

**EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA TRASCENDENTE EN EL
IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT Y EL FRACASO DE
LA DEDUCCIÓN DE LA LIBERTAD**

TESIS QUE PRESENTA FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ PARA OPTAR POR
EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

ASESORES

DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO/IIF-UNAM
DR. RÜDIGER BITTNER/BIELEFELD UNIVERSITÄT

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

AGOSTO, 2007





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Este trabajo de investigación fue escrito casi en su totalidad entre los meses de septiembre de 2004 y octubre de 2006, durante el periodo que goce de una beca de doble tutoría del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) para finalizar mis estudios doctorales en la Universidad de Bielefeld, Alemania, iniciados previamente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 2002. Agradezco primeramente a esta noble institución, pues sin su ayuda económica mi deseo de estudiar e investigar en la patria de los pensadores más representativos de la filosofía moderna y contemporánea no hubiera podido ser satisfecho.

Muy especialmente agradezco al Dr. Rüdiger Bittner, mi *Doktorvater*, por haberme acogido entre sus estudiantes, por la guía inteligente y atenta que me brindó y tal vez sobre todo por haber despertado en mí la confianza filosófica necesaria que me ha permitido desafiar la teoría kantiana de la libertad. Estoy muy lejos de suponer que el escepticismo que manifiesto en esta tesis cierra la discusión sobre este monumental tema. Pero considero también que no he ganado poco, sobre todo en lo que concierne a valentía filosófica, al enfrentar el pensamiento práctico de uno de los filósofos más grandes de la historia teniendo como punto de partida su proyecto filosófico teórico mismo.

Agradezco también de manera especial a la Dra. Faviola Rivera Castro, mi cotutora y amiga, por haberme respaldado en la realización de este proyecto. A pesar de nuestro profundo desacuerdo sobre la interpretación de la filosofía kantiana, tengo que decir que respeto y admiro mucho tanto su trabajo como la dedicación y empeño que brinda a todos los estudiantes que tienen el privilegio, como yo, de formarse en la filosofía moral kantiana bajo su tutela. Las largas discusiones que mantuve con ella a mi regreso de Alemania me han servido enormemente tanto para corregir vuelos de pensamientos presuntuosos y excesivos – ser valiente es una virtud, decía Aristóteles, pero ser temerario un vicio– como para confirmarme que sólo a través de un diálogo serio y respetuoso, como el que ella misma impulsa, es posible hacer filosofía.

Deseo también expresar mi gratitud a la Dra. Isabel Cabrera Villoro, al Dr. Gustavo Leyva Martínez y al Dr. Pedro Stepanenko Gutiérrez por haber tenido la paciencia de leer el documento en su totalidad y por haber recibido de su parte valiosas sugerencias que me han ayudado a clarificar mis ideas y con ello mejorar, en la mayor medida posible, la calidad de este trabajo. Con todo, debo señalar que las torpezas que este trabajo presenta son en su totalidad responsabilidad mía.

Agradezco además a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y de manera particular a todas las personas que laboran en la Coordinación del Posgrado de Filosofía, por todo el apoyo que me han brindado para hacer realidad la obtención de este grado académico; al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por haberme mantenido como becario durante mis estudios de doctorado, y al Instituto de Investigaciones Filosóficas por todo el apoyo que me otorgó durante la totalidad de mis estudios de posgrado. Mi estancia en el Instituto como Estudiante Asociado y la oportunidad que tuve dentro de él para participar en un buen número de seminarios y proyectos de investigación sin duda alguna fueron fundamentales para mi formación académica.

Por último, mi agradecimiento más importante es a mi familia, a mis padres, y sobre todo a mi esposa Paulina. Su comprensión, su firme apoyo y amor han hecho posible que haya podido llegar hasta aquí.

Puebla, 26 de agosto de 2007

“Las pompas de jabón que este niño
se entretiene en soltar de una pajita
son *translúcidamente* toda una filosofía.”

Fernando Pessoa

A Paulo Iracheta Rendón, con todo mi amor

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	I-II
INTRODUCCIÓN	1
1. LA SEGUNDA ANALOGÍA DE LA EXPERIENCIA Y EL PROBLEMA DEL REALISMO METAFÍSICO	15
1.1. Causalidad como Conexión Necesaria	17
1.2. <i>Causalidad, Evento e Irreversibilidad</i> en el Argumento de la Segunda Analogía	20
1.3. La Objeción de Strawson contra el Argumento de la Segunda Analogía	26
1.4. El Giro Trascendental de Kant	33
1.5. El Realismo Metafísico de Kant	50
1.6. La Falacia Cometida por Kant en la “Aplicación de Causa”	70
2. PSICOLOGÍA RACIONAL VS. IDEALISMO TRASCENDENTAL	74
2.1. La Razón y las Ideas Trascendentes	77
2.2. La Identidad del Sujeto en la Deducción Trascendental	92
2.3. La Crítica General de Kant a la Psicología Racional	100
2.4. El Uso Noumenico de los Conceptos de Sustancialidad, Simplicidad y Unidad en los Paralogismos de la Razón Pura	106
2.5. Necesidad Práctica y Psicología Racional	119
3. ¿IDEALISMO TRASCENDENTAL O LIBERTAD TRASCENDENTAL?	130
3.1. Los Dos Tipos de Antinomias	132
3.2. La Tesis y la Antítesis de la Tercera Antinomia	137
3.3. Idealismo Trascendental vs. Idealismo Escéptico y Dogmático	144
3.4. La Antítesis de la Tercera Antinomia y el Empirismo Dogmático	148
3.5. ¿Por qué el Idealismo Empírico conduce al Escepticismo?	156
3.6. Idealismo Trascendental y Realismo Empírico	163
3.7. El Objeto Trascendental de Kant	169
3.8. Libertad Trascendental, Objeto Trascendental y Carácter Inteligible	173
4. LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRÁCTICA EN LAS “LECCIONES METAFÍSICAS” DE 1770 Y EN <i>KrV</i>	180
4.1. Tres Sentidos de Espontaneidad en las “Lecciones Metafísicas”	182
4.2. Libertad Práctica y Libertad Psicológica en las “Lecciones Metafísicas”	186
4.3. Libertad Práctica y Libertad Trascendental en las “Lecciones Metafísicas”	190
4.4. Libertad Práctica y Libertad Trascendental en la Dialéctica y el Canon de <i>KrV</i>	197
4.5. El Problema del Compatibilismo entre Libertad y Normatividad en <i>KrV</i>	203
4.6. Dios, Libertad y Moralidad en las “Lecciones Metafísicas” y en <i>KrV</i>	213
5. EL PROBLEMA DE LA DEDUCCIÓN DE LA LIBERTAD EN <i>GMS</i> III	225
5.1. Método y Objetivo de <i>GMS</i>	226
5.2. Agencia Racional en <i>GMS</i> II	230

5.3. Autonomía y Heteronomía	241
5.4. La Tesis de Reciprocidad y el Problema del Paso hacia el Concepto Positivo de Libertad	247
5.5 Los Problemas de la Deducción de la Libertad en <i>GMS</i> III	254
6. LA TEORÍA DEL <i>FACTUM</i> DE LA RAZÓN EN <i>KpV</i>	280
6.1. “Autenticación” y “Prueba” en <i>KpV</i>	282
6.2. El <i>Factum</i> de la Razón	284
6.3. Los Problemas del Argumento del <i>Factum</i> de la Razón	294
6.4. Los Postulados Prácticos de la Inmortalidad del Alma y la Existencia de Dios como Elementos Explicativos del <i>Factum</i>	309
CONCLUSIÓN	320
I	320
II	326
III	330
BIBLIOGRAFÍA	354

INTRODUCCIÓN

En la Introducción a la *Crítica del Juicio* (KU) Kant concede que la división de la filosofía en teórica y práctica es “perfectamente aceptable”. Sin embargo, Kant sostiene que la legitimidad de esta división está condicionada por la distinción específica de los “objetos que le son asignados” a cada una de estas dos partes (V: 171).¹ Kant explica que esta división tiene que ser resultado de la distinción de los conceptos de “naturaleza” y “libertad”, ya que si se asume que “ambas partes tienen principios similares” porque esta distinción conceptual no se hace, entonces no habría propiamente una división (V: 172). Ciertamente, Kant piensa que la filosofía teórica y práctica tienen en común el apriorismo de sus conceptos y principios (V: 174). Pero mientras los conceptos de la naturaleza o de la filosofía teórica no pueden referirse sino a objetos sensibles, los conceptos de la libertad o de la filosofía práctica, por el contrario, no se refieren sino a objetos “suprasensibles” (*Übersinnlichen*).

Así, Kant piensa que aunque los principios de la filosofía natural como los principios de la filosofía moral son leyes, cada uno de estos principios se refiere a objetos distintos. Por lo tanto, ambos tipos de principios pertenecen a “autoridades legislativas” diferentes. La prescripción de leyes mediante conceptos naturales corresponde a la función del entendimiento (*Verstand*), mientras que la prescripción de leyes mediante el concepto de libertad corresponde a la función de la razón (*Vernunft*) (V: 174). Es así que la división entre filosofía teórica y práctica encuentra su sustrato en la distinción de las facultades del entendimiento y la razón (o razón teórica y práctica), respectivamente, como dos de las facultades cognitivas más elevadas del conocimiento humano:

Los conceptos de la naturaleza, que contienen el fundamento de todo el conocimiento teórico a priori están basados en la legislación del entendimiento. — El concepto de libertad, que contiene el fundamento de todos los preceptos sensiblemente incondicionados prácticos a priori, está basado en la legislación de la razón. Ambas facultades [...] tienen por lo tanto sus legislaciones especiales sobre las cuales no hay ninguna otra legislación a priori, por lo que la división de la filosofía en teórica y práctica es justificada (V: 176-77).

Pero justamente porque las facultades del entendimiento y la razón tienen su “modo peculiar de jurisdicción en lo que respecta a su contenido” (V: 176), ninguna de ellas puede interferir con la otra.

Es cierto que en la *Crítica de la Razón Pura* Kant sostiene que las Ideas de la razón se aplican a los conceptos del entendimiento, sirviendo así “de canon de su amplio y uniforme uso”, condicionando la posibilidad de teorías científicas (A329/B385, A642-68/B670-96). Más aún, el objetivo mismo de la *Crítica del Juicio* no consiste sino en mostrar que la facultad de juzgar (*Urtheilskraft*) sirve de término medio entre las Ideas de la razón y los conceptos naturales del entendimiento, relacionándolos entre sí. No obstante, ya que el concepto de libertad se refiere a un objeto suprasensible y los conceptos de naturaleza a objetos sensibles o fenómenos, las leyes de la naturaleza y de la libertad son independientes entre sí. “El concepto de libertad”, explica Kant, “no interfiere con la legislación de la naturaleza y, del mismo modo, el concepto de naturaleza no interfiere con su influencia legislativa a través del concepto de libertad” (V: 175).

Con todo, Kant sostiene que los conceptos de naturaleza y libertad tienen jurisdicciones sobre el mismo “territorio”, que no es otro sino la experiencia. Lo que quiere decir que las leyes del entendimiento y de la libertad tienen que poder ser instanciadas en la experiencia. Pero mientras que

¹ Todas las citas de la obra de Kant que se encuentran en este trabajo provienen de *Kants gesammelte Schriften* (KGS), *herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 volúmenes ff. Citamos esta obra con la abreviatura Ak. Con números romanos indicamos el volumen y con números arábigos la paginación del volumen que contiene la obra en cuestión. Sin embargo, cuando hagamos referencia a la *Crítica de la Razón Pura* (KrV) lo haremos de acuerdo con las mayúsculas de A para la primera edición (1781) y de B para la segunda edición (1787). Para el caso de las citas en castellano de la *Crítica de la Razón Pura*, la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* hemos utilizado, haciendo ligeras modificaciones algunas veces, las versiones castellanas de Pedro Ribas, Dulce María Granja y Pedro Mardomingo, respectivamente. Con excepción de estas tres obras, el resto de las traducciones del alemán al castellano de las citas de Kant que se encuentran en este trabajo y de otros autores, a menos de que se especifique lo contrario, son nuestras.

es la experiencia misma la que demuestra la realidad de los conceptos del entendimiento, no es la experiencia la que demuestra la realidad de la libertad. La realidad de los conceptos del entendimiento se manifiesta en la experiencia misma por la razón de que estos conceptos son condición de posibilidad (a priori) de toda experiencia posible. En cambio, la realidad de la libertad no puede ser mostrada en la experiencia misma por ser de naturaleza suprasensible.² Nuestro conocimiento teórico nunca puede avanzar un paso más allá de lo que es representado en la intuición sensible, esto es, nunca puede avanzar “hacia lo suprasensible” (V: 175). Por ello es que la libertad no puede ser objeto de conocimiento teórico.

Es debido a estos límites de los conceptos del entendimiento, rebasados por las Ideas de la razón, por lo que Kant observa en *KU* que los campos de la naturaleza y de la libertad no conforman uno y el mismo. En efecto, Kant sostiene que los conceptos de la naturaleza “ciertamente se refieren a objetos en la intuición, como meros fenómenos, pero nunca se refieren a las cosas como son en sí mismas”, mientras que, por el contrario, “el objeto del concepto de libertad es ciertamente una cosa en sí misma y nunca un objeto de la intuición” (V: 175).

Sin embargo, si el entendimiento no puede rebasar los límites de la sensibilidad sin quebrantar las fronteras de su legítimo campo ¿por qué tenemos que aceptar que la facultad de la razón se refiere a los objetos que Kant le asigna? En el Prólogo de la primera edición de la *KrV* Kant indica que “por naturaleza” la razón humana se halla acosada por cuestiones que rebasan el campo de la experiencia (AVII), mientras que en el Prólogo a la segunda edición Kant sostiene que es necesario reconocer “que la razón tiene un uso práctico moral en el que se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad” (BXXV). Pero las proposiciones: la razón siempre está en búsqueda de lo incondicionado y no podemos prescindir de rebasar los límites de la sensibilidad si es que hay tal cosa como moralidad no son puntos de llegada. Son, por el contrario, puntos de partida que Kant asume como absolutamente ciertos, y por tanto cuestionables. Es manifiestamente más claro aceptar que la existencia de una unidad armónica entre las facultades que conforman el intelecto humano se debe a que las funciones de estas facultades no se oponen entre sí que a que éstas facultades por “naturaleza” se oponen en lo que respecta a la fuente (sensible y suprasensible) de sus objetos.

Sea como fuere, al querer establecer “el fundamento de la *unidad* de lo suprasensible que se encuentra a la base de la naturaleza” y con ello mostrar la posibilidad de pasar –“como si se trataran de mundos separados” – desde la libertad hacia la naturaleza (V: 176), la tercera *Crítica* presupone la necesidad y realidad de las leyes de libertad y su coexistencia con las leyes del entendimiento. Así, la filosofía de la historia que Kant defiende en la segunda parte de *KU* propone el modo por el que la metafísica inmanente –“que se refiere al compendio de los objetos de la experiencia” porque sus “objetos correspondientes puede darse en la experiencia” misma (BXIX) – y la metafísica trascendente –cuyos objetos son Dios, la libertad y la inmortalidad del alma (BXXX) – puedan unificarse. Pero la tercera *Crítica* no podría cumplir su objetivo si ocurriese, por un lado, que la libertad no pudiera ser concebida por la razón especulativa sin contradecir sus propios conceptos y principios y si ocurriese, por otro lado, que la libertad no pudiera ser mostrada como propiedad de los agentes. La pregunta es: ¿en qué se basa Kant al decir que las leyes de la libertad son reales y que estas leyes pueden coexistir con las leyes de la naturaleza?

Comencemos con el asunto de la coexistencia. En el Prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica* Kant claramente anuncia la posibilidad de coexistencia entre libertad y naturaleza. Kant resuelve la tensión que se produce al afirmar la necesaria unidad entre la razón práctica y la razón teórica una vez que se asume que la razón práctica por “naturaleza” rebasa los límites de la sensibilidad sosteniendo que “a pesar de que no podemos *conocer* (*erkennen*) las cosas como son en sí mismas [los objetos propios de la razón] sí ha de ser posible al menos *pensarlas* (*denken*)” (BXXXVI-VII). Aunque la libertad no puede ser objeto de conocimiento posible, sí es posible concebirla porque

² En la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres (GMS) Ak. IV* Kant se refiere claramente a esta cuestión al decir: “De ahí que la libertad sea sólo una *Idea* de la razón cuya realidad objetiva [en sentido teórico] es en sí misma dudosa, mientras que la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que necesariamente tiene que desmostrar su realidad en ejemplos de la experiencia” (IV: 455).

su “representación no encierra contradicción alguna” (BXXVIII-XIX). No obstante, si la libertad no pudiera ser legitimada desde la razón especulativa sin contradicción, entonces la “suposición referente a la moral tendría necesariamente que ceder” ante el conocimiento especulativo. “Por consiguiente”, continúa Kant, “la libertad y la moralidad tendrían que ser abandonadas en favor del *mecanismo de la naturaleza*” (BXXIX).

Para la tercera *Crítica* la primera ha mostrado que es posible para nosotros “pensar sin contradicción las jurisdicciones distintas de los conceptos de naturaleza y libertad, y sus apropiadas facultades, coexistiendo en el mismo sujeto” (V: 175). Kant explica que esta coexistencia se debe a “que las objeciones quedan resueltas al detectar su ilusión dialéctica” (V: 175). Sabemos que es en el capítulo de las Antinomias de la Razón Pura en la *KrV* donde Kant trata los problemas cosmológicos de la ilusión dialéctica, y más específicamente, sabemos que es la tercera antinomia la que trata directamente el enfrentamiento entre naturaleza y libertad. Por ello, es claro que en la tercera *Crítica* Kant se remite a la resolución de la tercera antinomia en la Dialéctica de la *KrV* por ser ella la que muestra que naturaleza y libertad pueden coexistir sin contradecirse entre sí (A538-58/B566-86).

En conformidad con la Estética Trascendental y la primera división de la Analítica Trascendental de la primera *Crítica*, la *Crítica del Juicio* concede que los conceptos del entendimiento no pueden tener un uso legítimo fuera del ámbito de la experiencia posible. A su vez, en conformidad con la Dialéctica Trascendental de la misma primera *Crítica* y en conformidad con la *Crítica de la Razón Práctica* (*KpV*),³ la tercera *Crítica* reconoce que el objeto de la libertad trasciende los límites del entendimiento o la razón especulativa. Ello se debe a que el objeto de esta Idea es un noumeno, i.e., una cosa en sí misma. Pero siguiendo el resultado de la tercera antinomia de la primera *Crítica*, la tercera presupone que si bien no puede demostrarse la realidad de la libertad desde argumentos teóricos, por lo menos su *posibilidad teórica* si queda mostrada. De acuerdo con Kant, la resolución de la tercera antinomia muestra que el conflicto entre causalidad por libertad y causalidad natural es meramente ilusorio. La confrontación entre la tesis y la antítesis en la tercera antinomia no representa realmente un problema de la razón debido a que la causalidad por libertad puede ser admitida “*problemáticamente*”. Esto no quiere decir sino que la causalidad por libertad puede ser admitida *sin contradecir* a la causalidad natural, por lo que, de acuerdo con Kant, la resolución de la tercera antinomia muestra que libertad y naturaleza son compatibles entre sí.

Por otro lado, en el mismo Prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica* Kant explica que la primera parte de la obra -la Estética y la primera parte de la Analítica Trascendental- tiene un resultado dañino para la metafísica trascendente, i.e., los objetos de Dios, libertad e inmortalidad del alma. Ello se debe a que estas partes de la obra muestran la imposibilidad de que esta metafísica, desde el punto de vista teórico, “quede asegurada por el camino de la ciencia” (BXIX). No obstante, Kant sostiene que justo porque los objetos de la metafísica trascendente no pueden ser conocidos mediante el uso de las categorías del entendimiento, “la razón especulativa deja sitio” para que el conocimiento de estos objetos pueda ser llevado a cabo desde otro lugar. El resultado negativo de la primera parte conduce a un resultado positivo en la segunda parte (la Dialéctica). La razón por la cual la facultad del entendimiento se halla imposibilitada de referirse a los objetos de la metafísica trascendente como sus objetos es la misma razón por la cual la facultad del entendimiento no puede intervenir en negar el derecho a que la razón “en su conocimiento práctico” se haga cargo de ellos (BXXI, XXV). Puesto que el entendimiento *no* puede decir *algo a favor* de la realidad de los conceptos trascendentes de la metafísica, la tesis central de Kant es que el entendimiento *no* puede tampoco decir *algo en contra* de su posibilidad.

El resultado de la Estética y la Analítica es el punto de partida que Kant toma para desarrollar un argumento que muestra, según él, la realidad de la libertad. En la Dialéctica de la primera *Crítica*, y más específicamente en el apartado III de la sección novena del capítulo de las Antinomias, Kant afirma que la causalidad de la razón bajo la idea de libertad “es algo que queda claro en virtud de los *imperativos*”. Para Kant, los principios prácticos normativos son un indicio de que somos realmente libres en sentido práctico. Al ser constrictivos para la voluntad (por su naturaleza deontológica), los

³ *Kritik der praktischen Vernunft, Ak. V.*

imperativos “expresan un tipo de necesidad y relación con fundamentos distintos de la naturaleza” (A547/B575). Así, los principios prácticos normativos no sólo muestran, según Kant, que el entendimiento especulativo no puede tener jurisdicción alguna sobre ellos debido a que el entendimiento sólo puede tratar “con *lo que es*, fue o será”. Más aún, Kant sostiene que puesto que es un hecho que hay tal cosa como principios prácticos normativos, se sigue entonces que hay leyes causales no naturales. Ciertamente que Kant es cuidadoso en no confundir los conceptos de imperativo y ley. Pero todo imperativo es un principio práctico objetivo (o ley, en tanto que vale necesaria y universalmente) que tiene como fundamento a la libertad.

Aunque en la primera *Crítica* podemos encontrar algunos pasajes -como el que acabamos de señalar- en los que Kant parece sostener que la libertad es más que una mera posibilidad teórica, su objetivo propio no es mostrar, mediante argumentos prácticos, la realidad de objetos metafísicos o “suprasensibles” como la libertad.⁴ Fuera de la primera *Crítica* Kant dedicó dos trabajos distintos en los que intentó mostrar la realidad de la libertad. El primer intento fue llevado a cabo cuatro años después de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, esto es, en 1785 con la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* (GMS). La *Crítica de la Razón Práctica*, aparecida tres años después de esta primera obra moral y un año después de haber aparecido la segunda edición de la primera *Crítica*, representa el segundo intento. En los capítulos quinto y sexto de esta investigación aclararemos las diferencias que estas dos obras tienen entre sí respecto al argumento que Kant ofrece en cada una de ellas para mostrar la realidad objetiva práctica de la libertad. Aquí es suficiente con decir que la última palabra de Kant sobre la libertad es que su realidad queda mostrada porque la ley moral se presenta como un “hecho” (*Factum*) de nuestra razón. En ambas obras prácticas Kant sostiene que la ley moral y la libertad son conceptos recíprocos, y puesto que en la segunda *Crítica* Kant afirma que es un hecho que reconocemos el principio de la moralidad como mandato categórico, Kant defiende la realidad de la libertad.

De manera que *posibilidad teórica*, i.e., desde la razón especulativa la Idea de libertad no “representa un mero producto mental vacío” (A670/B698), y *realidad práctica*, i.e., los agentes son libres en un sentido dependiente del concepto de libertad trascendental,⁵ son condiciones sin las cuales Kant no puede mostrar, desde su idealismo, que la razón pura es práctica. Aunque el argumento sobre la posibilidad (teórica) de la libertad no demuestra su realidad (práctica), el argumento que muestra la realidad (práctica) de la libertad no puede prescindir del argumento que señala su posibilidad (teórica) si es que efectivamente la filosofía práctica y teórica se hallan en armonía en el sistema de Kant. Kant sostiene que desde la razón especulativa queda mostrado que la libertad es posible (porque se puede hacer una deducción de este concepto), y a su vez, sólo desde la razón práctica pura se puede mostrar que la libertad es real. De acuerdo con la segunda *Crítica* nuestros actos, al ser determinados por principios prácticos provenientes de la razón, demuestran que los agentes son efectivamente libres.¹

⁴ Así, por ejemplo, en un ensayo escrito para concurso de la academia de Berlín en 1791 pero editado el mismo año de la muerte de Kant por Friedrich Theodor Rink, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Kant sostiene que: “A través de la *Crítica de la Razón Pura* se ha demostrado suficientemente que por encima de los objetos de la sensibilidad no hay en absoluto conocimiento teórico alguno. En este caso todo debe de ser conocido a través de conceptos a priori; ningún conocimiento teórico-dogmático puede ser dado, y ciertamente por el sencillo fundamento de que por ser nuestra intuición sensible, todos los conceptos deben subsumirse a una intuición, obteniendo [los conceptos del entendimiento] de esta manera realidad objetiva (*objective Realität*). Esto quiere decir, con otras palabras, que no podemos conocer nada sobre la naturaleza suprasensible (*übersinnlicher*) de las cosas, Dios, nuestra facultad de la libertad y nuestra alma (apartada del cuerpo)” Ak. XX: 296.

⁵ Kant expresa claramente en la segunda *Crítica* que el fundamento que posibilita la moralidad es la libertad en sentido trascendental. La relación que existe entre libertad trascendental, libertad práctica y autonomía será discutida a lo largo de la segunda parte de esta investigación.

¹ Kant confirma esta idea en la *Metafísica de las Costumbres* (MdS) 1797 Ak. VI al decirnos que: “El concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón trascendente para la filosofía teórica, esto es, es tal que ningún ejemplo adecuado puede ser dado en la experiencia posible [...] *pero en el uso práctico la realidad de este concepto es demostrada a través de principios prácticos*, que como leyes de una causalidad de la razón pura, independientemente de toda condición empírica (sobre todo las sensibles), determina al arbitrio (*Willkür*), por lo que queda mostrado una voluntad (*Wille*) pura en nosotros

En la segunda *Crítica* podemos por lo menos encontrar dos pasajes en los que Kant manifiesta estos dos aspectos de la libertad -*posibilidad* teórica y *realidad objetiva* práctica- necesarios para el proyecto de cimentar una razón pura práctica. El primero de ellos, que aparece en el Prólogo y que tiene como referencia a la razón práctica, reza así:

Con esta facultad se establece también la *libertad* trascendental tomada en aquel sentido absoluto del cual tenía necesidad la razón especulativa en su uso del concepto de causalidad para escapar de la antinomia en la cual caía inevitablemente al intentar pensar *lo incondicionado* en la serie de las relaciones causales; pero la razón especulativa no pudo establecer este concepto de lo incondicionado más que de modo problemático, como no imposible de pensar, sin asegurarle su **realidad objetiva** (*objective Realität*), sino solamente para no ser atacada en su propia esencia y no caer en un abismo de escepticismo por la supuesta imposibilidad de aquello que ella tiene que permitir que valga al menos como pensable (V:3).²

Y a su vez, como Kant lo pone después en el segundo párrafo de la Deducción de los Principios de la Razón Pura Práctica:

Fuera de los objetos de la experiencia y por lo tanto considerando a las cosas como noúmenos, fue negado todo *conocimiento* positivo, con pleno derecho, a la razón especulativa. — Pero ésta hizo bastante para salvaguardar el concepto de noúmeno, es decir **la posibilidad e incluso la necesidad** de pensarlos, y mostrar salvando toda objeción, por ejemplo, que admitir la libertad, considerada negativamente, es totalmente compatible con aquellos principios y limitaciones de la razón pura teórica, pero sin dar a conocer ninguna determinación ni ampliación de tales objetos porque más bien excluye toda visión de ellos (V: 42-3).³

Tomados en conjunto, estos pasajes manifiestan que la libertad, entendida como un objeto trascendente, i.e., un objeto no sensible, es desde el conocimiento especulativo “posible e incluso necesario”. Por el contrario, desde la razón práctica es mostrada su *realidad objetiva*.

En suma: la filosofía teórica puede coexistir con la filosofía práctica cuando los conceptos fundamentales de la filosofía práctica son teóricamente posibles. A pesar de que la libertad carece de “realidad objetiva teórica” (V:56), teóricamente esta Idea posee “validez objetiva” por tratarse de un concepto que, si bien es “trascendente”, es no obstante “regulativo” y necesario (A663/B691). Pero la posibilidad teórica de la libertad no es suficiente para mostrar su realidad. Sólo si la libertad tiene *realidad objetiva*, lo que implica que en sentido práctico es “inmanente y constitutivo” (V:135), puede admitirse plenamente entonces que hay tal cosa como filosofía práctica en el sentido kantiano. En este sentido es que decimos que la tercera *Crítica* presupone tanto la posibilidad teórica como la realidad práctica de la libertad. Es por ello que en el Prólogo Kant asiente que la filosofía puede ser dividida en teórica y práctica. Sólo por admitir esto es que puede darse a la tarea de mostrar que entre la facultad del entendimiento y la facultad de la razón media la facultad de juzgar. El objetivo de la tercera *Crítica* es mostrar que este paso es posible. Pero estos argumentos deben ser consistentes con las tesis ofrecidas por Kant en las primeras dos *Críticas*. De lo contrario, el resultado de la tercera *Crítica* sería todo lo que quisiera ser excepto una obra consistente con las primera dos.

Ahora bien, el objetivo que perseguimos en esta investigación es mostrar que Kant no logra probar que la razón es práctica *pura* considerando las bases que de acuerdo con él permiten a la metafísica inmanente –o lo que el llama en el segundo Prólogo de *KrV* “la primera parte de la metafísica”– “transitar por el camino seguro de la ciencia” (BXVIII). Si es plenamente consecuente con su Revolución Copernicana epistémica, Kant no puede sino abandonar “la libertad y la moralidad” – cuando la moralidad depende de la libertad trascendental– “para ceder el paso al mecanismo de la naturaleza”. Para cumplir con este propósito argumentamos, en la primera parte de nuestro trabajo, que las razones *teóricas* que Kant brinda a favor de la *posibilidad* de la libertad son inconsistentes con el idealismo epistémico que propone basado en las condiciones formales del entendimiento y la

en donde los conceptos morales tienen su origen” (VI:221). (Las cursivas son nuestras).

² Véase también V: 15, 48, 49, 105.

³ Las negritas en ambas citas son nuestras. Véase, además, V: 47-8, en donde Kant distingue de nuevo entre “posibilidad teórica” y “realidad práctica” de la libertad.

sensibilidad.

En primer lugar, (I) queremos mostrar que el idealismo que Kant inaugura es incompatible con la concepción tradicional de la Ontología –concepción que implica lo que llamaremos aquí, siguiendo a Hilary Putnam, la “Tesis de Independencia” en sentido trascendental– pero que Kant incorpora a su sistema, no obstante, al argumentar a favor (por “analogía” con lo que esta Tesis supone) de la validez objetiva teórica de la libertad trascendental en la Dialéctica de la primera *Crítica*. Y en segundo lugar, (II) queremos mostrar que la aceptación teórica de la validez objetiva de las Ideas contradice aspectos esenciales de la argumentación que Kant brinda en la Deducción Trascendental de las Categorías para probar que las categorías del entendimiento tienen validez objetiva. Así, creemos que Kant enfrenta en su justificación teórica de la posibilidad de la libertad dos problemas. El primero es que, al conceder un fundamento ontológico del fenómeno (llamado cosa en sí o noumeno), Kant comete la falacia de aceptar que algo que carece de cualidades epistémicas determina causalmente un objeto con cualidades epistémicas. Y a su vez, el segundo problema consiste en que aceptar teóricamente una causalidad por libertad significa conceder que (i) las categorías pueden ser usadas sin referirlas a intuición alguna debido a que la validez objetiva de las Ideas queda mostrada al sostenerse que estos “conceptos trascendentes” determinan el uso de las categorías, y que (ii) el principio incondicionado de la razón tiene realidad objetiva porque la razón tiene como objeto constitutivo al entendimiento.

La revolución copernicana no puede aceptar (i) porque Kant sostiene enfáticamente, cada vez que se remite a la deducción que prueba la validez objetiva de estos conceptos del entendimiento, que las categorías carecen de uso legítimo y de significado cuando no son referidas a la intuición. Pero tampoco puede aceptar (ii) porque para el idealismo trascendental es fundamental la idea de que los objetos de la psicología, la cosmología y la teología, en tanto que no pueden ser objetos de conocimiento, carecen de realidad objetiva teórica. En la Dialéctica de *KrV* Kant insiste que, en relación con la intuición, el principio incondicionado de la razón no es constitutivo sino regulativo. Sin embargo, Kant acepta que el entendimiento se refiere constitutivamente a la intuición debido a que ésta es el esquema de entendimiento. Y ya que, como veremos en el segundo capítulo, la determinación indirecta que tiene el principio de la razón sobre la intuición no implica que la razón tenga una función regulativa (no constitutiva) sobre ella, la validez objetiva de las Ideas de la razón no puede mostrarse sin conceder que tienen determinación cognitiva. Aceptar (i) implica poner en entredicho la validez objetiva de las categorías; aceptar (ii) implica reconocer que, después de todo, el idealismo trascendental, al igual que el idealismo y el realismo pre-crítico, puede tener como objetos epistémicos a los objetos de la psicología, la cosmología y la teología. La primera parte del título de nuestro trabajo, “El Problema de la Metafísica en el Idealismo Trascendental”, se refiere precisamente a estos dos problemas (I y II) tomados conjuntamente: las bases que permiten a la metafísica inmanente transitar por el sendero seguro de la ciencia quedan en entredicho cuando se otorga validez objetiva teórica a los objetos de la metafísica trascendente.

A su vez, en la segunda parte de nuestro trabajo, queremos mostrar que Kant nunca brinda un argumento *práctico* sólido y consistente para probar la *realidad* objetiva de la libertad. El problema no sólo es que en su obra moral Kant acepta suposiciones que hace pasar como incuestionables cuando no lo son, i. e., existe una filosofía moral pura que vale absolutamente para todo ser racional, incluido Dios; o la moralidad para nosotros no puede ser otra cosa sino un sistema de mandatos categóricos. Además de ello, y este es el problema que nosotros queremos discutir, los argumentos que Kant ofrece sobre la base de lo que hace pasar por evidente son por completo inconsistentes con las condiciones teóricas por las que supuestamente la libertad es posible desde el punto de vista teórico. Así, aún asumiendo una postura contraria a la que nosotros sostenemos en la primera parte de nuestro trabajo, i.e., la libertad trascendental tiene validez objetiva teórica y por tanto la metafísica inmanente puede quedar asegurada por el sendero de la ciencia aún aceptando tanto la necesidad de una realidad nouménica como la validez objetiva de conceptos trascendentes o Ideas, argumentamos que Kant no logra mostrar su realidad objetiva práctica. La segunda parte del título de esta investigación, “El Fracaso de la Deducción de la Libertad” se refiere justo a este segundo problema: la segunda parte de la metafísica –que trata con objetos trascendentes desde el punto de vista de la

razón especulativa— no transita realmente por el camino seguro de la ciencia (la ciencia práctica) porque los argumentos prácticos que Kant brinda para justificarla son inconsistentes con los argumentos mismos que Kant brinda para validarla, aunque sea problemáticamente, desde la razón especulativa.

Ya que Kant piensa que la razón conforma una unidad —la unidad de la razón teórica y práctica— otra manera de plantear el propósito de nuestra investigación puede ponerse en términos de retar esta unidad. Lo que diremos aquí es que no hay tal unidad no porque los argumentos que ofrece la tercera *Crítica*, en cuanto tales, son fallidos; más bien no hay unidad porque los argumentos que Kant brinda con anterioridad a la tercera *Crítica* para mostrar la posibilidad y realidad de la libertad no se sostienen. Una de las cosas que se sigue como consecuencia de lo que decimos aquí es que el sistema teleológico que Kant desarrolla en la segunda mitad de la tercera *Crítica* decansa sobre premisas cuestionables (presupone que la libertad es real y que la facultad de la razón es consistente con la facultad del entendimiento). Ciertamente que la teleología kantiana no puede ser bien comprendida fuera de la controversia del *Pantheismusstreit* que tuvo lugar a partir de la interpretación de Jacobi de la metafísica de Spinoza.⁴ Pero es justo la idea de libertad, o que la razón es práctica pura, lo que brinda consistencia a la oposición sostenida por Kant en contra del supuesto “fatalismo” spinozista. La tercera *Crítica*, por ser la obra más sistemática de la filosofía kantiana, contiene argumentos que defienden el uso de las Ideas, la utilidad imprescindible de la razón y su comunidad con la facultad del entendimiento. Pero es la primera *Crítica*, la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* y la segunda *Crítica* las obras que contienen los argumentos centrales sobre las funciones del entendimiento y la razón (práctica). Así, a pesar de que es en la tercera *Crítica* en donde Kant se da a la tarea de mostrar la unidad de la razón, un análisis cuidadoso de los argumentos centrales de las dos primeras *Críticas* y la *Fundamentación* nos brinda elementos suficientes para que esta unidad sea cuestionada. Este trabajo de investigación está principalmente enfocado en el estudio de estas tres obras.

Nuestro trabajo está entonces dividido en dos partes, incluyendo tres capítulos cada una y haciendo un total de seis. En la primera parte discutimos que tres aspectos esenciales del idealismo trascendental de Kant se hallan en conflicto con la posibilidad teórica de su sistema moral. En la segunda parte discutimos que los argumentos “prácticos” que Kant brinda para mostrar la realidad objetiva de la libertad son inconsistentes con su supuesta posibilidad teórica.

En el **primer capítulo** hacemos un estudio de la Segunda Analogía de la Experiencia. Aquí argumentamos que la posición que Kant defiende, i.e., el principio de causalidad es de naturaleza a priori por ser condición de posibilidad de la representación de un orden de sucesos objetivos, no puede sostenerse si se asume que las cosas tal como son en sí mismas son el fundamento causante de fenómenos. De acuerdo con la famosa crítica que hizo P. F. Strawson hace ya algunos años al argumento de la Segunda Analogía (en *The Bounds of Sense*), la posición que Kant defiende incurre en un “*non sequitur*”. En este capítulo nos interesa mostrar que la objeción de Strawson es acertada si Kant es entendido como si estuviera defendiendo una postura realista en sentido trascendental. Por este tipo de realismo entendemos aquí una posición filosófica que hace suyas dos tesis. (i) La tesis *metafísica* de acuerdo con la cual existe una realidad constituida por la colección de las cosas como son en sí mismas y que es independiente de la realidad fenoménica, y (ii) la tesis *epistémica* de acuerdo con la cual el objeto o la materia de conocimiento no consiste sino en ser el efecto causado por las cosas en sí mismas. Veremos que el idealismo que propone Kant de acuerdo con el cual sólo podemos conocer fenómenos y éstos conforman la realidad para un entendimiento discursivo es ya una posición contraria al realismo. Por ello es que desde aquí la objeción de Strawson es refutable.

Sin embargo, también veremos que en muchas partes de su obra teórica Kant mantiene una simpatía con estas dos tesis del realismo. En este sentido, la acusación del “*non sequitur*” que sostiene Strawson está lejos de ser injustificada. Kant es culpable de ofrecer argumentos por los cuales es entendido defendiendo el realismo. Así, a menos de que Kant se olvide de que aparte de la realidad

⁴ Véase, Friederich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*.

conformada por los objetos que experimentamos existe una realidad suprasensible, que es a la vez el fundamento causante de los fenómenos, el argumento que propone para responder a Hume es falaz. Y ya que uno de los pilares claves del idealismo trascendental es el apriorismo del principio de causalidad, la tesis metafísica y epistémica propias del realismo trascendental son incompatibles con el idealismo trascendental. A lo que esto nos conduce es a sostener que, ya que Kant defiende la doctrina de la cosa en sí (el noumeno) por razones morales, la validez objetiva del principio de causalidad es inconsistente con el fundamento subyacente de la teoría moral kantiana.

A su vez, en el **segundo capítulo** argumentamos que precisamente porque Kant sostiene que las Ideas se refieren a objetos trascendentes en contraposición a los objetos de las categorías (que son inmanentes), el entendimiento y la razón no pueden hallarse relacionados sin que se sobrepasen los límites de las categorías. La tesis que defendemos tiene su base en la afirmación insistente de Kant de que el único uso legítimo de las categorías y los principios del entendimiento es referirlas a intuiciones y objetos de experiencia posible.

Es verdad que las Ideas no se refieren a otra cosa sino a entidades nouméticas. Pero también lo es que el realismo con el que Kant muchas veces coquetea, es en alguna medida independiente de la tesis que defiende sobre las Ideas trascendentes como los conceptos trascendentales de la razón. La necesidad de hacer un estudio de dos sentidos diferentes de la cosa en sí en los dos primeros capítulos responde a que Kant por lo menos concibe al noumeno de estas dos maneras, i.e., como algo que puede ser *pensado* (en cuanto Idea) sin que necesariamente exista y como algo que *necesariamente existe* detrás de los fenómenos. Parecería que al asumir un fundamento noumético del fenómeno se está haciendo uso de las Ideas trascendentes en la medida en que se puede pensar al noumeno. (Kant mismo, como veremos en el tercer capítulo, mediante un paso muy cuestionable vincula la realidad metafísica del noumeno como fundamento causante del fenómeno con la posibilidad teórica de la libertad en cuanto Idea.) Sin embargo, ya que un fundamento causante de representaciones por las cosas en sí mismas puede ser aceptado aún cuando no se admita que la facultad de la razón tiene la función que Kant le asigna, y puesto que Kant sostiene que pensar algo no significa necesariamente que ese algo que se piensa existe, el problema del fundamento noumético causante del fenómeno y el problema de pensar al noumeno mediante Ideas son dos cosas distintas que requieren tratamientos a parte.

En este capítulo mostramos cómo es que la crítica que Kant hace al psicólogo racional está sustentada desde su idealismo. Ello significa que los predicados de sustancialidad, simplicidad y personalidad adjudicados al yo son falaces desde los supuestos teóricos que conforman este idealismo. Así como ocurre con el principio de causalidad que Kant defiende en la Segunda Analogía de la Experiencia, el tratamiento que Kant hace de la psicología racional en el capítulo de los Paralogismos Trascendentales es un tema clave de su revolución epistémica. En este sentido es que las tesis mismas defendidas por el psicólogo racional son contrarias a la propuesta filosófica teórica de Kant (así como lo es la causalidad del fenómeno por la cosa en sí misma).

Pero Kant llega originalmente al tema de la libertad trascendental a partir de reflexiones sobre la psicología racional. Es por eso que, a pesar de que en el capítulo de los Paralogismos de la primera *Crítica* Kant no trata directamente el tema de la libertad, en su obra práctica Kant argumenta que es el atributo de personalidad (el cual presupone sustancialidad y simplicidad) lo que eleva a los seres humanos hacia un mundo inteligible. Para Kant, personalidad no es otra cosa sino libertad. Con todo, lo que queremos dejar en claro en este capítulo es que si, como Kant sostiene, desde las bases teóricas del idealismo trascendental no puede mostrarse la realidad de los predicados que el psicólogo racional piensa que pertenecen a los agentes, entonces no es posible concebir al mismo tiempo que las Ideas, y en este caso las psicológicas, i.e., aquellas que tienen como objeto los predicados de sustancialidad, simplicidad, personalidad e inmortalidad del alma, tienen validez objetiva. Así, nuestra tesis aquí consiste en señalar que si Kant piensa que es el caso que la prueba sobre la validez objetiva de las categorías es lo que posibilita poner a la metafísica de la naturaleza por el camino seguro de la ciencia, entonces los conceptos trascendentes de la razón (las Ideas), de acuerdo con los cuales es posible encaminar a la segunda parte de la metafísica por el camino seguro de la ciencia, no pueden

ser autenticados.

En el **tercer capítulo** -el último de la primera parte- hacemos un estudio de la Tercera Antinomia a la luz del realismo empírico que Kant defiende. Kant explica en la Dialéctica de *KrV* que su idealismo trascendental representa la clave para resolver todos los problemas cosmológicos de la razón consigo misma, por lo que, si Kant es consistente, la resolución de estos conflictos no puede asegurarse mediante argumentos que se oponen a las tesis principales del idealismo trascendental. Sin embargo, aquí argumentamos que la manera como Kant resuelve las posiciones en conflicto entre causalidad natural y causalidad por libertad es inadecuada desde el idealismo trascendental y, por tanto, inadecuada desde del tipo de realismo que él mismo defiende, i.e., el realismo empírico. La tesis que sostenemos aquí es que si Kant fuera consecuente con su postura epistémica en el tratamiento de este conflicto, Kant tendría que concluir que la causalidad por libertad no puede ser aceptada. Aceptar este tipo de causalidad significa favorecer el realismo trascendental o metafísico que originalmente es opuesto al idealismo trascendental y al realismo empírico.

El argumento que defendemos en este capítulo presupone lo que hemos dicho en los dos capítulos anteriores. De acuerdo con Kant, la tesis de la Tercera Antinomia puede ser aceptada teóricamente porque tenemos que reconocer que detrás de todo fenómeno tiene que haber un noúmeno, la cosa en sí desconocida para nosotros, como su fundamento causante. Kant explica que puesto que es necesario aceptar que las cosas en sí mismas son el “fundamento” de los fenómenos, podemos entonces aceptar que la libertad, como un tipo de causalidad que por ser nouménica se halla fuera del reino de lo sensible, tiene como efectos fenómenos o sucesos (acciones) que se manifiestan en el “mundo de los sentidos”. Pero el argumento por el que es posible concebir problemáticamente a la causalidad por libertad corre en contra de una condición necesaria para que el argumento de la Segunda Analogía de la Experiencia sea exitoso. Kant no puede defender la Tesis de la Tercera Antinomia mediante el argumento del fundamento nouménico causante de los fenómenos sin hacer falaz el principio de causalidad que defiende en su argumento de la Segunda Analogía. Lo único que logra Kant con la posición que abraza en su argumento de la Tercera Antinomia es convertir el idealismo que propone en una máscara que encubre perversamente al realismo trascendental.

Por otro lado, en consideración con lo que hemos visto en el capítulo anterior a propósito de la imposibilidad de que el entendimiento se halle relacionado con la razón sin que se haga un mal uso de las categorías, la causalidad por libertad tiene el problema de que no puede ser concebida sin violar los límites categoriales. Esto es así porque Kant piensa que la libertad trascendental es una Idea de la razón.

Insistimos que, conjuntamente, estos tres primeros capítulos tienen el objetivo de mostrar que desde el punto de vista teórico la posibilidad de la libertad es inconsistente con los límites del entendimiento y con la oposición que el idealismo de Kant mantiene con el realismo trascendental. Si la libertad trascendental es aceptada “problemáticamente” como Kant dice, entonces teóricamente se tiene que admitir que todo fenómeno tiene un noúmeno causante y que las categorías pueden ser usadas legítimamente traspasando los límites de la experiencia, esto es, pueden ser usadas sin referirse a objetos de una intuición. Pero el idealismo de Kant sostiene que los conceptos del entendimiento sólo son válidos para objetos de experiencia posible y que la cosa en sí misma sólo puede tener un significado negativo por señalar un límite. Por ello es que el idealismo de Kant no puede sino oponerse al realismo metafísico. En esta primera parte esperamos dejar en claro que el compromiso metafísico con una realidad extra-empírica por la cual se explican los atributos de libertad y personalidad –junto con los demás predicados acerca del alma defendidos por el psicólogo racional– no puede ser concebido como posible sin contradecir la tesis metafísica-epistémica propuesta por el idealismo trascendental.

Por su parte, insistimos, el objetivo general que perseguimos en la segunda parte de este trabajo - que incluye los tres últimos capítulos- es probar que Kant no logra mostrar, mediante *argumentos prácticos*, la realidad objetiva de la libertad trascendental. Aún cuando fuera el caso que desde el ámbito de la filosofía teórica la libertad pudiera ser admitida “problemáticamente” (concediendo un sustrato nouménico del fenómeno, la validez objetiva de las Ideas y la solución de la Tercera

Antinomia que Kant propone), Kant no logra mostrar su realidad objetiva desde un punto de vista práctico sin contradecir los argumentos mismos que ha dado para sustentar teóricamente su posibilidad.

El **capítulo cuarto** es principalmente exegético. Nuestro propósito aquí es analizar los diferentes significados de libertad que Kant discute tanto en su pensamiento pre-crítico como crítico, así como explicar por qué no basta la supuesta posibilidad teórica de la libertad para que su realidad quede mostrada. Esto es, por qué Kant requiere de algo más que la espontaneidad característica del entendimiento y la producción de Ideas por parte de la razón para mostrar que somos prácticamente libres.

Argumentamos aquí que a pesar de la aparente contradicción que enfrentan entre sí la Dialéctica y el Canon de *KrV*, Kant está obligado a aceptar que la libertad práctica depende de la libertad trascendental, i.e., la “absoluta espontaneidad causal que inicia por sí misma una serie de fenómenos” (A446/B474) sin ser ella misma fenómeno. Aquí discutimos tanto la interpretación conceptual como ontológica de esta dependencia y señalaremos los defectos que cada una de estas dos interpretaciones contiene.

En el **capítulo cinco** ofrecemos tres argumentos más o menos independientes entre sí mediante los cuales ponemos en cuestión tanto la idea de que la razón es práctica pura como la legitimidad de la ley moral. En primer lugar, explicamos por qué creemos que hay una inconsistencia en la idea de Kant de que la ley moral no consiste sino en la universalización de las máximas. Esta inconsistencia se debe a que el tipo de libertad requerido para actuar por máximas –principios prácticos subjetivos por los cuales, según Kant, los agentes de hecho actúan– es incompatible con el tipo de libertad requerido para actuar por leyes prácticas. Independientemente de los problemas que encara la doctrina del silogismo práctico, nosotros sostenemos que la espontaneidad requerida para autoimponerse máximas no necesita más que lo que Kant llama “liberad realativa”, mientras que la espontaneidad requerida para autoimponerse leyes prácticas no puede prescindir de la “libertad trascendental”. Y ya que Kant mantiene que la libertad en sentido relativo no da cabida a la libertad en sentido trascendental, de los principios prácticos subjetivos no hay paso posible a las leyes prácticas. Aquí abogamos a favor de un sentido de razón práctica empírica que, a diferencia de la razón práctica *pura*, es más consistente con la revolución copernicana que ofrece Kant en su teoría del conocimiento.

En segundo lugar, avanzamos la hipótesis de que el “argumento” de la “necesidad práctica” al que Kant recurre para justificar su proyecto de fundamentar una teoría moral constituida en una *ley* que manda categóricamente descansa en una “patología”. Algunas Reflexiones escritas por Kant durante el desarrollo de su filosofía crítica manifiestan el sentimiento de terror que produce imaginar un mundo sin leyes morales. Partiendo de estas Reflexiones, cuestionamos la suposición de Kant de que la ley moral es el único principio válido para una voluntad autónoma que hace abstracción de toda sensibilidad. Al inicio de *GMS III*, Kant afirma que del concepto negativo de libertad “fluye” (*es fließt*) el concepto positivo, concepto que Kant asocia con la autonomía. Pero debido a que el estudio de estas Reflexiones nos permite conjeturar que la necesidad por encontrar una ley moral tiene un fundamento sensible y heterónimo, nos da herramientas para dudar del supuesto fundamento no heterónimo de la ética que Kant propone. Aquí cuestionamos la famosa “Tesis de Reciprocidad”, i.e., la tesis según la cual autonomía y ley moral son conceptos extensionales. Si nuestra hipótesis es correcta, entonces no ocurre exactamente que de la libertad en sentido negativo “fluye” la libertad en sentido positivo. Y si este fluir es cuestionable, es igualmente cuestionable que nuestra voluntad no está siendo heterónoma cuando estamos sujetos a las demandas de la moralidad.

Por último, en tercer lugar, cuestionamos el argumento que muestra nuestra pertenencia en el mundo inteligible, argumento que Kant usa para mostrar la realidad objetiva práctica de la libertad y junto con ello la validez de la ley moral. Aunque existen claras discrepancias entre una obra y otra, tanto la *Fundamentación* como la segunda *Crítica* mantienen atados los conceptos de personalidad y autonomía (no en vano Kant creía que la segunda formulación de la ley moral, i.e., la Fórmula de la Humanidad es equivalente a la Fórmula de la Ley Universal). En la segunda parte de *GMS* Kant anuncia que en la tercera parte de la obra quedará “demostrado” que todo ser racional es fin en sí

mismo, y sólo un ser que tiene el atributo de personalidad es fin en sí mismo. En este sentido, Kant está anunciado que es la pertenencia al mundo inteligible lo que nos brinda el atributo de personalidad.

Ahora bien, Kant ha argumentado –en la Dialéctica de la *KrV*– que las Ideas de la razón sólo pueden tener validez objetiva desde un punto de vista teórico, por lo que, a diferencia de las categorías, no tienen realidad objetiva desde este mismo punto de vista. Sin embargo, como veremos, Kant favorece la realidad objetiva práctica de la libertad apelando exactamente al mismo tipo de argumento que hace suyo el psicólogo racional para defender la realidad objetiva teórica de los predicados de personalidad, etc. De manera que aún suponiendo que la adecuada función del entendimiento no queda en entredicho una vez que se admite la posibilidad teórica de la libertad porque una primera causa, que queda identificada con la personalidad, puede ser pensada (y por tanto concediendo que las Ideas de la razón tienen validez objetiva teórica, algo que hemos atacado en el segundo capítulo), Kant “muestra” la realidad práctica de la libertad mediante un paralogismo. En su argumento que pretende mostrar la realidad objetiva de la libertad, Kant pone en entredicho una condición necesaria para encaminar a la segunda parte de la metafísica por el camino seguro de la ciencia, i.e., señalar que las Ideas de la razón sólo tienen validez objetiva (teórica) pero no realidad objetiva (teórica). Es así que la tesis que defendemos en este capítulo es que la supuesta prueba práctica de la realidad de la libertad no sólo es realmente una prueba teórica sino también falaz.

Finalmente, en el **sexto capítulo** discutimos el argumento del *Factum* de la segunda *Crítica*. El argumento del *Factum* de la razón, i.e., la ley moral es un hecho de la razón pura que demuestra que somos libres, es la última pieza argumentativa a la que Kant recurre para probar que somos libres en sentido trascendental. Fuera de la segunda *Crítica* (después de 1788) no encontramos en ningún lugar otro argumento diferente que pruebe la realidad de la libertad. Es cierto que en los dos trabajos posteriores más importantes sobre cuestiones morales, esto es, la *Religión dentro de los límites de la mera Razón (REL)* y en la *Metafísica de las Costumbres (MdS)*⁵ Kant introduce cambios esenciales que, de acuerdo con él, le permiten explicar cómo es que actos inmorales son libres (mediante la distinción *Wille-Willkür*). Pero en estos trabajos Kant presupone que el argumento del *Factum* ya ha mostrado que somos libres. Nuestra tesis central aquí es que el argumento del *Factum* no logra su objetivo por dos razones (por lo menos). Primero, porque la apelación a la “conciencia de la ley moral”, que según Kant se muestra de manera inmediata “incluso en el entendimiento más ordinario” corre en sentido contrario a la filosofía crítica, ya que apuesta al intuicionismo. Y en segundo lugar, porque lo que Kant dice sobre el “hecho” de la ley moral y por tanto sobre la realidad de la libertad está sustentado en una tesis que es por completo contraria a su supuesta posibilidad teórica. De acuerdo con el argumento del *Factum*, es mediante hechos (*Tatsachen*) que son actos (*Tat*) como queda probado que somos libres. Pero Kant intenta autenticar el hecho de la razón remitiéndose a explicaciones sensibles, por lo que él mismo está aceptando que a través de la experiencia nuestra libertad queda mostrada. Y esto es por completo inconsistente con la posibilidad teórica de la libertad en conformidad con la solución que Kant brinda del conflicto cosmológico en la Tercera Antinomia, i.e., la libertad es una Idea y como tal no puede ser objeto de experiencia.

Pero si es verdad que uno es “consciente” de mandamientos morales, ¿cómo es que esta conciencia es posible si no es por la realidad de la libertad? Estamos convencidos de que la teoría moral de Kant tiene un vínculo esencial con el cristianismo. La teoría moral de Kant parte de un argumento característico de la tradición filosófica moderna sobre metafísica teológica. En el cuarto y sexto capítulos insistimos que la noción de un Dios infinito, racionalmente perfecto, bondadoso y autónomo se halla a la base de la filosofía moral de Kant. La idea misma de razón pura práctica es concebida por Kant para dar cabida a Dios dentro de la comunidad moral. De manera que parece una broma que, por un lado, Kant haya tenido el propósito de desarrollar una teoría moral secular basada en el concepto de autonomía; pero por otro lado haya pensado que a menos de que los principios de la moralidad valgan también para Dios, la moralidad no es sino una mera quimera. La autonomía no queda definida

⁵ Ak. VI.

sino por su relación con la perfección racional de Dios, por lo que, a final de cuentas, para los seres humanos la autonomía no es otra cosa sino la imposición de una manera de pensar el intelecto divino sobre la voluntad.

La parte positiva de nuestra investigación se encuentra esbozada en la conclusión. Considerando los límites del conocimiento especulativo y el trabajo conjunto efectuado por el entendimiento y la sensibilidad para la determinación del objeto de conocimiento, proponemos un modelo de razón práctica que creemos que es más consistente con la metafísica de la experiencia porque apuesta a un sentido de libertad moderado, no trascendente. Argumentamos aquí que, siendo consecuente con la Revolución Copernicana efectuada para la razón especulativa, la manera como Kant entiende la racionalidad prudencial es todo lo que él mismo puede decir a favor de la racionalidad práctica. La moralidad entendida como un sistema de mandatos categóricos cuya fuente es la libertad queda sacrificada en nuestro modelo de intelecto práctico. Pero creemos que nuestro modelo representa una alternativa viable para llenar el hueco que tanto preocupaba a los idealistas post-kantianos tapar, si bien una alternativa bastante diferente a la propuesta por Fichte y Hegel, por ejemplo, pero igualmente reminiscente de los ideales clásicos: lograr una sistematización armónica entre las facultades intelectuales activas del ser humano.

1

LA SEGUNDA ANALOGÍA DE LA EXPERIENCIA Y EL PROBLEMA DEL REALISMO METAFÍSICO

No hay duda alguna de que el tópico de la causalidad es de los más importantes dentro del sistema filosófico de Kant. Gracias a la manera como Kant trata este tópico en la Segunda Analogía de la Experiencia en la *Crítica de la Razón Pura* puede responder, desde el idealismo trascendental, al escépticismo de Hume sobre la posibilidad de la ciencia basada en leyes causales. Kant responde a Hume argumentando que el principio de causalidad, sustentado en el concepto a priori de causa, es una condición de posibilidad para la representación de sucesos objetivos y por tanto se presupone en la representación misma de estos sucesos. Sin embargo, a pesar de su importancia, no existe todavía un consenso definitivo entre los comentaristas y filósofos kantianos en lo que se refiere tanto al modo como el argumento debe de ser comprendido como a la cuestión de si el argumento es realmente o no exitoso.¹

En este capítulo queremos mostrar que una condición necesaria para que el argumento de Kant sea exitoso se encuentra en el *rechazo* de dos cosas que aclararemos en el transcurso del texto: (1) la suposición de que lo que podemos decir que es real o el caso –“*lo que es, fue o será*” (A547/B575) y que Kant limita a lo que llama “fenómeno”- es *independiente* de nuestro propio aparato subjetivo conceptual y, (2) la suposición sostenida por una vasta tradición filosófica según la cual aquello que nos representamos como siendo el caso *corresponde* o se refiere a una realidad conformada por las cosas en sí mismas. Kant ciertamente defiende la caracterización de verdad aristotélica de acuerdo con la cual el conocimiento debe conformarse al objeto. Pero esta caracterización, como veremos, sólo puede ser defendida desde el idealismo trascendental en sentido empírico y no en sentido trascendental.

Nuestra tesis no consiste en sostener que el rechazo de estas dos cosas es por sí mismo suficiente para que el de Kant sea exitoso; más bien, que el argumento no puede serlo si se acepta (1) y (2). La razón de ello es que, como mostraremos, (1) y (2) son supuestos incompatibles con el idealismo epistémico que Kant propone para responder a Hume. Es posible que otras condiciones “negativas” tengan que ser necesariamente satisfechas para que el argumento pueda alcanzar una posición que le permita ser “positivamente” defendido. Pero aquí sólo estamos interesados en las condiciones (1) y (2). Sin embargo, si logramos mostrar que la aceptación de (1) y (2) imposibilita por sí mismo que el argumento ofrecido por Kant sea exitoso, entonces la importancia de este capítulo consistiría, ciertamente, en clarificar un poco cómo es que el argumento de la Segunda Analogía no puede ser entendido. Más todavía, y es aquí en donde reside su importancia para los propósitos de este trabajo, con ello mostraremos que el argumento de la Segunda Analogía no puede funcionar si, además de los fenómenos como objetos de representación, se asume un compromiso ontológico sobre entidades que no pueden ser conocidas y no obstante son el fundamento material mismo del conocimiento, i.e., las “cosas en sí mismas” (*Dingen an sich selbst*).

¹ Para comprender de una manera sintetizada pero muy clara la polémica interpretativa contemporánea en lo que respecta al argumento de la Segunda Analogía, véase, James Van Cleve, *Problems from Kant*. pp.122-133.

La cosa en sí misma, o el “noumeno”, es una pieza clave sin la cual Kant no podría desarrollar su teoría de la libertad. Sin embargo, al mostrar que el argumento de la Segunda Analogía no puede ser exitoso si Kant se compromete con la tesis ontológica tradicional de acuerdo con la cual la realidad consiste en la colección de objetos en sí mismos -entidades que son a la vez el fundamento causante de fenómenos-, estaremos mostrando que el argumento de la Segunda Analogía es incompatible con el fundamento mismo del que Kant se sirve para desarrollar su teoría de la libertad.² Esto nos permitirá señalar que por lo menos es el caso que algo supervalorado por Kant en su filosofía teórica, i.e., responder al escepticismo de Hume acerca de la justificación epistémica del principio de causalidad, es incompatible con la idea de Kant de que, por analogía con la independencia de un mundo constituido por la colección de las cosas en sí mismas que es el fundamento causante de nuestras representaciones en cuanto fenómenos, la libertad trascendental tiene validez objetiva desde el pensamiento especulativo.³

El capítulo está dividido en seis partes. En la primera parte explicamos brevemente que, a pesar de todas sus diferencias metodológicas, Kant y Hume comparten la misma idea de lo que significa el concepto de causa, i.e., *conexión necesaria*.

En la segunda sección, intentamos explicar el propósito que Kant persigue en el capítulo de las Analogías y analizamos, junto con esto, el significado de las nociones fundamentales para Kant de “suceso” y “sucesión objetiva” -tal como aparecen en el argumento de la Segunda Analogía-, en relación con el concepto de causa.

En la tercera sección consideramos la famosa objeción de P. F Strawson a la Segunda Analogía. Nuestro objetivo aquí es señalar que la objeción sostenida por Strawson es muy importante porque Strawson muestra que el argumento de Kant no puede funcionar si implica lo que Hilary Putnam ha llamado “realismo metafísico”, esto es, la suposición de que existe un mundo en sí mismo cuya objetividad es independiente de nuestra propia actividad mental conceptual.

Después, en la cuarta sección, consideramos dos de los más importantes aspectos del giro trascendental propuesto por Kant, a saber, (i) la tesis de que los “pensamientos sin contenido son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas” y (ii) el rechazo de la idea comúnmente sostenida por muchos filósofos de que el conocimiento consiste en la adecuación de la mente al objeto como es en sí mismo. El objetivo de esta sección consiste en señalar que el giro copernicano propuesto por Kant es justamente un giro en contra del realismo metafísico o la ontología tradicional. La Revolución Copernicana de Kant es un vigoroso ataque en contra de la tradicional idea filosófica, sostenida durante mucho tiempo, de que la epistemología debe de estar subordinada a la ontología.

Sin embargo, en la quinta sección veremos que Kant no es por completo consecuente con este giro revolucionario. Ello se demuestra por el hecho de que en muchas ocasiones Kant acepta una teoría causal nouménica de la percepción, lo que lo regresa a una posición realista en sentido metafísico. Al aceptar esta teoría causal nouménica de la percepción, Kant abraza la tesis ontológica de las “escuelas” pre-críticas según la cual el contenido o la materia del fenómeno corresponde con, o se refiere a, las cosas en sí mismas.

Y finalmente, en la sexta sección, regresaremos a la objeción de Strawson para concluir nuestro argumento: el compromiso realista que Kant adquiere con la teoría causal nouménica de la percepción lo conduce inevitablemente a que su argumento de la Segunda Analogía sea, como dice P.F Strawson,

² En este capítulo (y los dos subsiguientes) trataremos directamente con el problema *teórico* que acarrea la aceptación de una realidad no fenoménica. Y aunque ciertamente esta crítica no demuestra por sí misma que Kant fracasa en mostrar que somos libres (esto será tratado directamente en los capítulos 5 y 6, si por lo menos es lo suficientemente amplia para mostrar que el fundamento que subyace a la teoría de la libertad no puede ser aceptado por la filosofía teórica sin que se generen graves contradicciones que hacen ininteligible la propuesta epistémica de Kant. Por otro lado, como veremos en el siguiente capítulo, la violación categorial no solamente es consecuencia inevitable de asumir las tesis de independencia (lo que sabemos sobre lo que es el caso no es independiente de lo que no sabemos que es el caso) y correspondencia (el criterio de verdad consiste en la correspondencia entre nuestras representaciones y las cosas reales como son en sí mismas), sino también se incurre en esta violación al aceptar lo que Kant llama Ideas de la razón.

³ Kant explica la posibilidad teórica de la libertad a través de esta analogía en el capítulo de la Antinomia de la Razón Pura. Cfr, A535-37/B563-65. En el capítulo tercero trataremos *in extenso* este argumento.

un *non sequitur*.

1. Causalidad como Conexión Necesaria

Es bien conocido cómo es que el tópico de la causalidad es dejado por la filosofía empirista de Hume. De acuerdo con Hume, la verdad del principio de causalidad no es analítica porque ninguna contradicción surge si suponemos que es un principio falso (no hay tal cosa como causalidad). Pero tampoco es un principio que es verdadero a posteriori debido a que la proposición “todo suceso tiene una causa” rebasa los límites de nuestra experiencia para que pueda ser verificado y confirmado. Hume concluyó que, si bien el concepto de causa es producto de la experiencia debido a que sólo a través de la impresión sensible podemos tener una noción de ella, no tenemos nunca, sin embargo, una impresión que represente la causalidad misma. Y si bien la necesidad que es propia de la causalidad es algo que existe en la mente y no en los objetos, Hume afirma que “la razón no puede generar nunca la idea de eficiencia”.⁴ Por lo tanto, de acuerdo con Hume, la noción de causalidad es producto de la costumbre. Como lo pone en una célebre frase en el *Tratado*:

La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debido a *costumbre*.⁵

Es también conocido que, como Hume, Kant estaba convencido de que el concepto de causa no puede ser descubierto analíticamente ni tampoco es una verdad que se descubre simplemente por la representación “bruta” de datos empíricos.⁶ Pero Kant comprendió que no por el hecho de que el principio de causalidad no pudiera ser descubierto por ninguna de estas dos vías era legítimo sostener que estaba basado en la mera costumbre. Kant consideró la conclusión de Hume fatal para la ciencia, pues si Hume tenía razón entonces sería imposible concebir la necesidad y universalidad de leyes causales: si los principios de la física de Newton, por ejemplo, tuvieran a la costumbre como fundamento, entonces estos principios no serían necesarios ni tendrían validez universal. Para Kant, es justo el desarrollo de la física newtoniana lo que en sí mismo prueba que el principio de causalidad obedece a un criterio de objetividad epistémica. No obedece, como Hume creía, a un fundamento psicológico.⁷ Así, en su búsqueda por reivindicar la universalidad de la ciencia en general y la física de Newton en particular Kant llegó a un descubrimiento. Se topó con la posibilidad, que Hume nunca

⁴ David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, p.237. Hume explica que “términos como *eficiencia, acción, poder, fuerza, energía, necesidad, conexión y cualidad productiva* son aproximadamente sinónimos, por lo que es absurdo emplear uno de ellos para definir los demás”. *Ibid.* p. 236.

⁵ *Ibid.*, p. 248. El énfasis es nuestro.

⁶ Esta convicción por parte de Kant representa la característica más importante por la que rompe, desde el punto de vista de la razón teórica, con la escuela metafísica de Wolff. Hacia 1755, el año en que Sulzer traducía al alemán el *Enquiry* de Hume, Kant ya se encontraba ocupado haciendo una crítica a la idea de Wolff según la cual el principio de causalidad se deriva del principio de razón suficiente. Kant rompe definitivamente con el racionalismo dogmático de Wolff, y en particular con la suposición de que el principio de causalidad es de naturaleza analítica, en 1763 en su ensayo *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (Ak. II). Kant explica aquí que la necesidad lógica depende del principio de identidad y de contradicción, mientras que, siguiendo ya de cerca las ideas de Hume, Kant sostiene que la conexión causal no implica ningún predicado de identidad. La lectura de los *Enquiry*, una vez traducidos al alemán, hizo que Kant reforzara su crítica a la escuela de Wolff. Por eso es que en el Prefacio de los *Prolegomena* (Ak:IV:260) Kant “confiesa” que fue la postura de Hume la que “muchos años antes” de escribir la primera *Crítica* lo hizo despertar de su “sueño dogmático”.

⁷ Seguimos aquí la idea de Henry Allison según la cual un criterio epistémico, como el que Kant trata de encontrar mediante argumentos trascendentales y que tienen que ver con condiciones necesarias que requieren cumplirse para que las representaciones se refieran a objetos, se distingue de un criterio lógico (que tiene que ver con la consistencia lógica entre proposiciones independientemente de su contenido) y de un criterio psicológico (el cual tiene que ver únicamente con las operaciones de la mente humana *in concreto*). Así, Hume creía que la aplicación del principio de causalidad manifestaba exclusivamente una mera costumbre psicológica, mientras que Kant, de manera distinta, pensaba que el principio de causalidad, como principio sintético a priori, es condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo por rebasar el mero mecanismo psicológico. Cfr, Henry Allison *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. pp.10-13.

vió, de que el principio de la causalidad tuviera su fundamento en un juicio sintético a priori. Es por esta razón que uno de los principales objetivos que persigue la primera *Crítica* consiste en mostrar la posibilidad de proposiciones sintéticas que puedan ser conocidas a priori. Y es en la sección de las Analogías de la Experiencia en donde Kant intenta mostrar la verdad de que el principio de la causalidad es una proposición sintética a priori.

Sin embargo, con el fin de comprender apropiadamente el argumento de la Segunda Analogía es importante detenernos primero a hacer una breve aclaración. Kant no sólo comparte con Hume la idea de que la verdad del principio de causalidad no es analítica ni tampoco es una proposición que se refiere a datos meramente derivados de la experiencia. Además de ello, ambos filósofos comparten la idea de que el concepto de conexión o de relación necesaria es la característica fundamental de la noción de causa.⁸

En el primer libro del *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, una vez que Hume explica que la experiencia nos enseña que la contigüidad y la sucesión están siempre presentes en la relación de causa y efecto, el filósofo escocés considera, no obstante, que

¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministraran una idea completa de la causalidad? De ningún modo; un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una CONEXIÓN NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas.⁹

Como Hume claramente explica, si bien es cierto que la contigüidad y la sucesión siempre están presentes en una relación entre dos objetos o sucesos que llamamos causal, también lo es que no es el caso que exclusivamente la contigüidad y la sucesión implican causalidad. Un objeto puede ser contiguo a otro y tener al mismo tiempo prioridad temporal sin que esto signifique que ambos están relacionados causalmente. Por lo tanto, no se sigue que contigüidad y sucesión temporal son condiciones suficientes de una relación causal. Esta condición suficiente sólo puede ser brindada por la *conexión necesaria* que existe entre el objeto o suceso que llamamos causa, y el objeto o suceso que llamamos efecto.

Kant está de acuerdo con esta idea. Esto se manifiesta claramente en por lo menos dos pasajes de la primera *Crítica*. El primero de ellos se encuentra al inicio de la Introducción de la segunda edición de la obra, en donde Kant explica que “el concepto de causa incluye (*enthält*) el concepto de *necesidad* (*Nothwendigkeit*) y estricta universalidad de la regla en *relación* (*Verknüpfung*) con un efecto” (B5). A su vez, el segundo de ellos se encuentra en la Deducción Trascendental de las Categorías. En efecto, refiriéndose al concepto de causa, Kant explica que este concepto

O bien debe fundarse enteramente a priori en el entendimiento, o bien debe ser abandonado por completo por tratarse de una mera quimera. Pues este concepto exige inapelablemente que algo, A, sea de tal índole, que otra cosa, B, le siga *necesariamente y según una regla absolutamente universal* (A91/B124).

Como Kant lo pone, el concepto de causa implica que de algo A se sigue necesariamente y de acuerdo con una regla universal absoluta algo B como consecuencia. Pero más aun -y esto es lo que Kant intenta probar- esta regla es enteramente a priori porque de otro modo -que es lo que Hume parece concluir de acuerdo con Kant- el concepto de causa no sería sino una “quimera” (*Hirgspinst*). Sin embargo, puesto que Hume y Kant enfatizan la idea de que la causalidad no puede entenderse sin que vaya acompañada de los conceptos de “conexión” o “relación” y de “necesidad”, es claro que Hume y Kant están de acuerdo sobre el significado básico del concepto de causa.

Así, dejando a un lado la manera en que Kant entiende el concepto de causalidad dentro de su doctrina práctica, por lo menos es el caso que en su filosofía teórica el significado que Kant otorga al concepto de causa es idéntico al que brinda Hume. Cuando Kant intenta refutar a Hume mostrando

⁸ Para un análisis reciente y muy detallado sobre esta idea compartida entre Hume y Kant, vease, Lorne Falkenstein, “Hume’s Answer to Kant”.

⁹ *Op.Cit.* p.136.

que el concepto de causalidad tiene un fundamento epistémico objetivo y no psicológico, lo que está queriendo decir es que la necesaria conexión que se establece entre dos representaciones es impuesto por la espontaneidad o actividad de nuestra propia mente debido a que se trata de un concepto a priori. Para Kant así, a diferencia de Hume, la conexión necesaria no es derivada meramente de la costumbre y la repetición.¹⁰

2. Causalidad, Evento e Irreversibilidad en el Argumento de la Segunda Analogía

Ahora que ya sabemos qué es lo que Hume y Kant entienden por el concepto de causa, estamos en posición de estudiar la sección de la Segunda Analogía. El objetivo que Kant persigue en esta parte de la primera *Crítica* es mostrar que el principio de la causalidad es sintético a priori, i.e., el principio de causalidad es condición de posibilidad para la representación de sucesos objetivos.

Como parte integrante de la Analítica de los Principios, el capítulo de las Analogías de la Experiencia representa una continuación del argumento comenzado en la sección dedicada a la Deducción Trascendental de las Categorías.¹¹ Esto se debe a que, en las Analogías de la Experiencia, Kant se propone mostrar la necesidad de que estos conceptos sean traídos a la conciencia para que sea posible una conexión necesaria entre representaciones. Sin esta conexión el conocimiento objetivo sería imposible. Esto no significa otra cosa sino que la posibilidad del conocimiento objetivo requiere necesariamente de la conciencia de duración, secuencia y coexistencia, esto es, de los conceptos de sustancia, causalidad y reciprocidad. Por esta razón, Kant explica que el principio de las Analogías no puede ser otro sino el siguiente: “*La experiencia es posible únicamente a través de la representación de una conexión necesaria de percepciones*” (B218).¹²

El principio de las Analogías de la Experiencia es el principio básico de otros tres principios que, a su vez, son requeridos para que una conexión entre representaciones sea posible. Estos tres principios son, de acuerdo con la segunda edición, los siguientes: (1) “*En todo cambio de fenómenos permanece la sustancia, y su quantum en la naturaleza ni disminuye ni aumenta*” (B224); (2) “*Todos los cambios se llevan a cabo en conformidad con la ley que enlaza causa y efecto*” (B232), y finalmente (3) “*Todas las sustancias, en la medida en que pueden ser percibidas simultáneamente en el espacio, se*

¹⁰ Existe una polémica entre los intérpretes contemporáneos de Kant sobre el modo como hay que entender el principio causal que intentó probar en la Segunda Analogía. Esta polémica es el resultado de que el principio de causalidad puede ser entendido de dos maneras. La primera de ellas, defendida por lo menos por Henry Allison (*Op.Cit.*), Lewis White Beck (“A Prussian Hume and a Scottish Kant”) y Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's “Critique of Pure Reason”*) y que podríamos llamar “Todo-Efecto-Alguna-Causa” (TEAC), es la que explica que el principio de causalidad simplemente señala que todo efecto tiene alguna causa, tratando exclusivamente con sucesos particulares. En este sentido, lo que el principio *no* garantiza -si es que queda mostrado- son *generalizaciones* causales sino meramente relaciones causales *particulares*. TEAC se justifica, de acuerdo con estos intérpretes, por lo que dice Kant en el Esquematismo acerca de la causalidad: “Das Schema der Ursache un der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt” (A144/B183). Según estos intérpretes, Kant dice que el esquema de la causalidad consiste en que, una vez puesta una realidad, “siempre se sigue algo distinto”.

Por el contrario, la segunda de ellas, defendida por lo menos por Jonathan Bennet (*Kant's Analytic*) H. J. Paton (*Kant's Metaphysic of Experience*), P. F. Strawson (*The Bounds of Sense*) y Michael Friedman (*Kant and the Exact Sciences*), y que podríamos llamar “Misma-Causa-Mismo-Efecto” (MCME), es la que explica que el principio de causalidad señala que si un suceso particular causa un segundo suceso, entonces *siempre* que cualquier suceso del primer tipo ocurre, un suceso del segundo tipo *siempre* se sigue como efecto. En este sentido, lo que el principio *si* garantiza -si es que queda demostrado- son *generalizaciones* causales y no meramente relaciones causales *particulares*. Así, para los intérpretes que defienden MCME, el esquema de la causalidad es entendido del siguiente modo: cuando es puesta una realidad, no sólo se sigue siempre algo distinto, sino esto que es distinto se sigue siempre de esa misma realidad puesta anteriormente. En relación con toda esta polémica, véase el ensayo de Steven M. Bayne, “Objects of Representations and Kant's Second Analogy”. Aquí defenderemos MCME en contra de TEAC.

¹¹ Como explica Kant, la Analítica de los Principios nos “provee con el canon para la facultad del juicio, instruyendonos cómo es que podemos aplicar los conceptos del entendimiento que contienen la condición de reglas a priori” (A131/B171).

¹² El principio general de las Analogías en la primera edición es un tanto distinto: “En lo que respecta a su existencia, todos los fenómenos se hallan a priori bajo reglas de determinación de su mutua relación en un tiempo dado” (A177)

encuentran en completa reciprocidad” (B256).¹³

En la sección de la Segunda Analogía Kant sostiene que hay una diferencia fundamental entre un orden temporal subjetivo y objetivo de representaciones. Mientras que las representaciones subjetivas carecen de todo orden necesario, las representaciones objetivas, por el contrario, se encuentran relacionadas en un orden necesario. Esta sección, constituida por veintiocho párrafos, tiene el propósito de mostrar que la diferencia entre una sucesión objetiva y subjetiva de representaciones consiste en que la sucesión objetiva está necesariamente determinada por la regla de causalidad. Pero decir que una sucesión objetiva entre representaciones está determinada por la regla de causalidad es lo mismo que decir que el principio de causalidad es sintético a priori. En efecto, Kant sostiene que la categoría de causa es a priori y que los objetos representados conectados por la categoría de causa son objetos de experiencia posible que en sí mismos no contienen el concepto de causalidad. De aquí que la representación de un suceso objetivo está determinado por una regla a priori que sintetiza estos objetos entre sí. Estos veintiocho párrafos, siguiendo la común interpretación que se ha hecho de ellos, pueden ser divididos en seis partes, en donde cada una de ellas intenta probar el apriorismo del principio de causalidad. Sin embargo, esto no quiere decir que las seis pruebas son completamente diferentes en su tipo, por lo que, en lo que sigue, sólo nos concentraremos en explicar las pruebas o argumentos principales que Kant defiende aquí para mostrar la validez objetiva del principio de causalidad.¹⁴

Los primeros cuatro párrafos de la primera edición contienen una primera prueba (A189-94/B234-9) que es desarrollada en términos de lo que Kant llama “concepto de un objeto trascendental” (*Begriffe von einem transzendentalen Gegenstande*) (A191/B236). Como veremos con mayor cuidado en las secciones 4 y 5 de este mismo capítulo, el objeto trascendental puede ser entendido de dos maneras diferentes que son incompatibles entre sí, dependiendo de si este objeto es o no un concepto. En muchas ocasiones (pero sobre todo en la Deducción Trascendental de la primera edición) Kant utiliza la frase “concepto de un objeto trascendental” para referirse a las categorías trascendentales del entendimiento. Para nuestro caso, la causalidad es objeto en la medida en que es un concepto trascendental. Pero, ¿qué quiere decir esto?

En un importante párrafo de la Introducción a la obra Kant explica a qué se refiere con el concepto “trascendental” del siguiente modo:

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos sino de nuestro modo de conocerlos en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*. (A12/B25).

Kant es claro en indicar que el sistema filosófico que tiene que ver no con objetos sino con el modo posible de cómo pueden ser conocidos a priori recibe el nombre de trascendental. En otras palabras, este conocimiento trascendental consiste en el reconocimiento de estos “modos de conocer” objetos como condiciones necesarias para el conocimiento empírico. Más adelante nos detendremos a considerar con mayor detalle la revolución epistémica que Kant produce con el descubrimiento de este sistema filosófico. Por ahora basta con indicar que al desarrollar el argumento en términos del concepto de un objeto trascendental Kant está explicando que la categoría de causa, como concepto a priori, es condición de posibilidad de la representación de un suceso objetivo.¹⁵

¹³ El hecho de que las Analogías trata con un principio general que tiene a otros tres bajo sí, significa que la conexión necesaria entre representaciones no puede llevarse a cabo a menos de que los otros dos principios, el de sustancialidad y reciprocidad, se hallen en mutua relación. Por supuesto, el capítulo de las Analogías incluye, dejando a un lado la sección del principio general, tres secciones debido a que Kant trata cada una de estas tres categorías de relación de manera separada, pero sería equívoco pensar que estos tres momentos de conciencia temporal, esto es, duración, sucesión y coexistencia pueden ser aprehendidos de manera separada. Como Kemp Smith explica, “únicamente podemos ser conscientes de la duración en contraste con la sucesión, y de la sucesión en contraste con lo permanente, mientras que ambos implican conciencia de la coexistencia” Cfr Norman Kemp Smith, *Op. Cit.*, p.356.

¹⁴ Seguimos a continuación las interpretaciones y sugerencias de N. Kemp Smith, Cfr, *Op. Cit.*, pp.371-80, de R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*. pp.260-76 y de H. J. Paton, *Op. Cit.* Vol. II. pp.224-293.

¹⁵ El párrafo 11 (A197/B242-3) se desarrolla en términos del análisis del “objeto de representación” y de “relación con un

Sin embargo, en muchas ocasiones Kant no habla del objeto trascendental en términos de conceptos de objetos a priori, sino lo hace para referirse a la “cosa en sí misma” como fundamento causante de los fenómenos.¹⁶ Pero como argumentaremos más adelante, al ser usado de esta manera Kant desarrolla su argumento en el sentido contrario a su propuesta idealista. Creemos que la intromisión del objeto trascendental en este sentido corre en sentido opuesto a lo que Kant quiere mostrar. La problemática que Kant enfrenta en estos párrafos es que, si bien en algún momento es claro en indicar que el objeto trascendental es con relación a los conceptos (A190/B235-36), también explica que “el objeto trascendental nos es desconocido” porque no es fenómeno alguno sino únicamente tiene que ver con la cosa en sí (A191/B236). Kant sería inocente de caer en ambigüedades y contradicciones si no fuera el caso que, en el tercer párrafo mismo, Kant habla de la cosa en sí como aquello que nos “afecta” (A190/B235).

Ahora bien, una vez que Kant argumenta a favor de la categoría de causa en términos de un “concepto de un objeto trascendental”, sostiene que con la ausencia de cualquier regla que prescriba una secuencia necesaria de representaciones se seguiría la imposibilidad de hacer una distinción entre sucesiones de representaciones subjetivas y objetivas (A193-4/B238-39). Kant insiste que no podríamos tener una “sucesión objetiva” entre representaciones si no fuera el caso que una de ellas se sigue necesariamente de la otra, lo cual “remite a alguna condición determinante”, i.e., una regla.

El párrafo 7 (A194-95/B239-40), junto con los párrafos 8 y 9 (A195-96/B240-41), son particularmente importantes porque en ellos Kant refuta la postura escéptica de Hume. Kant argumenta que si fuera el caso que, como ha dicho Hume, la proposición “Todo lo que sucede tiene una causa” es “falaz o sofística”¹⁷ (pues no es necesario, de acuerdo con Hume, que haya causas), entonces no habría posibilidad alguna de distinguir una sucesión objetiva de una sucesión subjetiva. Si Hume tuviese razón, explica Kant, “no tendríamos más que un mero juego de representaciones que no se referirían a objeto alguno” (A194/B239), esto es, nuestras representaciones serían ciertamente sucesivas pero no estarían conectadas necesariamente. La idea de Kant es que, puesto que efectivamente ocurre que tenemos representaciones relacionadas de manera necesaria (algo que, por ejemplo, la ciencia de Newton lo atestigüa), y esta relación es causal debido a su conexión necesaria, entonces se sigue que tenemos representaciones de *sucesos*. Pero, por otro lado, puesto que el concepto de causa no puede ser dado por la experiencia, se sigue entonces que es un concepto a priori. Es así que, como dice Kant al comienzo del párrafo 8, todo objeto de representación que es un “suceso” (*Begebenheit*) presupone necesariamente el concepto de causa:

Cuando experimentamos que algo sucede siempre estamos presuponiendo que algo antecede y que a ese algo sigue lo que sucede en conformidad con una regla (A195/B240).¹⁸

La tesis principal que Kant defiende es que la demostración de que el concepto de suceso

objeto”. Estas cuestiones fueron previamente trabajadas por Kant en la primera edición de la Deducción Trascendental, y las relaciona en la Segunda Analogía de manera directa con el “concepto de objeto trascendental”. En este párrafo Kant explica que “la significación objetiva” (*Objektive Bedeutung*) de nuestras representaciones no consiste meramente en que se encuentran relacionadas, sino que éstas “están ligadas (*Verbindung*) de una manera determinada en conformidad con una regla”. Esta regla es, por supuesto, la categoría de causa entendida como el “concepto de un objeto”.

¹⁶ En la sección de Fenómenos y Noúmenos de la primera edición de *KrV*, Kant vincula la cosa en sí con las categorías al establecer que la cosa en sí sólo puede ser pensada pero no intuita. En este sentido, se diría que el objeto trascendental, entendido como cosa en sí, es aquello a lo que se refieren las categorías (tal como Kant presenta las cosas en la *Disertación Inaugural*). No obstante, en esta misma sección pero en un añadido de la segunda edición, Kant explica que cualquier cosa que pueda ser pensada pero no intuita es el resultado de hacer “un mal uso de las categorías”, por lo que no hay que confundir “el concepto de noúmeno con el concepto de un objeto” (A287/B344). Así, en la nueva edición de este capítulo Kant parece oponerse a la idea de que las cosas en sí sean los objetos de las categorías. Toda esta cuestión, como ya hemos dicho, será discutida con mayor profundidad en las secciones 4 y 5.

¹⁷ Cfr, David Hume, *Op. Cit.* p. 138-9. Aunque Kant no menciona a Hume, podemos conjeturar que sí lo tiene en mente cuando dice, al principio del párrafo: “Supongamos un suceso en el cual no hay nada que lo preceda, nada a lo cual tenga que seguir conforme a una regla necesaria”. Así, esta “suposición”, o experimento mental, es una propuesta que Kant estaría tomando de Hume para reducir su argumento al absurdo.

¹⁸ La misma idea se repite en los párrafos 10 (A196/B242) y 12 (A198/B243).

presupone el de causa contradice la observación de que el concepto de causa se descubre meramente debido a que “se han percibido muchos sucesos que son comparativamente coincidentes con fenómenos anteriores” (A196/B241). Claramente, Kant se refiere aquí a la tesis de Hume de que el concepto de causa es adquirido por costumbre.

En los párrafos 12-13 (A198-201/B243-6) Kant desarrolla un argumento que va de las características del tiempo puro, como la propiedad formal de la intuición pura interna, hasta las condiciones que son necesarias para tener representaciones objetivas (empíricas) en el tiempo. Todo objeto de la intuición interna, de acuerdo con Kant, presupone la forma pura del tiempo. No obstante, cuando nos representamos un suceso no sólo ocurre que dicha representación se halla en el tiempo, sino que además, hay una “relación temporal” (*Zeitverhältnis*) entre nuestras representaciones que conforman el suceso. Esta relación consiste en “la existencia de un fenómeno después de un tiempo precedente en el que no existía aún” (A198/B243). De este modo, la representación de un suceso presupone “un orden temporal en nuestras representaciones” y consiste en “que el tiempo precedente determina necesariamente el tiempo siguiente” (A199/B244). De aquí, Kant pasa a explicar que la “condición formal” por la cual es posible tener estas representaciones en un orden temporal no es otra cosa sino una “ley de la representación empírica” (*Gesetz der empirischen Vorstellung*). Kant por supuesto identifica esta ley con el principio de causalidad, y puesto que la validez objetiva de este principio presupone el a priorismo de la categoría de causa, en el párrafo 14 Kant argumenta que la experiencia no puede ser posible sin la facultad del entendimiento. La labor de esta facultad consiste precisamente en “hacer posible en general la representación de un objeto”.¹⁹ En el párrafo 15, a su vez, Kant habla del principio de razón suficiente como el principio que hace posible a la experiencia. Por supuesto, la relación entre el entendimiento y el principio de razón suficiente, tal como aparece aquí, significa la relación entre la categoría o concepto puro de causa y el principio de que todo suceso tiene una causa. (Aunque, como veremos después, en su polémica con Leibniz, Kant sostiene que el principio de razón suficiente no es constitutivo.)

En el primer párrafo añadido a la segunda edición (B232-33), Kant establece que, con el fin de probar la validez objetiva del principio de la causalidad, i.e., “todo cambio ocurre en conformidad con la ley que conecta la causa con el efecto”, se requiere aceptar que todos los fenómenos que se encuentran en sucesión temporal no son otra cosa sino cambios. Esto presupone, a su vez, la validez objetiva del principio de la Primera Analogía. Brevemente, cambio (*Wechsel*) para Kant no significa “el surgimiento (*Entstehen*) y el deceso (*Vergehen*) de la sustancia”, sino más bien, “la existencia de dos determinaciones opuestas en el mismo sujeto (sustancia)”.

A su vez, el segundo párrafo de la segunda edición (B233-34) nos explica que dos representaciones pueden relacionarse en el tiempo como la forma pura de la intuición interna por medio de la “facultad de la imaginación” (*Einbildungskraft*). Sin esta síntesis sería imposible que dos representaciones

¹⁹ Kant dice “el entendimiento no esclarece la representación de los objetos, sino posibilita en general la representación de un objeto” (A199/B244). Es claro que puesto que Kant está hablando aquí de “orden temporal” y de “fenómeno”, el objeto del que Kant está hablando aquí es principalmente un objeto de experiencia posible. No obstante, en algunas otras ocasiones Kant se refiere al noúmeno en términos de “objeto en general”. Por ejemplo, en la Introducción a la Lógica Trascendental, Kant explica que “el concepto puro no es sino la forma del pensamiento del objeto en general” (A51/B75), mientras que en la Anfibología de los Conceptos de Reflexión Kant sostiene que el noúmeno es “una manera de determinar un objeto empleando sólo el pensamiento, i.e., un algo en general” (*Etwas überhaupt*) (A289/B346). La idea que Kant formula al inicio de la Analítica es que las categorías son funciones del entendimiento por medio de las cuales los objetos son pensados. Kant a veces expresa la idea (como en el capítulo de Fenómenos y Noúmenos de la primera edición) de que el noúmeno es sólo un objeto de pensamiento, y si a esto le añadimos que la función del entendimiento consiste en pensar objetos, entonces parece seguirse que la función *apropiada* del entendimiento consiste en pensar noúmenos. No obstante, en la segunda edición Kant niega por completo esta idea afirmando, como ya dijimos (nota n.14), que todo uso de las categorías que no se refiera a objeto de experiencia, esto es, que no se halle limitado por las condiciones de la sensibilidad, es inadecuado. En este sentido, si bien es cierto que mediante las categorías del entendimiento podemos pensar objetos, también lo es que los objetos que pensamos tienen que poder ser objetos de experiencia posible. En caso contrario, caeríamos en el error -como Kant dice sorpresivamente pero también adecuadamente (pues esto es lo que defenderemos) en el mismo párrafo de la Anfibología- de hacer un uso inapropiado del entendimiento.

fuesen determinadas en “relaciones temporales”, por lo que sin esta relación temporal sería imposible que las representaciones pudieran relacionarse entre sí. No obstante, la relación entre representaciones (digamos A y B) tal como es posible que ocurra por la facultad sintética de la imaginación puede ser de dos tipos diferentes: una o la otra puede preceder a la otra en el tiempo, esto es, o bien A puede preceder a B, o bien B puede preceder a A. En suma: si no fuera por la facultad sintética de la imaginación sería imposible relacionar dos representaciones sucesivamente, pero esta facultad por sí misma no puede establecer la “relación objetiva” (*das objektive Verhältnis*) de los fenómenos.²⁰ Finalmente, Kant argumenta que una relación objetiva entre fenómenos sólo puede llegar a ser posible por la aplicación de un concepto que acarrea una unidad sintética, un concepto “que no es dado a posteriori y que no es otra cosa sino el concepto de la *relación de la causa y el efecto*” (B234).

Con todo lo que hemos dicho hasta aquí podemos percatarnos de que, además de la noción de causa (léase: conexión necesaria), el argumento de la Segunda Analogía da cuenta de otros dos conceptos relacionados con el de causa y que son fundamentales. Estos conceptos son los de *suceso* y *sucesión objetiva o irreversibilidad*.

Por “suceso” (*Geschehen*, o *Begebenheit*) Kant entiende el comenzar a ser de un estado (A191/B236). En este sentido, tanto el hecho de que un huevo llegue o pase a ser un huevo estrellado como el hecho de que una persona llegue o pase al estado de morir, son sucesos. Claramente, es una verdad analítica que para que algo comience a ser tiene que haber un tiempo que le precede en el cual la cosa que comienza a ser no existía como aquello que después llega a ser. Sin embargo, Kant sostiene que “una realidad” (*eine Wirklichkeit*) no puede ocurrir en un tiempo vacío. “Por lo que”, continua Kant, “un empezar a ser no precedido por un estado de cosas es, como el tiempo vacío mismo, algo imposible de aprehender” (A192/B237). De aquí que el concepto de suceso, y esto es crucial, *se encuentra necesariamente relacionado con el de cambio y con el concepto de sustancia*.²¹ Esta relación que existe entre el concepto de suceso y los de cambio y sustancia llega a ser más clara cuando recordamos que en la Primera Analogía Kant se propone mostrar que “en todos los cambios de los fenómenos algo que persiste como *substratum* debe ser aceptado como algo indubitable” (A184/B227). La idea de Kant es que (i) puesto que no podemos representarnos nada que venga a ser algo desde un tiempo vacío; y (ii) ya que un *substratum* es algo que siempre persiste, entonces (iii) sólo podemos tener una representación de algo que llega a ser, i.e., un suceso, si presuponemos una sustancia en la cual sólo los accidentes mismos son los que cambian. Entiéndase aquí, sin embargo, que la sustancia es un concepto, no un sustrato real que existe por sí mismo independientemente de nuestro propio aparato cognitivo. Así, de acuerdo con Kant, podemos decir que G es un suceso si y sólo si un estado B que llega a existir es precedido por un estado de cosas A en el cual B no existe y en donde A y B son accidentes, relacionados de manera necesaria, de un sustancia S. De aquí que, como el principio de la Segunda Analogía de la primera edición lo indica (A189) y ya hemos insistido en ello, no podemos representarnos algo como siendo un suceso (o un cambio en la sustancia) a menos de que presuponemos, en nuestra representación, el concepto de causa. Y junto con éste, necesariamente, el principio de causalidad (A198/B243).

Ahora bien, tenemos que la representación de un suceso presupone la aplicación del concepto a priori de causa. Pero su vez, también tenemos que la representación de un suceso difiere de una relación subjetiva entre fenómenos por el hecho de que en la representación de un suceso los fenómenos se encuentran en una “relación objetiva” (*objektive Verhältnis*). Por lo tanto, el concepto de causa es aquello que hace posible que una “relación objetiva” entre fenómenos sea representada. O en otras palabras, que la aplicación del concepto de causa a nuestras representaciones implica que yo “no puedo invertir la serie, poniendo lo que sucede antes de aquello a lo cual se sigue” (A198/B243). Esta misma línea de pensamiento es presentada en el cuarto párrafo de la segunda edición, cuando

²⁰ El párrafo 16 reproduce la idea de que el orden de las secuencias de fenómenos no puede ser determinado por la imaginación. Para esta tarea se requiere de la aplicación de la regla de causa y efecto mediante la cual la secuencia necesaria temporal de los fenómenos (los objetos tal como están representados en la mente) constituye la condición necesaria para establecer la representación de un suceso

²¹ Regresaremos a este punto en la última sección de este capítulo.

Kant explica que en el momento en que nos representamos un suceso, el orden de nuestras representaciones (de los fenómenos) es un orden necesario (A193/B238).

La afirmación “yo no puedo revertir la serie” una vez que el concepto de causa ha sido aplicado a nuestras representaciones significa que el orden de los fenómenos, o la sucesión de las representaciones, es *irreversible*. La irreversibilidad de las representaciones puede ser definida de la siguiente manera:

Una secuencia de representaciones $[\alpha \beta]$ es irreversible si y sólo si α precede en el tiempo a β y la representación β ocurre siempre (de manera necesaria) después de la representación α .²²

Kant ilustra la irreversibilidad entre fenómenos mediante el famoso ejemplo de un barco en movimiento. Si yo veo que un barco en movimiento navega corriente abajo, no puedo entonces percibir este barco en una posición más baja si no presupongo que este mismo barco navegaba en un tiempo anterior en una posición más alta (A192/B237). Sin embargo, es claro que si Kant quiere decir que la irreversibilidad implica que algo B siempre es seguido por, y nunca precede a algo A porque, como ya los hemos manifestado en la sección anterior, para que A sea una causa de B “debe ser el caso que algo B se siga de A *necesariamente y de acuerdo con una regla absolutamente universal*” (A91/B124), entonces el ejemplo del barco no es muy bueno. Uno fácilmente puede observar cómo es que un barco se mueve desde corriente abajo hacia corriente arriba o simplemente se deja de ver el barco navegando corriente abajo porque se ha hundido corriente arriba. *Ceteris paribus*, nadie puede negar que si un barco en movimiento se encuentra corriente abajo entonces tendría que haber ocurrido que antes de estar corriente abajo debía de estar corriente arriba. Pero es falso asumir, como ya lo ha dicho Paton, que la *causa* por la cual el barco se halla corriente abajo se debe a que, anterior a ello, el barco se encontraba corriente arriba.²³

No obstante, lo que Kant quiere realmente capturar con la idea de irreversibilidad es lo siguiente: cuando un orden de fenómenos no puede ser revertido tenemos una relación objetiva entre representaciones que conjuntamente conforman un suceso. Pero esta representación es posible, exclusivamente, por la aplicación del principio de causalidad, y por tanto, por la aplicación de la categoría pura de causa. Por el contrario, cuando los fenómenos que nos representamos se hallan relacionados en un orden meramente subjetivo porque las representaciones pueden ser revertidas, entonces ocurre que su sucesión no está determinada por la regla de causalidad.

Kant también ilustra el caso de un orden subjetivo de representaciones mediante el ejemplo de las representaciones arbitrarias que podemos tener de los elementos que integran una casa (A190/B235). La representación que tenemos del techo puede seguirse de la representación que tenemos de las paredes o viceversa. La relación que guardan entre sí las representaciones es meramente subjetiva porque no están conectadas entre sí de manera necesaria o irreversiblemente. Por supuesto que el techo de la casa no podría ser construido sin las paredes; y éstas, a su vez, no pueden ser construidas sin una cimentación. Pero las representaciones de las partes que integran conjuntamente lo que llamamos casa no se encuentran en un orden temporal objetivo o irreversible. En este caso, entonces, la sucesión de las representaciones no está regida por el principio de causalidad. No hay por tanto aplicación del concepto a priori de causa.

En suma, Kant sostiene que gracias a la “facultad sintética de la imaginación” es posible establecer una relación temporal entre fenómenos representados. Sin esta facultad sería imposible tener un orden sucesivo de fenómenos. No obstante, lo que distingue un orden sucesivo objetivo de uno subjetivo es la presencia y ausencia, respectivamente, del principio de causalidad. Así, como ya lo hemos mencionado, el objetivo que persigue el argumento de la Segunda Analogía es mostrar que la representación de un suceso presupone la aplicación del principio de causalidad. Pero al mostrar que la representación fenoménica de un suceso implica, a su vez, un orden necesario en las

²² Cfr, James Van Cleve, “Another Volley at Kant's Reply to Hume” y reimpresso en J. Van Cleve, *Op.Cit* (1999), en p.126.

²³ H. J. Paton, *Op. Cit*, p. 239.

representaciones o irreversibilidad en las mismas, Kant está mostrando la diferencia entre una sucesión subjetiva y una objetiva. Con ello está mostrando, refutando a Hume, la objetividad epistémica del concepto de conexión necesaria.

3. La Objeción de Strawson contra el argumento de la Segunda Analogía

Aunque Strawson no es el primero ni el último filósofo contemporáneo que ha objetado el argumento de la Segunda Analogía, en esta sección nos enfocaremos exclusivamente en estudiar la posición que él sostiene.²⁴ Principalmente porque, como veremos, la objeción que Strawson ha lanzado contra Kant tiene dos virtudes que las demás objeciones no tienen. La primera es que toca aspectos del compromiso ontológico que Kant muchas veces asume y que es inconsistente con su idealismo. Y la segunda virtud consiste en que su crítica, guiada por este compromiso metafísico, toca aspectos de un fundacionalismo epistémico que es incompatible con la posibilidad de que Kant responda adecuadamente a Hume. Así, creemos que la crítica de Strawson contra Kant es muy valiosa porque nos muestra que una condición necesaria para que el argumento de la Segunda Analogía sea exitoso se encuentra en el rechazo de un compromiso metafísico que acepta una realidad que es independiente de nuestra propia actividad racional y que es, no obstante, el fundamento causante de nuestras representaciones mismas.

El análisis que hace Strawson de la Segunda Analogía comienza por explicar el concepto de “indiferencia de orden” (*order-indifference*):

El pensamiento central tanto de la segunda como de la tercera Analogía puede expresarse como sigue. Al considerar todas las percepciones sucesivas, que se suponen son percepciones de lo objetivo, surge cierta pregunta: si esas percepciones podrían o no haber tenido lugar en el orden inverso al orden en que de hecho ocurrieron, si poseen o carecen de una característica que podría denominarse “indiferencia de orden”.²⁵

De acuerdo con Strawson, dos percepciones, digamos α y β , que ocurren en un orden serial, están ordenadas indiferentemente si estas dos percepciones pueden también ocurrir en el orden opuesto al que de hecho ocurrieron. Así, decimos que las percepciones α y β están ordenadas indiferentemente si pueden ocurrir como α - β o como β - α . Esta indiferencia de orden entre percepciones establece que los objetos que percibimos son coexistentes. Así, como explica Strawson, si lo que se percibe sucesivamente son cosas objetivas coexistentes, i.e., “cosas o partes de una cosa que existen simultáneamente a lo largo del tiempo que invierten nuestras percepciones sucesivas”, entonces, “las percepciones sucesivas de estos ítems coexistentes *poseen* esta característica de indiferencia de orden”.²⁶

Sin embargo, si dos percepciones no pueden estar indiferentemente ordenadas, esto es, “nuestras percepciones sucesivas no pudieron haber ocurrido en el orden opuesto al cual de hecho ocurrieron”, entonces sucede que “el orden que éstas tienen es un orden necesario”.²⁷ Como bien puede verse, la terminología de Strawson de “indiferencia de orden” y ausencia de indiferencia de orden, i.e., “orden necesario”, corresponden, respectivamente, a las nociones de Kant de “relación subjetiva” y “relación objetiva” de representaciones.

Desde esta base, Strawson argumenta que si lo que percibimos es un suceso (*event*), i.e., el llegar a ser de un estado de la sustancia, o, lo que es lo mismo, un cambio, entonces no puede ocurrir que nuestras sucesivas percepciones de esos estados sucesivos estén indiferentemente ordenadas. En otras palabras, lo que Strawson sostiene es que, para Kant, “cualquier uso, que podamos hacer en la

²⁴ Por mencionar sólo tres más, Cfr. Arthur Lovejoy, “On Kant’s Reply to Hume”; C. D. Broad, “Kant’s First and Second Analogies of Experience” y J.L. Mackie, *The Cement of the Universe. A Study of Causation*. Especialmente todo el capítulo 4, pp. 88-116.

²⁵ P.F. Strawson, *Los límites del sentido*. p.118 de la versión castellana y p. 133 de la versión original en inglés. El orden de la paginación de las citas del texto de Strawson, en lo que sigue, es en conformidad con este criterio.

²⁶ *Ibid.* p. 119; p. 134.

²⁷ *Ibidem.*

experiencia, del concepto de un suceso objetivo depende de nuestro uso implícito de la noción de un orden necesario de las percepciones pertinentes”.²⁸ La diferencia entre un suceso y la coexistencia de dos objetos particulares que son percibidos de manera independiente se encuentra, justamente, en la diferencia que existe entre un orden necesario en nuestras percepciones y un orden indiferente de las mismas:

Dado un período de coexistencia de dos objetos particulares, perceptibles independientemente, A y B, es posible, entonces, que durante el período de su coexistencia pudiéramos percibirlos o en el orden A, B o en el orden B, A; y si en ese período lo percibimos de hecho en el orden A, B, es posible que pudieramos haberlos percibido, en su lugar, en el orden B, A. Por otra parte, suponiendo que ocurra un cambio que consista en un estado de cosas, A, que da lugar a otro estado de cosas objetivas, B, es posible que percibiésemos tales estados en el orden A, B, pero no es posible que ello sucediese en el orden B, A; y si de hecho los percibimos en el orden A, B no es posible que los pudiéramos, en su lugar, haber percibido en el orden inverso, B, A.²⁹

Para Strawson, Kant usa la verdad de lo que se encuentra implicado en un estado objetivo de cosas o un suceso, i.e., la ausencia de una indiferencia de orden en nuestras percepciones, para probar que la Ley de Causalidad Universal rige cualquier suceso objetivo que puede ser conocido a través de la percepción. Mientras que, por el contrario, la ausencia de orden necesario en nuestras percepciones sólo prueba que la conexión de las mismas es arbitraria.

Sin embargo, Strawson se pregunta: *prima facie*, “¿qué conexiones en una primera aproximación, si es que hay alguna, pueden hallarse entre estas verdades y el tema de la causalidad?”³⁰ Kant parece argumentar que únicamente la percepción de un estado de cosas que carece de una indiferencia de orden puede contar como una percepción que tiene un orden necesario. Pero puesto que también sostiene que el orden necesario en una percepción es el aspecto nuclear del tópicio de la causalidad, Kant llega a la conclusión de que únicamente una percepción cuyos componentes tienen sucesión necesaria tiene que ver con el concepto de causa. Pero la pregunta que hace Strawson es con respecto a las conexiones que, *prima facie*, tienen que ser encontradas entre un estado *objetivo de cosas* (no meramente *percepciones subjetivas*), esto es, un suceso, y la causalidad.

Con el fin de tener una visión lo más clara posible de la objeción que Strawson hace a Kant, reproducimos a continuación, antes de llegar a la objeción misma, el párrafo entero en que la respuesta de Strawson a su propia pregunta se encuentra. Es como sigue:

Apenas puede ponerse en duda que tales conexiones existan. Pero no parecen referirse tanto a las interacciones o dependencias causales referentes a los objetos de la percepción subjetiva entre sí, cuanto a las dependencias causales de las mismas percepciones subjetivas con respecto a sus objetos. Kant quizá reconocería como verdad conceptual, que no requiere un modo especial de prueba, que un efecto no puede preceder a su causa. El que cualquier experiencia concebida como percepción de algún ítem objetivo sea concebida, por lo tanto, como causalmente dependiente de (como un efecto de) la existencia de ese ítem, es una verdad contenida en el mismo concepto de percepción sensorial de los objetos cuya existencia es independiente de que nosotros los conozcamos. Si estas verdades se toman conjuntamente con las suposiciones de: 1) que A y B son estados de cosas objetivos, y que A precede a B en el tiempo, constituyendo esta sucesión un único acontecimiento (el acontecimiento de que A es sucedido por B); 2) que α es la percepción de A y β la de B; 3) que no hay ninguna diferencia pertinente en los modos de dependencia causal, α de A y β de B (siendo una diferencia pertinente cualquiera que afecte el tiempo que se invierte por el proceso causal por el cual el objeto (A o B) produce su efecto (α o β) para completarse), entonces se sigue, como necesidad *lógica*, la consecuencia de que α precede a β . Sin embargo, si sustituimos en 1) el supuesto de que A y B son coexistentes, queda abierta la pregunta lógica de cuál de las dos, α o β , aparece primero. El orden necesario de las percepciones, en el primer caso, su indiferencia de orden, en el segundo, se reducen, parece, simplemente a esta necesidad e indiferencia lógicas. La causalidad figura, de hecho, en la argumentación; pero sólo de la forma indicada.³¹

El argumento que Strawson ofrece aquí como respuesta puede ser parafraseado de la siguiente manera:

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibid*, p.119; pp.134-35.

³⁰ *Ibid*, p 120; p.136.

³¹ *Ibid*. p.120-21; p. 136.

- (i) Es una verdad universal que un efecto no puede preceder a la causa en el tiempo (esto es lo que Strawson entiende por “una verdad conceptual que no requiere prueba especial”).
- (ii) Cualquier experiencia concebida como percepción de una cosa objetiva o estado de cosas objetivo es por tanto concebida como siendo *causalmente dependiente* de la existencia de esa cosa o estado de cosas.
- (iii) Pero concebir la experiencia de esta manera implica aceptar un sustrato ontológico que es independiente de la conciencia que tenemos de objetos en cuanto que son *fenómenos* (objetos de representación o de percepción sensible).³²
- (iv) (1) A y B son estados objetivos de cosas, o conforman conjuntamente un suceso, si y sólo si A precede en el tiempo a B;
- (v) (2) α es la percepción de A y β es la percepción de B.
- (vi) (3) no hay diferencias relevantes en los modos de “dependencia causal” de α en A y de β en B. Por lo tanto, se sigue “con necesidad lógica” que
- (vii) La percepción α precede a la percepción β .

Strawson argumenta que, aunque es verdad que el concepto de causalidad se halla en el argumento, únicamente lo está en un sentido de “dependencia causal”. Sólo porque es el caso que los objetos A y B son las *causas* de las percepciones α y β (esto es, α y β son causalmente dependientes de A y B) en donde la relación de estos objetos es tal que A necesariamente precede en el tiempo a B, se sigue la necesaria consecuencia lógica de que α precede a β . Strawson correctamente observa que la intención que Kant persigue en la Segunda Analogía de la Experiencia no consiste en probar que el orden necesario de percepciones está causado por sus objetos respectivos en cuanto cosas en sí (para Strawson, y esto es clave, Kant efectivamente acepta esta “dependencia causal” o “*quasi-causal*” de los fenómenos por las cosas en sí mismas que conforman un “reino suprasensible de cosas”).³³ Más bien, la intención de Kant es probar que no podríamos tener conocimiento empírico de un estado objetivo de cosas sin que presupongamos la aplicación del principio de causalidad.

Sin embargo, continúa Strawson, Kant de hecho no prueba esto, pues su argumento está viciado por un “*non sequitur* de torpes groserías” (“*a non sequitur of numbing grossnes*”). En palabras de Strawson, este *non sequitur* se debe a que:

Imaginemos que la sucesión objetiva en cuestión consiste en la sucesión del estado de cosas B tras el estado de cosas A, es decir, en el cambio de A a B. Se admite, en el sentido dicho y con las matizaciones mencionadas, como *necesario* que la percepción del segundo estado (B) sigue y no precede a la percepción del primer estado (A). Concebir la secuencia de las percepciones como un cambio objetivo es concebir implícitamente que el orden de las percepciones es, en este sentido, necesario. Pero –y aquí está el paso– concebir como necesario este orden de las percepciones es equivalente a concebir que la transición o el cambio de A a B es en *sí mismo* necesario, es decir, que se subsume en una regla o una ley de

³² Ciertamente que en el argumento de Strawson que hemos citado no aparece el concepto de cosa en sí como aquello que causa representaciones. Sin embargo, Strawson sí concede que hace una lectura de Kant (aunque no lo dice aquí) de acuerdo con la cual el fenómeno depende causalmente del “mundo inteligible”. Strawson sostiene que al dar por sentado esta cuestión –la idea de que las representaciones dependen causalmente de las cosas en sí mismas– Kant no se distancia de la posición que mantienen, respecto a la realidad, los filósofos de corte “cientificista” como Locke o Russell. *Ibid.*, p. 224; p. 253. Como veremos en la última sección del capítulo, es estrictamente esta posición que Kant defiende en muchas ocasiones (posición que es inconsistente con lo que verdaderamente quiere transmitirnos) lo que origina la crítica strawsoniana del “*non-sequitur*”.

³³ No sólo en su *The Bounds of Sense* Strawson sostiene que Kant combina inapropiadamente su realismo (empírico) con el realismo trascendental (existe una realidad, inaccesible para nosotros, constituida por la colección de las cosas en sí mismas). La combinación es ciertamente inapropiada porque la cosa en sí (realismo trascendental) no puede ser concebida con los conceptos que nos permiten comprender los objetos empíricos (realismo empírico). En su “The Problem of Realism and the *A Priori*” sostiene “que debido a la existencia de múltiples pasajes en la primera *Crítica* que la sustentan, tenemos que tomar en serio la doctrina kantiana según la cual existe un reino suprasensible de cosas de donde se obtiene una ‘afección’ o una relación *quasi-causal* con nuestras percepciones”. La frase “*quasi-causal*” se justifica porque para Kant “la categoría de causa se aplica estrictamente a la esfera temporal de los fenómenos”. p. 171.

determinación causal.³⁴

La objeción de Strawson consiste en que Kant no está tratando realmente con una única *aplicación* de una única *noción* de necesidad. De hecho, Strawson continúa, el argumento de Kant no únicamente implica un giro ilegítimo en la *aplicación* de la palabra necesidad, sino también implica un giro en el *sentido* de necesidad, “sustituyendo un tipo de necesidad por otro”. Por esta razón es que Strawson argumenta que el *non sequitur* de Kant es la consecuencia de una doble falacia.

El giro ilegítimo en el *sentido* de necesidad se puede explicar de la siguiente manera. Es *necesario* que, si lo que es observado es un suceso S, esto es, un estado objetivo de cosas en el que hay un cambio de A a B, “las percepciones del observador deban tener el orden: percepción de A, y percepción de B -y no el orden inverso”.³⁵ Strawson explica que para que este sentido de necesidad en la relación entre nuestras percepciones sea verdadero no puede haber “*diferencia en las condiciones causales de las percepciones de estos dos estados*”³⁶ tal como son en el mundo independientemente de que sean percibidos (en el lenguaje de Kant, independientemente de que sean representados en cuanto fenómenos). O también, como Strawson lo pone con otras palabras, no exista diferencia relevante en los modos de dependencia causal de α en A y de β en B. Sin embargo, de este sentido de necesidad, Kant gira hacia un sentido *causal* de necesidad (conexión necesaria) en lo que respecta a nuestras percepciones.

Siguiendo el argumento que hemos esbozado arriba (i-vii), Strawson sostiene que el giro que Kant lleva a cabo se realiza, del sentido de necesidad de (vii), -la percepción de α precede a la de β - al sentido de necesidad causal, con lo cual el siguiente resultado se obtiene:

(viii) α (como objeto de percepción) es la causa- en sentido de conexión necesaria- de β (como objeto de percepción).

De acuerdo con Strawson, el giro que Kant realiza de la necesidad de que la percepción α precede a la percepción β hacia la necesidad causal entre percepciones es falaz. La falacia consiste en que del hecho de que la percepción β se siga en el tiempo de la percepción α no implica que la percepción α sea la causa de la percepción β . En otras palabras, no es el caso que, porque la percepción de α precede en el tiempo a la percepción β , estas percepciones están relacionadas necesariamente, esto es, en el sentido categorial de causa.

Por otro lado, la segunda falacia que de acuerdo con Strawson Kant comete, i.e., el giro en la *aplicación* de necesidad, se puede explicar de la siguiente manera. Por el hecho de que la *percepción* de la secuencia α - β se asuma como necesaria en el sentido causal, Kant cree que está legitimado en asumir esta misma necesidad en el estado mismo de la secuencia A-B. Dicho de otro modo, de las percepciones α y β que se encuentran conectadas necesariamente (mediante la categoría de causa), Kant infiere que A y B, en cuanto estados de cosas que son independientes de nuestras percepciones en cuanto fenómenos, se hallan también conectados necesariamente (mediante la categoría de causa). El orden de necesidad causal que es *aplicado* a la secuencia del estado de cosas A-B es el *sentido* causal de necesidad que, a su vez, es incorrectamente inferido de la necesidad de que la percepción α anteceda a la percepción β , en donde estas percepciones tienen una dependencia causal de A y B, respectivamente.

De modo que, de acuerdo con Strawson, Kant argumenta de (viii) α (como objeto de percepción) es la causa –en sentido de conexión necesaria– de β (como objeto de percepción) a la conclusión

(ix) A es la causa (en el sentido de conexión necesaria) de B.

³⁴ *The Bounds of Sense*, p 122; pp.137-38.

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Ibidem*. El énfasis es nuestro.

Creemos que Strawson está equivocado en suponer que Kant comete la falacia del *sentido* de necesidad. Kant no cree que si la percepción de α precede a la percepción de β debido a que A, de la cual depende causalmente α , precede en el tiempo a B, de la cual depende causalmente β , se puede asumir entonces que la percepción α es causa (en el sentido de conexión necesaria) de la percepción β . Por ejemplo, volvamos a la imagen de un barco en movimiento. Distingamos, por otro lado, la representación que tenemos del barco en cuanto fenómeno (esto es, que el objeto llamado barco se halla en el espacio y se encuentra categorizado) de lo que el barco es en sí mismo independientemente de la representación (en cuanto fenómeno) que de él tenemos. En cuanto objeto de representación, el objeto barco navegando corriente arriba es α ; en cuanto objeto en sí mismo, el barco navegando corriente arriba es A. En el mismo sentido, en cuanto objeto de representación, el objeto barco navegando corriente abajo es β , mientras que, en cuanto cosa en sí misma, el barco navegando corriente abajo es B. Bajo estas suposiciones, lo que está diciendo Strawson es lo siguiente: Kant considera que la razón por la cual podemos decir que la relación entre las percepciones α y β es causal (en sentido de conexión necesaria) se debe a que (i) el objeto A (el barco en sí mismo navegando corriente arriba) precede en el tiempo al objeto B (el barco en sí mismo navegando corriente abajo) y (ii) la percepción de α depende causalmente de A y, a su vez, la percepción β depende causalmente de B. Ciertamente, es falaz concluir por (i) y (ii) que nuestras representaciones están ligadas entre sí mediante el principio de causalidad (se hallan en una relación causal necesaria) porque tanto el sentido de necesidad en que A precede en el tiempo a B como la dependencia causal de α en A y β en B son enteramente diferentes al sentido de necesidad y causalidad, i.e. conexión necesaria, que está operando en la relación de las representaciones de α y β . La “dependencia causal” necesaria *de* nuestras percepciones no equivale a la causalidad en sentido de “conexión necesaria” *entre* nuestras percepciones. La causalidad en sentido de conexión necesaria significa que dos representaciones están conectadas necesariamente mediante la categoría de causa. Lo que quiere decir que una ocurre siempre después de la otra. De α se sigue β de manera necesaria porque, como dice Kant, para que A sea la causa de B “debe ser el caso que B se siga de A *necesariamente y de acuerdo con una regla absolutamente universal*” (A91/B124).

Por su parte, la causa en sentido de dependencia significa que toda representación (α , β , etc) es el efecto que se sigue ante la presencia sensible de cosas o sucesos de *rerum natura* (A, B, etc). No obstante, en este sentido dependencial la causa -la cosa o suceso real de *rerum natura*- no está conectada de manera necesaria con el efecto -su representación en el reino mental-. Dicho de otro modo, la existencia en sí misma del objeto o suceso real no implica necesariamente que sea representado o que tengamos conciencia de él. Berkeley, por supuesto, no estaría de acuerdo con esto. Pero si se comulga con la idea de que las representaciones dependen causalmente de una realidad en sí misma, entonces se está rechazando la tesis del “*esse est percipi*” berekeleiana. Aceptar el sentido dependencial de causalidad, tal como Strawson construye el argumento, significa no sólo abrazar la tesis metafísica de que hay cosas reales que son independientes de lo que la mente se representa en cuanto fenómeno. Más aún, significa estar convencido de que estas cosas reales son la fuente misma del conocimiento.

Sin embargo, Kant no cae en la falacia del sentido de necesidad. Su propuesta de que el principio de causalidad es un juicio sintético a priori es una prueba en sí misma de que Kant no asume, por inferencia, la noción de conexión necesaria propia de las sucesiones representacionales objetivas del sentido dependencial de causa. Ciertamente que si la Deducción fracasa, entonces Kant tiene que aceptar que no ha descubierto la objetividad -validez universal y necesaria- del concepto de causa. Pero puede aceptarse esto y al mismo tiempo un isomorfismo perceptual propio de todo fundacionalismo epistémico. No es incongruente aceptar que los objetos de *rerum natura* causan nuestras representaciones y al mismo tiempo admitir que no existe explicación objetiva epistémica alguna que muestre la relación causal -orden necesario o conexión necesaria- entre nuestras representaciones de fenómenos. Justamente, este es el problema que, desde una cierta interpretación,

Hume enfrenta.³⁷

No obstante, aún cuando Kant no haya incurrido en esta falacia, ello no quiere decir que Strawson está equivocado en pensar que Kant incurre en la segunda de las falacias, i.e., la de “aplicación de causa”. Es suficiente con que Kant mantenga un compromiso con la ontología tradicional (existe un mundo objetivo compuesto por la colección de las cosas en sí mismas) y sostenga a la vez que las cosas en sí mismas son el sustrato causal de nuestras representaciones en cuanto fenómenos para que Strawson pueda sostener que Kant sí comete la segunda falacia. Si Kant mantiene este compromiso, entonces falsamente *aplica* el principio de la causalidad, que sólo vale para representaciones como fenómenos, a los objetos de *rerum natura* (los objetos tal como son en sí mismos). Como veremos en la última sección de este capítulo, el principio de causalidad inevitablemente se aplica a las cosas en sí mismas si se concede que el fenómeno tiene un correlato nouménico.³⁸

Como ya ha sido expresado en la literatura contemporánea enfocada en el tratamiento de este tema, la objeción de Strawson a Kant se explica por el hecho de que Strawson está interpretando el argumento de la Segunda Analogía desde la suposición de que Kant está defendiendo una postura realista (en sentido metafísico) y un isomorfismo perceptual. Strawson está leyendo a Kant como si Kant estuviese defendiendo una teoría causal de la percepción³⁹ en donde nuestras representaciones dependen causalmente de estados de cosas u objetos, o partes de objetos tal como son en sí mismos.⁴⁰

³⁷ Esta interpretación sería aquella según la cual Hume acepta que nuestras ideas están causadas por cosas que en sí mismas no son ideas. En el *Enquiry* por ejemplo Hume considera que la postura de Berkeley, i.e., los cuerpos no son otra cosa sino percepciones “es escéptica” (*merely sceptical*) e “inconvincente” (*produce no conviction*) (n.32). De aquí que una interpretación alternativa de Hume -esto es, aquella que abandona por completo la interpretación standard de acuerdo con la cual un objeto no es otra cosa sino una percepción- consista en que Hume acepta un mundo externo en sí mismo objetivo compuesto por cosas y sucesos que son los fundamentos causantes de nuestras percepciones. Adicionalmente, en el *Tratado* (1.4.2) Hume afirma que en la vida común no podemos sino “creer” en la existencia de un mundo externo compuesto por cosas reales, en sí mismas, independientes de la mente. Por estas razones es que algunos comentaristas (tales como John Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Fred Wilson, “Is Hume a Sceptic with regard to the Senses?” y Galen Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*) han interpretado a Hume como un realista.

La afirmación que hace Hume sobre la necesidad de creer en un mundo externo será retomada por Jacobi en su crítica a toda la filosofía de la *Aufklärung*. Para Jacobi, todo el pensamiento especulativo no hace sino caer irremediamente en el escepticismo acerca del mundo externo porque no logra mostrar su existencia. Para remediar este escepticismo, Jacobi propone que la fe (*Glauben*) tiene mayor autoridad que la razón. No en vano el texto en el que Jacobi critica el escepticismo que produce la filosofía ilustrada lleva en su título el nombre de David Hume.

³⁸ Recordemos que Kant está de acuerdo con Hume en que el concepto de causa no puede inferirse simplemente por datos de la experiencia, lo que significa que, para ambos, sería un error pensar que el concepto de causalidad -conexión necesaria- pueda ser conocido a posteriori. Sin embargo, puesto que Kant sostiene que el principio de causalidad se deriva naturalmente de la categoría de causa, y las categorías sólo pueden ser aplicadas a los fenómenos y no a las cosas en sí mismas, sería un error pensar que cualquier tipo de necesidad epistémica *propia* de la mente para elaborar conexiones necesarias entre representaciones a través de este principio puede ser transportado a los objetos de *rerum natura*. Si se sostiene que los fenómenos tienen un correlato nouménico que los fundamenta, entonces tanto las formas puras de la intuición como las categorías del entendimiento se aplican a las cosas en sí mismas (pues de otro modo el correlato carecería de bases lógicas que lo sustentan). Y debido a que “la tabla de las categorías nos lleva con toda naturalidad a la tabla de los principios” (A161/B200), no podemos sino aceptar, una vez que se admite que el fenómeno tiene un correlato nouménico, que los principios también tienen este correlato. En la sección 5 de este capítulo veremos que en algunos pasajes importantes de la primera *Crítica* Kant efectivamente crea un compromiso con la ontología tradicional que inevitablemente lo arrastra a caer en esta falacia detectada por Strawson.

³⁹ Lo que Strawson entiende por “dependencia causal”. Strawson interpreta, como Jacobi antes de él, la relación fenómeno-noúmeno en un sentido que da lugar a una doble ontología, por lo que para él la dependencia causal no es entre fenómenos y representaciones, sino entre fenómenos y cosas en sí mismas.

⁴⁰ Cfr. James Van Cleve, “Four Recent Interpretations of Kant’s Second Analogy” y L.White Beck, “A Reading of the Third Paragraph in B”. Sin embargo, aunque Beck está de acuerdo con Van Cleve en tal cosa, es interesante observar que Beck no siempre construye el argumento de la Segunda Analogía de una manera consistente. Por ejemplo, en su texto “A Non Sequitur of Numbing Grossness?”, Beck tiene la intención de objetar a Strawson pero mediante el ofrecimiento de una interpretación del argumento kantiano que defiende el isomorfismo perceptual. En efecto, Beck escribe: “que el estado A en el objeto precede al estado B en el objeto (es decir, que el suceso objetivo simbolizado como [AB] ocurre) es una condición suficiente, dado un *isomorfismo perceptual*, para la irreversibilidad de la secuencia de las representaciones perceptuales de los estados A y B. (La secuencia de las representaciones es simbolizada como [rArB].)”, y por *isomorfismo perceptual*

Desde este sentido de dependencia causal se explica lo que Strawson considera como la falacia en la aplicación de causa, i.e., hay una conexión necesaria entre los objetos mismos de *rerum natura* como consecuencia de que nuestras representaciones dependen causalmente de los objetos de *rerum natura*. La falacia se explica en atribuir conexión necesaria a cosas en sí mismas (como si las cosas en sí mismas se relacionaran mediante el principio de causalidad), y esto es algo a lo que Kant inevitablemente se ve arrastrado una vez que acepta que nuestro conocimiento de fenómenos depende causalmente de las cosas tal como son en sí mismas.

4. El Giro Trascendental de Kant

La cuestión que enfrentamos ahora puede plantearse del siguiente modo: ¿es Kant realmente un realista en el sentido en que Strawson lo entiende, esto es, que Kant admite “un reino suprasensible de cosas”? Si Kant lo es, entonces es cierto que, como Strawson lo ha dicho, el argumento de la Segunda Analogía no es otra cosa sino un “*non sequitur of numbing grossnes*”. Probablemente el hecho de que Kant no sea un realista en sentido metafísico no implica automáticamente que su argumento carezca de todo problema. Pero por lo menos resultaría que el *non sequitur* centrado en la segunda falacia (la de aplicación de causa) detectada por Strawson sería infundado.

Así, lo que importa para nuestros propósitos inmediatos es tener presente lo siguiente: una condición necesaria para que el argumento de la Segunda Analogía sea exitoso es que Kant no incurra en el error de cometer un giro en el *sentido* de causa ni un giro en la *aplicación* de la causalidad. Dijimos ya que justamente porque Kant piensa que el principio de causalidad es sintético a priori, Strawson se equivoca en afirmar que Kant cae en la primera de las falacias. La preocupación de Kant respecto del concepto de causalidad estriba en investigar cómo es posible la conexión necesaria entre fenómenos. Pero si fuera el caso que Kant confundió el sentido dependencial de causalidad con el sentido de conexión necesaria entre representaciones, todo el objetivo de la Deducción Trascendental carecería de sentido. Suponer, como Strawson lo hace, que Kant incurre en la falacia del sentido de causa significa estar sordo ante la insistencia de Kant de que uno de los temas fundamentales que motivan su crítica consiste precisamente en el reconocimiento de que el concepto de causa no puede ser inferido de lo dado (lo que hiere nuestra sensibilidad de manera causal). Así, aunque Kant caiga en el mismo problema que los filósofos empiristas al aceptar que algo que no tiene cualificaciones epistémicas requiere ser dado de manera causal para que haya conocimiento, ello no significa que Kant caiga en la falacia del *sentido* de causa, i.e. que *infiere* el concepto de *conexión necesaria* de la *dependencia causal* de nuestras percepciones por los objetos de *rerum natura*.

Mucho de lo que diremos en esta sección será para defender a Kant de la primera acusación de Strawson, aunque en la siguiente sección mostraremos por qué Strawson no está equivocado en acusar a Kant de caer en la segunda de las falacias, i.e., la de *aplicación* de causalidad. No obstante, la sección que nos ocupa ahora no es solamente importante para mostrar que Strawson está equivocado en asumir que Kant incurre en la primera de sus falacias. También es importante para nuestro propósito de mostrar que los compromisos que Kant acepta con la ontología tradicional -incurriendo en la segunda de las falacias del *non sequitur*- se encuentran precisamente en la dirección opuesta al giro trascendental que Kant defiende con su Revolución Copernicana.

Reconstruiremos el argumento de Kant sobre la validez epistémica del concepto de causa como

Beck se refiere “a la condición de que no hay diferencia relevante en los modos de *dependencia causal de Ar en A y de Br en B*”, en donde A y B son cosas o estados de cosas ontológicamente reales independientemente de nuestras representaciones de fenómenos (El énfasis es nuestro.p.148).

Pero, claramente, si la crítica de Strawson tiene como punto de partida la adopción del isomorfismo perceptual (lo que Beck entiende por isomorfismo perceptual es equivalente a lo que Strawson entiende por “dependencia causal” (*causal dependence*), esto es, un concepto que Strawson usa para expresar la relación causal entre objetos reales en sí mismos y percepciones -lo que nosotros llamamos fundamento causante- Beck no puede asumir la verdad del isomorfismo perceptual, al menos no como algo con lo que Kant se puede comprometer seriamente si es que pretende defender a Kant del ataque de Strawson. El compromiso de Beck con el isomorfismo perceptual hace que la crítica de Strawson a Kant sea más defendible. Para una crítica a Beck en esta misma línea, véase, J. Van Cleve “Another Volley at Kant’s Reply to Hume”.

conexión necesaria enfatizando la relación entre dos principios fundamentales que conforman los pilares de su giro trascendental. (1) “*pensamientos sin contenido son vacíos e intuiciones sin conceptos son ciegas*”; y (2) “*no es nuestro concepto el que tiene que corresponder con un objeto; más bien, es el objeto el que tiene que coincidir con nuestros conceptos*”. Comencemos por analizar el punto (1).

(1) La afirmación de Kant de que “*pensamientos sin contenido son vacíos e intuiciones sin conceptos son ciegas*” forma parte de un importantísimo párrafo que se encuentra al principio de la sección de la Lógica Trascendental, al inicio de la Analítica. Es como sigue:

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestra mente posee siempre que es afectada de alguna manera al recibir representaciones, llamaremos entendimiento a la capacidad de producir representaciones por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento. En nuestra naturaleza la *intuición* sólo puede ser *sensible*, es decir, no contiene sino el modo por el que somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra. Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (esto es, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (esto es, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada y los sentidos no pueden pensar nada. Únicamente por la unión de ambas puede surgir el conocimiento. Pero no por ello hay que confundir su contribución específica sino que, por el contrario, se tienen buenas razones para separar una de la otra y distinguirlas cuidadosamente. Por ello distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, i.e., la Estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, i.e., la Lógica (A51-2/B75-6).

Como podemos observar, la tesis de que “*pensamientos sin contenido son vacíos e intuiciones sin conceptos son ciegas*” aparece a la mitad del párrafo. Se halla precedida por una explicación sobre las funciones de las facultades del entendimiento y la sensibilidad y, a su vez, es seguida por una indicación sobre la necesidad de distinguir estas facultades mediante la ciencia de las reglas de la sensibilidad y la ciencia de las reglas del entendimiento.

Como sabemos, tanto en la Estética Trascendental como en la Analítica Trascendental -en donde este segundo capítulo de la *Crítica* es el resultado de pasar de la lógica general a la lógica trascendental-,⁴¹ Kant se da a la tarea de probar que la mente humana se encuentra equipada con elementos a priori o “*formas puras*”. El espacio y el tiempo son las formas puras de la sensibilidad (en donde el espacio es la forma pura de la intuición externa y el tiempo la forma pura de la intuición interna), mientras que las categorías (tales como sustancia o causa) son formas puras del entendimiento. La idea que Kant quiere capturar con el principio que estamos considerando es que para que podamos tener un pensamiento de algo (que nuestro pensamiento tenga contenido) es necesario que un concepto del entendimiento sea aplicado a las intuiciones del espacio y el tiempo. Y a su vez, para que podamos tener -siguiendo la metáfora de Kant- una intuición visible, tiene que ser necesario que las formas de la intuición, esto es, espacio y tiempo, se hallen acompañadas por un concepto proveniente del entendimiento.

Kant explica que el conocimiento surge “*únicamente por la unión del entendimiento y la sensibilidad*”. Esto significa que la relación entre intuiciones y conceptos es un requisito necesario para la posibilidad de la experiencia. Como John McDowell lo ha enfatizado ya, en la epistemología de Kant “*las experiencias mismas son estados u ocurrencias que combinan receptividad y*

⁴¹ De acuerdo con Kant, uno de los mayores errores de la filosofía dogmática de Wolff y de Leibniz consiste precisamente en la pretensión de lograr algún progreso en la explicación de la posibilidad del conocimiento únicamente considerando conceptos de acuerdo con principios. O también, como Kant lo pone en otras palabras, el intento de proceder exclusivamente con la lógica general sin hacer caso a la lógica trascendental, i.e., la parte de la lógica que está centrada en estudiar la relación que hay entre los conceptos y las intuiciones. En este sentido, mientras que la escuela Wolffiana-Leibniziana pretende derivar las premisas verdaderas fundamentales de la ciencia, como la matemática por ejemplo, únicamente del entendimiento sin relación alguna con las intuiciones, el paso que Kant toma para separarse de esta escuela se manifiesta en su insistencia sobre la necesidad de la lógica trascendental.

espontaneidad”.⁴² La posibilidad de la experiencia consiste en que las facultades del entendimiento y la sensibilidad estén integradas conjuntamente en todo proceso o acto cognitivo, lo que quiere decir que todo objeto recibido por la mente a través de la intuición se encuentra ya revestido por las formas categoriales. De nuevo, como McDowell lo indica:

Las relevantes capacidades conceptuales son usadas *en* la receptividad [...] No es que ellas sean ejercitadas *en* una liberación extra-conceptual de la receptividad. Tenemos que entender lo que Kant llama “intuición” –entrada experiencial– *no como algo desnudo que obtiene lo conceptualmente dado de manera extra, sino como un tipo de ocurrencia o estado que tiene ya contenido conceptual*. En la experiencia uno toma para sí, por ejemplo uno ve, *que las cosas son así y asado*. Este es el tipo de cosas que uno puede, por ejemplo, juzgar.⁴³

Sin embargo, en algunas otras ocasiones, Kant no únicamente parece admitir que el *conocimiento* sólo es posible cuando intuiciones y conceptos están integrados. Más aún, también afirma que las intuiciones solas (carentes de contenido conceptual) serían para nosotros “algo menos que un sueño” (A112), o “no serían nada al menos *para mí*” (B132).⁴⁴

En la Anfibología de los Conceptos de Reflexión Kant sostiene que el espacio y el tiempo son condiciones formales sensibles de toda representación, pero estas formas de la intuición requieren de categorías para que objetos puedan ser intuidos:

La mera forma de la intuición sin sustancia no es en sí misma un objeto, sino la mera condición formal del objeto en cuanto fenómeno, como el tiempo puro y el espacio puro, que si bien es cierto son algo como formas de la intuición, no son, sin embargo, objetos en sí mismos que sean intuidos. (A291/B347).

Espacio y tiempo son las formas de la intuición en donde los objetos tienen que inherir, pero espacio y tiempo “no son en sí mismos objetos intuidos”.⁴⁵

⁴² John McDowell, *Mind and World*. “Lecture II”, p. 24. McDowell explota esta relación de reciprocidad entre conceptos e intuiciones con el fin de proponer una teoría epistémica “naturalizada” que, por un lado, evite los problemas de una epistemología “coherentista” (como la propuesta por Davidson) en donde el “pensamiento se desconecta de la realidad” y por otro lado evite los problemas del Mito de lo Dado (*Ibidem*). Regresaremos a este punto, y sobre todo a la cuestión relacionada con el Mito de lo Dado en la siguiente sección.

⁴³ *Ibid*, p. 9. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ Otra evidencia puede encontrarse en B138, en donde Kant explica que “la unidad sintética de la conciencia” –unidad que depende de las categorías– “es una condición bajo la cual cada intuición debe hallarse *para que ellas sean algo para mí*”. El énfasis es nuestro. Quizá es por esto que McDowell sostiene que “la idea misma de contenido representacional, y no sólo la idea de juicios que son justificados adecuadamente, requiere una interrelación entre conceptos e intuiciones”. *Op. Cit*, p. 6

⁴⁵ Al comentar este pasaje, Richard Aquila argumenta que debido a que hay otros pasajes de la primera *Crítica* en los cuales Kant afirma que *si* tenemos la representación del espacio como objeto (esto ocurre, por ejemplo, en B160) “y esta posibilidad es un presupuesto del conocimiento geométrico”, hay algo que no es correcto en pensar que el espacio no puede ser en sí mismo un objeto de intuición. Para resolver esta dificultad, Aquila sugiere que esta contradicción es meramente aparente. Kant no afirma realmente que no podemos tener la forma pura del espacio como objeto de representación, sino más bien, que el espacio “no es un objeto posible de percepción”. Esto equivale a decir que el espacio no es un objeto –al menos la forma pura del espacio– derivado de la experiencia. Cfr, Richard Aquila, “The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant”, p. 278. Este mismo tren de pensamiento es seguido por Michael Friedman, pues él afirma “que la ciencia de la geometría presupone no sólo que el espacio es una forma pura de intuición sino también un objeto de intuición en sí mismo” Cfr. *Op. Cit*, pp.133-34.

Afortunadamente, para los intereses de esta investigación no es necesario profundizar en torno a este debate. Incluso si fuera el caso de que las formas puras de la intuición puedan ser objetos en sí mismos y por tanto ser representados sin conceptos, no es el caso que la intuición pura por sí sola puede generar conocimiento. En efecto, incluso si aceptamos, como Aquila y Friedman argumentan, que la geometría requiere de la intuición pura de espacio – algo que, sin embargo, hoy en día resulta bastante debatido porque muchos filósofos y matemáticos sostienen que la geometría pura no requiere de una intuición espacial (algo que, dicho sea de paso, Freedman reconoce. p. 55)–, cualquier figura geométrica requiere, para ser construida, de conceptos (punto, línea, etc).

Por otro lado, para una discusión que intenta mostrar que el sentido kantiano de intuición espacial no solamente se halla fundado en la geometría, véase, Ted Humphrey, “The Historical and Conceptual Relations between Kant’s Metaphysics of Space and Philosophy of Geometry”; R.P. Horstmann, “Space as Intuition and Geometry”, y Robert B. Pippin, *Kant’s Theory of Form*.

Este pasaje de la Anfibología corresponde a la sección en la que Kant considera el significado del concepto “nada” (*Nichts*). Aquí, además de explicar que este concepto se refiere a “la mera forma de la intuición sin sustancia” (a las intuiciones de espacio y tiempo que carecen de contenido categorial), Kant sostiene que también se refiere “al objeto de un concepto al que no corresponde ninguna intuición, i.e., los noúmenos” (A291/B347). De esta manera, la tesis “pensamientos sin contenidos son vacíos e intuiciones sin conceptos son ciegas” mantiene una dependencia recíproca entre intuiciones y conceptos. Los conceptos del entendimiento serían vacíos si no aterrizan en las intuiciones del espacio y el tiempo. Esto quiere decir en otras palabras, como lo pone Kant fuera de la propia *Crítica* unos años después de publicada la primera edición, en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), “las categorías no pueden tener *ningún otro uso más* que en relación con objetos de la experiencia”, esto es, datos sensibles.⁴⁶

Por su parte, las intuiciones no son nada (o son algo) cuando les son aplicadas categorías. Por lo que, debido a que las intuiciones de espacio y tiempo son las reglas formales de la sensibilidad, en la mente no pueden encontrarse datos sin que éstos, al mismo tiempo en que son recibidos, queden inmediatamente integrados a la estructura de la actividad de síntesis propia del pensar. En una palabra, sin las categorías impuestas a priori por el entendimiento no podríamos tener conciencia alguna de datos sensibles que se hallan en el espacio y en el tiempo. Kant ciertamente afirma que es mediante la sensibilidad como la mente puede proveerse de objetos. Pero ya que sostiene que las categorías “son los únicos conceptos que se refieren a objetos” (A290/B346), se sigue que la sensibilidad se encuentra condicionada por los conceptos del entendimiento, esto es, no puede haber datos sensibles que cuenten como objetos (que tengan contenido representacional) si no se hallan subsumidos bajo conceptos. En este sentido es que las intuiciones sin conceptos, sin las funciones sintéticas a priori propias del entendimiento, son ciegas.

Es en la Deducción Trascendental donde Kant se da a la tarea de mostrar la relación entre objetos y conceptos, o dicho de otro modo, mostrar que sin categorías a priori no sería posible tener experiencia alguna de objetos porque son las categorías mismas las que *determinan* el objeto de la intuición. Así pues, desde un punto de vista negativo, el propósito de la Deducción Trascendental consiste en rechazar la siguiente suposición:

Las categorías del entendimiento no nos representan las condiciones bajo las cuales objetos en la intuición nos son dados, por lo que se nos pueden manifestar objetos sin que tengan que referirse a funciones del entendimiento y sin que el entendimiento contenga, a priori, las condiciones de los mismos [...] *sin las funciones del entendimiento pueden darse fenómenos en la intuición* (A89-90/B122-23).⁴⁷

Lo que Kant quiere argumentar es que nuestra intuición no puede ser receptora de objetos sin que estos objetos mismos se hallen sujetos necesariamente a la unidad sintética de las categorías. Y sólo si queda mostrado que no es posible que puedan darse fenómenos en la intuición sin las funciones del entendimiento Kant puede probar que las categorías tienen “validez objetiva”, esto es, que toda experiencia de fenómenos presupone la participación de la actividad sintética desempeñada por las categorías. Pero ya que al hablar de objetos de experiencia posible estamos suponiendo la receptividad de la mente de poder proveerse de datos sensibles, la validez objetiva de las categorías está en buena medida determinada por la sensibilidad. En este sentido es que podemos decir que la pregunta que Kant hace en el Prólogo de la primera edición de la *Crítica* como propia de la “deducción objetiva”, i.e., “¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia?” (AXVII) sólo puede ser contestada en sentido negativo si es que verdaderamente las categorías tienen validez objetiva: el entendimiento no puede representarse nada haciendo un uso abstracto de las categorías, i.e., haciéndolo un uso de ellas que no se refieran a la experiencia.⁴⁸ Por ello es que en el capítulo del Esquematismo Kant sostiene que

⁴⁶ Ak. IV: 474. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷ Las cursivas son nuestras.

⁴⁸ No obstante, si bien Kant dice aquí que todo acto cognitivo requiere de la aplicación de las categorías a las intuiciones, también ocurre que en otros lugares –como veremos a continuación– Kant sostiene que el uso de las categorías fuera de

[...] es evidente que, si bien son los esquemas de la sensibilidad son los que realizan las categorías, son también ellos quienes las restringen, es decir, las limitan a unas condiciones que residen fuera del entendimiento (a saber, en la sensibilidad). (A146/B185-6).

Hacer un uso abstracto de las categorías significa tener pensamientos sin contenido, lo que significa no tener pensamientos después de todo.

En la Deducción Trascendental Kant comienza por considerar el “problema de la objetividad”, o el problema del “objeto de representación”, después de un análisis preliminar sobre la síntesis de la conciencia que es requerida para la posibilidad de la experiencia. De acuerdo con Kant, no podríamos tener representación de fenómeno alguno sin unidad de la conciencia, pero es mediante el apriorismo de las categorías como la unidad de la conciencia puede ser explicada.⁴⁹ De modo que la pregunta que requiere ser contestada para explicar la posibilidad de representarnos fenómenos es la siguiente: ¿cómo es posible una síntesis de lo diverso en la conciencia?⁵⁰

La respuesta que Kant brinda a esta pregunta, i.e., la síntesis de lo diverso en la conciencia es posible gracias a las categorías puras del entendimiento, es el paso final de una serie de argumentos que tienen, como punto de partida, la clarificación de lo que Kant entiende por “objeto de representación” (*Gegenstand der Vorstellungen*):

Hemos dicho arriba que los fenómenos mismos no son sino representaciones sensibles que, en sí mismos, tampoco *han de ser considerados como objetos independientes de la facultad de representación*. ¿Qué es lo que se quiere decir cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? Es fácil ver que este objeto sólo puede ser pensado como algo en general = X *porque fuera de nuestro conocimiento no hay nada confrontable con el que le corresponda* (A104).⁵¹

Kant explica que fuera de nuestro conocimiento “no tenemos nada confrontable con él que le corresponda” (lo que equivale a decir que no podemos salir de nuestras representaciones como fenómenos). Por tal razón, no podemos decir que el objeto representado, llámese por ahora el “objeto en general=X” (*Gegenstand überhaupt=X*), puede ser considerado independientemente de nuestro propio aparato conceptual.

su aplicación a la intuición es ilegítimo. De este modo, la validez objetiva de las categorías está condicionada epistémicamente por una restricción en la manera en que se aplican. Por ello es que, en relación con la razón, si por esto entendemos los que Kant explica de esta facultad en la Dialéctica, las ideas no pueden tener validez objetiva porque, como veremos en el capítulo siguiente, lo que Kant llama los conceptos de la razón (las Ideas trascendentes) por naturaleza no se refieren a intuición alguna. Es por esto que en el Prólogo de la segunda edición Kant señala que la metafísica (trascendente) trata con meros conceptos que, “a diferencia de lo que ocurre con la matemática por ejemplo, no se aplican a la intuición” (BXIV).

⁴⁹ En el capítulo siguiente, cuando estudiemos la unidad lógica del yo, abordaremos de nuevo la relación entre categorías y autoconciencia. En esta sección nos concentraremos básicamente en estudiar pasajes de la primera edición, y en el capítulo siguiente analizaremos cómo es que estos pasajes se relacionan con lo que Kant escribe en la Deducción Trascendental para la segunda edición.

⁵⁰ Tomando en serio el principio que estamos defendiendo, no sería correcto tratar a “lo diverso” o a “la multiplicidad” (*das Mannigfaltige*) -lo que se halla en la conciencia- como representaciones que requieren categorías, si estas representaciones son fenómenos, pues esto significaría poder hablar de representaciones que a su vez no están categorizadas.

Así, bajo la interpretación que estamos defendiendo, el significado de la frase “síntesis de lo diverso” no se refiere a *representaciones* que requieren categorizarse si entendemos, como todos esos pasajes lo indica, representación como fenómeno. En este sentido, la pregunta relevante que requiere ser aclarada por la Deducción no es: (a) ¿cómo es posible que lo diverso que se halla en la conciencia *pueda ser sintetizado*?, sino más bien, (b) ¿cómo es posible que las representaciones de lo diverso que se hallan en la conciencia *se encuentren sintetizadas*? La respuesta de Kant, como sabemos, es que tal síntesis es posible por las categorías o los conceptos a priori del entendimiento. Desafortunadamente, como veremos en el apartado siguiente, existen otros pasajes de la primera *Crítica* en los cuales parece ser que la pregunta relevante es (a), con lo cual, como veremos, Kant es inconsecuente con el principio que declara que “intuiciones sin conceptos son ciegas y pensamientos sin contenido son vacíos” una vez que acordamos que toda representación requiere poder estar acompañada de conceptos e intuiciones.

⁵¹ Todo el énfasis es nuestro.

Lo que queremos defender aquí es que por sostener la tesis de que no podemos salir de nuestra propia red conceptual y por tanto no podemos ir más allá de lo que fenoménicamente conocemos como lo que *es* el caso, Kant se opone a la posición ontológica tradicional que él llama “realismo trascendental” o, como también la ha llamado Hilary Putnam en nuestros días, “realismo metafísico”.⁵² Para los propósitos que perseguimos en este capítulo sólo es necesario ofrecer de manera breve dos de sus presupuestos básicos y que incorpora Strawson en su interpretación del argumento de la Segunda Analogía. En el tercer capítulo de esta investigación regresaremos nuevamente a los problemas filosóficos que esta doctrina encara.

En primer lugar el conocimiento es, para cualquier filósofo que abraza el realismo trascendental o metafísico, el producto generado por el encuentro entre un objeto con cualidades propias independientes de la mente y la mente misma. Para citar un ejemplo, considérese la siguiente afirmación de Hylas, en los *Tres Diálogos entre Hylas y Filonus* de Berkeley:

Hylas: Debes de distinguir, Filonus, entre el sonido tal como nosotros los percibimos y el sonido tal como es en sí mismo o, lo que es la misma cosa, entre el sonido que inmediatamente percibimos y el sonido que existe fuera de nosotros. El primero es ciertamente un tipo particular de sensación, pero el segundo es meramente una vibración o movimiento ondulatorio en el aire.⁵³

El sonido tal como es en sí mismo es una “vibración o movimiento ondulatorio en el aire”, mientras que el sonido “percibido” es el estado mental del que somos conscientes una vez que percibimos el sonido como cosa en sí. La posición que Hylas mantiene defiende la existencia de objetos cuya realidad está constituida por cualidades que son independientes de lo que la mente impone por su propia autoactividad. En este sentido, como dice Putnam, “se asume que el mundo consiste en la totalidad de objetos que son independientes a la mente” en el sentido en que el mundo de cual se habla tiene una *realidad en sí misma*.⁵⁴

Pero no sólo esto. En segundo lugar, un filósofo que abraza este realismo piensa que las cosas como son en sí mismas se relacionan con la mente de un modo causal, i.e., los datos mentales son el efecto producido ante la presencia directa de las cosas en sí mismas. Considérese, por ejemplo, la siguiente afirmación de Locke:

Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo *idea*; y a la potencia para producir cualquier idea en la mente, llamo *cualidad* del sujeto en quien reside ese poder. Así, una bola de nieve tiene la potencia (*power*) de producir en nosotros las ideas de *blanco*, *frío* y *redondo*; a esas potencias para producir en nosotros esas *ideas*, en cuanto que están en la bola de nieve, las llamo *cualidades*; y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, las llamo ideas; de las cuales ideas, si algunas veces hablo como *estando en las cosas mismas* (*in the things themselves*), quiero que se me entienda que significan esas cualidades en los objetos que producen esas ideas en nosotros.⁵⁵

Al decir que los objetos físicos con sus propias cualidades y como son en sí mismos tienen el poder de producir ideas en nosotros, Locke no está queriendo decir otra cosa sino que los objetos físicos tal como son en sí mismos son el fundamento causante de las ideas que de ellos tenemos. En este sentido, como dice Putnam, la verdad significa un tipo de relación correspondiente entre “palabras” o “señales de pensamiento” y “cosas externas” en sentido trascendental, i.e., “cosas externas” que no son fenómenos sino *cosas en sí mismas*.⁵⁶

⁵² Putnam también explica que este tipo de realismo puede ser llamado “*externalista*” debido a que, al considerar que hay exactamente una y verdadera descripción completa de lo que el mundo es, “[...] su punto de vista favorito es el punto de Vista de Dios”. Cfr. Hilary Putnam, “Two philosophical perspectives”, en p. 49.

⁵³ George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Diálogo 1.

⁵⁴ *Ibid*, p. 49.

⁵⁵ John Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. II.8.viii. El último énfasis es nuestro.

⁵⁶ “La verdad implica algún tipo de correspondencia entre palabras o señales de pensamiento y cosas externas o conjuntos de cosas externas”. *Ibidem*. Putnam también llama a esta teoría de la verdad como correspondencia “la *teoría de la similitud de la referencia*”, pues esta teoría significa “que la relación entre las representaciones de la mente y el objeto externo al cual las representaciones se refieren es literalmente una *similaridad*”, p.57. Putnam no es explícito aquí en

Así, siguiendo a Putnam, *Correspondencia* –“dependencia causal” entre objetos externos tal como son en sí mismos y estados mentales cognitivos o signos lingüísticos– e *Independencia* –podemos afirmar que existe un mundo objetivo que, al consistir en la colección de cosas en sí mismas, existe como tal independientemente de lo que de él pensamos a través de nuestro propio aparato conceptual– son dos aspectos centrales del realismo metafísico (o de la ontología tradicional). El criterio de correspondencia requiere por supuesto del criterio de independencia en la medida en que la dependencia causal que está operando aquí presupone que existe un mundo en sí mismo cuya objetividad no está determinada en modo alguno por nuestras propias capacidades cognitivas. Sin embargo, si la independencia entre lo que la mente se representa en cuanto fenómeno y una realidad conformada por la colección de las cosas como son en sí mismas no se presupone sino más bien se cuestiona, entonces no tiene sentido decir que el conocimiento es obtenido cuando un mundo objetivo por sí mismo es el fundamento causante de nuestras representaciones. La afirmación de Kant de que “fuera de nuestro conocimiento [fuera del conocimiento que tenemos de objetos en cuanto *fenómenos*] no tenemos nada que le corresponda” no es otra cosa sino la posición que sostiene en contra del sentido tradicional de Correspondencia que es defendido sobre la base de distinguir, haciendo independientes entre sí, la epistemología de la ontología. Al no poder salir de *nuestro* conocimiento de *fenómenos*, la verdad entendida como correspondencia entre el objeto y los estados o percepciones mentales causadas por ese objeto tal como es en sí mismo con sus cualidades *reales*, simplemente queda rechazada.

Resulta, sin embargo, muy importante hacer la siguiente aclaración. Como ya lo hemos mencionado al inicio de este capítulo, Kant “concede y presupone la definición nominal de verdad, i.e., la conformidad del conocimiento con su objeto” (A58). En este sentido, es falso suponer que Kant rechaza la noción de verdad como correspondencia. Y en la medida en que él acepta que el concepto de verdad como correspondencia se refiere a la relación que mantiene un estado mental con un objeto que es distinto del estado mental mismo, Kant no comparte la opinión de Berkeley según la cual lo único que existe son los contenidos de los estados mentales mismos. No obstante, a lo que sí se opone es a la idea de que el conocimiento es verdadero cuando nuestros estados mentales o representaciones corresponden o se conforman con el objeto entendido en *sentido trascendental*, esto es, el objeto entendido como cosa en sí misma. Kant puede aceptar una relación de conformidad o de correspondencia entre nuestro conocimiento y el objeto entendido en *sentido empírico* porque no niega la realidad de objetos físicos (como objetos que se encuentran en el espacio). Pero lo que Kant no puede aceptar, desde su idealismo trascendental, es una relación causal entre objetos que caen fuera de nuestros esquemas (las cosas en sí mismas que no se hallan en el espacio) y nuestra sensibilidad.⁵⁷

Al sostener la tesis sobre la imposibilidad de salir fuera de nuestra propia actividad conceptual, el principio comúnmente aceptado por los filósofos pre-críticos de que podemos decir algo sobre las cosas tal como son en sí mismas, y junto con ello, la común idea de que la epistemología depende esencialmente de las cosas en sí mismas (la ontología), no puede sino quedar refutado. Con todo, cuando decimos que Kant se opone a las tesis de independencia y correspondencia no estamos diciendo que Kant rechaza tanto la idea de que la verdad consiste en la adecuación del objeto con la representación o el estado mental como la idea de que existen objetos físicos que son independientes de los estados mentales. Lo que estamos diciendo es que Kant rechaza la tesis de independencia

señalar que las cosas externas a las que se refiere al atacar este sentido de verdad como correspondencia son las cosas en sí mismas. Sin embargo, en la medida en que él piensa que el realismo que ataca es el mismo que ataca Kant y el idealismo que defiende es el mismo que defiende Kant, no puede aceptar que la verdad no implique correspondencia entre nuestras *representaciones* y el *fenómeno* como objeto del sentido externo en el sentido especial en el que Kant explica el concepto de objeto del sentido externo en conformidad con su idealismo, i.e., cosas que se hallan en el espacio.

⁵⁷ En el tercer capítulo, cuando tratemos el realismo empírico de Kant y estudiemos el Cuarto Paralogismo y la Refutación al Idealismo, veremos que la distinción que él mismo hace entre su realismo (empírico) y la versión trascendental (metafísica) consiste básicamente en insistir que para el realismo empírico los objetos del sentido externo son sujetos en el espacio, mientras que para el realismo metafísico los objetos del sentido externo son entidades no fenoménicas pero reales.

cuando ésta significa, como tradicionalmente antes de Kant se había pensado, que la realidad puede ser descrita tal cual *es* independientemente de, como dice McDowell, “la esfera conceptual [del agente] constituida por relaciones racionales”.⁵⁸ Así, como él mismo nuevamente explica, “aunque la realidad es independiente de nuestro pensamiento, no debe ser concebida como si se hallara fuera del límite que encierra la esfera conceptual”.⁵⁹ Y puesto que, bajo este esquema de pensamiento, las cosas en sí mismas carecen de “informantes conceptuales” o “relaciones racionales”, Kant también rechaza la tesis de correspondencia cuando ésta implica que el conocimiento ocurre cuando las cosas en sí mismas causan representaciones de la materia en la mente. *El rechazo por parte de Kant de las tesis de independencia y correspondencia es a nivel trascendental, no a nivel empírico.*

La idea de que el “objeto de representación” en cuanto fenómeno no puede corresponder con objetos reales que no son fenómenos -porque tales objetos no son nada para nosotros-, aparece por lo menos dos veces más durante la discusión del objeto=X en la primera edición de la Deducción Trascendental. Primero, reaparece en el siguiente pasaje en el que Kant indica no sólo que el objeto=X es la condición posible de toda síntesis por la cual la experiencia es posible; además, afirma que el objeto de una representación -en la medida en que este objeto “es distinto a nuestra representación”- no es nada para nosotros:

Es claro que, puesto que nosotros sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones, y dado que esa X a ellas correspondientes (el objeto) no es nada para nosotros porque este objeto es distinto de todas nuestras representaciones, la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones (A105).

Y después, reaparece de nuevo al final de la segunda sección de la Deducción, justo antes de que los conceptos puros del entendimiento tomen el lugar del misterioso objeto=X:

Todas las representaciones tienen, como representaciones, su propio objeto y pueden ser a su vez objeto de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que se nos pueden dar inmediatamente y lo que en ellos se refiere de manera inmediata al objeto se llama intuición. Pero los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino meras representaciones que poseen su propio objeto, un objeto que ya no puede ser intuido por nosotros y que por lo tanto puede ser llamado no-empírico, esto es, el objeto trascendental=X (A108-09).

Como el pasaje claramente lo manifiesta, Kant explica que sólo podemos conocer fenómenos y no las cosas en sí mismas. Pero además, debido a que los fenómenos poseen su propio objeto, es claro que el fenómeno no se refiere a un objeto que existe con cualidades independientes de la actividad subjetiva misma. Al decir que podemos conocer las cosas en sí mismas estamos diciendo que podemos conocer cómo es que las cosas son independientemente de nuestras facultades cognitivas. Con ello se admitiría que el objeto de representación en cuanto fenómeno es dependiente de la cosa en sí misma. Pero al negar Kant la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas, el objeto de representación no se refiere a nada que sea ajeno al fenómeno mismo.⁶⁰

La distinción que Kant establece entre “fenómenos” y “cosas en sí mismas” no es más que la distinción que él mismo quiere hacer entre el modelo pre-crítico y el modelo crítico -propio de Kant- de conocimiento. Para cualquier realista trascendental podemos conocer las cosas en sí mismas. Las cualidades propias que estas cosas tienen, que son independientes de lo que la mente le impone, son representadas a través de las ideas que la mente percibe. Por el contrario, para el modelo epistémico que Kant propone, i.e., el “idealismo trascendental”, no podemos conocer las cosas en sí mismas porque todo conocimiento de objetos está determinado por condiciones epistémicas subjetivas (a priori). Por ello es que sólo podemos conocer fenómenos. Sólo podemos conocer las cosas de acuerdo con nuestras facultades cognitivas a priori. Kant explícitamente afirma la necesidad de que las intuiciones tengan objetos para que sean algo para nosotros, pero este pasaje citado aclara también

⁵⁸ John McDowell, *Op. Cit.*, p. 5.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁰ En el Prólogo de la segunda edición de *KrV* Kant afirma que el resultado de la Analítica es que “no podemos conocer objetos como cosas en sí mismas [...] sino sólo en cuanto fenómenos” (BXXVI).

que estos objetos se encuentran determinados en la intuición de espacio y tiempo por algo que no es dado a posteriori. La determinación de estos objetos en la intuición, i.e., su forma, es de naturaleza “trascendental” y no empírica.⁶¹

A continuación, como segunda fase, el argumento de la Deducción Trascendental se desarrolla en torno al “concepto de un objeto” (*Begriff von einem Gegenstande*):

Nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva en sí cierta necesidad, ya que el primer elemento es considerado como algo que se opone al segundo. Observamos, además, que nuestros conocimientos no se producen al azar o arbitrariamente, sino que se hallan determinados de una cierta forma a priori puesto que al referirse esos conocimientos a un objeto, han de concordar necesariamente con él, esto es, han de poseer la unidad que constituye el concepto de un objeto (A104-5).

De acuerdo con Kant, no es la referencia a un objeto como es en sí mismo (con cualidades propias independientes de la mente) lo que previene que nuestras representaciones sean azarosas o arbitrarias. Lo que hace posible que tal cosa no ocurra es precisamente el *concepto de un objeto*. El concepto de un objeto se concibe aquí como aquello que sustituye, en la jerga de la filosofía pre-crítica, al objeto como cosa en sí misma porque el objeto de conocimiento es el “objeto en cuyo concepto se unifica lo diverso de una intuición” (B137).

Finalmente, el “objeto *en general*=X”, que en un segundo estadio en el argumento de la Deducción es considerado en términos del “concepto de un objeto”, y a su vez nuevamente, por el “objeto trascendental=X”, llega a ser identificado con las categorías puras del entendimiento:

Las condiciones a priori de una experiencia posible en general son al mismo tiempo condiciones para la posibilidad de un objeto de experiencia. Ahora bien, yo sostengo que: las *categorías* antes mencionadas no son otra cosa sino *condiciones del pensar en una experiencia posible*, así como el espacio y el tiempo son las condiciones de la intuición en una experiencia posible. Por lo tanto, las categorías son también conceptos básicos para pensar objetos en general en relación con los fenómenos y por consiguiente tienen validez objetiva (*objective Gültigkeit*) a priori, que es lo que en realidad queríamos saber (A111).

De manera que Kant argumenta que son las categorías, como conceptos puros a priori, las que hacen posible “un objeto de experiencia”. Pero son ellas también las que posibilitan, una vez que cooperan con las intuiciones sensibles, que nuestras representaciones no sean arbitrarias. Nuestras representaciones no son arbitrarias no porque corresponden con una parte o fragmento de la colección de cosas en sí mismas, sino porque ellas están ligadas unas a otras en conformidad con una regla. El rechazo del “realismo trascendental” por parte de la filosofía Crítica implica negar lo que todo realista trascendental asumiría, i.e., nuestras representaciones no son arbitrarias porque son efecto de las cosas como son en sí mismas.

Es cierto que resulta problemático sostener, una vez que Kant mantiene que los conceptos puros del entendimiento posibilitan la unidad de la conciencia, que las categorías mismas son criterios de verdad.⁶² Con todo, lo que si es claro es que Kant rompe con la ontología tradicional al descubrir el a

⁶¹ Al inicio de la Lógica Trascendental Kant explica que mientras la intuición es la “forma bajo la cual intuimos algo” (espacio y tiempo), “los conceptos puros no son sino la forma bajo la cual los objetos son pensados” (A50-1/B74-5). Como explica Wolfgang Carl, la idea de que los conceptos puros del entendimiento son a priori puede entenderse en términos de que el objeto de conocimiento está determinado por la forma que el entendimiento impone a estos objetos, por lo que la representación de un objeto nunca puede ser independiente de su forma. Cfr, Wolfgang Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. p.75.

⁶² Como Pedro Stepanenko lo pone, siguiendo lo que B. Thöle (*Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit*) y C. I. Lewis (*Mind and the World Order*) han considerado como “el problema de las representaciones subjetivas” en Kant: “Si se considera que las categorías funcionan para Kant como criterios de verdad y se acepta que las intuiciones se hallan bajo categorías por mediación de conceptos particulares, entonces esta dificultad conduce al absurdo de afirmar que toda aplicación de un concepto a una pluralidad intuitiva es correcta. En efecto, no podríamos aceptar que al identificar un objeto nos podamos equivocar, ya que el error consistiría en creer que hemos sintetizado esa pluralidad, cuando en realidad no lo hemos hecho. El error nos obligaría a reconocer que podemos ser conscientes de una pluralidad que no se halla conforme a las categorías”. Cfr, *Categorías y Autoconciencia en Kant*. p. 147. De acuerdo con Dieter Henrich, este problema podría evitarse si las categorías se entienden, más bien, como criterios de experiencias posibles que son

priorismo de los conceptos y principios del entendimiento y su necesidad para definir la unidad de la identidad de la conciencia. Para nuestros propósitos es suficiente enfatizar que justo porque las categorías del entendimiento son condiciones de posibilidad de un “objeto de experiencia” y son ellas las que evitan la arbitrariedad de nuestras representaciones, Kant explica que las categorías poseen “validez objetiva”, esto es, lo que la deducción trascendental se ha propuesto resolver.⁶³ Sin embargo, es muy importante para nuestros propósitos insistir aquí que la validez objetiva de las categorías está determinada por los “datos de una experiencia posible”, o como Kant mismo lo pone en el siguiente pasaje de la sección de Fenómenos y Noúmenos:

[...] aún siendo posibles a priori, todos los conceptos, y con ello todos los principios, se refieren a intuiciones empíricas, esto es, a datos de una experiencia posible. *De no ser así*, [las categorías y principios del entendimiento] *carecen de toda validez objetiva* (A239/B298).⁶⁴

La razón por la cual las categorías y los principios del entendimiento requieren referirse a los “datos de una experiencia posible” porque de otro modo carecerían de validez objetiva consiste en que sólo cuando son referidas a estos datos las categorías tienen *sentido* (*Sinn*) y *significado* (*Bedeutung*) (A240/B299).⁶⁵ Prescindiendo de los sentidos sería imposible comprender que las categorías significan algo porque sólo a través de la intuición pueden ellas, en cuanto que son conceptos de un objeto, referirse a objetos. Pero todo esto implica, por supuesto, que los objetos a los que se refieren las categorías como conceptos de objetos necesariamente tienen que estar en el espacio (o en el tiempo). El espacio es el sentido externo de la intuición i.e., la forma a priori de nuestra sensibilidad “en la que se basan necesariamente los fenómenos externos” (A24/B39) en cuanto que son objetos que, como explica Kant en la sección de la Refutación al Idealismo, *se hallan en el espacio*. Lo que quiere decir que cualquier concepto que se refiera a un objeto que no está en el espacio (o en el tiempo) no puede ser un concepto justificado o autenticado: no puede ser un

independientes de la verdad y el error. Henrich explica que esta es una condición sin la cual la Deducción Trascendental de las Categorías no podría ser exitosa. Para Henrich, “el uso de las categorías a priori no presupone ni análisis filosófico ni el conocimiento científico. Las categorías son, más bien, conceptos básicos de la experiencia que resultan del *uso natural* de la razón”. A este criterio Henrich llama “el criterio Rousseauiano”, pues “la deducción justifica a la persona ordinaria en reclamar el derecho de tener experiencias de un modo bien fundado en cualquier momento”. Cfr, Dieter Henrich, „Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion“, pp. 42-43.

⁶³ La expresión “validez objetiva”, tal como aparece en el contexto de su filosofía teórica, significa para Kant dos cosas íntimamente relacionadas entre sí. En primer lugar tiene que ver, como Ralf Meerbote explica, con el producto de “un acuerdo intersubjetivo en convicción”. Convicción (*Überzeugung*) significa, para Kant, tener algo por verdad (*Fürwahrhalten*), pero Kant distingue entre tres tipos distintos de tener por verdad, i.e., opinión (*Meinung*), creencia (*Glauben*) y saber (*Wissen*) (A820-1/B849-50). Sin embargo, la convicción que es producto de la validez objetiva de las categorías es el conocimiento y el saber mismo. Cfr, Ralf Meerbote, “Kant’s Use of the Notion ‘Objective Reality’ and ‘Objective Validity’”.

Martin Heidegger, por otro lado, explica que Kant utiliza la noción de “validez objetiva” en relación con la “cuestión jurídica” (*quid juris*) que Kant plantea al inicio de la Deducción Trascendental en la segunda edición de *KrV*, lo que quiere decir que las categorías tienen validez objetiva porque las categorías representan el fundamento legal (legítimo) de toda representación objetiva o juicio. (Cfr. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. pp.183-4). Sin embargo, como añade Henry Allison, aunque es cierto que la validez objetiva de las categorías debe ser explicada en términos del papel que desempeñan en los juicios, no es correcto decir, como hace Heidegger, que la noción jurídica de validez objetiva sólo aparece en la segunda edición de la Deducción. Con todo, como explica Allison, puesto que es únicamente a través de juicios que nos representamos objetos, la validez objetiva de las categorías puede decirse también que consiste en el hecho de que son condiciones necesarias para la representación de objetos, en donde “condiciones necesarias para la representación de objetos” equivale a “condiciones necesarias de la experiencia” o “condiciones que hacen posible un objeto de experiencia” en cuanto fenómeno. Cfr, Henry Allison, *Op. Cit.* p. 134-5.

Así, es posible decir que las categorías tienen validez objetiva porque a) son condición de posibilidad de toda representación de objetos objetivos que queda mostrado por el enlace entre nuestras representaciones, pero justo por ser conceptos trascendentales (a priori) del entendimiento humano, b) tienen validez intersubjetiva

⁶⁴ Las cursivas son nuestras.

⁶⁵ Kant no es un verificacionista, por lo que la idea de que las categorías carecen de sentido y significado cuando no son referidas a datos de una experiencia posible (mediada por la sensibilidad) hay que entenderla en el sentido en que, si no se hallan aplicadas a los datos recibidos por la intuición, las categorías no significan nada.

concepto que posea validez objetiva.

Ahora bien, ya que todo objeto de la intuición está determinado por el concepto de un objeto, de aquí se sigue que las categorías son el fundamento a priori de todos los conceptos empíricos. Gracias a esta determinación a priori de los conceptos es que puede decirse que los objetos empíricos, los datos de la sensibilidad, poseen “realidad objetiva”:

El concepto puro de este objeto trascendental es lo que pone en relación todos nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, lo que les puede suministrar realidad objetiva (*objektive Realität*) (A109).⁶⁶

Cuando Kant dice que nuestros conceptos empíricos tienen realidad objetiva porque quedan determinados por los conceptos puros del entendimiento, Kant está mostrando que las categorías mismas tienen realidad objetiva. Esto significa que los conceptos del entendimiento son *constitutivos* e *inmanentes*: se refieren a un objeto concreto de la experiencia en cuanto fenómeno porque determinan este objeto (A664/B692, A296/B351). De manera que, a través de la Analítica, la dirección va desde el “concepto de objeto” hacia el de “objetividad” –intersubjetividad–, y simultáneamente, del concepto de “objeto” hacia el “concepto de un objeto”, finalizando en la actividad sintética de las categorías.⁶⁷

Tenemos entonces que, tomando conjuntamente las aseveraciones de Kant de que (i) no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas y (ii) la determinación de objetos de intuición posible es de origen trascendental (mas no *trascendente*) -las categorías-, el criterio de verdad como correspondencia no tiene nada que ver con una relación entre el conocimiento y las cosas en sí mismas.

Por último, la eliminación de la noción de verdad *sustentada en la ontología tradicional* de acuerdo con la cual la verdad consiste en una correspondencia entre las cosas en sí mismas y las representaciones mentales no solamente se halla implícita en el argumento de la Deducción Trascendental. Aparece en por lo menos tres lugares más, en donde dos de ellos tienen que ver directamente con el tópico de la causalidad.

En primer lugar, aparece en la Introducción a la Dialéctica Trascendental. En el contexto en el que Kant discute que no es apropiado decir que los sentidos se equivocan porque “en los sentidos no hay juicios, ni verdaderos ni falsos”, Kant sostiene que “toda verdad (formal o lógica) consiste en la concordancia con las leyes del entendimiento” (A294/B350). Ciertamente que Kant habla de concordancia aquí (*Übereinstimmung*), pero no es entre las cosas en sí mismas de *rerum natura* y la mente. La concordancia de la que habla Kant es entre el juicio y los principios del entendimiento. “En un conocimiento que concuerda enteramente con las leyes del entendimiento”, nos dice Kant, “no hay error” (A293/B350).

Por otro lado, la misma idea también aparece en la Introducción a la obra, justo en el sitio en el que Kant distingue los juicios sintéticos de los analíticos. Kant explica que los juicios sintéticos a priori tienen la peculiaridad de que no pueden recibir ayuda de la experiencia (entendida como lo que es dado a posteriori). Kant por supuesto piensa que la posibilidad de dichos juicios se encuentra en las formas puras de la intuición y el entendimiento. La verdad del principio “Todo lo que sucede tiene una causa” no se explica por la correspondencia que hay entre lo que es dado primeramente por experiencia (en el sentido pre-crítico) y lo que, inmediatamente después, la mente forma como idea. Más bien, la verdad de este principio o juicio consiste en el enlace que se lleva a cabo entre dos representaciones mediante la categoría o concepto puro (“lo que constituye la incógnita X”) de causa (B13). Kant descubre que nuestro conocimiento especulativo se basa por entero en juicios sintéticos a priori, esto es, juicios que no tienen nada que ver con la correspondencia con objetos en sí mismos o cosas en sentido trascendental.

⁶⁶ No obstante, como veremos después, surge un problema si se asume que los conceptos empíricos tienen realidad objetiva (*objective Realität*) en el sentido en que Kant lo hace al explicar que las cosas en sí mismas (noumenos), al ser dadas a la intuición empírica, corresponden con una categoría.

⁶⁷ Cfr, Robert Paul Wolff, *Op. Cit.* p. 266.

Finalmente, la misma idea aparece en el argumento de la Segunda Analogía. En efecto, en el párrafo 11 de la primera edición, Kant explica que:

Si nosotros investigamos qué nueva propiedad confiere a nuestras representaciones la *relación con un objeto* (*Beziehung auf einen Gegenstand*) y cuál es la dignidad que a través de esta relación nuestras representaciones adquieren, observamos que ésta [la relación con un objeto] no hace más que obligarnos a ligar nuestras representaciones de una manera determinada y someterlas a una regla (A197/B242-3).

Con otras palabras, lo que Kant mantiene aquí es que, si la verdad consiste en una “relación”, ésta no tiene que ver entre un objeto como es en sí mismo y su versión representacional. Como dice Putnam, en la epistemología propuesta por el idealismo trascendental,

*no hay siquiera una correspondencia de uno a uno entre las cosas-para-nosotros (things-for-us) y las cosas en sí mismas (things in themselves). Kant no solamente rechaza cualquier noción de similitud entre nuestras ideas y las cosas en sí mismas; junto con ello, también rechaza cualquier noción sobre isomorfismo abstracto. Y esto significa que no hay una teoría de verdad como correspondencia en su filosofía.*⁶⁸

Para la Revolución Copernicana, el criterio de verdad consiste en que *nuestras representaciones se encuentren “relacionadas” unas con las otras de manera necesaria en conformidad con una regla,*⁶⁹ y es el concepto trascendental de causa, i.e., el concepto a priori de causa implicado en el principio de causalidad, quien otorga esta relación necesaria.

La eliminación del tipo de correspondencia que hace suya, en la noción de verdad, toda la filosofía pre-crítica, i.e., correspondencia entre las representaciones o juicios y principios y los objetos tal como son en sí mismos es crucial como condición de posibilidad para el éxito del argumento de la Segunda Analogía. Como ya lo ha dicho Gerard Buchdahl, este argumento no puede mostrar “la validez objetiva” del principio de causalidad si se acepta la noción de verdad como correspondencia a nivel trascendental.⁷⁰ ¿Por qué? Porque si toda representación, para que sea objetiva, debe corresponder con un objeto “real” como es en sí mismo, entonces un suceso no podría ser una representación objetiva a menos de que el principio de causalidad riga a las cosas tal como son en sí mismas. Kant quiere mostrar que nuestra representación de sucesos tiene status epistémico. No se reduce a ser una mera disposición psicológica, como pensaba Hume, determinada por el hábito. Sin embargo, si Kant acepta que las cosas en sí mismas son los fundamentos causales de los fenómenos (lo que define el criterio de verdad como correspondencia en sentido trascendental), entonces tiene que conceder que cuando tenemos la representación de un suceso esta representación es un conocimiento (cuenta como conocimiento) porque corresponde con un objeto (un suceso) tal como es en sí mismo. Aceptar que existe una correspondencia entre las cosas en sí mismas y los fenómenos (como objetos que necesariamente nos representamos) implica cometer la falacia de aplicación del principio de causalidad, tal como ha dicho Strawson, porque este principio no vale para las cosas en sí mismas.

Hasta ahora sabemos que para que nuestras intuiciones no sean ciegas requieren de un “objeto”. Pero puesto que este objeto no es independiente del concepto de un objeto impuesto por las categorías a priori del entendimiento, nuestras intuiciones son algo cuando un concepto proveniente del entendimiento les es impuesto. También hemos dicho que la proposición “pensamientos sin contenido son vacíos” se refiere a los conceptos que carecen de contenido representacional, lo que significa que

⁶⁸ *Op. Cit.*, p. 63-4. Así como Putnam piensa que lo que él llama “realismo metafísico” se identifica con lo que Kant llama “realismo trascendental”, Putnam piensa que lo que él llama “realismo interno” es equivalente a lo que Kant llama “idealismo trascendental”. De esta manera, ya que Kant pensaría que el criterio de verdad consiste en una relación necesaria entre representaciones en conformidad con una regla a priori, Putnam piensa que el criterio de verdad, de acuerdo con su “idealismo interno”, consiste en un tipo de aceptabilidad racional -coherencia entre nuestras creencias entre sí y coherencia con nuestras experiencias tal como éstas son representadas- que nada tiene que ver con el sentido tradicional de correspondencia basado en la distinción entre ontología y epistemología.

⁶⁹ Así mismo, véase A59-60/B84.

⁷⁰ Cfr. Gerard Buchdahl, “The Kantian ‘Dynamic of Reason’, with Special Reference to the Place of Causality in Kant’s System”.

los pensamientos no son nada. Por esta razón superamos la ceguez de las intuiciones cuando a las intuiciones mismas les es dado el “concepto de un objeto” –sustancia, causa, etc– determinado por las reglas del entendimiento; y a la vez, los pensamientos no son vacíos cuando los referimos a una intuición. Kant sostiene que los conceptos que no se refieren a intuiciones, i.e., objetos de experiencia posible, son llamados noumena: son los conceptos característicos que son vacíos (*leer*).

En una observación añadida en la segunda edición de la primera *Crítica* al capítulo de Fenómenos y Noumenos este asunto se encuentra claramente expuesto. En efecto, después de explicar que los conceptos puros o reglas del entendimiento (*Verstandesregeln*) no son solamente a priori sino también “el fundamento de toda verdad” (A237/B296), Kant distingue entre un sentido positivo y negativo de noumeno. Kant explica que si el noumeno es entendido como una cosa que “no es objeto de la intuición sensible”, entonces el noumeno tiene un significado negativo debido a que “hace abstracción de nuestra intuición”. Por el contrario, si por noumeno se entiende “el objeto de una intuición no sensible”, entonces este objeto sólo es posible para un ser que posee intuición intelectual (B307). Pero ya que Kant insiste que la intuición intelectual no es una clase de intuición que nos pertenece, para nosotros el concepto de noumeno sólo puede tener un significado negativo.

Kant observa inmediatamente después que “la doctrina de la sensibilidad [tal como queda desarrollada en la *Estética Trascendental*] es al mismo tiempo la doctrina del noumeno en su sentido negativo”. Ello se debe a que esta doctrina negativa “se refiere a cosas (*Dingen*) que son pensadas por nuestro entendimiento sin relación alguna con las intuiciones”, en donde tales cosas, por no ser fenómenos, son “cosas en sí mismas” (B307). Aunque el entendimiento tiene la espontaneidad de producir por sí sólo conceptos que la sensibilidad no puede producir, Kant limita el *uso legítimo* (epistémico) del entendimiento por las formas de la intuición. “El entendimiento”, sostiene Kant, “no puede hacer uso de estos conceptos puros al considerar las cosas de esta manera [como noumenos] debido a que ellos sólo tienen significado (*Bedeutung*) en relación con la unidad de las intuiciones de espacio y tiempo” (B307-08).⁷¹ O como también Kant lo pone, el uso de los conceptos puros del entendimiento fuera de nuestras intuiciones “no es realmente un uso, de donde se sigue que los principios del entendimiento puro” –como el principio de causalidad– “son de uso exclusivamente empírico, nunca trascendental” (A247/B304) porque no se refieren a las cosas como son en sí mismas.⁷² Al considerar una cosa como no siendo objeto de nuestra intuición sensible, estamos haciendo un mal uso de las categorías. De aquí que el sentido negativo de noumeno es asociado con lo que el entendimiento *no debe* hacer, i.e., hacer uso de su espontaneidad fuera de los límites establecidos por las intuiciones de espacio y tiempo y la sensibilidad.

Una cuestión muy importante que va acompañada de la discusión del concepto de noumeno en sentido negativo –y que ya fue introducido con anterioridad– es la observación que Kant hace sobre la primacía de la epistemología sobre la ontología cuando esta última es entendida en el sentido tradicional de independencia. Si el uso apropiado de las categorías consiste en referirlas exclusivamente a las intuiciones, y esta conjunción de actividades de la mente es lo que posibilita tener representaciones de fenómenos, entonces no puede ocurrir que aquello que no se halle en el espacio y en el tiempo –el noumeno en sentido negativo– sea el fundamento del conocimiento. La primacía epistémica no sólo significa que el conocimiento está determinado por la espontaneidad de la mente. Significa además que el conocimiento mismo (los objetos representados como fenómenos) es lo real. La propuesta revolucionaria de Kant consiste en asegurar que nada que sea independiente de los fenómenos mismos, como objetos de representación que se hallan en el espacio o el tiempo y junto con ello categorizados, puede ser real para el conocimiento discursivo que poseemos. Por ello es que Kant explica, en la misma sección de Fenómenos y Noumenos, que cuando hablamos de los objetos tal “como son” en conformidad con las categorías del entendimiento este modo de hablar debe ser entendido en sentido empírico, nunca en sentido metafísico:

⁷¹ El énfasis es nuestro.

⁷² Debido a que los principios del entendimiento sólo tienen un uso legítimo en relación con la experiencia, Kant viola el límite del principio de causalidad –como veremos en el tercer capítulo– en su argumento a favor de la “validez objetiva” de la libertad trascendental en su discusión de la Tercera Antinomia.

Así pues, cuando decimos que los sentidos representan los objetos tal *como se manifiestan (wie sie erscheinen)*, mientras que el entendimiento los representa tal *como son (wie sie sind)*, hay que entender esto último **en sentido meramente empírico, no trascendental**. Es decir, los objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una experiencia posible y, consiguientemente, fuera de la relación con los sentidos (A258/B314).⁷³

Únicamente dentro de la esfera de las capacidades cognitivas humanas el discurso sobre la realidad de los objetos tiene sentido, y sólo dentro de la esfera de las capacidades epistémicas subjetivas es como podemos *considerar* lo que las cosas son. Esto en definitiva es lo que significa que la Revolución Copernicana pueda conducir a la “primera parte de la metafísica”, i.e., el “compendio de los objetos de la experiencia”, por el camino seguro de la ciencia (BXVII-XIX).⁷⁴

Es así como Kant escribe nuevamente en la sección de Fenómenos y Noúmenos:

La analítica trascendental tiene este importante resultado: lo más que puede hacer a priori el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible y nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad [...] ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos. El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro (A246-47/B303).

⁷³ Las negritas son nuestras.

⁷⁴ En su “Das Problem der Affektion bei Kant”, Herbert Herring enlista a Heimsoeth, Heidegger, Paton y Weldon como los tempranos autores que proponen la teoría que más tarde es nombrada por Henry Allison como “la vista del doble aspecto” (DA) (*Two Aspect View*) (Cfr, Henry Allison *Op.Cit.*, y “Transcendental Idealism: The ‘Two Aspect’ View”). Teniendo principalmente como punto de partida el trabajo de G. Prauss (*Kant und das Problem der Dinge an Sich*), Allison explica que la distinción Fenómeno-Noúmeno no debe ser entendida como si se tratara de dos realidades ontológicas distintas, sino más bien debe ser entendida como la doble perspectiva por la que pueden considerarse las cosas: podemos considerarlas, o bien como fenómenos cuando son objetos de nuestra experiencia, o bien, podemos considerarlas como cosas en sí mismas cuando no son objeto de experiencia posible.

Esta misma idea es la que expone, por ejemplo, Graham Bird cuando explica que “estas frases [las que se refieren a la distinción fenómeno/noúmeno] no deben ser entendidas en relación con dos diferentes tipos de entidades, sino más bien como dos modos de hablar sobre la misma y única cosa” (Cfr, *Kant's Theory of Knowledge*, p.37), o también, junto con él, H. E. Matthews, al decirnos en su artículo “Strawson on Transcendental Idealism” que “hablar sobre ‘fenómenos’ significa hablar sobre las cosas desde un particular punto de vista, esto es, tal como son experimentadas por la mente humana [...] Si esta interpretación es correcta, entonces ‘cosas en sí mismas’ no serían cosas localizadas, como la sustancia de Locke, detrás de las cosas que percibimos, sino serían las mismas cosas que percibimos pero consideradas desde un punto de vista distinto que aquél de la experiencia humana”

Sin embargo, cuando entendemos el noúmeno en sentido negativo, esto es, algo de lo que no podemos decir nada porque no podemos saber nada debido a que no significa nada -traspasa nuestros límites cognitivos-, esta posición deja de tener sentido porque no es posible concebir cómo es que podemos decir algo sobre la perspectiva de una cosa en sí misma, “hablar de ella” -como dice Bird- o “considerarla” -como dice Matthews. Abrazar esta postura sería tanto como decir que, en la filosofía del primer Wittgenstein, aquello de lo cual podemos hablar y aquello de lo cual no podemos hablar son una y la misma cosa pero diferenciadas por la manera como nos aproximamos a cada una de ellas: cuando hablamos de lo que no podemos hablar, lo hacemos con palabras que no tienen nada que ver con el modo como usamos las palabras cuando hablamos de lo que podemos hablar. ¿Tiene sentido decir algo así? ¡Es claro que no! La cuestión no tiene nada que ver con perspectivas porque no podemos decir nada o conocer nada de lo que no podemos decir nada o conocer nada. Vista de esta manera, la relación Fenómeno-Noúmeno no conduce a nada porque en principio no hay nada que pueda ser relacionado: no podemos tener, dados nuestros límites cognitivos determinados por nuestros propios conceptos, perspectiva alguna sobre lo que las cosas en sí mismas son. A menos de que sea usado en sentido negativo, el concepto de cosa en sí misma es un sinsentido. (Para una crítica más detallada a esta versión, Cfr, Richard Aquila, *Representational Mind*, pp.88-118, Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.334-44, y, más recientemente, Hoke Robinson, “Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves”).

Por último, vale decir que esta línea interpretativa de la relación fenómeno/noúmeno (DA) surge como la posición que se opone a la postura principalmente defendida por, dentro de los filósofos contemporáneos, P. F. Strawson según la cual la distinción fenómeno/noúmeno equivale a una distinción ontológica entre dos mundos (DM). A pesar de que la posición presentada por Strawson (en *The Bounds of Sense*) se halla libre de la problemática expuesta en el párrafo anterior, creemos también que si Kant defiende esta postura su giro trascendental se vuelve contra sí mismo. Esto es precisamente lo que queremos mostrar en la siguiente sección, en donde también nos detendremos a tratar más acabadamente la teoría DA y DM.

Para el idealismo trascendental que Kant inaugura no son las cosas en sí mismas lo que conforma la base del conocimiento. Son, más bien, las reglas del entendimiento a priori junto con las intuiciones sensibles de espacio y tiempo.

Aplicado este asunto al tema que aquí nos ocupa -la teoría de la causalidad desarrollada en la Segunda Analogía-, la propuesta de Kant consiste en sostener que el principio de la causalidad no puede ser referido a las cosas en sí mismas o “cosas en general” (*Dinge überhaupt*) como cosas independientes de nuestro aparato epistémico. Por ello es que no podemos decir ni saber nada sobre si es o no el caso que los objetos, independientemente de nuestra representación y por tanto independientemente del modo como los intuimos y pensamos, obedecen al principio de causalidad. En este sentido, Kant se adelanta al primer Wittgenstein al pronunciar, de nueva cuenta en el capítulo de la Anfibología, que “lo que las cosas en sí mismas son no lo sé, ni necesito saberlo, ya que no se me puede presentar una cosa más que en el fenómeno” (A276-77/B332-33).⁷⁵

2) Llegamos ahora al segundo principio que queremos defender para explicar el “anti-realismo trascendental” de Kant. Este principio, que Kant pronuncia en el famoso párrafo en el que compara su método filosófico con la revolución astronómica efectuada por Copérnico, no es otra cosa sino el modo como Kant se opone al modelo tradicional de conocimiento y por tanto a la ontología de las viejas escuelas.

Como Kant lo explica en el Prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica*, tradicionalmente, tanto empiristas como racionalistas han aceptado que todo el conocimiento humano está originado principalmente por el modo como *es* el objeto de conocimiento. Independientemente de si estos objetos de conocimiento se tratan de hechos empíricos u objetos que sólo pueden ser aprehendidos intelectualmente, ambas escuelas comparten la idea de la necesidad de que la mente se adecue al objeto para poder conocerlo. En este modelo tradicional ha sido el objeto de conocimiento el que ha ganado todo privilegio por encima del sujeto. Al ser el sujeto el que se ha tenido que adecuar al objeto, el sujeto cognoscente ha sido generalmente concebido como un mero receptor-pasivo cuyas representaciones mentales no son otra cosa sino el producto de las cosas dadas tal como son en sí mismas.

Sin embargo, Kant señala que este modelo tradicional “no sólo ha traído escepticismo a las ciencias” -como lo muestra el escepticismo de Hume en relación con las leyes causales- sino también, como lo manifiesta en la Introducción, pretensiones excesivas de “volar en el espacio vacío de la razón pura” (refiriéndose por supuesto al racionalismo dogmático). Por ello, Kant propone que es tiempo de considerar, con el fin de intentar hacer algún avance en investigaciones metafísicas, el sentido opuesto al que tradicionalmente ha sido aceptado en la relación sujeto-objeto. Así, para resolver estos problemas, la propuesta de Kant consiste en cambiar el énfasis en la relación epistémica entre el objeto y el sujeto: en lugar de ser el sujeto el que debe conformarse al objeto, es más bien el objeto el que ha de conformarse al sujeto (BXVI).

Ahora bien, como resultado de este nuevo modo de proceder, explica Kant, se sigue que no es nuestra intuición la que tiene que estar determinada por el objeto, sino al contrario. Pero ya que el único modo en el que es posible convertir estas intuiciones en conocimiento es brindándoles un concepto, no es posible -sin llegar de nueva cuenta al mismo problema de determinación del sujeto por el objeto- admitir que el concepto tiene que estar determinado por el objeto, sino al revés: es el objeto el que debe estar determinado por el concepto (BXVII).

Con la determinación del objeto por el concepto, el conocimiento que tenemos del mundo no está “dado” de ninguna manera en forma pasiva. Kant ciertamente habla de una relación entre objetos y conceptos. Pero esta relación se establece como un modo de decir que los objetos de los cuales

⁷⁵ “[La Filosofía] tiene que limitar lo pensable y con ello lo impensable/ Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.114,5.6. Para un tratamiento más sistemático sobre la primacía que Kant otorga a la epistemología sobre la ontología (entendido ésta en sentido tradicional, no crítico), véase el ensayo de Thomas Pogge, “Erscheinungen und Dinge an Sich”.

hablamos y a los que nos referimos son, por encima de todo, constructos conceptuales. Son objetos formalmente determinados por las categorías a priori. Parafraseando a Putnam, la Revolución Copernicana de Kant no quiere mostrar que las condiciones formales del intelecto humano reflejan al mundo. Más bien, quiere mostrarnos que los sujetos epistémicos dotados de estas *condiciones formales* son los que determinan la realidad del mundo mismo.⁷⁶ En este sentido, la relación concepto-objeto no implica nada que sea propio de objetos particulares como cosas en sí mismas.

5. El Realismo Metafísico de Kant

Hasta aquí, hemos ofrecido una explicación de dos principios relacionados que conforman la base de la Revolución Copernicana o el idealismo trascendental de Kant. Ello ha sido con el propósito de mostrar cómo es que estos dos principios conforman una teoría epistémico-ontológica diametralmente opuesta a una teoría epistémico-ontológica realista: la teoría que supone Independencia y Correspondencia en sentido trascendental. Hemos entonces argumentado que Kant no es un realista en este sentido, aunque él mismo se considera filosóficamente, como veremos en el tercer capítulo, un dualista, i.e., un idealista trascendental y un “realista empírico”. Por lo tanto, tendría que haber una gran diferencia entre el tipo de realismo que Kant defiende y el tipo de realismo que considera, por un lado, que lo real consiste en una colección de cosas en sí mismas y, por otro lado, que esta colección de cosas es el fundamento causante de las cosas que la mente percibe o se representa en el espacio.⁷⁷

Pero si ya hemos dado argumentos para mostrar que el idealismo de Kant no es realismo metafísico, ¿por qué Strawson, y junto con él muchos otros, han leído a Kant como si estuviera comulgando con las dos principales tesis del realismo metafísico, i.e., independencia y correspondencia en sentido trascendental? En esta sección mostraremos que el problema no consiste tanto en que Strawson, y junto con él tantos otros, han leído mal a Kant. Más bien, el problema es que Kant mismo es responsable de ser entendido como realista metafísico por no haber roto del todo con la ontología tradicional. De nuevo en palabras de Putnam, a pesar de que “Kant ha sido, de hecho, el primero en advertir que describir el mundo no quiere decir simplemente imitarlo” –lo que implica rechazar la subordinación de la epistemología a la ontología– no obstante,

[...] el mismo Kant estaba aún sujeto a una confusión: la de suponer que una descripción moldeada por nuestras elecciones conceptuales, de alguna forma no es, por esta misma razón, una descripción del objeto “como éste es en realidad”. Tan pronto como cometemos *este* error, abrimos las puertas al problema: “Si nuestras descripciones son sólo *nuestras* descripciones, modeladas por nuestros intereses y nuestra naturaleza, ¿cuál es entonces la descripción de las cosas como ellas son *en sí mismas*?” Este término “en sí mismas” resulta así totalmente vacío: preguntarse cómo son las cosas en sí equivale, a estos efectos, a preguntarse cómo debe describirse el mundo en el lenguaje propio del mundo, cosa que no existe.⁷⁸

Kant, en efecto, mantiene en muchas ocasiones tanto la idea de que existe un mundo objetivo en sí independiente de nuestras propias representaciones como fenómenos como la idea de que las cosas en sí mismas, que conforman ese mundo objetivo independiente de nuestra propia actividad epistémica, son el fundamento causante de lo que podemos conocer como fenómeno. Por ello es que Karl Ameriks tiene razón al señalar que “si uno mira de cerca a la primera *Critica*, no resulta nada fácil

⁷⁶ Hilary Putnam, “Realism and Reason”.

⁷⁷ La posición idealista de Kant, si en verdad quiere ser distinguida del realismo trascendental, no puede admitir el significado de nómeno como la cosa en sí misma que es el fundamento causante de fenómenos. Como veremos en el tercer capítulo, la introducción que Kant hace del objeto trascendental no puede ser aquello que lo separe del idealismo de Berkeley –tal como Kant lo atestigua en *Prolegomena*– porque en el fondo el objeto trascendental no hace sino regresar a Kant a una postura realista en sentido metafísico.

⁷⁸ Hilary Putnam, “¿Wittgenstein era un pragmático?” Kant, es cierto, nunca se pregunta cómo es que son las cosas en sí mismas. Pero el hecho de que haya admitido –como veremos– que existe un mundo real constituido por las cosas en sí mismas conduce inevitablemente a preguntarse cómo es que este mundo “objetivo” tiene que ser aceptado una vez que se ha defendido vigorosamente la idea de que la descripción de lo que es el caso no puede ser independiente de la actividad de nuestras propias facultades cognitivas.

mostrar de manera precisa cómo es que en sus propios términos Kant ha cortado de manera definitiva con todas las afirmaciones de la metafísica tradicional”.⁷⁹ El objetivo de este apartado consiste en hacer explícitos, en primer lugar, algunos de los numerosos pasajes en los que Kant comulga con la metafísica tradicional. Y en segundo lugar, enfatizar que este compromiso con la metafísica tradicional corre en contra del objetivo que Kant persigue en la Deducción Trascendental, esto es, mostrar que las categorías son conceptos que hacen posible la experiencia precisamente porque el material sensible recibido a través de la intuición lleva ya “inextricablemente implicado” contenido conceptual proveniente del entendimiento.⁸⁰

En el pasaje en el que explica que “pensamientos sin contenido son vacíos e intuiciones sin conceptos son ciegas”, Kant no solamente argumenta la necesidad de distinguir entre las facultades del entendimiento y la sensibilidad. Además de ello, sostiene que sin la sensibilidad, considerada pasivamente (*Rezeptivität*), *ningún objeto podría ser dado*. Kant explica que cuando las *formas* del entendimiento y la sensibilidad trabajan conjuntamente puede haber experiencia. No obstante, como buen empirista que es, Kant también concede que el trabajo conjunto de las intuiciones y los conceptos no bastan. Ahora insiste que, además de estas facultades, se requiere de una *materia*, i.e., de un objeto que pueda ser cubierto o vestido con las formas puras subjetivas. La filosofía trascendental cumple con su propósito al mostrar en qué consisten las condiciones formales de toda experiencia posible. Pero el problema es que al continuar cavando en búsqueda del fundamento de la materia del conocimiento, Kant entierra al mismo tiempo, con la arena que saca del pozo por el que pretende llegar a los contenidos, su propia filosofía trascendental. La razón de ello es que Kant concede en muchas ocasiones un sentido de materia del conocimiento que es por completo asimétrico con las formas del entendimiento y las intuiciones. En efecto, al aceptar un sentido de materia del conocimiento pre-crítico que supone la afección de la mente por las *cosas en sí mismas*, Kant se ve arrastrado a tener que admitir el absurdo de que objetos que no están en el espacio ni el tiempo ni tampoco tienen en sí mismos formas categoriales algunas conforman la materia o el contenido de nuestras experiencias en cuanto fenómenos. Y al considerar a las cosas en sí mismas como aquello que, una vez que es dado a la intuición empírica, la mente se ve revestida con la materia del conocimiento, algo muy diferente de lo que hemos venido discutiendo hasta aquí sale a la superficie.

Podemos comenzar a considerar este panorama diferente citando cuatro pasajes de la obra teórica de Kant -tres de la primera *Crítica* y otro más de los *Prolegomena*, los dos primeros insertados en la *Estética* y los dos restantes haciendo alusión a la *Estética*- que tomados conjuntamente nos cuentan un “relato trascendental” de acuerdo con el cual que la sensibilidad se halla afectada por las cosas en sí.

En los dos primeros pasajes Kant nos explica en qué consiste la receptividad de la sensibilidad. El primero de ellos reza así:

El efecto que produce sobre la capacidad de representación de un objeto por el que somos afectados se llama *sensación* (*Empfindung*). La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica* (*empirisch*). El objeto indeterminado (*unbestimmte Gegenstand*) de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno* (*Erscheinung*) (A20/B34).

A su vez, el segundo pasaje que sigue inmediatamente después, es como sigue:

Lo que dentro del fenómeno corresponde a la sensación lo llamo *materia* del mismo. En cambio, llamo forma del *fenómeno* aquello que hace que lo diverso del mismo *pueda ser* ordenado en ciertas relaciones. Puesto que las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma por algo que no puede ser a su vez sensación, la materia de todo fenómeno nos viene dada exclusivamente a posteriori. La forma del fenómeno, por el contrario, debe hallarse completamente a priori dispuesta para el conjunto de las sensaciones en nuestra mente y por ello mismo debe ser susceptible de consideración independiente de toda sensación (A20/B34).

Como podemos observar, la primera cita expresa la idea de que la sensación (*Empfindung*) es el

⁷⁹ Cfr. Karl Ameriks, “The Critique of metaphysics: Kant and traditional ontology”, p. 258.

⁸⁰ John McDowell, *Op. Cit.*, p.46.

efecto (*Wirkung*) que es producido en nosotros cuando somos afectados por objetos, y añade que la intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación puede ser llamada empírica. Más aún, como podemos observar en el segundo pasaje, Kant considera que el objeto de la sensación, esto es, el objeto dado por la receptividad de nuestra sensibilidad es un “objeto indeterminado” (*unbestimmte Gegenstand*), un objeto que a su vez conforma la materia (*Materie*) del fenómeno. De este modo Kant distingue entre la materia y la forma del fenómeno. Es la forma del fenómeno lo que permite que la materia que ha sido previamente dada se halle ordenada de especial manera en ciertas relaciones. Finalmente, en el segundo pasaje Kant sostiene que mientras la materia del fenómeno es dada de manera a posteriori, la forma del fenómeno -que sabemos que es espacio y tiempo- es a priori. No es difícil percatarse que, si la sensación es afectada por algo a través de lo cual se produce en nuestra sensibilidad un *efecto* que es el objeto de la sensación, y este objeto es indeterminado, entonces un “objeto indeterminado” es aquello que *causa* la materia del fenómeno.

Por otro lado, en la primera edición del capítulo de Fenómenos y Noumenos se encuentra un pasaje en el que se indica claramente que el fenómeno (no olvidemos que todo fenómeno es un objeto de representación) tiene que “corresponder” con un noumeno. Presumiblemente, el objeto que aparece aquí llamado noumeno es el mismo objeto que Kant identifica, en el segundo pasaje citado, con el “objeto indeterminado”:

La razón de que no nos baste el sustrato (*Substratum*) de la sensibilidad y de que añadamos a los fenómenos unos noumenos que sólo el entendimiento puede pensar, consiste en lo siguiente. La sensibilidad y su campo, esto es, el de los fenómenos se hallan a su vez limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra propia constitución subjetiva, las cosas se nos aparecen (*erscheinen*). Tal ha sido el resultado de toda la estética trascendental, el cuál se desprende del concepto de fenómeno en general, a saber, *que tiene que corresponder (entsprechend) al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno [...]* Por consiguiente, la palabra fenómeno tendrá relación (*Beziehung*) con algo cuya representación inmediata es sensible; pero que en sí mismo tiene que ser algo, i.e., un objeto independiente de la sensibilidad (A251-52).⁸¹

La Estética Trascendental nos enseña que todo objeto de conocimiento requiere hallarse en el espacio y el tiempo. De este modo, no podemos conocer nada que no sea fenómeno, esto es, un objeto que no se halle en el espacio y el tiempo como formas puras a priori de la intuición. No obstante la Estética también nos enseña, según Kant, como resultado que surge “del concepto de fenómeno en general”, que el fenómeno tiene que referirse a una cosa en sí misma. La idea tradicional de correspondencia en sentido trascendental aparece aquí manifiestamente clara.

Y por último, el cuarto pasaje, insertado en los *Prolegomena*, vuelve de nuevo a contarnos que el fenómeno, en cuanto que es una representación que contiene un objeto, tiene que estar “basado sobre una cosa en sí”, ontológicamente real, como aquello que afecta nuestros sentidos:

En realidad, si los objetos de los sentidos los consideramos correctamente como meros fenómenos, reconocemos por ello que están basados sobre una cosa en sí, a pesar de que no conocemos cómo es en sí sino que sólo conocemos sus fenómenos, i.e., el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido (*unbekanntes Etwas*). Por lo tanto, cuando el entendimiento admite los fenómenos, también acepta la existencia de cosas en sí hasta el punto de que podemos decir que la representación de tales cosas, como base de los fenómenos y por consiguiente como meros seres del entendimiento (*bloßer Verstandeswesen*), no sólo es admisible sino inevitable.⁸²

Si es verdad que “es admisible y al mismo tiempo inevitable” que las categorías se refieran a meros seres que son “desconocidos” (como Kant señala aquí), entonces es falso que las categorías funcionen como *conceptos* que tienen la tarea de determinar el *objeto de conocimiento*. Esta idea pone en entredicho el objetivo que Kant persigue en la Deducción Trascendental. En efecto, como hemos visto en la sección anterior, Kant afirma que lo que la Deducción Trascendental quiere mostrar es que las categorías tienen “validez objetiva”. Entendidas como conceptos de un objeto, las categorías necesariamente se hallan impregnadas en los datos sensibles que la mente recibe a través la intuición.

⁸¹ Las cursivas son nuestras.

⁸² Ak. IV: 314-15. Las últimas cursivas son nuestras.

Si no fuese así, Kant no podría decir, como también hemos señalado en la sección anterior, que lo que la Deducción Trascendental pretende mostrar es que *no* “pueden darse fenómenos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento” (A90/B122). Ello se debe precisamente a que las categorías determinan el objeto de la intuición. Pero si las funciones del entendimiento se refirieran, como Kant señala en este pasaje, a algo “desconocido”, entonces no podrían relacionarse con un objeto representado en cuanto fenómeno. Como Kant mismo lo pone, “si [las categorías] no se refirieran a una experiencia posible, en la que se presentan todos los objetos del conocimiento, sería imposible entonces entender la relación de esos conceptos con cualquier objeto” (A94/B127). El significado de las categorías en cuanto a que se refieren a un objeto (como conceptos de objetos), está restringido, como Kant insiste en el Esquematismo, por la sensibilidad (A147/B187).

Nótese así la clara contradicción que hay entre este pasaje de *Prolegomena* y la siguiente afirmación que hace Kant dentro la primera edición de la *Crítica* –escrita, como todos sabemos, antes de los *Prolegomena*– en el capítulo de la Anfibología de los Conceptos de Reflexión. Después de afirmar que “somos libres en llamar nómeno a un objeto cuya representación no es sensible” Kant sostiene, en completo acuerdo con lo que la Deducción Trascendental ha querido mostrar, que, no obstante,

[...] como no podemos aplicarle ninguno de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación sigue estando vacía para nosotros. No sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que, sin embargo, no podemos ocupar *ni mediante la experiencia posible ni mediante el entendimiento puro* (A289/B345).⁸³

De manera que puede decirse que en este pasaje de *Prolegomena* Kant mezcla su doctrina pre-crítica de la función categorial, expresada en la *Disertación Inaugural*,⁸⁴ con algo que es incompatible con ella, a saber, su doctrina crítica que establece que las categorías sólo pueden ser conceptos a priori que tienen validez objetiva cuando son referidas a objetos de una experiencia posible.

Ciertamente que en la segunda edición de 1787 de la *Crítica* Kant decidió borrar algunos pasajes que pudieran levantar la sospecha de que, en el fondo, su idealismo no hace sino volcarse contra sí mismo. Particularmente, como se puede adivinar, Kant transformó pasajes en los que se hace mención de un fundamento causal nouménico del fenómeno. Así, por ejemplo, en completo acuerdo con el objetivo que persigue la Deducción Trascendental, Kant pasa a considerar en la nueva versión del capítulo de Fenómenos y Nómenos al nómeno no ya como el sustrato ontológico del fenómeno sino, como hemos visto en la sección anterior, como un concepto problemático que sólo puede ser considerado, por nuestro entendimiento discursivo, en sentido negativo.⁸⁵

Con todo, Kant siempre mantuvo simpatía con la idea del fundamento nouménico del fenómeno.

⁸³ Las cursivas son nuestras.

⁸⁴ En efecto, en el §4, Kant explica que “[...] es claro que las cosas que son pensadas sensitivamente son representaciones de cosas *tal como se nos aparecen*, pero las cosas que son intelectuales son representaciones de las cosas *tal como son*” *Ak.* II: 392-3.

⁸⁵ Sin embargo, ciertas contradicciones persisten. Así por ejemplo, mientras que en la primera edición Kant sostiene que estamos legitimados en “dividir el mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento” (A249-50), en este mismo capítulo de la primera edición, pero más adelante, señala que “la división de los objetos en fenómenos y nómenos, al igual que la del mundo en mundo sensible e inteligible, no puede ser admitida aunque si podemos dividir los conceptos en sensible e intelectuales. No podemos señalar ningún objeto a éstos últimos ni considerarlos como objetivamente válidos. *Si se prescinde de los sentidos, ¿cómo vamos a hacer comprender que nuestras categorías (que serían los únicos conceptos que quedarían para los nómenos) continúan significando algo, teniendo en cuenta que para que se refieran a algún objeto, tiene que darse algo más que la simple unidad del pensar, esto es, una posible intuición a la que puedan aplicarse esas categorías?* (A255-56/B311). (Las cursivas son nuestras.) Esta idea sobre la imposibilidad de referir las categorías a las cosas en sí mismas, que es una de las tesis centrales de la *Disertación Inaugural*, aparece nuevamente en el capítulo de la Anfibología: “el concepto de nómeno es problemático porque no podemos ni negar ni afirmar su posibilidad, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de conceptos que las categorías, y *ninguno de estos dos instrumentos cognitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles* (A287/B343). (Las cursivas son nuestras.) Es claro que aquí Kant no sólo niega que el nómeno pueda ser objeto de conocimiento. Más todavía, niega que las categorías puras puedan referirse legítimamente a los nómenos.

Esto no sólo se demuestra por el hecho de que algunos pasajes de la primera edición que hacen clara referencia a un sustrato nouménico del fenómeno permanecen en la segunda edición (así como algunos pasajes de la primera edición que niegan rotundamente que las categorías puedan referirse a los objetos suprasensibles permanecen igualmente en la segunda), sino que incluso, existen pasajes añadidos en la segunda edición que refuerzan la idea de este sustrato nouménico.

Por citar algunas evidencias que se hallan dentro de la primera división de la Lógica Trascendental (la Analítica). Justamente en el primer párrafo de la primera edición y el tercer párrafo de la segunda de la discusión del principio de causalidad en la sección de la Segunda Analogía, Kant insiste en este significado positivo del noúmeno como el origen causante del fenómeno porque estas cosas en sí mismas nos afectan:

Cómo sean las cosas en sí mismas, *sin consideración de las representaciones mediante las cuales ellas nos afectan*, es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento (A190/B235).⁸⁶

O también, como vuelve a decirnos en el capítulo de la Anfibología, tanto de la primera como de la segunda edición:

[...] el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta [la sensibilidad] que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él mismo [el entendimiento] *un objeto en sí mismo (como objeto trascendental) que es la causa (Ursache) del fenómeno* y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad ni como sustancia, etc (A288/B344).⁸⁷

Por otro lado, considérense los siguientes dos pasajes de la segunda edición, ambos contenidos en el Prólogo. El primer pasaje se inscribe en el contexto en el que Kant se adelanta a señalar que el resultado negativo de la crítica es que no podemos conocer lo que las cosas en sí mismas son. No obstante, añade, es preciso aceptar que las cosas en sí “son por sí mismas reales”:

[...] la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento es: que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí no conocida por nosotros, a pesar de ser real (*wirklich*) por sí misma (BXX).

Por su parte, el segundo pasaje, que aparece unas pocas páginas más adelante, vuelve a hacer explícita la idea de que, a parte de los fenómenos, tenemos que aceptar otro tipo de objetos no fenoménicos que fundamenten a los fenómenos:

[...] todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. De lo contrario se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara (BXXXVI-XXVII).

Aunque Kant insiste que sólo podemos conocer fenómenos, reconoce también que es necesario suponer que detrás de los fenómenos se halla un sustrato nouménico que los fundamenta porque, de no ser así, “se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara”. Pero ya que Kant sostiene que mediante las categorías puras los objetos son pensados, en esta cita está defendiendo la idea, contraria a lo que la Deducción intenta mostrar, que las categorías pueden referirse a objetos que no se hallan restringidos por las condiciones formales de la sensibilidad (“Pensamientos sin contenido son vacíos”). De nueva cuenta entonces, tenemos que si es absurdo no presuponer que detrás de los fenómenos se encuentre un fundamento que no es fenómeno y que puede ser pensado por las categorías, es igualmente absurdo conceder que la Deducción Trascendental alcanza el objetivo de mostrar que las categorías poseen “plena validez objetiva”.

Creemos, de este modo, que el testimonio de estos pasajes revela de manera clara que el mismo Kant es reponsable de ser leído como si fuera un defensor del realismo metafísico. Y vale la pena

⁸⁶ Las cursivas son nuestras.

⁸⁷ Las cursivas son nuestras.

mencionar, por último, que nueve años después de que la primera *Crítica* vio la luz (es decir, para 1790) Kant persiste en defender el supuesto ontológico característico del realismo trascendental. En efecto, en la controversia que mantiene con Eberhard a propósito de las principales tesis de la *KrV*, no sólo sostiene de manera explícita que aquello que brinda la materia de las intuiciones empíricas “son los objetos como cosas en sí”. Más todavía, Kant mantiene en esta polémica que esto es algo que la *Crítica* defiende constantemente:

[L]as cosas en sí dan a la sensibilidad su materia. Ésta es precisamente la constante afirmación de la *Crítica* [...] ella [la *Crítica*] no pone este fundamento de la materia de las representaciones en las mismas cosas, de nueva cuenta, como objetos de los sentidos, sino en algo suprasensible que se encuentra en el *fundamento* de los objetos de los sentidos y de lo cual no podemos tener conocimiento alguno. Los objetos, como cosas en sí, *brindan* la materia para las intuiciones empíricas (contienen el fundamento para determinar la facultad representativa según la sensibilidad de ésta), pero no son la materia *de* ellas.⁸⁸

Kant quiere defender al mismo tiempo tanto su idealismo según el cual sólo podemos conocer fenómenos y no las cosas en sí mismas como la idea de que las cosas en sí mismas son el fundamento de nuestras representaciones en cuanto fenómenos. Pero no es posible defender estas dos cosas. Son mutuamente excluyentes porque las estructuras lógicas de una y otra son opuestas, o como diría McDowell, son excluyentes porque mientras que el idealismo de Kant nos enseña en qué consiste el espacio de las razones, las cosas en sí mismas no forman parte del espacio de las razones: como objetos suprasensibles, las cosas en sí mismas “se hallan fuera del límite que encierra la esfera conceptual”.⁸⁹ No es posible que las cosas en sí mismas sean el fundamento (*Grund*) que determina el objeto de la sensibilidad. Si la materia que conforma el objeto de una representación no puede prescindir de las condiciones formales de la intuición (el espacio) y el entendimiento (las categorías), entonces no parece posible sostener a la vez que las cosas en sí mismas, que no se hallan en el espacio ni están categorizadas, son aquello que “brindan la materia para las intuiciones empíricas”.

El problema entonces es que si no podemos tener representación alguna de objetos que no se hallan en el espacio (o en el tiempo) y al mismo tiempo no se encuentran categorizados, ¿cómo es que Kant asume que existen objetos dados a través de la intuición empírica que no se encuentran en el espacio ni están categorizados y, más aún, que estos objetos conforman la materia de nuestras experiencias? La tesis de que no podemos decir nada acerca de la existencia de objetos independientes de lo que la mente se representa como objetos que existen en cuanto fenómenos es contradictoria con la tesis de que existen objetos, “reales en sí mismos” (BXX) que, por tanto, se hallan fuera del espacio y carecen de estructura categorial. El punto no es que la teoría formal propuesta por el idealismo trascendental no puede dar cabida a una realidad del sentido común según la cual existen objetos físicos, *en el espacio*, que existen independientemente de nuestros estados mentales. El punto es más bien que la teoría formal del idealismo trascendental no puede aceptar la tesis de que la materia que conforma el objeto de los fenómenos (la materia de la intuición empírica) está dada a la sensibilidad sin que esa materia se halle en el espacio y carezca, por así decir, de vestido conceptual. De hecho, en comparación con esta realidad suprasensible, la independencia del mundo empírico respecto de los estados mentales no es sino “fraudulenta”.⁹⁰

El problema que Kant enfrenta no es ciertamente nuestro descubrimiento. Este problema fue sacado a la luz incluso en vida del propio Kant por Salomon Maimon (1753-1800), el filósofo mismo que Kant describió, en una misiva a Marcus Herz, como el mejor de sus críticos.⁹¹ Maimon es uno de los primeros filósofos cercanos a Kant (junto con Schulze) en haber objetado la relación entre las formas a priori impuestas por la mente y aquello que origina el contenido de las intuiciones empíricas

⁸⁸ Cfr. *Ak.* VIII: 215.

⁸⁹ “En la perspectiva trascendental, la receptividad figura como siendo susceptible al impacto de una realidad suprasensible, una realidad que supone ser independiente de nuestras actividad conceptual en un sentido más fuerte que el que da cabida al mundo empírico ordinario”. John McDowell, *Op. Cit.*, p. 41.

⁹⁰ John McDowell, *Op. Cit.*, p. 42.

⁹¹ Cfr. *Ak.* XI, carta n. 362 (Mayo 26, 1789).

sin que en sí mismas participen de estas formas. O en otras palabras, la incongruencia que hay entre las partes pasiva y activa, imposibles de armonizar, que determinan el conocimiento discursivo una vez que Kant explica que es la espontaneidad de la mente humana la que determina las formas del mundo empírico y sostiene al mismo tiempo que la intuición empírica recibe material o contenido por cosas que por naturaleza no están sujetas a estas formas.

El problema visto por Maimon, así como el problema que vemos nosotros, no tiene nada que ver con que sólo aceptando que espacio y tiempo son formas puras de la intuición y que las categorías son formas puras del entendimiento es posible mostrar la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. El problema consiste, más bien, en dar cuenta de una teoría del conocimiento que requiere de dos condiciones que son mutuamente excluyentes. Así, hacemos nuestro el problema que, en el segundo capítulo de su *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Maimon descubre en Kant:

¿Cómo es comprensible que las formas a priori deban hallarse en una relación de correspondencia con cosas dadas a posteriori? [...] ¿Cómo es que *el origen de la materia como algo simplemente dado* pero no pensado puede ser comprendido por una inteligencia, debido a que esto no es sino lo más heterogéneo? [...] La dificultad surge precisamente porque los objetos que son subsumidos por las reglas o condiciones del pensar deben ser dados al sujeto desde una fuente que se halla fuera del pensamiento. Esto conduce a la pregunta: ¿cómo es que puede el entendimiento, de acuerdo con sus reglas, subsumir algo (el objeto que es dado) que no está en su poder producir? De acuerdo con el sistema de Kant, en donde la sensibilidad y el entendimiento son dos fuentes enteramente diferentes de nuestro conocimiento, la pregunta es incontestable.⁹²

Como podemos ver, la objeción de Maimon es que aquello que es dado a través de la intuición empírica no puede hallarse en una relación determinable con las formas puras del entendimiento (las categorías) y las formas puras de la sensibilidad (el espacio y el tiempo). Mientras que las cosas que “fundamentan” el material de la *intuición empírica* no están categorizadas ni se encuentran en el espacio, en cambio, todo objeto representado en cuanto fenómeno se halla necesariamente en el espacio o en el tiempo y junto con ello categorizado. El sistema filosófico teórico de Kant pretende mostrar que todo objeto, para que sea objeto de conocimiento, tiene que estar revestido por las formas puras a priori *subjetivas* de la intuición y el entendimiento. De aquí que la pregunta que plantea Maimon, “¿cómo es posible que el origen de la materia como algo simplemente dado pero no pensado puede ser comprendido por una inteligencia, debido a esto no es sino lo más heterogéneo?” resulte “incontestable”.

El problema de heterogeneidad que Maimon introduce en este pasaje no es, desde luego, de ninguna manera casual. Kant explica en el capítulo del Esquematismo de los Conceptos Puros del Entendimiento que “el esquema trascendental” (que es enteramente a priori) es un tercer término que media entre la categoría y el objeto de la intuición. De acuerdo con Kant, lo que el esquema trascendental posibilita es aplicar la categoría a los objetos de la intuición. Sólo a través de este esquema puede el concepto de un objeto (la categoría) guardar “relación de homogeneidad con el objeto”. Así, Kant ejemplifica, “el concepto empírico de un *plato* guarda homogeneidad con el concepto puramente geométrico de *círculo*, ya que la redondez pensada en el primero puede intuirse en el segundo” (A137/B176). Kant explica que “comparados con las intuiciones empíricas los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos” (A137/B176). Así pues, sólo mediante el tercer término que ofrece el esquematismo es posible dar respuesta a la pregunta “¿cómo podemos *subsumir* a la intuición bajo los conceptos, y *aplicar* la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, como la de causalidad por ejemplo, pueda ser intuida por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno?” (A137-8/B176-7). Sólo mediante el esquematismo es posible que la categoría se aplique a la intuición porque el esquematismo es homogéneo con la categoría (A138/B177). Sin mediación del esquematismo, las categorías no podrían referirse a un objeto de la intuición. Y puesto que la Deducción Trascendental ha mostrado “que los conceptos no son posibles en absoluto si no les es dado un objeto en la intuición, i.e., no pueden referirse a cosas en sí” (A139/B178), tenemos entonces que sin mediación del esquematismo los conceptos puros del

⁹² Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. p.39-40. El énfasis es nuestro.

entendimiento siempre serán heterogéneos al referirse a un objeto. “El uso de los conceptos puros del entendimiento”, explica Kant, “se halla restringido por la condición formal y pura de la sensibilidad”. Kant llama a esta condición “*esquema* de esos conceptos”, y “esquematismo del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas” (A140/B179).

Es claro entonces que si las categorías no se refieren a un objeto que se halle en el espacio, las categorías no proceden en conformidad con su esquema, y por lo tanto, los conceptos de un objeto no serían homogéneos con un objeto. Lo que quiere decir Maimon en el pasaje citado, con toda razón, es que Kant no puede sostener –si es congruente con su idealismo– que el objeto de la intuición proceda de una fuente no regida por la condición formal y pura de la sensibilidad. Si Kant sostiene esto, entonces es justa la acusación de Maimon: “el entendimiento no puede, con sus reglas, subsumir algo (el objeto dado) que no está en su poder producir”. Lo que señala Maimon es que Kant no puede comprometerse con la tesis ontológica propia del realismo trascendental sin abrir al mismo tiempo un *gap* insalvable entre lo que es “dado” y lo que es “impuesto por la mente”.⁹³ Al estar nuestra receptividad condicionada por nuestra capacidad conceptual (recordemos que Kant sostiene que “las intuiciones sin conceptos son ciegas”) y al estar, a la inversa, nuestra capacidad conceptual restringida por el esquema de la sensibilidad (“los pensamientos sin contenido son vacíos”), el noúmeno no puede ofrecer a la intuición empírica el objeto de conocimiento.

Vale la pena observar aquí que, como ya ha sido sugerido recientemente,⁹⁴ el problema expuesto por Maimon es retomado en nuestros días por Wilfrid Sellars en su discusión sobre el “Mito de lo Dado” (*Myth of the Given*).⁹⁵ Sellars persigue el objetivo de liberar a la filosofía analítica de los motivos fundacionalistas de los empiristas lógicos –tales como la postura fundacionalista de Russell y la doctrina del “*knowledge by acquaintance*”-. Con todo, el objetivo de Sellars de atacar “la estructura completa de lo dado” alcanza por supuesto la idea misma que Locke y Hume tenían de la epistemología. Por ello mismo, el ataque de Sellars alcanza toda explicación epistémica que tiene como base fundamental una teoría causal de la percepción en donde el conocimiento es descrito como un estado mental que hace uso de un vocabulario fáctico. Es en este sentido en el que la discusión de Sellars viene muy bien a cuento aquí.

Sellars se propone mostrar que no es posible que algo que no es conceptual o no se halle conceptualizado se pueda justificar, convertirse en una razón a favor de una creencia. La idea de conocimiento explicada en los términos de que un objeto no conceptualizado es dado a la mente de manera causal no ofrece en realidad ninguna explicación epistémica. Ello se debe a que la relación establecida entre el objeto y la mente es meramente fáctica. No tiene nada que ver con razones, cuando son éstas, y sólo éstas, las que pueden explicar el conocimiento. Sellars lo indica de la siguiente manera:

El punto esencial es que al caracterizar un episodio o estado como de *conocimiento* no damos una descripción empírica de ese episodio o estado; lo situamos en el espacio lógico de las razones, en justificar y ser capaces de justificar lo que uno dice.⁹⁶

No es inapropiado decir que la manera como Kant concibe el entendimiento en términos de espontaneidad conceptual equivale a la idea de que cualquier estado que pueda ser caracterizado como de *conocimiento* implica, como dice John McDowell, “*relaciones racionales*”.⁹⁷ Por lo tanto, es

⁹³ O también, como ha argumentado Kenneth Westphal más recientemente, las condiciones trascendentales kantianas *formales* y *materiales* son inconsistentes entre sí. Cfr. “Must the Transcendental Conditions for the Possibility of Experience be Ideal?” y “Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell”, p. 288.

⁹⁴ Cfr. Peter Thielke, “Discursivity and Causality: Maimon’s Challenge to the Second Analogy”, p. 460.

⁹⁵ Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*.

⁹⁶ *Op. Cit.* p.76. Sellars deriva la noción de “espacio lógico” (*logical space*) del *Tractatus* de Wittgenstein.

⁹⁷ John McDowell, *Op. Cit.* p.5. Las cursivas son nuestras. No obstante, habría que decir además que, puesto que las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento son para Kant *conjuntamente condiciones epistémicas necesarias*, la idea de espontaneidad del entendimiento implica, como parte de su modo operativo, la aplicación de estos conceptos en el espacio y en el tiempo. De este modo si “el espacio de las razones” del que habla Sellars equivale al “espacio de los conceptos” del que habla McDowell, este espacio de razones implica las formas de la intuición pura. Lo dado a través de

posible decir que “el espacio de los conceptos es parte [...] del espacio de las razones” tal como este espacio es entendido por Sellars. Sin embargo, las tradicionales teorías atómicas empiristas del conocimiento enfrentan el problema de que no explican el conocimiento apelando al “espacio lógico de las razones”. En su lugar, apelan a lo que es “perceptualmente dado”, lo que para Sellars es el “corazón” mismo del Mito de lo Dado:

La idea de que la observación “estricta y propiamente así llamada” se encuentra constituida por ciertos episodios no verbales que en sí mismos se autentifican y que son transmitidos a actividades verbales o cuasi-verbales cuando estas actividades se realizan “en conformidad con las reglas semánticas del lenguaje” es, por supuesto, el corazón del *Mito de lo Dado*. Porque lo dado, en la tradición epistemológica, es lo que es tomado por estos episodios que se autentifican por sí mismos. Lo que se “toma” es, por decirlo de algún modo, los motores inmóviles del conocimiento empírico, lo “cognoscible en presencia” que queda presupuesto en todos los demás conocimientos, i.e., tanto el conocimiento de verdades generales y el conocimiento “en ausencia” de otras particulares cuestiones de hecho. *Tal es el esquema en el que el empirismo tradicional hace su característica afirmación de que lo dado perceptualmente es el fundamento del conocimiento empírico.*⁹⁸

El problema con lo “dado” -y la razón por la cual ninguna teoría que tiene a la “percepción de lo dado como el fundamento del conocimiento empírico” es verdaderamente una teoría del conocimiento-⁹⁹, radica en la imposibilidad de pasar de “episodios no verbales” (o no conceptuales) a “actos verbales (o actos conceptuales) que son conformes con las reglas semánticas del lenguaje”. Dicho en otras palabras, el problema con lo “dado” radica en la imposibilidad de convertir una adquisición no inferencial, caracterizada normalmente por la tradición empirista como la representación mental de un objeto real por sí mismo, en un episodio epistémico que juega el juego de dar y pedir razones y por tanto de realizar actos inferenciales.

De manera que el argumento de Sellars en contra de lo “dado” consiste en que lo que es dado de manera causal se halla imposibilitado de ser parte justificatoria del proceso de conocimiento. Más que ofrecer justificaciones dentro del espacio de las razones (o el espacio de los conceptos), la apelación a lo dado ofrece, como nuevamente dice McDowell, meramente “exculpaciones” que tienen su origen en una fuerza ajena a nosotros y que se nos impone desde fuera.¹⁰⁰ Así, si la teoría del conocimiento no puede ser explicada fuera del espacio de las razones, entonces no parece posible que podamos apelar a cosas que por su propia naturaleza (como los noumenos) no comparten características *racionales* como los fundamentos explicativos materiales del conocimiento. Como explica Robert Brandom en su estudio sobre el ensayo de Sellars, la noción de causalidad por la que se explica la fuerza con la que los objetos físicos se imponen a la mente es meramente una explicación neurofisiológica “natural” y por tanto “no normativa”: no tiene nada que ver con el espacio de las razones y por ello no es una explicación epistémica.¹⁰¹ Por lo que, haciendo énfasis en la idea misma expuesta por Sellars, la apelación a lo dado incurre en la misma falacia naturalista de corte ética descubierta en la tradición empirista moderna por Hume:

La idea de que un hecho epistémico puede ser analizado en hechos no epistémicos es un error radical, [...] un error que es del mismo tipo de la llamada falacia naturalista en ética.¹⁰²

la intuición empírica, que Kant identifica con las cosas en sí mismas, es aquí el problema.

⁹⁸ *Ibid*, p.77. El énfasis de la última oración es nuestro.

⁹⁹ Por ello es que la apelación a lo dado, como explicación fundamental del conocimiento, es un mito.

¹⁰⁰ John McDowell, *Op. Cit.* “Lecture I”, p.8 y “Lecture II”, p. 35.

¹⁰¹ Cfr, Robert Brandom, “Study Guide”, en Wilfrid Sellars, *Op. Cit.* p. 127. La noción de normatividad aquí es inocente de cualquier connotación *práctica*, al estilo de un principio que es un imperativo para la voluntad. Tiene más bien una connotación que se refiere a lo que necesariamente, en sentido lógico, tiene que poder acompañar todo acto cognitivo. Como lo pone McDowell, la normatividad implicada en el espacio de las razones -que para McDowell es lo mismo que aplicar conceptos a intuiciones- no tiene que ver con coerciones de la voluntad sino con algo que teóricamente uno hace en toda experiencia: “Las propias capacidades conceptuales ya se hallan en juego antes de que uno pueda elegir la cuestión”. Cfr, John McDowell, *Op. Cit.*, “Lecture I”, p. 10.

¹⁰² Wilfrid Sellars, *Op. Cit.* p. 19. Putnam hace eco a Sellars aquí cuando nos dice que “la consecuencia más importante del realismo metafísico es que se asume que la verdad es *radicalmente no epistémica*” Cfr, Hilary Putnam, “Realism and Reason”, en p.125.

Ahora bien, a pesar de la impresionante revolución epistémica realizada por Kant, cuyo nombre es el idealismo trascendental, Kant mismo se encuentra atrapado en el Mito de lo Dado, cayendo así en la misma “falacia naturalista” de la ética. Esto se muestra por el compromiso que adquiere con un fundacionalismo epistémico clásico de las viejas escuelas ontológicas, i.e., recurrir al objeto carente de cualidades epistémicas que afecta a la intuición empírica para explicar la fuente del objeto del conocimiento. O dicho de otro modo, por sostener—como lo hace en su respuesta a Eberhard, comentada más arriba— que lo que la “*Crítica* afirma constantemente” es que objetos que carecen de toda cualidad epistémica son los fundamentos causantes de los objetos que tienen cualidades epistémicas.

La filosofía de Kant se encuentra tan profundamente contagiada por el Mito de lo Dado que su misma propuesta filosófica revolucionaria corre el grande riesgo de extraviarse. De dejar de ser eso, una Revolución Epistémica, para convertirse en un idealismo incoherente. Como ya lo expresó F. H. Jacobi en 1787 refiriéndose al problema que encara la afección de la intuición empírica por las cosas en sí mismas en relación con la Revolución Copernicana de Kant: “sin esta presuposición [de la afección por las cosas en sí mismas] no puedo entrar al sistema filosófico de Kant, y con esta presuposición, no puedo permanecer dentro de él”.¹⁰³

Nada más exacto que las palabras de Jacobi para expresar la incoherencia del sistema filosófico de Kant en el momento en que nos percatamos de que las cosas en sí mismas son el material dado a la intuición empírica. Kant piensa que la pasividad de la sensibilidad es lo que permite que objetos sean dados. No sería posible, de acuerdo con él, tener la representación de un fenómeno si le falta contenido. Sin embargo, recurrir a la cosa en sí misma para explicar la fuente de objeto de la intuición empírica obliga a pensar que, como lo dice Jacobi, sin el presupuesto de que las cosas en sí mismas sean dadas es imposible entrar al sistema de Kant. Por otro lado, puesto que Kant insiste que espacio y tiempo, al igual que los conceptos del entendimiento, son meras formas subjetivas a priori que no pueden ser propiedades de las cosas en sí mismas, sólo podemos conocer fenómenos y no las cosas en sí mismas. Por lo que no se ve cómo podemos permanecer en el sistema mismo. La conclusión de Jacobi es inequívoca: la puerta por la que entramos al sistema filosófico de Kant es la misma puerta que Kant abre para invitarnos a salir del mismo.¹⁰⁴

En lo que resta de esta sección, queremos explicar (a) por qué Jacobi cree que su descubrimiento conduce inevitablemente a tener que aceptar que el idealismo de Kant sí concuerda con las dos tesis fundamentales del realismo metafísico, i.e, independencia y correspondencia en sentido trascendental, y (b) por qué la teoría del doble punto de vista, que se asume como una alternativa para tratar el problema que surge de la interpretación de Jacobi de la relación fenómeno-noúmeno, no ofrece en realidad una respuesta satisfactoria a lo que Jacobi ve como fatal en la teoría de Kant. La razón de ello radica en que la teoría del doble punto de vista se empeña en defender la parte del “relato trascendental” que sostiene una causalidad nouménica del fenómeno. Así, siguiendo a McDowell, creemos que la teoría de la doble ontología no puede quedar superada en el pensamiento de Kant si se insiste que la relación que guarda el contenido de nuestros conocimientos con el mundo es *causal*. La opción a la que recurrimos para defender tanto el idealismo de Kant y con ello sentar las condiciones necesarias que tiene que satisfacer el argumento de la Segunda Analogía para que sea exitoso, como la independencia de una realidad de nuestros contenidos mentales favorecida por el sentido común, es que el sentido de correspondencia que existe entre el mundo y la mente es *racional*.

(A) La Teoría de la Doble Ontología.

Jacobi fue el primer filósofo contemporáneo de Kant que discutió el problema de la afección. Como vimos, Jacobi parte de la premisa incuestionable de que la teoría de la sensibilidad expuesta por Kant requiere que la mente humana se vea afectada por objetos. De otro modo, el conocimiento mismo no tendría contenido. Por ello es que, como Jacobi lo expresa, *sin* la teoría de lo dado no sería

¹⁰³ Friedrich Henrich Jacobi, „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“. p. 304.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

posible entrar al sistema filosófico de Kant.

Ahora bien, sólo dos candidatos, de acuerdo con Jacobi, pueden ser los posibles representantes de lo dado: el fenómeno o el objeto trascendental, i.e., la cosa en sí misma. Pero puesto que en la obra de Kant se encuentran muchos pasajes en los cuales parece establecerse una relación de identidad entre representaciones y fenómenos,¹⁰⁵ no puede ser que los objetos afectantes sean los objetos que ya se encuentran en el espacio. En efecto, razona Jacobi, si se asume que el objeto que nos afecta es el fenómeno, entonces se cae en el sinsentido de suponer que las representaciones de los objetos que se encuentran en el espacio (los fenómenos) son a la vez los objetos que causan que tengamos una representación de ellos en el espacio. Por consiguiente, tomando en cuenta tanto los pasajes de la *KrV* en los que se afirma la identidad entre fenómeno y representación por un lado, como los pasajes, por otro, en los cuales Kant afirma que las cosas en sí mismas son los sustratos que se hallan a la base del fenómeno, Jacobi llega a la conclusión de que tienen que ser las cosas en sí mismas las que cumplen el papel de afectar a la mente. Pero esto implica un doble problema (epistémico y ontológico) para el idealismo que Kant defiende.

El problema epistémico que surge de la afirmación de que el fenómeno tiene un fundamento nouménico (el contenido del fenómeno es determinado causalmente por el noúmeno) es que contradice la idea de los límites del conocimiento discursivo. Kant no se cansa de insistir que no podemos conocer las cosas en sí mismas, por lo que cuando nuestro conocimiento es verdadero no lo es en virtud de corresponder con lo que las cosas en sí mismas son. No obstante, si el fundamento de los fenómenos son las cosas en sí, ¿cómo es posible decir que no podemos conocer las cosas en sí mismas y con ello no comulgar con la tesis de correspondencia (en sentido trascendental) propia del realismo metafísico? “Después de todo”, como bien explica Allison, “si las cosas en sí se consideran como causas o fundamentos de los fenómenos, esto presupone que podemos referirnos a las cosas en sí, lo cual es precisamente el punto en discusión”.¹⁰⁶

Y por otro lado, el problema ontológico consiste en deslindar al fenómeno de lo real y atribuir lo real a las cosas en sí, haciendo que la supuesta realidad misma del fenómeno (en conformidad con el idealismo trascendental) se convierta, en cambio, “en una mera *apariencia*” (*ein bloßer Schein*) (B69). En el añadido de la *Estética Trascendental* de la segunda edición Kant sostiene, como consecuencia de haber explicado que el idealismo que defiende del espacio y el tiempo comulga perfectamente con su realidad empírica (A28/B44, A35-6/B52-3), que “sería una falta [del idealismo propuesto] convertir en apariencia lo que tendría que ser considerado como fenómeno” (B70). No obstante, añade Kant en nota a pie de página en este mismo lugar, que esta falta se comete cuando predicamos cualidades a las cosas en sí mismas:

Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno. Está, pues, justificado asignar los predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso apariencia alguna. Si atribuyo en cambio, la rojez a la rosa *en sí*, las asas a Saturno o bien la extensión a todos los objetos *en sí*, sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia (B70).

Si sostener que los noúmenos son los fundamentos que se hallan a la base de los fenómenos implica conceder que podemos referirnos a las cosas en sí, entonces se sigue la conclusión, en conformidad con este último pasaje citado, de que los fenómenos son meramente aparentes y, en cambio, la colección de cosas en sí mismas son lo real (con lo cual se asume la tesis de independencia en sentido trascendental). Lo que surge de aquí no es, entonces, solamente una doble ontología (el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí mismas). Surge también el problema tanto

¹⁰⁵ Las dos ediciones de la primera *Critica* y los *Prolegomena* contienen los siguientes pasajes en los que la identificación entre “representaciones” y “fenómeno” parece ser equivalente (Jacobi en su crítica, no obstante, se refiere sólo a los pasajes de la primera edición): *KrV*, A101, A104, A109, A113, B164, A190-91/B236, A250, A369, A372, A375, A377, A383, A386, A390, A391, A490/B518, A492/B520, A493/B521, A494/B523, A498/B527, A507/B535, A563/B591, A793/B821; *Prolegomena*: Ak. IV.288, 289, 292, 305, 307, 319, 341, 342

¹⁰⁶ H. Allison, *El Idealismo Trascendental de Kant*, p. 369.

planteado por Strawson de que “la realidad es suprasensible y no podemos tener conocimiento de ella” como por Jacobi de que el idealismo kantiano no hace sino conducirnos a un nihilismo epistémico: no podemos saber nada sobre la realidad misma.¹⁰⁷ Como Jacobi sostiene, *con* este presupuesto (el fundamento nouménico de los fenómenos) no podemos permanecer dentro del sistema del idealismo trascendental mismo porque el idealismo de Kant nos asegura que no podemos conocer las cosas en sí (la verdad de un conocimiento no depende entonces de su correspondencia con las cosas en sí mismas) y que no podemos considerar un mundo objetivo independiente de nuestra propia actividad epistémica, i.e., el idealismo trascendental no comulga con la tesis de independencia (en sentido trascendental) propia del realismo metafísico.

(B) *La Teoría del Doble Aspecto.*

Dejando a un lado aquí la teoría de la doble afección como candidata posible que resuelve el problema visto por Jacobi por lo problemática que resulta ser,¹⁰⁸ la propuesta alterna considerada como más plausible que intenta salvar a Kant de estas incoherencias incompatibles con su idealismo consiste en interpretar la relación fenómeno-noúmeno como si se tratara de una distinción de dos consideraciones o “puntos de vista” sobre uno y el mismo objeto. Kant parece tener en mente este enfoque de la relación fenómeno-noúmeno cuando, por ejemplo, en el Prólogo a la segunda edición de la *KrV* sostiene que lo que la obra pretende enseñar es que “el objeto puede ser tomado en *dos sentidos* (*zweierlei Bedeutung*) a saber, como fenómeno y como cosa en sí” (BXVII).

Dentro de los filósofos kantianos contemporáneos sin duda alguna es Henry Allison el representante principal de esta corriente interpretativa.¹⁰⁹ De acuerdo con él, la distinción fenómeno-noúmeno no debe ser tratada en un sentido metafísico, sino en un sentido metodológico según el cual el idealismo de Kant implica una distinción trascendental entre los fenómenos y las cosas en sí mismas. Este sentido metodológico se deriva de lo que él mismo llama condiciones epistémicas, condiciones que toda representación debe de cumplir para que un agente epistémico pueda representarse objetos como objetos de *conocimiento* y que deben de ser, por consiguiente, distinguidas de condiciones psicológicas y condiciones ontológicas.¹¹⁰ Ahora bien, ya que las

¹⁰⁷ Cfr. P. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 38. En su *Jacobi an Fichte* de 1799 Jacobi argumenta que el “nihilismo” (*Nihilismus*) es la consecuencia inevitable no sólo de la filosofía kantiana y de la de Fichte, sino también de toda especulación propia de la *Aufklärung* (con excepción, piensa él, de la filosofía de Hume). De acuerdo con Jacobi, un nihilista es aquel que no puede decir nada sobre la realidad independiente de la mente y que duda incluso de la existencia de Dios. Así, aunque el uso del término “nihilismo” por parte de Jacobi contiene ya una connotación que es asociada con el nihilismo característico de algunos filósofos del siglo XIX (como Nietzsche) al describir el sentimiento del cristiano sobre el no sentido de la vida al no existir Dios, el uso de Jacobi tiene también connotaciones epistémicas.

Sin embargo, lo que nos interesa aquí resaltar es que para Jacobi este “nihilismo” epistémico es consecuencia de la filosofía de Kant en la medida en que acepta que existe una realidad -el mundo de las cosas en sí mismas- que no puede ser captada por nuestras representaciones en cuanto fenómenos, y por ello es fenómeno es “mera apariencia”. Ya vimos que Kant insiste que el fenómeno no debe ser confundido con la apariencia (concepto que connota irrealidad (B69-70) porque los fenómenos son nuestra realidad misma. Pero si Kant se compromete con la existencia de una realidad que se halla detrás del fenómeno, entonces inevitablemente, como dice Jacobi, la filosofía de Kant desemboca en el nihilismo. Como Hegel, creemos que este nihilismo sólo se puede evitar si la cosa en sí es eliminada. Pero al eliminar la cosa en sí, la teoría de la libertad de Kant deja de sostenerse. Lo interesante es percatarse que Kant sólo puede ser un no nihilista moral - si por moralidad entendemos un sistema de mandatos categóricos- a costa de ser un nihilista epistémico. He aquí, puesto en otros términos, el problema de la unidad de la razón en Kant.

¹⁰⁸ Cfr. Erich Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*. De acuerdo con Adickes, las cosas en sí mismas afectan primeramente nuestros egos trascendentales, dando lugar, una vez que se hallan categorizadas, a los fenómenos en el espacio y en el tiempo, en donde, a su vez, afectan nuestros egos empíricos dando lugar a representaciones. El fenómeno es, de este modo, lo que nos afecta empíricamente. Sin embargo, debido a que la interpretación de la doble afección admite que la cosa en sí misma es la que nos afecta primeramente, llegamos al mismo problema: hay algo dado en sí que carece de cualidades epistémicas. Por lo que la teoría de la doble afección, si bien intenta capturar en una sola explicación todo lo que Kant dice acerca de la afección, no lo salva de caer en del Mito de lo Dado. Para una exposición de lo problemática que esta teoría de la doble afección resulta, cfr. Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Ding an Sich*, pp. 192-207.

¹⁰⁹ Véase nota no. 74.

¹¹⁰ Como él mismo explica: “por condiciones psicológicas quiero decir una propensión o mecanismo de la mente que

condiciones epistémicas son derivadas de estructuras requeridas por el sujeto para que el conocimiento pueda ocurrir, cualquier objeto representado que cumpla con estas condiciones incluye “una referencia a la mente y a su aparato cognitivo”.¹¹¹ Estas condiciones epistémicas son, por supuesto, el espacio y el tiempo, como formas puras de la intuición, y las categorías o conceptos a priori, como las formas puras del entendimiento. Así, puesto que un objeto sólo puede ser objeto de conocimiento para nosotros si el objeto cumple con estas condiciones, podemos saber a priori que todo objeto que experimentamos que pasa por ser cognitivo se halla estructurado en términos del espacio, el tiempo, y las categorías.

Sin embargo, si bien las condiciones epistémicas se refieren tanto a las formas puras de la intuición como a las formas puras del entendimiento, es posible considerar a un objeto tanto como es representado meramente en conformidad con las formas puras a priori de la sensibilidad, como puede ser representado este mismo objeto considerando meramente las formas a priori del entendimiento. Es esto lo que permite defender la tesis de que podemos considerar un mismo objeto como fenómeno y como es en sí, respectivamente. Allison lo pone de la siguiente manera:

Considerar las cosas como aparecen, o como fenómenos, es considerarlas en su relación con las *condiciones sensibles* bajo las cuales son dadas a la mente en la *intuición*. En correspondencia, considerarlas como son en sí es *pensarlas* prescindiendo de toda referencia a estas condiciones. Ahora bien, es claro que, a fin de considerar las cosas como aparecen, o como fenómenos, es necesario distinguir las características que estas cosas revelan como fenómenos (sus propiedades espaciales y temporales, etc.) de las características que se piensa que estas mismas cosas poseen cuando se consideran como son en sí, independientemente de las condiciones bajo las cuales aparecen. Esto significa que para considerar algo como aparece, o como fenómeno, también debemos considerarlo como es en sí.¹¹²

Considerar un objeto en relación con la intuición es considerarlo como fenómeno, mientras que considerar este mismo objeto en relación con las categorías del entendimiento (puesto que, de acuerdo con Kant, mediante ellas es posible que podamos *pensar* objetos) es considerarlo como es en sí. Creemos que cuando Allison explica, como al final del pasaje lo hace, que “para considerar algo como aparece, o como fenómeno, también debemos considerarlo como es en sí”, la idea que está tratando de capturar es la siguiente: puesto que todo objeto para que sea conocido requiere de las condiciones formales subjetivas de la intuición y el entendimiento, y únicamente podemos conocer fenómenos, necesariamente todo objeto de conocimiento, en tanto que es un fenómeno representado, requiere ser considerado tal como aparece –“en su relación con las condiciones sensibles”– y ser considerado tal como es en sí –en su relación con el pensamiento y “prescindiendo de toda referencia” con las condiciones de la intuición–. Por supuesto, Allison no sostiene la tesis de que pensar un objeto como es en sí (considerar un objeto como noúmeno) quiere decir que podamos conocerlo. Pero sí sostiene la tesis de que, si podemos conocer un objeto en cuanto que es fenómeno, entonces este mismo objeto, por requerir de los conceptos puros del entendimiento, puede ser considerado como es en sí.¹¹³ Considerar a la cosa como es en sí es dar seguimiento a “directrices metodológicas que especifican cómo debemos concebir las cosas cuando las consideramos *prescindiendo* de su relación con la sensibilidad humana y sus formas a priori”.¹¹⁴ Y correlativamente, podría decirse que considerar a la misma cosa en tanto fenómeno es dar seguimiento a una directriz metodológica que especifica cómo es que debemos concebir las cosas en *relación* con la sensibilidad humana y sus

gobierna creencias y la adquisición de ellas. La costumbre o el hábito, tal como lo entiende Hume, es un claro ejemplo de estas condiciones. Por condiciones ontológicas, por otro lado, quiero decir la posibilidad de la existencia de las cosas, que condiciona estas cosas independientemente de su relación con la mente humana (o cualquier otra). El espacio y el tiempo absolutos de Newton son “condiciones en este sentido”. Henry Allison, “Transcendental Idealism: The ‘Two Aspect’ View”, p. 156.

¹¹¹ *Ibid*, p. 157. Véase también, *El Idealismo Trascendental de Kant*, p. 35 y ss.

¹¹² *El Idealismo Trascendental de Kant*, p. 370. Las cursivas son nuestras.

¹¹³ Como Allison lo pone también: “[...] nuestra capacidad de considerar los objetos de esta manera [prescindiendo de todo lo empírico] es precisamente lo que significa la afirmación de que podemos pensar las cosas como son en sí, y las características, únicas en su género, del contexto trascendental (el hecho de que se implique una abstracción de todo lo empírico) explican por qué no podemos *conocerlos* como tales”. *Ibid*, p. 372.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 371. Las cursivas son nuestras.

formas a priori.

Una vez que el mismo objeto es tratado en términos de dos sentidos, i.e., en sentido fenoménico y en sentido nouménico, parece que las problemáticas de suponer tanto que existe una realidad distinta de la realidad fenoménica como la incongruencia de tener que aceptar que, después de todo, si podemos referirnos al noumeno, se esfuman. Ello se debe a que, bajo esta interpretación, el noumeno ya no queda pensado como una entidad real distinta de la realidad del fenómeno, y por otro lado, a pesar de que la distinción se traza “entre la *consideración* de una cosa como fenómeno y la *consideración* de la misma cosa como es en sí”, la premisa que subyace a esta aproximación considerativa, i.e., la tesis sobre las condiciones epistémicas, deja en claro que sólo podemos conocer el fenómeno y no el noumeno.

Ahora bien, es cierto que la distinción fenómeno-noumeno no puede ser tratada en el sentido expuesto tanto por Jacobi en los días de Kant como por Strawson en nuestros días –distinción que da lugar a la teoría de la doble ontología– sin que de al traste con el idealismo de Kant. Por ello es que los proponentes de la teoría del doble punto de vista tienen razón en decir que la teoría de la doble ontología no puede ser realmente una tesis que Kant pueda admitir. Pero la teoría del doble punto de vista desarrollada por Allison no puede tampoco erigirse como una teoría alterna a lo que él mismo llama la “versión convencional” sin poner en entredicho los argumentos que Kant ofrece en la Deducción Trascendental para encaminar a la metafísica de la experiencia por el camino seguro de la ciencia.¹¹⁵ Para la teoría de la doble ontología la distinción trascendental fenómeno-noumeno no hace sino, por así decir, poner el clavo definitivo en el ataúd del idealismo trascendental. La teoría del doble punto de vista, en cambio, intenta hacer legítima la distinción trascendental. No la considera como un defecto del pensamiento crítico de Kant. Sin embargo, desafortunadamente, no logra mostrar que no es un defecto una vez que acordamos que el principal objetivo de la Deducción Trascendental es mostrar que las categorías poseen validez objetiva, lo que significa en primer lugar, como no nos cansamos de repetir, que “los conceptos no son posibles en absoluto ni pueden tener significación alguna si no les es dado un objeto directamente, y en consecuencia, *no pueden referirse a cosas en sí*” (A139/B178). Sin los esquemas de la sensibilidad, como ya lo hemos dicho, Kant sostiene que “las categorías no representan ningún objeto” (A147/B187). Y lo que significa, en segundo lugar, que si bien es cierto que la “significación les viene de la sensibilidad, es ésta la que realiza al entendimiento al mismo tiempo que lo restringe” (A147/B187). Dicho más concretamente: la doctrina del doble punto de vista es por completo asimétrica a la revolucionaria tesis de Kant de que “pensamientos sin contenido son vacíos e intuiciones sin conceptos son ciegas”.

(i) Allison afirma que la problemática vista por Jacobi puede ser fácilmente desechada porque “suponer que los objetos empíricos son fenómenos y los fenómenos son ‘solamente nuestras representaciones’” descansa “en una simple confusión de los fenómenos kantianos con las ideas berkeleyanas”.¹¹⁶ En una palabra, la confusión de Jacobi descansa en asociar el fenómeno con los simples datos mentales. Por lo tanto, si hacer esta asociación es caer en una confusión, entonces es falsa la afirmación de Strawson de que “Kant, como idealista trascendental, está más cerca de Berkeley que lo que él mismo reconoce”.¹¹⁷ Allison ciertamente reconoce que Kant defiende en muchos lugares la idea general de que las cosas que intuimos son meras representaciones y que aparte de ser representadas no son nada para nosotros. No obstante, nos explica, el punto de esta afirmación no tiene por qué consistir en identificar, en sentido fenomenalista, el objeto representado con un conjunto de representaciones. Más bien, el punto de esta locución consiste

¹¹⁵ Allison aclara: “Según la versión convencional, el idealismo trascendental de Kant es una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de lo real (cosas en sí) y relega el conocimiento al reino meramente subjetivo de las representaciones (apariencias)”. *Ibid.*, p. 30. Si bien una lectura apropiada del idealismo trascendental supera caer en estos dos problemas, la propuesta de los dos puntos de vista defendida por Allison supera estos dos problemas a costa de hacer una interpretación igualmente inadecuada del idealismo trascendental.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 32, 381.

¹¹⁷ P. F. Strawson, *Op. Cit.*, p. 22. La posición extrema de este punto de vista, pues sostiene que Kant no es sino un berkeleyano incoherente, está representada por Colin Turbayne. Cfr. “Kant’s Refutation of Dogmatic Idealism”.

[...] en entender la afirmación de que la representación de un objeto (un objeto fenoménico empíricamente real) únicamente se lleva a cabo a través de la unificación de representaciones dadas (intuiciones sensibles) en conformidad con reglas categoriales. Esta es, por supuesto, la afirmación central de la Analítica Trascendental.¹¹⁸

El hecho de que las cosas que intuyamos como meras representaciones (fenómenos) no sean nada aparte de esas representaciones no significa que fenómeno equivale a representación. Significa que la representación de los fenómenos, i.e., objetos “empíricamente reales”, no puede ocurrir independientemente de formas subjetivas, i.e, intuiciones sensibles que a su vez operan en conformidad con reglas categoriales. La lectura fenomenalista de Kant (diría Allison) confunde la idea de que los fenómenos no son nada a parte de estados mentales con la idea de que estar en un estado mental que se refiere a objetos empíricos no puede ser un estado mental que no se represente un fenómeno o que vaya más allá de la representación de un fenómeno. Correctamente, Allison sostiene que Kant no es un idealista en sentido berkeleyano porque el idealismo de Kant es al mismo tiempo un realismo empírico según el cual “nuestra experiencia no está limitada al dominio privado de nuestras propias representaciones, sino que incluye el encuentro con los objetos espacio temporales ‘reales empíricamente’”.¹¹⁹

Sin embargo, así como es difícil entender, en conformidad con la teoría de la doble ontología, que las representaciones sean identificadas con los fenómenos, también es difícil entender, en conformidad con la teoría del doble punto de vista, que el fenómeno sea asociado con la cosa en sí misma. Mientras que la teoría de los dos mundos cree que la distinción trascendental se refiere a dos reinos distintos, identificando la representación con el fenómeno, la teoría del doble punto de vista construye esta distinción entre dos modos diferentes de poder considerar *uno* y el *mismo* objeto. Pero el problema que subyace a esta idea se encuentra en la suposición de que mediante el uso de las categorías podemos pensar las cosas como son en sí mismas y por tanto poder representarnos lo que éstas son. Refiriéndose a la cosa en sí misma Allison explica:

Por consiguiente, el *pensamiento* de tal objeto es, por su misma naturaleza, el pensamiento de algo no sensible, no intuible y, por ende, ‘meramente inteligible’. Pero considerar un objeto de esta manera es, como hemos visto, considerarlo como es en sí mismo. Toda referencia a un objeto (en un contexto trascendental) como causa o fundamento de nuestras representaciones debe, por lo tanto, contener el pensamiento (pero no el conocimiento) del objeto como es en sí mismo.¹²⁰

Y de aquí concluye:

Por lo tanto, si es una condición (material) necesaria de la experiencia humana que algo afecte a la mente, es una condición necesaria de la *explicación trascendental* de tal experiencia que este algo sea considerado como un ‘algo en general = x’, es decir, como objeto trascendental.¹²¹

Ciertamente que Allison es cuidadoso en no confundir, con toda razón, el “objeto trascendental” entendido como noúmeno con el “concepto de un objeto trascendental” entendido en relación con la actividad sintética de las categorías.¹²² No obstante, es difícil aceptar la parte “del relato trascendental” de acuerdo con la cual las categorías son conceptos mediante los cuales se *piensan* las cosas como son en sí. Aceptar esta parte del relato trascendental implica poner en entredicho la otra parte del relato trascendental que más interesa a Kant en la Deducción Trascendental, esto es, mostrar que las categorías usadas por sí solas no se refieren a objetos. Si es esta parte del relato trascendental lo que justifica la afirmación de que “los pensamientos sin contenidos son vacíos” –como nosotros creemos que así es–, entonces la teoría del doble punto de vista no puede sostenerse sin aniquilar esta

¹¹⁸ Henry Allison, “The Two Aspect View”, p. 159.

¹¹⁹ Henry Allison, *El Idealismo Trascendental de Kant*, p. 35. En el capítulo tres defenderemos la idea de que si el idealismo de Kant es ciertamente, como él mismo dice, un realismo empírico, entonces es falsa la solución que Kant brinda a la Tercera Antinomía.

¹²⁰ *Ibid*, p. 383. Las cursivas son de Allison.

¹²¹ *Ibidem*. Las cursivas son de Allison.

¹²² *Ibid*, p. 374. En el tercer capítulo regresaremos al problema del objeto trascendental.

idea. Así, aunque Allison pueda tener razón al decir que “las dos formas en las cuales Kant usa la noción de objeto trascendental [en cuanto que se refiere a las cosas en sí y en cuanto que se refiere a las categorías] corresponden a las dos diferentes maneras en las que se puede hablar trascendentalmente de un objeto distinto de nuestras representaciones”,¹²³ de aquí no se sigue que el objeto trascendental entendido como la cosa en sí pueda ser el objeto de los conceptos de un objeto trascendental. Si existen conceptos que tienen la posibilidad de pensar a la cosa en sí, estos conceptos no pueden ser las categorías. A lo sumo pueden ser las Ideas, esto es, los conceptos de la razón porque por naturaleza estos conceptos son “trascendentes” y no, como las categorías puras del entendimiento, “inmanentes”.¹²⁴

(ii) Tiene que ocurrir que, si la teoría del doble punto de vista cae en el error de asumir que las categorías pueden ser usadas legítimamente independientemente de todo esquema sensible, asuma también erróneamente que, para que la materia de las representaciones se halle conceptualizada, tienen que darse objetos “primero” a la mente. Como Allison mismo lo pone:

El conocimiento discursivo es tanto conceptual como receptivo o arquetipo. Sus objetos son pensados a través de la conceptualización de datos que son dados, y esto requiere que estos datos sean primeramente dados a la mente. La intuición sensible es, para Kant, el medio a través del cual los datos pueden ser dados.¹²⁵

Allison está de acuerdo, por supuesto, de que todo conocimiento de objetos requiere la participación conjunta de las categorías y las intuiciones. Sin embargo, su teoría del doble punto de vista no rompe en realidad con el Mito de lo Dado. En efecto, cuando Allison explica, como lo hace en el pasaje citado, que las categorías entran en escena cuando lo suprasensible (el objeto trascendental) se ha dado primeramente a la mente, no está sino comulgando con el Mito de lo Dado porque lo dado, como dice McDowell, llega a la mente como un efecto bruto sin que se halle justificado racionalmente, esto es, sin que los datos sensibles que la mente recibe contengan en sí mismos capacidades conceptuales.¹²⁶ Sólo cuando lo dado está en la mente, como resultado de la afección trascendental, el entendimiento entra en operación conceptualizando y sintetizando el objeto que ya está ahí, como dato. Pero esta explicación, como esperamos que ya sea evidente, viola una de las dos caras del objetivo de la Deducción Trascendental, a saber, que nuestra receptividad se encuentra condicionada por nuestra capacidad conceptual. Y puesto que es esto lo que le da sentido a la idea de que “las intuiciones sin conceptos son ciegas”, aceptar la teoría del doble punto de vista nos lleva necesariamente a tener que aceptar, en contra de lo que dice Kant, que intuiciones sin conceptos son visibles.¹²⁷

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Sobre esta distinción, cfr. por lo menos *KrV* A237/B296, A296/B352-3, A642-68/B670-95, A808/B836, A845/B873 y *KpV* V: 15, 48-9, 104-05, 135. En el próximo capítulo estudiaremos qué son las Ideas en sentido kantiano.

¹²⁵ H. Allison, “The Two Aspect View”, p. 157-58.

¹²⁶ John McDowell, *Mind and World*, pp.39, 42. Kant mismo parece dar elementos para que Allison comprenda así las cosas. En efecto, en algunos lugares de la primera *Crítica* en los que Kant habla de su teoría de la afección (intuición empírica), Kant explícitamente sostiene que puede haber intuiciones que carezcan de todo informante conceptual. Así, por ejemplo, en A68/B93 Kant mantiene que el contenido de las intuiciones -por supuesto empíricas- descansa meramente en la “afección” (*Affektionen*) sin que contengan necesariamente categorías. De nuevo, en B132 Kant afirma que “el fenómeno que puede ser dado antes de todo pensar recibe el nombre de intuición”, Esta representación, o mejor aún, “percepción subjetiva” (*subjektive Perzeption*) que es una mera “sensación” (*Empfindung*) (A320/B377) por no estar justamente categorizada, es el resultado de la afección directa de las cosas en sí mismas (objetos que carecen de cualidades epistémicas) pero que carecen de informante conceptual. La misma idea se encuentra latente en la discusión que Kant hace en *Prolegomena* respecto a la naturaleza de los “juicios de percepción”. Cfr. *Ak.* IV: 298-99.

¹²⁷ Creemos que este pasaje comentado contrasta notablemente con esta otra afirmación de Allison: “Recordemos que la teoría kantiana de la sensibilidad no sólo requiere que algo sea ‘dado a’ o ‘afecte’ a la mente; sostiene, además, que este algo llega a ser parte del contenido del conocimiento humano (la ‘materia’ de la intuición empírica) solamente como resultado de estar sujeto a las formas a priori de la sensibilidad humana (espacio y tiempo). De aquí se sigue, ciertamente, que este algo que afecta a la mente (con lo cual funciona como la causa o fundamento de sus representaciones) no puede ser considerado bajo su descripción empírica (como una entidad espaciotemporal)”. *El Idealismo Trascendental de Kant*, p. 383. Este pasaje es conforme a la idea de Allison (que nosotros sostenemos que no puede ser tomada en serio por Kant) de que lo dado es aquello que sólo puede ser pensado por las categorías, esto es, el objeto trascendental. Sin embargo, aún

Insistimos así que, a pesar de las claras distinciones que guardan entre sí, tanto la teoría de la doble ontología como la teoría de los dos puntos de vista toman en serio la parte del relato trascendental según el cual el fenómeno tiene un correlato con la cosa en sí. La teoría de la doble ontología, al reparar en los múltiples pasajes en los que Kant se compromete con una realidad trascendente que es incognoscible pero a la vez causante de la materia de la intuición, sostiene que el idealismo trascendental no es sino un derroche de incoherencia. La teoría del doble punto de vista, por su parte, atinadamente observa que es un error confundir los estados mentales con los fenómenos. Pero no logra refutar al teórico de la doble ontología (como Jacobi y Strawson) sin hacer, al mismo tiempo, de la Deducción Trascendental un derroche de incoherencia. En efecto, si la “intuición sensible es el medio a través del cual los datos pueden ser dados”, y esto es un requisito necesario para que los objetos puedan ser, a su vez, pensados, entonces la teoría del doble punto de vista asume que el impacto que tienen los datos empíricos en la mente no es *racional* sino *causal*, lo que contradice la tesis de que “intuiciones sin conceptos son ciegas”; y por otro lado, si el objeto trascendental es aquello que “causa o fundamenta” el contenido de nuestras representaciones, y este objeto trascendental es pensado por las categorías puras, entonces tenemos que las categorías pueden ser legítimamente usadas prescindiendo de esquemas sensibles, lo que contradice la otra parte de la tesis, i.e., “pensamientos sin contenido son vacíos”.

McDowell “recomienda” hacer una lectura de Kant, seguida por nosotros, según la cual tomar en serio su brillante idea que aparece al comienzo de la Lógica Trascendental de que “los pensamientos sin contenido son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas” significa transitar por un camino epistémico que renuncia al relato trascendental de establecer un correlato nouménico, suprasensible, del fenómeno. Por lo tanto, significa rechazar tanto la versión de la doble ontología como la versión del doble punto de vista. Sólo habiendo, como dice McDowell, una relación racional con el mundo es posible superar la idea de que nuestro conocimiento del mundo responde a exculpaciones y no a justificaciones.¹²⁸

No obstante, olvidarnos del relato trascendental según el cual el fenómeno tiene un correlato con el fenómeno tiene, desafortunadamente, implicaciones negativas para la doctrina de la libertad que Kant mismo quiere defender.

6. La Falacia Cometida por Kant en la “Aplicación de la Causa”

Finalmente, para terminar este capítulo, queremos volver al problema de Strawson para vincularlo con lo que hemos dicho acerca del compromiso que Kant crea con el Mito de lo Dado. Nuestra idea es que al comprometerse Kant con una teoría causal nouménica de la percepción -como parte explicativa del fenómeno del conocimiento y que implica abrazar las tesis de Independencia y Correspondencia en sentido trascendental-, lo lleva inevitablemente a caer en la segunda de las falacias señalada por Strawson.

Recordemos la naturaleza de esta falacia, i.e., la de “aplicación de causa”: por el hecho de que yo me represento como fenómeno un suceso, i.e., tengo dos representaciones, α y β , relacionadas entre sí de manera necesaria, infiero que dos objetos de *rerum natura*, A y B, están relacionados de manera necesaria, i.e., de manera causal en conformidad con el principio de causalidad. La falacia consiste en

suponiendo que esto es el caso, ¿cómo entonces es posible que este objeto, que nada tiene que ver con las condiciones sensibles de espacio y tiempo, pueda ser dado a la intuición empírica? La teoría del doble punto de vista cae así en una fatal contradicción: si se admite que el objeto trascendental es aquello que causa o fundamenta el contenido de nuestras representaciones, y es a través de las categorías puras del entendimiento como podemos *considerar* estos objetos, entonces es falso que podamos *considerar* este mismo objeto como fenómeno porque el objeto trascendental carece en sí mismo de las formas puras de la sensibilidad, esto es, carece de las cualidades de espacio y tiempo que necesariamente tiene que predicar cualquier objeto para que pueda ser un dato de la intuición empírica.

¹²⁸ Si Kant hace suyo el relato trascendental según el cual el fenómeno requiere de un correlato nouménico, explica correctamente McDowell, “sería como si Kant estuviera diciendo que aunque una exculpación no puede servir por una justificación, y aunque, empíricamente hablando, podemos tener justificaciones por juicios empíricos, aún así lo más que tendríamos para los juicios empíricos, hablando trascendentalmente, serían exculpaciones”. *Ibid.*, p. 43.

asumir que lo que es cierto en sentido fenoménico lo es también en un sentido no fenoménico que vale para las cosas en sí mismas.

Considérense ahora las siguientes proposiciones:

- i) A y B son cosas o estados de cosas cuya realidad es como es independientemente de la esfera conceptual.
- ii) α y β son representaciones de la mente que están causalmente determinadas (en sentido de dependencia) por esos estados de cosas o cosas que son como son independientemente de la esfera conceptual.
- iii) Tanto el concepto de causa (entendido como conexión necesaria) como el principio de causalidad son a priori.
- iv) La aplicación del principio de causalidad a nuestras representaciones es lo que hace que la relación de estas representaciones sea objetiva.
- v) La aplicación del principio de causalidad a A y B es lo que hace que su relación sea objetiva.

Al sostener (iii) y (iv), Kant no cae en la falacia de aplicación de causa. Esta falacia no consiste en aplicar el principio de causalidad a nuestras representaciones de fenómenos, sino consiste en aplicar el principio de causalidad a los objetos mismos de *rerum natura*. Si el noúmeno queda entendido como debe quedar entendido una vez que se acepta el idealismo epistémico de Kant, no hay falacia alguna porque no se establece relación alguna entre lo que es en sí mismo (que es real fuera de los fenómenos) y los fenómenos mismos (la realidad construida por nuestra propia actividad epistémica).

No obstante, ya que Kant admite además de (iii) y (iv), como hemos visto en el apartado precedente, (i) y (ii), necesariamente Kant tiene que admitir (v), en donde (v) expresa la falacia de aplicación de causa. Esto significa que caer en esta falacia no es sino dar un paso inevitable que tiene como antecedente la falacia de corte naturalista: las representaciones α y β , como objetos de conocimiento y por tanto como fenómenos, están determinadas causalmente por los objetos en sí de *rerum natura* y que no poseen cualidades epistémicas. La falacia identificada por Strawson consiste en asumir que A y B son estados objetivos justamente porque se admite que A y B no son sino los correspondientes de α y β como son en sí mismos, fuera del reino de lo fenoménico o fuera del reino de la experiencia. Kant cae inevitablemente en la falacia de aplicación de causa una vez que acepta que el fenómeno tiene como fundamento causal al noúmeno. El apriorismo del espacio, el tiempo y las categorías permite explicar la posibilidad de juicios sintéticos a priori. Pero ello es a costa de negar espacialidad, temporalidad y formas conceptuales a todo lo que no es objeto de experiencia posible. Por lo que la conversión del objeto que carece de cualidades epistémicas al objeto que tiene cualidades epistémicas es falaz.

La aceptación de, en palabras de Strawson, el sentido dependencial de causa (la teoría causal de la percepción) implica isomorfismo perceptual porque “no hay diferencias relevantes en los modos de dependencia causal” de α en A y de β en B. Pero si A y B representan cosas u objetos en sí mismos y junto con esto se asume tanto que el noúmeno es el fundamento causante del fenómeno como que las cosas en sí son los objetos considerados por las categorías, entonces es posible referirnos a las cosas en sí mismas y pensar a estas cosas como entidades categorizadas: A y B se tornan modificaciones en las que permanece la sustancia S. Y como Kant lo indica, el principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad “presupone la permanencia del sujeto con dos determinaciones opuestas” (B233), por lo que al darle una sustancialidad S subyacente a A y B al conceder falsamente que lo dado puede ser parte del espacio de las razones, se concede falsamente que A y B se encuentran en una relación de conexión necesaria cuando las representaciones que dependen causalmente de A y B se hallan conectadas mediante la categoría de causa. Efectivamente, Kant sostiene “que la tabla de categorías nos lleva con toda naturalidad a la tabla de los principios” (A161/B200). De manera que si lo dado se categoriza, inevitablemente lo dado también mantiene correspondencia con los principios del entendimiento. Al substancializar lo dado como cosa en sí es inevitable asumir que lo dado se

encuentra en una relación causal (conexión necesaria) por el hecho mismo de que nuestras representaciones objetivas de un suceso lo están. La aplicación del principio de causalidad a las cosas en sí mismas es falaz porque este principio, lo mismo que las categorías, sólo valen para fenómenos. Pero esta falacia se produce inevitablemente como consecuencia de incurrir, primeramente, en la misma falacia naturalista de la ética que origina el Mito de lo Dado.

Strawson ha interpretado a Kant como un “realista metafísico” porque en muchas ocasiones Kant se compromete con un realismo metafísico, y esto es lo que lo lleva a caer en la falacia de aplicación de causa. El problema que ve Strawson (así como el problema que vemos nosotros) es que este realismo es incompatible con el idealismo que Kant defiende (idealismo que, de acuerdo con Kant, permite responder apropiadamente a Hume). Strawson expresa el incompatibilismo entre el idealismo propuesto por Kant y su realismo metafísico, en su análisis de la *Crítica de Razón Pura*, de la siguiente manera:

Kant afirma constantemente que la razón fundamental por la cual conocemos las cosas sólo como se nos manifiestan y no como son en sí mismas es precisamente que el modo de intuición o de conocimiento que poseemos es tal que el objeto *afecta* nuestras facultades de conocimiento de tal forma que el objeto y la facultad producen conjuntamente, por lo tanto, las representaciones, las “sensaciones” o las experiencias concretas de conocimiento empírico que de hecho tenemos. E, igualmente, equivale este hecho de nuestro modo de intuición o de conocimiento con el hecho que expresa diciendo que nuestro modo de intuir es por medio de intuiciones *sensibles*. Y precisamente porque estos comentarios, tomados en sí mismos, tienen reminiscencias de las teorías de los filósofos de mente científica podemos decir que no parecen, en sí mismos, algo extraordinario. Y sólo cuando los conjugamos con la teoría de que el espacio y el tiempo mismos y todo lo que en ellos hay caen en el lado de los fenómenos esas reminiscencias se nos aparecen de golpe como algo que no viene al caso, que la comparación con el filósofo de mente científica no parece sino inducir a error. Pues, la teoría que, con rasgos de Locke, se basa sobre el análisis científico causal de los efectos en nuestro equipamiento sensorial y nervioso, deja lugar a considerar los objetos como son en sí (y también nuestro equipamiento receptivo, como es evidente) como cosas espacio-temporales.¹²⁹

Es un hecho que muchos filósofos, como Russell y Locke por ejemplo, han argumentado que nuestra experiencia sensible es producto de que somos afectados causalmente por los objetos que percibimos, de nuestro “equipamiento fisiológico” (*physiological make-up*). Pero Strawson sostiene que este punto de vista científico puede no ser un punto de vista después de todo.¹³⁰ Aunque Strawson parece estar de acuerdo con este punto de vista “cientificista”, considera correctamente, a nuestro entender, que este es un punto de vista que Kant no puede aceptar como parte de su intento por explicar que sólo podemos conocer fenómenos. Su esfuerzo por crear una teoría epistémica que es idealista y no empírica en el sentido en que una teoría epistémica lo es para los filósofos pre-criticos (o científicistas) se viene abajo al estar mezclada con el punto de vista científico.

Debido a que Kant insiste que el “mundo inteligible” tiene una influencia causal -en el sentido de dependencia- en el reino de lo mental, “se vuelve imposible ignorar lo que de paralelo hay entre su propia posición y la de los filósofos científicistas”.¹³¹ Esta es la razón por la cual Strawson dice, como el pasaje citado lo manifiesta, que la posición de Kant es equívoca: por un lado, Kant quiere separarse, mediante la idea de que sólo podemos conocer fenómenos, de los filósofos científicistas; pero por otro lado, Kant no es consecuente con esta posición al sostener que el “mundo inteligible”, i.e., la realidad que es *independiente* de lo que la mente se representa en cuanto fenómeno, tiene una influencia causal sobre nuestras representaciones.¹³²

Strawson nos enseña que Kant no responde a Hume si Kant insiste en que el mundo inteligible tiene una influencia causal en nuestras representaciones. Por lo que si defendemos el idealismo propuesto por Kant para refutar a Hume, tenemos que olvidarnos de la parte del relato trascendental que nos cuenta que el fenómeno tiene un sustrato causal nouménico.

¹²⁹ P.F. Strawson, *Op.Cit.* p. 224-25; p. 253.

¹³⁰ *Ibid*, p. 223; pp. 251-52.

¹³¹ *Ibid*. p. 224; p. 253.

¹³² Más recientemente, Strawson ha insistido en este incompatibilismo. Cfr, “The Problem of Realism and the a priori”. Podemos decir que Strawson representa, en este sentido, la voz contemporánea de Jacobi.

* * * * *

El peso que tiene el capítulo de las Analogías de la Experiencia en general y la sección de la segunda en particular dentro de la filosofía kantiana es enorme. La Segunda Analogía es el lugar en el que Kant intenta responder a Hume de que la causalidad tiene un estatuto epistémico. Y es en este lugar, como parte de la Analítica de los Principios y como continuación clara de la Deducción Trascendental, en el que el idealismo trascendental que Kant propone aparece con mayor brío. Sin embargo, esta respuesta fracasa si Kant cae en una falacia en su argumento. Y como hemos intentado señalar aquí, Kant efectivamente cae en la falacia indicada por Strawson en el momento en que Kant se compromete con las dos tesis más importantes del realismo metafísico y el Mito de lo Dado, a saber, Independencia y Correspondencia en sentido trascendental. Abrazar estas dos tesis no significa sino aceptar que existen entidades no fenoménicas que son la causa, en el sentido de fundamento o sustrato último, de los fenómenos, i.e., los noúmenos o la cosa en sí.

Sin duda alguna, Kant introduce la noción de cosa en sí en su filosofía por razones que tienen que ver con la libertad humana y la moralidad. Así, Kant sostiene en el Prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica* que si la voluntad humana es considerada como libre (“en sentido trascendental”) ello se debe a que esta voluntad “es considerada como perteneciente a una cosa en sí misma”. Debido a que la moral “presupone necesariamente la libertad” (BXXVIII), de aquí que Kant concluya que es necesario aceptar, como condición de posibilidad de la moralidad, una entidad nouménica. Pero si lo que hemos mostrado en este capítulo es correcto, el éxito del argumento de la Segunda Analogía requiere necesariamente de que Kant se olvide de este sustrato o fundamento último explicativo del fenómeno. Como veremos en el tercer capítulo con más detalle, Kant justifica la posibilidad teórica de la libertad mediante la idea de que es posible *pensar* al noúmeno como sustrato del fenómeno porque “de lo contrario se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara” (BXXVII). El éxito del argumento de la Segunda Analogía requiere de la renuncia de la cosa en sí. Por lo que el éxito de la respuesta de Kant a Hume está condicionado a que Kant renuncie a su libertad trascendental.

2

PSICOLOGÍA RACIONAL VS. IDEALISMO TRASCENDENTAL

En el capítulo anterior hemos visto que una condición necesaria para que el argumento de Kant de la Segunda Analogía sea exitoso consiste en el rechazo de dos cosas: la tesis de la ontología tradicional según la cual la realidad del mundo externo, tal cual es descrita, es independiente de nuestra propia actividad conceptual y, correlacionado con esto, la idea de que la verdad consiste en la correspondencia entre nuestras representaciones y los objetos en sí mismos que conforman esta realidad. *Independencia* y *Correspondencia* en *sentido trascendental* son, pues, dos presupuestos que Kant no puede admitir si en verdad el argumento que ofrece para refutar a Hume tiene la posibilidad de ser exitoso. En caso contrario, Kant comete la falacia de aplicación descrita por Strawson.

Sin embargo, hemos mostrado que las tesis de Independencia y Correspondencia en sentido trascendental se encuentran implícitas en la idea de Kant –contraria a su revolución copernicana- de que detrás de los fenómenos, esto es, detrás del mundo empírico tal como lo conocemos, tiene que haber un sustrato o fundamento no fenoménico que lo cause. Por lo que tenemos entonces que una condición necesaria para que el argumento de la Segunda Analogía sea exitoso consiste en rechazar la idea de que los fenómenos tienen un fundamento nouménico que los causa. Hemos mostrado, de esta manera, que la causalidad de la cosa en sí es incompatible con el idealismo trascendental (por lo menos desde la suposición de que la filosofía trascendental de Kant responde al escepticismo de Hume respecto de las leyes causales).

Ahora bien, Kant no podría elaborar su doctrina moral sin presuponer el relato trascendental según el cual la cosa en sí misma es el fundamento causante del fenómeno. Por ello no es casual que el sentido de libertad que se halla a la base de su teoría ética es la libertad trascendental o, como también él mismo lo llama en la Dialéctica de la *KrV*, libertad cosmológica y que consiste en el poder o “capacidad absoluta de iniciar *por sí mismo* un estado” que, como tal, se halla fuera de las condiciones sensibles del espacio y el tiempo (A533/B561). Pero la libertad en sentido trascendental es una mera Idea, y de acuerdo con Kant, para que sea aceptada como posible para el conocimiento especulativo requiere poder ser concebida sin que contradiga a la causalidad natural. Por causalidad natural Kant entiende la relación objetiva que existe entre representaciones debido a que éstas, en cuanto fenómenos, están conectadas mediante la categoría de causa. Nuestro propósito es mostrar que la Idea de libertad trascendental es incompatible con la causalidad natural. No sólo porque la Idea de libertad implica aceptar la categoría de causa y con ello el principio de causalidad fuera de los límites de toda experiencia posible (pensar una primera causa que se halla fuera del espacio y el tiempo), sino también porque Kant justifica la Idea de libertad por analogía con la tesis de Independencia propia del realismo metafísico.

No obstante, antes de ello en este capítulo trataremos los problemas que enfrentan, desde el idealismo de Kant, los razonamientos sostenidos por el psicólogo racional para defender la *sustancialidad*, *simplicidad* e *identidad* o *personalidad* del yo. Por estar nosotros interesados en el tema de la libertad en Kant, tenemos tres razones para incluir un capítulo dedicado a los Paralogismos en esta investigación.

(A) La primera de ellas es que en ocasiones diversas dentro de su sistema filosófico maduro Kant establece una relación muy fuerte entre los conceptos de personalidad y libertad. Así, por ejemplo, en la segunda *Crítica* Kant sostiene, una vez que plantea la pregunta sobre el origen del deber, que su linaje se explica por “la personalidad (*Persönlichkeit*), es decir, la libertad e independencia de todo el mecanismo de la naturaleza” (V: 87).¹ Sin embargo, como veremos aquí, Kant rechaza la idea del psicólogo racional en los Paralogismos de la Razón Pura de que el atributo de personalidad puede ser objeto de conocimiento del alma, por lo que desde el idealismo trascendental mismo Kant refuta la idea de que podemos tener un conocimiento teórico de lo que significa ser persona. De este modo, resulta claro que si el sentido de personalidad concebido por el psicólogo racional tiene alguna cabida dentro de la doctrina del idealismo trascendental (y Kant piensa que si lo tiene), entonces una condición negativa pero necesaria para que pueda tenerla consiste en no ofrecer el mismo tipo de argumento que el psicólogo racional ofrece cuando trata de probar que la personalidad es un atributo ontológico del alma.

(B) Por otro lado, aunque en el capítulo de los Paralogismos de la primera *Crítica* Kant no toca directamente el tema de la libertad, Kant parece llegar al tema de la libertad vía la psicología racional. En efecto, en las Lecciones sobre Metafísica dictadas en 1770, se reporta que Kant distingue entre psicología racional y psicología empírica, y en lo que concierne a la primera, Kant enseñó que:

Si en la parte trascendental de la psicología racional investigamos el alma en sentido *absoluto*, recurrimos entonces a sus conceptos ontológicos trascendentales.

Estos son:

- 1) el alma es sustancia;
- 2) es simple;
- 3) es una sustancia indivisible, y
- 4) es libre (*simpliciter spontanea agens*).

Estos son los conceptos trascendentales que consideramos propios del alma.²

Además (para dar cuenta de otras evidencias) la relación que Kant hace entre libertad y psicología racional aparece con toda claridad en algunas Reflexiones escritas entre principios de los años 50's y finales de los 70's. Así, por ejemplo, en la Reflexión 4338 Kant distingue el yo, como el yo que actúa y se autodetermina libremente, de sustancias que se transforman mediante padecimientos, sugiriendo así que el yo es una sustancia libre.³

Del mismo modo, en la Reflexión 4849, Kant explica que la determinación de todos los objetos a través de nuestra mera razón es nuestra “perfección” (*Vollendung*), la cual sólo puede ser entendida independientemente de todo lo que es sensible. Kant distingue entre perfección “*in progressu*” -que se refiere a la “examinación del autoconocimiento de la razón”-, y perfección “*in regressu*” -que va de las condiciones a lo incondicionado y que se refiere a un “*ens originarium*”-. La perfección “*in progressu*”, a su vez, trata cuatro temas íntimamente vinculados y que son 1) “yo pertenezco al universo”, 2) “yo soy simple”, 3) soy, como “inteligencia libre”, y 4) la independencia de mi ser (*Daseyn*) del cuerpo.⁴

¹ Asímismo, Cfr, *Ak* IV: 428-29 y VI: 223.

² *Metaphysik LI nach Pölitz. Ak. XXVIII:265*. Al tratar 4) Kant nos dice “El alma es una esencia que actúa espontáneamente, esto es, el alma humana es libre en sentido trascendental” *Ibid* (267). Si bien libertad en sentido trascendental es parte del programa de la psicología racional, Kant aclara más adelante dentro de las lecciones mismas que la libertad en sentido práctico corresponde a la psicología empírica. En el capítulo cuarto abordaremos con más detalle esta diferencia.

³ *Ak. XVII:510-11*

⁴ *Ak. XVIII: 6-7*. Así, insistimos que aunque Kant erradicó el tratamiento de la libertad en la sección de la doctrina racional del alma de *KrV*, Kant arriva a la idea de libertad a través de la doctrina racional del alma. Para un estudio detallado sobre la relación que tiene la libertad con la psicología racional en Kant, véase, Karl Ameriks, “Kant's Deduction of Freedom and Morality”, reimpreso en *Kant's Theory of Mind*. Nosotros no estamos tan interesados aquí en detallar las razones que impulsaron a Kant para no tratar, en la primera *Crítica*, la libertad en relación con la psicología racional. Nuestro interés consiste, más bien, en mostrar por qué la libertad no puede ser aceptada dentro de los parámetros del idealismo trascendental, sea esta libertad tratada en relación con la psicología racional –como veremos en este capítulo– o

Pero si bien el tema de la libertad no es discutido dentro del capítulo de los Paralogismos, lo que los Paralogismos sí dejan en claro es que, desde el idealismo trascendental, no podemos conocer el ser del alma. Por lo que, desde este idealismo, no podemos saber si la libertad es una propiedad ontológica del alma. Así, al igual que sucede con el atributo de la personalidad, el giro copernicano epistémico no puede sino rechazar cualquier argumento teórico que pretenda demostrar que el alma es, en esencia, libre. Desafortunadamente, como veremos en el capítulo quinto al discutir la realidad objetiva práctica de la libertad en la tercera sección de la *Fundamentación*, Kant cae en el mismo tipo de argumento circular que primeramente critica al psicólogo racional en el capítulo de los Paralogismos y que aquí analizamos. Así, argumentaremos en el capítulo quinto que la “autenticación” o “deducción” que Kant brinda de la libertad (y la personalidad) en la tercera sección de la *Fundamentación* está sustentada en un argumento que es propio de la doctrina racional del alma. Por lo que quedará claro que si la doctrina racional del alma es objetada desde el idealismo trascendental, entonces la “deducción” de la libertad que hace Kant en la *Fundamentación* no puede ser parte del sistema del idealismo trascendental que él mismo construye en la primera *Crítica*.

(C) Finalmente, la última razón es que en el capítulo de los Paralogismos Kant trata, junto con el tema de la personalidad, el tema de la inmortalidad del alma. Este último tema, junto con el de la existencia de Dios, es vital para comprender el objeto del bien supremo tal como es desarrollado en la segunda *Crítica*.⁵ Kant sostiene que la inmortalidad del alma adquiere “consistencia y realidad objetiva” por medio de la libertad (V: 4). Como veremos en el último capítulo, creemos que lejos de ser parte integrante del *objeto* de la libertad y no el fundamento de la libertad, al final del día la libertad no puede entenderse sin el presupuesto de la inmortalidad del alma. Con todo, es en el capítulo de los Paralogismos (dentro del corpus *Crítico*) en donde el tema de inmortalidad del alma aparece primeramente, y es aquí en donde Kant argumenta que por tratarse de una Idea psicológica de la razón por lo menos tiene en sentido teórico, al igual que los conceptos de sustancialidad y personalidad, validez objetiva.

De acuerdo con el proceder de Kant en la *KrV*, sólo tenemos derecho a referirnos al yo como sustancia, persona etc. cuando estos predicados se limitan a ser objetos de las Ideas de la razón y no de las categorías del entendimiento. En efecto, Kant critica al psicólogo racional sobre la base de que estos predicados atribuidos al yo no pueden ser objeto de conocimiento ni por tanto pueden ser tratados desde un punto de vista constitutivo e inmanente en sentido teórico. Pero tales predicados, piensa Kant, sí pueden ser admitidos desde una base teórica meramente regulativa. Aunque estos predicados no pueden tratarse como objetos de conocimiento posible, sí pueden ser concebidos como predicados del yo, a través de las Ideas de la razón, por “necesidades prácticas”. Sin embargo, en contra de lo que piensa Kant, el objetivo de este capítulo es mostrar que si efectivamente el idealismo trascendental se opone al tratamiento cognitivo que hace el psicólogo racional de los predicados del alma, entonces no puede ser que, desde el idealismo trascendental mismo, estemos legitimados en hacer de estos predicados objetos de las Ideas. Ello se debe a que, como veremos, las Ideas no pueden tener validez objetiva sin que se admita al mismo tiempo que son conceptos constitutivos del conocimiento. Desde su idealismo trascendental epistémico Kant niega que la psicología racional pueda ser ciencia, por lo que, si la crítica que Kant hace a la psicología racional es una parte sustancial de su revolución copernicana, el idealismo trascendental tiene que rechazar la presunta validez objetiva de las Ideas psicológicas de la razón. Así, al final del capítulo esperamos dejar en claro que, en contra de lo que piensa Kant, las Ideas psicológicas de la razón no pueden convertir en objetivas las “necesidades prácticas” de concebir los predicados de sustancialidad, personalidad, etc, en el yo.

El capítulo está dividido en cinco secciones. La primera sección está dedicada a exponer cuestiones fundamentales que Kant considera propias de la facultad de la razón (*Vernunft*) en conformidad con el uso de sus “conceptos trascendentes” o “Ideas”. Además de que sirve como

en términos “críticos” en relación con las antinomias –como veremos en el siguiente capítulo–.

⁵ El objeto de la libertad es la felicidad en proporción con la virtud. Pero como este fin no puede ser realizado en esta vida, es necesario “postular, por razones prácticas, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma”. Cfr, *Ak*: V:132.

introducción general a los capítulos de los Paralogismos y la Antinomia de la Razón Pura, el objetivo que perseguimos en esta sección consiste en señalar la incompatibilidad que existe entre las facultades de la razón y el entendimiento.

En la segunda sección nos detendremos a explicar cómo es que Kant entiende, de acuerdo con el idealismo trascendental, la identidad del sujeto tal como es tratada en la Deducción Trascendental. El objetivo que perseguimos aquí es enfatizar que la identidad del sujeto sólo tiene un significado lógico, no metafísico.

Después, en la tercera sección, expondremos la crítica que Kant hace al psicólogo racional en el capítulo de los Paralogismos. Nuestro objetivo aquí es explicar en qué consisten los errores en los que el psicólogo racional cae, de acuerdo con el idealismo trascendental, en su intento por probar predicados ontológicos del yo.

A continuación, en la sección cuarta expondremos con algún detalle los tres primeros paralogismos de la psicología racional, esto es, la adscripción de los predicados de sustancialidad, simplicidad e identidad o personalidad al yo, respectivamente. El objetivo de esta sección es señalar que el idealismo trascendental necesariamente tiene que oponerse a la adscripción ontológica de tales predicados debido a que desde el idealismo trascendental este proceder es falaz.

Finalmente, la quinta sección está dedicada a analizar lo que significa la “necesidad práctica” de admitir la sustancialidad, simplicidad e identidad del yo tal como Kant la describe en *KrV*. Nuestro propósito es mostrar que la supuesta “necesidad práctica” por la que tenemos que aceptar los predicados de sustancialidad, simplicidad e identidad del yo se queda corta en alcanzar una justificación que rebase la posición falaz del psicólogo racional.

1. La Razón y las Ideas Trascendentes

En la Analítica Trascendental Kant ha investigado cómo es que el entendimiento, en cuanto que es la fuente de conceptos puros a priori, subsume intuiciones sensibles bajo ellos determinando objetos de conocimiento. En todo este proceso explicativo del conocimiento, la facultad de la razón ha brillado por su ausencia. Esto por supuesto es conforme a la idea de Kant, pronunciada en la sección IV de la Introducción a la Lógica Trascendental, de que la Dialéctica Trascendental es sobre todo una “crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico” (A63/B88). Es por ello que en esta misma sección Kant explica:

Teniendo en cuenta que la analítica no debería de ser sino, en realidad, un canon destinado a enjuiciar el uso empírico, se hace de ella un empleo abusivo cuando la hacemos valer como órgano de uso universal e ilimitado, i.e., cuando nos aventuramos a juzgar sintéticamente, a afirmar y decidir, con el simple entendimiento puro sobre objetos en general, pues en este caso el *uso (der Gebrauch)* del entendimiento puro sería dialéctico (A63/B88).⁶

En la Dialéctica Trascendental, Kant argumenta que si la facultad de la razón es comprendida como una facultad con pretensiones cognitivas, entonces sería imposible escapar de los problemas de la ilusión dialéctica. Como Kant lo pone al tratar la ilusión dialéctica bilateral (i.e., la que da lugar a las antinomias de la razón pura), en tal caso no sería posible evitar la “eutanasia de la razón pura” (A407/B434). No obstante, puesto que al mismo tiempo Kant sostiene que la facultad de la razón juega un papel indispensable para que el conocimiento mismo pueda completarse y unificarse, Kant tiene que mostrar cómo es que puede quedar asegurada la objetividad teórica de la facultad de la razón salvaguardando al mismo tiempo la solución crítica de los problemas de la ilusión dialéctica. En esta sección intentaremos mostrar que, a pesar de que Kant insiste en que las Ideas de la razón no tienen pretensiones cognitivas, los argumentos que él mismo brinda para justificarlas o autenticarlas no logran verdaderamente probar que su uso es meramente regulador y no constitutivo. Por lo tanto, si ocurre que las Ideas quedan autenticadas por razones de completar y unificar el conocimiento, no es realmente posible entonces “evitar la eutanasia de la razón pura”.

⁶ Las cursivas son nuestras.

Kant piensa que las ilusiones dialécticas quedan superadas cuando sus principios son considerados regulativos y problemáticos en sentido teórico (por tratarse de conceptos trascendentes) pero constitutivos e inmanentes en sentido práctico.⁷ Pero también mantiene no sólo que, a pesar de su doble uso, la razón es una *sola* facultad que opera con un solo principio (el principio de lo incondicionado). Más todavía, como queda manifestado en la Introducción a la *Crítica del Juicio*, él mismo asegura que junto con la facultad del entendimiento (y la facultad del juicio) la facultad de la razón conforma “la familia de las facultades de conocer superiores” (*obere Erkenntnisvermögen*) (V: BXXI).

Sin embargo, es claro que las facultades de la razón y el entendimiento no podrían ser miembros de la misma familia de las facultades de conocer superiores si los orígenes de estas dos facultades no fueran compatibles entre sí. Por lo tanto, si damos prioridad a la revolución epistémica que Kant se esfuerza por cimentar en la *Estética Trascendental* y en la primera parte de la *Lógica Trascendental*, la legitimidad de la facultad de la razón y su doble uso –teórico y práctico– en virtud de un solo principio se vendría abajo en caso de que su validez objetiva no pudiera ser mostrada sin que lo dicho en la *Analítica Trascendental* a propósito de la legitimidad del entendimiento y la validez objetiva de sus categorías quede refutado. Partimos de esta prioridad para señalar aquí por qué creemos que el argumento que Kant brinda para justificar la validez objetiva de la facultad de la razón y sus principios no se sostiene. Complementando lo que aquí diremos con nuestro estudio en las siguientes secciones (en donde analizaremos los argumentos que Kant usa para refutar al psicólogo racional), estaremos listos para defender la siguiente tesis: la revolución epistémica propuesta en la primera parte de la *Lógica Trascendental* de la *KrV* no es compatible con tres conceptos que Kant considera que tienen realidad objetiva para la razón en su uso práctico (A808-11/B836-39) y validez objetiva para la razón en su uso teórico: sustancialidad del yo, personalidad e inmortalidad del alma.

En la segunda parte de la Introducción a la *Dialéctica Trascendental* de la primera *Crítica* Kant dedica algunos apartados breves pero muy importantes para anunciar aspectos generales sobre el uso, la forma y las características de la facultad de la razón (*Vernunft*) y sus diferencias con la facultad del entendimiento (*Verstand*).

La primera distinción que hace Kant entre estas dos facultades es que “el entendimiento es la facultad de las reglas” y la razón “la *facultad de los principios*” (A299/B356). Kant indica que el término principio “es ambiguo”, pues un conocimiento por principios o bien puede significar “conocer lo particular en lo universal mediante conceptos” (A300/B357), o bien un conocimiento general que contiene “la infinita variedad de leyes” (A302/B358) y que va de lo general a lo particular. Al estar contenida en la *Analítica Trascendental*, la *Analítica de los Principios* es un estudio de los principios por los cuales es posible conocer lo particular mediante conceptos. Así, el principio de causalidad por ejemplo hace posible un conocimiento del primer tipo porque un suceso particular S es conocido mediante el concepto de causa y del principio universal (que es el que enuncia la Segunda Analogía) según el cual “todos los cambios se llevan a cabo en conformidad con la ley que enlaza causa y efecto”. No obstante, aunque la validez de este principio es universal, su valor de verdad no podría ser verificado sin mediación de la intuición. Por ello es que la universalidad del principio de causa (y de los principios de sustancialidad y simultaneidad) no debe ser confundido con un principio “en sí mismo que no constituye conocimientos surgidos de conceptos” (A301/B357). Todo conocimiento que surge de conceptos necesariamente es un conocimiento sensible, por lo que todo principio de conocimiento propio del entendimiento es un conocimiento de lo particular en lo

⁷ Kant distingue en la *Dialéctica* de la primera *Crítica* el uso hipotético de la razón del uso apodíctico, y señala que el primero es problemático y el segundo constitutivo (A646-47/B674-75). A su vez, en el Prólogo a la segunda *Crítica* Kant sostiene que si bien desde un punto de vista teórico la libertad (y los otros dos postulados de la razón práctica, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma) es meramente un objeto “problemático porque su realidad objetiva no puede ser demostrada”, en cambio, desde el punto de vista de la razón práctica la libertad tiene realidad objetiva (V:3), i.e., la libertad es “*constitutiva e inmanente*” para la razón práctica (V:135) (Las cursivas son de Kant). Kant vuelve a discutir, dentro de *KpV*, la misma idea de que la libertad y los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son constitutivos para la razón práctica en el capítulo sobre la *Dialéctica del Concepto del Bien Supremo* (V:135) (Véase también §88 de *KU* (V:457)).

universal.⁸

Kant señala un poco después que si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, entonces la razón no es sino la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios (A302/B359). En este sentido, Kant sostiene que la diferencia entre ambas facultades consiste en que mientras las reglas del entendimiento se refieren a los objetos que son representados en toda experiencia, los principios de la razón no se refieren nunca de manera directa a la experiencia o a algún objeto de la intuición. Se refieren meramente a las categorías puras “a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos del entendimiento” (A302/B359).

Hecha esta distinción, Kant pasa a considerar el uso lógico de la razón (A303/B359), contrastándolo con el uso lógico del entendimiento. Kant distingue entre conocimiento inferido y conocimiento inmediato, y afirma que la razón se distingue del entendimiento en tanto que el entendimiento produce conocimientos *inmediatos* o *directos* y la razón conocimientos inferidos que son *mediatos* o *indirectos*. Además, aquí mismo Kant señala que con el fin de dar unidad a los diversos conocimientos generados por las reglas del entendimiento aplicadas a las intuiciones, “la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales)” (A305/B361). De esta forma, la razón tiene como finalidad dar unidad a los conocimientos del entendimiento, y la forma como lleva a cabo su fin es mediante la reducción máxima de principios aplicados a las reglas del entendimiento para darles unidad a sus objetos.

Finalmente, la tercera parte de la Introducción -que lleva el subtítulo de El uso puro de la razón (A305/B362)-, contiene dos observaciones: (a) la distinción que existe entre el entendimiento y la razón en lo que toca a la “realidad objetiva” de las reglas y los principios; y (b) el contenido mismo del principio de la razón.

(a) Según Kant, en contraposición a las reglas *a priori* del entendimiento, el principio de la razón “ni impone una ley a los objetos ni contiene el fundamento de posibilidad de conocerlos y determinarlos en cuanto tales” (A306/B362). Debido a que el principio de la razón no se refiere a objeto de experiencia alguno (no se refiere a objetos que se encuentran en el espacio o en el tiempo), no tiene “realidad objetiva” (*objectiv Realität*) teórica. Entendidos como conceptos que son condición de posibilidad de toda representación de fenómenos (y no entendidos como formas mentales que son aplicadas a las cosas en sí mismas que son dadas a través de la intuición empírica), las categorías tienen realidad objetiva porque son conceptos que determinan toda experiencia posible de objetos (A310/B367).⁹ En este sentido, el punto central que Kant quiere señalar es que las Ideas y los principios de la razón no tienen realidad objetiva –por lo menos teórica- porque no determinan ningún objeto de experiencia posible.

Sin embargo, en conformidad con el Apéndice a la Dialéctica Trascendental (El Uso Regulador de las Ideas de la Razón Pura), el hecho de que las Ideas de la razón carezcan de realidad objetiva -a diferencia de lo que ocurre con los conceptos del entendimiento-, no significa que las Ideas no puedan ser empleadas positivamente. En efecto, aunque “la razón nunca se refiere directamente a un objeto” empírico, es suficiente con que “su verdadero objeto sea el entendimiento” (A643-44/B671-72) para concederles “un destacado uso regulador”:

[...] las Ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos [...] tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber, dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas (A644/B672).

Este uso regulador de las Ideas es a su vez suficiente para otorgarles validez objetiva. “La razón”, explica Kant, “tiende a la unidad sistemática del entendimiento”, y ya que “esta unidad es el *criterio*

⁸ Cfr. Alain Renaut, „Transzendente Dialektik, Einleitung und Buch I (A293/B349-A338/B396)“.

⁹ Por supuesto, este objeto dado no puede ser la cosa en sí misma. Aquí asumiremos que el predicado de realidad objetiva adjudicado a las categorías sólo puede ser defendible si mínimamente rechazamos la afección de la sensibilidad por las cosas en sí mismas.

de verdad de las reglas” (A647/B675), no habría propiamente un “criterio suficiente de verdad empírica” sin la facultad de la razón y sus Ideas. Así, refiriéndose a la razón como la facultad que posibilita la unidad de la naturaleza, Kant explica en el mismo Apéndice a la Dialéctica Trascendental:

La ley de la razón que dirige la búsqueda de la unidad tiene carácter necesario porque a falta de esta ley careceríamos de razón, y sin ella no habría ningún uso coherente del entendimiento y en ausencia de este uso no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica, por lo que debemos de dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena *validez objetiva* (*objectiv gültig*) (A651/B679).¹⁰

Los principios que de la facultad de la razón emanan carecen de la realidad objetiva que sí tienen las categorías del entendimiento porque, como nuevamente el pasaje lo aclara, no se refieren a la unidad de la experiencia sino a la unidad del entendimiento. Así pues, aunque la razón y sus principios tienen validez “indeterminada” (*unbestimmte*) (A663/B691) o “indirecta” (*indirekt*) (A665/B693) porque nunca pueden alcanzar los objetos empíricos de una intuición (A663/B691), sí poseen “validez objetiva” porque sin la suposición de este principio no sería posible dar unidad a las reglas del entendimiento. Esta unidad es absolutamente necesaria puesto que sin ella Kant considera que no podría haber ciencia empírica.¹¹ En efecto, Kant sostiene que la construcción de teorías científicas está condicionada por la presencia de tres principios de la razón, a saber, *especificación* (todo género puede ser dividido en especies), *agregación* (toda especie puede ser subsumida bajo un género) y *afinidad* (puede haber un tránsito continuo entre las especies de un género). (A668/B694).¹² Estos principios son no *constitutivos* (sino regulativos), i.e., no se dan en virtud de ellos objetos de conocimiento porque no se refieren a las intuiciones (*Prolegomena* §56, IV: 349-50). Con todo, determinan indirectamente el objeto de la intuición porque se refieren directamente al entendimiento, mientras que los principios del entendimiento son constitutivos porque determinan directamente el objeto de la intuición (*Prolegomena* §60, IV: 364).

De manera que, si bien es un equívoco suponer que los principios de la razón poseen realidad objetiva *teórica*, ocurre que las Ideas de la razón “determinan, de acuerdo con principios, el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto” (A321/B378). Esto es lo que significa para Kant tener una comprensión unitaria de la naturaleza. Aunque estos principios de la razón no corresponden con ningún objeto dado a través de la receptividad de nuestra sensibilidad, estos principios son, según Kant, “leyes subjetivas” importantes que tienen la tarea de administrar el contenido del entendimiento y en reducirlo al máximo posible. O como Kant también lo pone, tales principios no son leyes objetivas porque no determinan los objetos mismos de experiencia posible (A306/B362), pero si son “máximas” que se refieren a “la posible perfección del conocimiento” (A666/B694). Al ser aplicadas a las intuiciones, las categorías del entendimiento determinan los

¹⁰ Las cursivas son nuestras.

¹¹ En contra de la idea comúnmente aceptada de que el uso teórico de la razón es enteramente negativo porque se refiere a objetos trascendentes -objetos que no pueden ser dados a la intuición-, Susan Neiman ha argumentado, centrándose en esta sección de la Dialéctica (El Uso Regulador de las Ideas), que lejos de tener un uso teórico meramente negativo la razón juega un papel teórico esencial para la conformación de teorías científicas. Véase su *The Unity of Reason*. Especialmente todo el capítulo 2, “Reason in Science”, pp. 43-104. Desafortunadamente, como veremos, la filosofía de la ciencia que propone Kant fundada en las Ideas de la razón tiene un doble defecto. En primer lugar, la teoría de las Ideas (a) contradice el criterio por el cual las categorías tienen validez objetiva, y por otro lado, (b) Kant no logra mostrar que el principio de la razón que determina directamente al entendimiento y no al objeto de la intuición tiene a la vez un uso no constitutivo sobre las intuiciones.

¹² Como explica Kant: “La primera ley impide que nos perdamos en la multitud de géneros originarios distintos y recomienda la homogeneidad. La segunda por el contrario restringe nuevamente la tendencia a la uniformidad y nos hace distinguir, antes de dirigirnos a los individuos con un concepto general, las diferentes subespecies del mismo. La tercera enlaza las dos anteriores y prescribe homogeneidad en medio de la extrema multiplicidad, al pasar gradualmente de una especie a otra, lo cual revela una suerte de parentesco entre las diferentes ramas, debido a que todas proceden del mismo tronco” (A660/B688). Robert Butts reformula esta idea de la siguiente manera: “el primer principio busca unidad en la variedad; el segundo, variedad bajo la unidad, y el tercero, unidad en la variedad y variedad bajo la unidad”. Cfr. “The Methodological Structure of Kant’s Metaphysics of Science”, p. 186.

objetos de conocimiento; y al ser aplicadas directamente a las categorías pero no a las intuiciones, estos principios de la razón determinan indirectamente el conjunto de dichas experiencias. Sin las reglas del entendimiento aplicadas a las intuiciones no habría posibilidad de experiencia alguna, y sin la aplicación de los principios de la razón, a su vez, a las categorías, sería imposible relacionar nuestras experiencias diversas entre sí. Así, la importancia de estos principios es que por ellos todo nuestro conocimiento, que “comienza por los sentidos y pasa de éstos al entendimiento”, termina de completarse (A299/B355). Y ya que Kant explica que la diferencia entre las facultades del entendimiento y la razón es que el entendimiento produce conocimientos inmediatos y la razón mediatos (por inferencia silogística) (A299/B355, A303-4/B360-1), podemos concluir que es a través del conocimiento mediato como todo nuestro conocimiento se completa.¹³ Todo esto es, en suma, lo que motiva a Kant a decir que los principios de la razón tienen validez objetiva.

(b) Por otro lado, aunque los principios de especificación, agregación y afinidad son propios de la razón, estos principios no se originan por sí solos. Son, por el contrario, principios derivados de un principio superior (A308/B365). Kant explica que el principio de la razón consiste en encontrar “lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completado” (A307/B364). Además, junto con esto, Kant reitera nuevamente la idea de que el principio de la razón (y por supuesto los que de él se derivan) no tiene aplicación alguna a los objetos de experiencia posible y añade que aunque la razón “no se refiere a la intuición”, si se refiere a objetos (A306/B363). Esto es lo que justifica a Kant hablar de las Ideas en términos de “conceptos de la razón” (A310/B367). Al contener los conceptos de la razón “lo incondicionado”, éstos conceptos se refieren a algo bajo lo cual está comprendida la totalidad de la experiencia, pero sin ser tales conceptos objetos de experiencia posible (A311/B368). Así, en tanto que las Ideas o los conceptos de la razón y sus principios no se circunscriben a los límites de la experiencia, i.e., a lo dado en una intuición, son de uso trascendente (A296/B351-2; A308/B365). Pero a la vez, las Ideas y sus principios reguladores tienen un uso inmanente –el que legítimamente les corresponde– al ser aplicadas a las categorías del entendimiento (A643/B671).¹⁴

Las Ideas de la razón pueden ser aplicadas a las categorías del entendimiento porque, como explica Kant, ambos tipos de conceptos comparten una determinada clase de juicios (la clase de relación):

Los conceptos de la razón pura [las Ideas trascendentales] serán tantos cuantas sean las clases de relación que el entendimiento se representa por medio de las categorías. Consiguientemente, habrá que buscar, en **primer lugar**, un *incondicionado* de la síntesis *categorica* en un sujeto; en **segundo lugar**, un incondicionado de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*, y en **tercer lugar**, un incondicionado de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*.

¹³ La inferencia silogística consiste en un modo de derivar un conocimiento general partiendo de conocimientos particulares. Esto es, una forma de razonamiento silogístico que consiste en ascender de lo particular dado a lo universal. Kant también explica que esta forma silogística de ascenso puede ponerse en términos de “unificar sistemáticamente todos los posibles actos empíricos del entendimiento” (A664/B692). Mediante este juicio se intenta buscar un principio universal bajo el cual estén incluidos los conocimientos particulares que se generan gracias a la síntesis de las categorías y las intuiciones.

Para Kant entonces, nuestro conocimiento termina con el principio de lo incondicionado al subsumir formas diversas de la naturaleza que, tomadas meramente de manera particular –como hace el entendimiento–, quedan aisladas unas de otras y sin relación entre sí. Puesto en términos de juicios, nuestro conocimiento no sólo consiste en una colección de juicios determinantes. Se requiere además de un juicio regulativo (o juicio reflexionante) que tenga el fin de “unificar los conocimientos particulares y en acercarlos, en la medida de lo posible, a una regla de universalidad” (A647/B675). Como lo pone Kant en la Introducción a la tercera *Crítica*, gracias a que el juicio reflexionante –el juicio que asciende de lo particular en la naturaleza a lo general– es aplicado al juicio determinante los conocimientos particulares efectuados por éste se hallan unificados y no indeterminados entre sí (V: 179-80). En este sentido, la completud del conocimiento ocurre cuando las experiencias particulares que nos representamos mediante el juicio determinante son parte de una unidad colectiva. Sólo cuando nuestras experiencias particulares forman parte de una totalidad es posible tener una comprensión unitaria de la naturaleza, y el desarrollo de teorías científicas está centrado en la necesidad de tener una comprensión unitaria de la naturaleza.

¹⁴ Kant sostiene así que no es la Idea en cuanto tal lo que nos lleva a la equivocación en los juicios, sino su uso inapropiado, esto es, cuando suponemos que, con relación a las intuiciones, las Ideas son inmanentes.

(A323/B379).

Lo que Kant tiene en mente aquí es que si bien el principio de la razón es único, i.e., el principio que busca lo incondicionado de un condicionado dado, este principio se aplica a “toda relación que afecte a las representaciones”, las cuales son tres: la representación “en relación con el sujeto”; la representación “en relación con la variedad del objeto del fenómeno” y finalmente “en relación con todas las cosas en general”. La primera clase de las Ideas trascendentales, que “incluye la unidad absoluta del sujeto pensante” es el objeto de la *psicología*, en donde la razón sólo puede llegar a esta unidad absoluta mediante un silogismo categórico. La segunda clase, que incluye “la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno (el mundo)”, es el objeto de la *cosmología*, la cual se lleva a cabo mediante un juicio hipotético. Y por su parte, la tercera clase, que incluye “la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general” –o también, “la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres)”, constituye el objeto de la *teología*, que sólo puede ser el producto de un silogismo disyuntivo (A334/B391).

Kant nunca dice que los objetos de la psicología, la cosmología y la teología pueden ser conocidos, ni tampoco puede estar dispuesto a afirmar que el principio de lo incondicionado referido a estos objetos es condición de posibilidad del desarrollo de teorías científicas referidas al alma, las condiciones últimas de los fenómenos del mundo y Dios.¹⁵ No obstante, por más paradójico que pudiera parecer, al igual que ocurre con los principios que guían la investigación científica, los principios que surgen de los objetos de la psicología, la cosmología y la teología (i.e., la unidad absoluta del sujeto pensante, la unidad absoluta de las condiciones del fenómeno y la unidad absoluta de todos los objetos del pensar) tienen la función de unificar fenómenos sistemáticamente. Así, aunque no podemos conocer al alma en cuanto objeto ni formular una teoría científica respecto a ella, es necesario considerarla “*como si* fuese una sustancia simple y con identidad personal” (A672/B700) porque de otro modo “jamás se podría obtener la unidad sistemática de todos los fenómenos del sentido interno” (A682/B710). Del mismo modo, aunque no podemos conocer las condiciones últimas de los fenómenos naturales (el mundo) ni hacerlas el objeto de una teoría científica, es necesario considerar estas condiciones *como si* procediesen de una fuente absolutamente espontánea porque de otro modo no tendríamos “la completud de la naturaleza en general y la completud de sus condiciones de acuerdo con algún principio” (A685/B713). Y finalmente, aunque no podemos conocer un objeto que es el fundamento supremo y omnisciente de todos los fenómenos (Dios) y mucho menos teorizar científicamente sobre él, “tenemos que considerar todo aquello que sólo puede formar parte del contexto de la experiencia posible *como si* ésta constituyera una unidad absoluta” (A672/B700) con el fin “de orientar todo uso empírico de *nuestra* razón hacia su máxima extensión” (A673/B701).

No está de más señalar que la teoría de Kant de que los conceptos de la razón y sus principios tienen un uso trascendente en relación con la sensibilidad tiene su origen en la manera como él mismo interpreta la teoría de las Formas platónicas. En la sección primera del libro primero de la Dialéctica Trascendental encontramos el siguiente pasaje:

[...] el empeño espiritual de Platón por ascender desde la consideración del cosmos físico como copia hasta su conexión arquitectónica según fines, i.e., según Ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido [...] pido a todos los que sientan interés por la filosofía (que es más proclamado que practicado) que, si están convencidos de esto y de lo que sigue, tomen bajo su tutela el término *Idea* en su significado primitivo con el fin de evitar que recaiga entre las demás expresiones con las que se designan, en descuidado orden, toda clase de representaciones y con el fin de evitar que vaya en detrimento de la ciencia (A319/B376).

De acuerdo con Kant, el significado primitivo de la palabra Idea que es necesario considerar para evitar confusiones conceptuales y el detrimento de la ciencia no es otro más que el mismo que usaba Platón. Kant piensa que sólo utilizando la palabra Idea con tal significado es posible capturar de

¹⁵ Kant no podría comprometerse con ello sin violar de manera evidente la crítica que hace (i) a los filósofos que se asumen como científicos de la psicología racional, (ii) a los que asumen –como en la tesis de la tercera antinomia– que el principio de lo incondicionado es una ley intrínseca de la naturaleza, y (iii) a los que sostienen que la teología es una ciencia.

manera precisa el pensamiento que la filosofía crítica pretende comunicar. Tal significado incluye todo lo siguiente:

- (1) La palabra Idea denota algo que sobrepasa los límites de la experiencia.
- (2) Las Ideas son *arquetipos* de experiencias posibles.
- (3) Las Ideas se encuentran de manera natural en la razón humana, la cual se eleva hacia la búsqueda de conocimientos tan altos que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles.
- (4) Por otro lado, las Ideas son necesarias para la *práctica* (como la atestigua la *República*, nos dice Kant), esto es, en lo relativo a los principios de la moral, el derecho y la religión para aproximar las acciones de los hombres a la mayor perfección posible.
- (5) Y por último, a pesar también de que las Ideas no pueden estar plenamente expresadas en la experiencia, son necesarias para tener una comprensión unitaria de la naturaleza misma (A313-19/B370-75).

La precisión que hace Kant del significado de la Idea platónica no es más que esta: justamente porque las Ideas *no* se aplican de manera *directa* a la experiencia, no deben ser confundidas con los conceptos propios del entendimiento, que *sí* tienen aplicación *directa* a la experiencia.¹⁶ Las Ideas para Kant, a diferencia de como las podría pensar Platón, no son determinantes para el conocimiento empírico de los fenómenos. “Entiendo por Idea”, nos explica en la Dialéctica de la *KrV*, “un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente” (A327/B384), mientras que en la Dialéctica de la *KpV* Kant expresa la idea de que las categorías, a diferencia de las Ideas tal como las concibió Platón, no tienen “pretensiones trascendentes ni por tanto se pueden fundar sobre ellas teorías suprasensibles” (V: 141). De hecho, una de las principales tesis que Kant sostiene en la Dialéctica de la primera *Crítica* es que cuando el uso de las Ideas y las categorías están entremezclados y confundidos y se pretende dar realidad objetiva *teórica* a las Ideas de la razón, se originan los Paralogismos y las Antinomias de la Razón Pura. Así, ya que Kant piensa que Platón confundió a las Ideas de la razón con las reglas del entendimiento, de todo el significado de Idea platónica hay que rechazar la parte que pretende equiparar a las reglas del entendimiento con las Ideas de la razón. Pero hecha esta precisión Kant reconoce, como lo manifiesta la cita, que “el empeño espiritual de Platón por ascender desde la consideración del cosmos físico como copia hasta su conexión arquitectónica según fines, es decir, según Ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido”.¹⁷

¿Por qué Kant piensa que el “empeño espiritual de Platón” merece ser proseguido? Los puntos (4) y (5) parecen ofrecen una respuesta: Kant piensa que el principio de la razón que busca lo

¹⁶ En un artículo reciente, Dorothea Frede ha argumentado que a pesar de que hay claros pasajes en el *corpus* de la filosofía platónica que sugieren una teoría ontológica de dos mundos separados, i.e., el mundo de los sentidos por un lado, y el mundo de lo mental y de las Formas puras por otro (con lo cual se sugiere -como lo hace el *Banquete*, el *Fedón* y la *República* por ejemplo- que el estado pleno de la mente consiste en escapar lo más posible del mundo de los sentidos para contemplar la pureza de las Formas), existen otros pasajes de la obra platónica -particularmente en el *Teeteto* (184^a-186d)- que apuntan hacia una comprensión de las Formas como elementos inteligibles que, al sintetizarse con elementos sensibles, producen el conocimiento. En este sentido en que Frede interpreta el *Teeteto*, las Formas o Ideas platónicas funcionan de manera similar a como Kant entiende las categorías del entendimiento, por lo que la aclaración que hace Kant respecto al modo como usará la palabra Idea -distinguiéndolo del uso que le podría dar Platón en el *Teeteto* de acuerdo con Frede y que se asemeja a la manera como Kant trata las categorías- resulta atinada. Así, diríamos que la manera como Kant entiende las Ideas, en relación con la experiencia, corresponde mejor a la manera como habitualmente se entiende que Platón trata las Formas, i.e., entidades abstractas que hacen completa abstracción de la sensibilidad. Cfr, Dorothea Frede, “Plato on What The Body’s Eye Tells The Mind’s Eye”. Esta línea de interpretación de las Formas como conceptos que se refieren a objetos de experiencia es también compartida por Charles H. Kahn. Cfr, “Some Philosophical Uses of ‘to be’ in Plato”.

¹⁷ En el último párrafo de la Introducción a la Dialéctica (A309/B366), Kant explica que la tarea de la Dialéctica es mostrar si la razón es una facultad necesaria y su principio es trascendental o más bien si el pronunciarse a favor de la necesidad de la razón es un malentendido. Por supuesto, Kant piensa que la razón está plenamente justificada, pues la misma Dialéctica muestra (según Kant) que la razón es una facultad necesaria y que posee un principio a priori. Esto es lo que nosotros cuestionamos.

incondicionado para todo condicionado dado es necesario no sólo para la práctica, i.e., la moral, la religión y el derecho, sino también lo es para tener una comprensión unitaria de la naturaleza. Esta doble necesidad de las Ideas es, uno podría decir, lo que justifica que Kant hable de razón práctica y teórica. En efecto, puesto que las Ideas son propias de la razón, al ser aplicadas a la moral, la religión y el derecho la razón tiene un uso práctico; y al ser aplicadas a la naturaleza en su conjunto, la razón tiene un uso teórico.¹⁸

Ahora bien, aunque Kant tiene fuertes motivos para creer que el principio de la razón que busca lo incondicionado para todo condicionado dado es necesario (en conformidad con los puntos (4) y (5)), todavía tiene que ofrecer un argumento que justifique su plena validez objetiva. De otro modo, las Ideas en general (y el principio de la razón en particular) no podrían ser llamadas “conceptos correctamente inferidos (*conceptus ratiocinati*)” sino tan sólo podrían ser llamadas “conceptos sofisticos (*conceptus ratiocinantes*)” (A311/B368). La pregunta entonces a contestar es: ¿qué argumento brinda Kant para probar que el principio de la razón tiene validez objetiva?

Lo primero que salta a la vista es que Kant sostiene que las Ideas de la razón son “conceptos puros” o “*Ideas trascendentales*” porque, como ya hemos dicho, tienen como objeto “determinar el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto” (A321/B378), y porque “es necesario convertir el [entendimiento] en unidad sistemática, y ello no sólo subjetiva y lógicamente como método, sino objetivamente” (A648/B676).¹⁹ Sin embargo, también mantiene que no es posible hacer una “deducción trascendental” de ellas (A336/B393, A664/B692). Kant explica que una deducción de las Ideas en sentido propio no es posible porque “no hacen en realidad referencia a un objeto [empírico] que pueda dárseles como correspondiente” (A336/B393). Kant sostiene en este lugar que precisamente ha sido posible haber hecho una deducción en sentido propio de las categorías del entendimiento porque las categorías si se refieren a objetos de experiencia posible. Con lo cual (como el pasaje parece señalar) si el criterio mismo que permite la deducción de un concepto en cuanto que es trascendental no puede ser independiente de la aplicación de este concepto a la experiencia, ¿por qué Kant sostiene que las Ideas son conceptos *trascendentales* de la razón? Kant mismo parece percatarse de este problema cuando afirma, en el Apéndice a la Dialéctica nuevamente, lo siguiente:

[...] si rechazamos el uso empírico de los principios de la razón, entendidos como constitutivos, ¿cómo vamos a asegurarles un uso regulador y, con él, cierta validez objetiva? ¿Qué significado puede tener este uso regulador? (A664/B692).

En lugar de una deducción, continúa Kant inmediatamente después, es posible efectuar una “derivación subjetiva de ellas partiendo de la naturaleza de nuestra razón”. No obstante, tomar en serio esta aseveración implicaría caer en un argumento circular: Kant requiere probar que las Ideas tienen validez objetiva para poder legitimar la facultad de la razón tal como él mismo la entiende, por lo que no puede apelar a la razón misma para justificar la validez objetiva de las Ideas.

Por lo tanto, tenemos tres opciones: (a) o bien los principios de la razón y sus Ideas no son objetivos; (b) son objetivos pero su objetividad no puede ser demostrada, o bien, finalmente, (c) su

¹⁸ Pero existe un tránsito, de acuerdo con Kant, entre ambos usos. En efecto, en la Dialéctica explica, refiriéndose a las Ideas de la razón: “[...] si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellas, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero si está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de que tal vez *posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las Ideas morales* y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón” (A329/B386) (El énfasis es nuestros).

A pesar de su doble funcionalidad, el objetivo principal que persigue la tercera *Crítica* es mostrar, como ya hemos dicho en la Introducción de nuestra investigación, que los usos teórico y práctico de la razón se unifican en el concepto de “finalidad de la naturaleza” y, por tanto, mediante el juicio teleológico (V: 180-81).

¹⁹ Si es verdad que el principio de la razón es trascendental, esto es, tiene validez objetiva y necesaria y por tanto no responde a un interés subjetivo y egoísta (A653/B681), no parece ser acertada la opinión de Wartenberg según la cual el principio incondicionado de la razón tiene una utilidad meramente instrumental porque es generado “para *nuestra* propia conveniencia, i.e. para poder crear teorías científicas”. Cfr. Wartenberg, “Reason and the Principles of Science”, p. 232.

objetividad puede ser demostrada por otro medio que por una deducción trascendental.²⁰

Si (a) fuese la opción, entonces Kant no podría sostener su tesis de que los principios de especificación, agregación y afinidad son necesarios para la posibilidad de la ciencia de la naturaleza, ni tampoco podría sostener la importancia de dar crédito, por razones teóricas de unidad sistemática, a los objetos de la psicología, la cosmología y la teología. En tal caso, ni el científico tendría mayor razón para expandir sus investigaciones a la luz de tales principios que haciéndolo a la luz de un trabajo meramente aleatorio, ni tampoco tendríamos razones para legitimar el trabajo de unidad sistemática de las Ideas referidas a la psicología, la cosmología y la teología. Por lo que si estos principios, tal como Kant sostiene, son invaluable para la ciencia y la unidad sistemática de los fenómenos, no pueden serlo por accidente. Consiguientemente, su objetividad tiene que poder ser mostrada.

(b) tampoco puede ser aceptada. De acuerdo con Kant, es imposible que los principios de la razón tengan objetividad y no obstante ésta no pueda ser demostrada por un tipo de deducción. Kant da cuenta de este asunto al inicio de la Dialéctica Natural de la razón Humana:

Un concepto a priori no puede ser empleado con seguridad si no se ha efectuado antes su deducción trascendental. Las Ideas de la razón pura no admiten una deducción semejante a la de las categorías. Pero, si queremos que posean por lo menos alguna validez objetiva, aunque sea indeterminada, y que no representen meros productos mentales vacíos (*entia rationis ratiocinantis*), tiene que ser posible efectuar una deducción de las mismas, aunque sea muy distinta, por supuesto, de la que puede realizarse con las categorías (A669-70/B697-8).

Así, puesto que la objetividad de las Ideas debe de poder permitir un modo de deducción, tenemos por eliminación que la única alternativa viable es (c).

Kant responde a la pregunta de “¿cómo vamos a asegurarle a los principios de la razón un uso regulador y con él validez objetiva?” mediante un argumento por analogía con el esquema del entendimiento (A664-66/B692-94, A670/B698). Kant piensa que así como sin la presuposición de un esquema los actos del entendimiento serían indeterminados, del mismo modo sería indeterminada la unidad de la razón “en lo que se refiere a las condiciones bajo las que el entendimiento debería enlazar sistemáticamente sus conceptos y en lo que concierne al grado hasta el cual debería hacerlo” (A664-65/B692-93). Aunque Kant admite que no puede hallarse en la intuición un esquema que corresponde a la unidad sistemática de todos los conceptos del entendimiento, i.e., el esquema de los actos del entendimiento no puede ser idéntico al esquema de los actos de la razón debido a que los principios de la razón no son, para el caso de la sensibilidad, constitutivos, afirma que “si puede y tiene que darse un *análogo* de tal esquema” (A665/B693). A diferencia del esquematismo empleado por el entendimiento, la razón no puede usar un esquema que tenga que ver con imágenes y relaciones temporales. En su lugar, Kant argumenta que la razón utiliza el esquema “de la idea del *maximum* de división y unificación del conocimiento del entendimiento en un solo principio” (A665/B693). Con este esquema, los principios de la razón pueden ser aplicados al entendimiento porque en las reglas que resultan “se omiten todas aquellas condiciones restrictivas que ocasionan la diversidad indeterminada”. Las reglas del entendimiento pierden su indeterminación en el momento en que la razón evita ordenar tanto muy pocos como demasiados elementos cognitivos bajo un solo principio. Gracias a esta actividad de la razón, es posible “lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de la razón mediante el procedimiento de derivar el objeto de la experiencia del presunto objeto de la Idea entendida como fundamento o causa del primero” (A670/B698). De este modo es que los principios de la razón, a través de la idea de *maximum*, pueden ser aplicados al entendimiento determinando reglas. Sin embargo, no sólo ocurre que la idea del *maximum* proporciona el esquema mediante el cual es posible aplicar los principios de la razón sobre el entendimiento. El esquema del *maximum*, al ser análogo al de imágenes y relaciones temporales que posibilita aplicar las reglas del entendimiento, tiene una función teórica. Pero este mismo esquema tiene también una función práctica: “aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres (i.e., “promover la

²⁰ Cfr, Nathaniel Jason Goldberg, “Do Principles of Reason Have “Objective but Indeterminate Validity”?, p. 411.

mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás) a la mayor perfección posible” (A316-17/B373-74).

Aunque este argumento por analogía lo más que puede probar es que las Ideas de la razón tienen una aplicación a las reglas del entendimiento, es claro que el hecho mismo de que puedan ser aplicadas por medio del esquema del *maximum* presupone que las Ideas y los principios de la razón se refieren a un *objeto*: las reglas del entendimiento (*Prolegomena* §60, IV: 362). Es por ello que el argumento por analogía con el esquematismo del entendimiento presupone la afirmación de Kant de que

el entendimiento *constituye un objeto de la razón*, al igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Unificar sistemáticamente todos los posibles actos empíricos del entendimiento constituye una tarea de la razón, así como el entendimiento enlaza la diversidad de los fenómenos mediante conceptos y la somete a leyes empíricas (A664/B692).²¹

Por lo tanto, si Kant quiere probar por un argumento por analogía con el entendimiento que la razón y sus Ideas tienen validez objetiva, la analogía no es otra sino la siguiente: la facultad de la razón y del entendimiento son equivalentes en la medida en que cada una de ellas tiene a una facultad inferior como su objeto en la que unifica sus reglas (la sensibilidad, para el caso del entendimiento) y sus principios (el entendimiento, para el caso de la razón). Esto explica por supuesto que Kant tenga que decir, como en el último pasaje citado lo hace, que la relación entre la razón y las reglas del entendimiento, justo como la que existe entre el entendimiento y la intuición, es *constitutiva*. Kant, es cierto, no deja de insistir que la deducción de las Ideas sólo puede mostrar que su uso es regulador y no constitutivo (A671/B699). Pero el argumento por analogía nos obliga a suponer que las Ideas son reguladoras no porque no resultan de ellas principios constitutivos, esto es, principios que determinan de manera directa a las reglas del entendimiento y sus usos. Son reguladoras, más bien, porque no determinan directa sino indirectamente el objeto de la intuición. Esto a la vez explica por qué Kant descalifica el argumento de que los principios de la razón son análogos a las reglas dinámicas del entendimiento, en cuanto que éstas son regulativas, para probar la validez objetiva de la razón y sus principios (A664/B692). En efecto, en el capítulo de las Analogías de la Experiencia en la *Analítica Trascendental* (B222), Kant divide los principios del entendimiento en matemáticos y dinámicos. Los principios matemáticos actúan sobre la intuición constitutivamente, a través de la construcción de formas específicas, haciendo posible a la geometría. Los principios dinámicos, por el contrario, actúan de manera regulativa sobre la intuición, dirigiéndola a través de conceptos específicos –como el de causa- para hacer posible la ciencia natural. Kant observa, sin embargo, que los principios dinámicos del entendimiento siguen siendo constitutivos en relación con la experiencia. Ello se debe a que, a través de las categorías, determinan los objetos de la intuición. Por lo tanto, aunque los principios de la razón son regulativos como las reglas dinámicas del entendimiento, no son constitutivas en relación con la intuición empírica como sí lo son *todas* las categorías puras y los principios puros del entendimiento.²²

En la *Crítica del Juicio*, Kant explica que una analogía consiste en una doble operación del juicio. En primer lugar, “se aplica el concepto de un objeto a una intuición sensible”, y después, en segundo lugar, “se aplica la regla de la reflexión de aquella intuición a un objeto totalmente distinto (al que quizá no corresponde ninguna intuición)” (V: 352). A pesar de la diferencia radical que puede haber entre los dos o más objetos (o incluso conceptos) a los que la misma regla se aplica, Kant indica que una analogía implica comparar las reglas de reflexión en cada uno de los dos conceptos u objetos para determinar si estas reglas son idénticas. Así, una analogía existe entre dos conceptos en la medida en

²¹ El énfasis es nuestro.

²² Como Michael Friedman explica en su artículo “Regulative and Constitutive” (p. 79): “Kant distingue dos sentidos de constitutivo. Los conceptos matemáticos (de cantidad y cualidad) son constitutivos con respecto a la intuición. Los conceptos dinámicos son, en cambio, constitutivos con respecto a la experiencia pero solamente regulativos con respecto a la intuición. Las Ideas de la razón, por otro lado, no son ni siquiera constitutivas con respecto a la experiencia: son [respecto a ella] puramente regulativas”.

que tienen una regla de reflexión idéntica.²³

Para el caso que nos ocupa, Kant dice que la facultad del entendimiento y la facultad de la razón son análogas en cuanto que cada una de ellas tiene como objeto una facultad inferior (en el sentido en que se subsume): el objeto del entendimiento es la sensibilidad (la intuición), y el objeto de la razón es el entendimiento mismo. Al decir que el objeto del entendimiento es la sensibilidad, no quiere decirse exactamente que el objeto del entendimiento es, o bien el espacio, o bien el tiempo. El espacio y el tiempo son las formas puras de la intuición. Más bien, lo que quiere decirse es que a través de las reglas del entendimiento se determina el objeto de la intuición, pero no podrían hacerlo si la sensibilidad no constituye un objeto del entendimiento, como si no fuera su blanco, por así decirlo. De modo que, para que la analogía entre las facultades del entendimiento y la razón se sostenga –en conformidad con la explicación de lo que es una analogía- y consiguientemente Kant demuestre la validez objetiva de las Ideas y los principios de la razón, tiene que admitirse que la razón tiene como objeto al entendimiento. El entendimiento constituye un objeto para la razón en tanto que sus principios e Ideas determinan a las reglas del entendimiento y su uso. Más todavía, llevando la analogía hasta sus últimas consecuencias, tiene que admitirse que, ya que Kant explica que si la sensibilidad no fuera objeto del entendimiento entonces las categorías no significarían nada (“los pensamientos sin contenido son vacíos”), del mismo modo, si el entendimiento no fuera objeto de las Ideas de la razón, entonces el principio de lo incondicionado no significaría nada. Y ya que Kant insiste que “es necesario hacer sensibles los conceptos (añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)” (A51/B75), la analogía tiene que poder también suponer que, así como “las intuiciones sin conceptos son ciegas”, del mismo modo, las categorías del entendimiento sin Ideas de la razón son nada. Ciertamente que, en tanto que esta relación existente entre las intuiciones y el entendimiento es condición necesaria y suficiente para la experiencia, no puede decirse, una vez que Kant sostiene que las Ideas de la razón no producen conocimiento directo, que la relación que mantienen el entendimiento y la razón es condición necesaria y suficiente para la experiencia. Sin embargo, puesto que la sensibilidad requiere someterse a los conceptos para que las categorías determinen el objeto de la intuición, las categorías tienen que poder someterse a la razón para que las Ideas determinen las reglas del entendimiento. Lo que se pide aquí al argumento de la analogía no es que requiera suponer que la razón determina directamente objetos de experiencia posible. Lo que se pide es aceptar el requisito de sometimiento o determinabilidad por parte de la sensibilidad (que constituye el objeto del entendimiento) y el entendimiento (que constituye el objeto de la razón) para que el argumento por analogía funcione.

Recapitemos. Kant afirma que el principio de la razón, que consiste en buscar lo incondicionado para todo condicionado dado, es necesario tanto para la filosofía práctica como para la filosofía teórica. Sin este principio, no sería posible “aproximar progresivamente la práctica de los hombres a la mayor perfección posible” (A317/B374), y también sin él, la investigación científica misma carecería de toda objetividad. Kant sostiene que el principio de la razón no es constitutivo en relación con la sensibilidad (es regulativo) porque no determina de manera directa un objeto de la intuición sino lo determina de manera indirecta, aunque si es constitutivo en relación con el entendimiento porque este principio mismo determina de manera directa a las reglas del entendimiento. Como Kant lo pone, el principio de la razón es necesario porque, a falta de él, “no habría ningún uso coherente del entendimiento, y en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica” (A651/B679). Que el principio de la razón es constitutivo para el entendimiento es justamente lo que Kant se propone mostrar en la deducción de este principio mediante un argumento por analogía con la relación entre el entendimiento y la intuición. Finalmente,

²³ Kant ilustra el punto de la siguiente manera: “un estado monárquico que está regido por leyes populares es representado por un cuerpo animado, [o] a través de una simple máquina (como un molinillo, por ejemplo) cuando es regido por una voluntad única absoluta” (V: 352). Aunque Kant atinadamente afirma que entre un estado despótico y un molinillo no hay propiamente ningún parecido, es posible hacer una analogía entre ambas cosas porque existe una regla común a ambas: uno puede reflexionar sobre cualquiera de las dos cosas a través de la regla de que el movimiento de las partes del objeto representado (partes del molino por un lado y la sociedad civil regida por el despotismo del estado monárquico, por otro) no tienen independencia de su centro.

Kant afirma que esta deducción es la que muestra que el principio de la razón tiene validez objetiva.

Desafortunadamente, existen dos obstáculos que impiden sostener que las Ideas y los principios de la razón tienen validez objetiva. (I) El primer problema tiene que ver con la validez objetiva de las categorías y la espontaneidad del entendimiento. (II) El segundo problema tiene que ver con la congruencia misma del principio de la razón: el hecho de que determine a la intuición de manera indirecta no implica que no sea constitutivo –que se asuma como regulativo– en relación con la sensibilidad.

(I) Favorecer la validez objetiva de las Ideas y los principios de la razón mediante el argumento que Kant ofrece implica poner en entredicho la validez objetiva de las categorías y la presunta legitimidad de la espontaneidad del entendimiento. Como hemos visto en el capítulo anterior –y no dejamos de insistir en ello–, Kant afirma que si prescindimos de la sensibilidad las categorías no pueden tener ningún significado porque “los conceptos puros del entendimiento sólo pueden tener *un uso empírico y nunca un uso trascendental*” (B303). Kant afirma que el uso trascendente de un concepto consiste “en referirlo a cosas *en general y en sí mismas*”, mientras que el uso empírico de los conceptos consiste en referirlos sólo a fenómenos. Por ello es que “el uso meramente trascendental de las categorías no es en realidad”, nos dice Kant nuevamente en el capítulo de Fenómenos y Nouómenos, “un uso ni posee objeto alguno determinado o tan siquiera determinable por su forma” (A248/B304). Sólo limitado a este uso las categorías poseen validez objetiva (A239/B298). Como dice Kant en la Deducción Trascendental, “sólo es posible hacer comprensible a priori la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento si se hace comprensible la relación entre el entendimiento y la sensibilidad” (A128). Por consiguiente, no puede ser que las Ideas de la razón, que por naturaleza no se refieren a ningún objeto de experiencia posible (en lo que respecta a la intuición, las Ideas son trascendentes), determinen el uso de las categorías sin que estos conceptos del entendimiento pierdan su validez objetiva.

Por otro lado, Kant argumenta en la Analítica Trascendental que el entendimiento es la fuente de su propia objetividad, i.e., “en el entendimiento mismo se encuentra la legislación de la naturaleza” (A126). Por lo que la espontaneidad del entendimiento queda en entredicho cuando se asume que el entendimiento es el objeto de la razón. Lo que hace ser a la facultad del entendimiento espontánea es que ella produce sus propios conceptos y es la fuente misma de su objetividad. Así pues, si tomamos en serio la idea de Kant de que el “entendimiento es la espontaneidad del conocimiento y es esta facultad misma la facultad de los conceptos” (A126), tenemos que, contrariamente a lo que Kant piensa en la Dialéctica Trascendental, las Ideas de la razón no pueden tener una influencia determinante sobre el entendimiento. Para que el argumento fuera mínimamente plausible, Kant tendría que haber mostrado en la Analítica Trascendental que la facultad del entendimiento es a la vez determinante como determinable. Pero Kant nunca dice esto.

(II) En segundo lugar, el principio de la razón encara un problema interno.²⁴ Es posible aceptar que el principio de la razón determina indirectamente al objeto de la intuición porque “directamente” indica una relación que es lógicamente intransitiva, esto es, es consistente con la forma lógica ($Rab \wedge Rbc$) Rac . Así, si los principios de la razón determinan directamente a las reglas del entendimiento, y las reglas del entendimiento determinan directamente a los objetos de la intuición, entonces los principios de la razón no determinan de manera directa estos objetos. Más bien, como dice Kant, los determinan de manera indirecta.

Sin embargo, es difícil sostener la idea de que el principio de la razón es regulativo en relación con el objeto de la intuición (porque deja al entendimiento la tarea de investigar si tales objetos tienen realidad objetiva) pero constitutivo en relación con las categorías porque constitutivo no es intransitivo. Considérese el siguiente ejemplo sacado de la física: si ocurre que las partículas subatómicas *constituyen* átomos, y a la vez los átomos constituyen moléculas, no se sigue –lo que sería paralelo a la conclusión de Kant respecto al carácter no constitutivo en relación con la intuición del principio de la razón– que las partículas subatómicas no constituyen moléculas. Se sigue, más

²⁴ Para un análisis más detallado del argumento que presentamos a continuación, Cfr. Nathaniel Jason Goldberg, *Op. Cit*, pp. 421-24.

bien, que las partículas subatómicas constituyen moléculas. Este ejemplo muestra que si la investigación científica requiere necesariamente de un principio (de la razón) que tiene como objeto a las categorías puras y por tanto la razón tiene como objeto *constitutivo* al entendimiento, entonces no es el caso que el principio de la razón es meramente *regulativo* con el objeto que es constitutivo del entendimiento, i.e., la sensibilidad. Si el entendimiento constituye el objeto de la razón, y la sensibilidad constituye el objeto del entendimiento, no se sigue, como piensa Kant, que la sensibilidad no constituye el objeto de la razón.

Parece entonces que nos quedamos con dos opciones que son exhaustivas y mutuamente excluyentes. En primer lugar, si Kant admite que el entendimiento es objeto de la razón, entonces, por el hecho mismo de que constitutivo no es intransitivo, Kant tiene que decir que -a pesar de que el principio de la razón determina de manera indirecta a la intuición- la razón tiene un uso cognitivo y por tanto aceptar que el principio de lo incondicionado tiene *realidad objetiva* teórica. Pero, en segundo lugar, si Kant es consecuente con su postura de que el principio incondicionado de la razón no tiene realidad objetiva teórica, entonces Kant no puede argumentar, a través de la analogía con el esquematismo del entendimiento, que el principio de la razón tiene validez objetiva teórica. En este sentido, no podríamos sino estar de acuerdo con Hamann primero y después con McDowell, de que la teoría de las Ideas de Kant no se refiere sino a un “platonismo rampante” que es por completo inconsistente con su teoría del conocimiento: concebir que la estructura de las cosas a las que atribuimos significado es extra-natural -como ocurre con la filosofía de la ciencia y la moral kantianas- es concebir un espacio de razones “misterioso” que nos transporta hacia “un espléndido reino no humano de idealidad”.²⁵ Kant puede tener razón en cuanto a la objetividad de los principios que regulan la investigación científica. Pero el argumento que ofrece para mostrarlo es a costa de comprometer la tesis sobre la espontaneidad del entendimiento y los límites del conocimiento humano. Aceptar la primera opción significaría, para Kant, contradecir la propia posición que él sostiene para encarar los problemas de la ilusión dialéctica.

De manera que si Kant es congruente con su revolución copernicana al refutar al psicólogo racional -que sostiene que el alma es objeto de conocimiento-, al defensor de la tesis en la tercera antinomia de que una primera causa incondicionada es una ley intrínseca de la naturaleza, y al defensor de la idea -muy común en la filosofía escolástica y moderna- de que la teología es una ciencia, Kant no puede aceptar que el principio de la razón, por analogía con el esquema del entendimiento, tiene validez objetiva. En lo que resta de este capítulo veremos por qué la refutación que Kant hace de la psicología racional presupone la revolución copernicana.

2. La Identidad del Sujeto en la Deducción Trascendental

El argumento central que Kant desarrolla en el capítulo de los Paralogismos para criticar la “doctrina racional del alma” (*Seele*) consiste en que, precisamente como el nombre del capítulo lo indica, el argumento que utiliza el psicólogo racional es falaz. Ello se debe a que utiliza, en el mismo

²⁵ Johann Georg Hamann, ciudadano de Königsberg y vecino de Kant, el padre del *Sturm und Drang* y del romanticismo alemán, maestro de Herder y F. Schlegel y uno de los principales influyentes de las filosofías de Schelling, Jacobi y Hegel, fué uno de los primeros críticos importantes de la filosofía “pura” de Kant. Defensor del luteranismo y crítico en general de la *Aufklärung*, Hamann explica que la falacia cometida por Kant consiste principalmente en hipostasiar la razón, hacerla “pura” y considerarla fuera de su contexto, como producto social y cultural. En palabras de Beiser, Hamann considera que “hipostasiamos a la razón cuando somos ‘Platonistas’, cuando postulamos una facultad auto-suficiente que existe en un especial reino nouménico o inteligible del ser”. Cfr, Frederick Beiser, *The Fate of Reason*. pp. 16-18. McDowell retoma esta idea en *Mind and World*, pp. 77-8, 88.

La idea de “platonismo rampante” no se refiere a la manera como Platón, de acuerdo con Dorothea Frede, podría entender la Teoría de las Formas en el *Teeteto*, i.e., entidades intelectuales que son necesarias para poder discernir percepciones (véase nota no. 16). En todo caso está mucho más ligada a la manera tradicional como son entendidas las Formas en la filosofía de Platón, i.e., entidades abstractas que trascienden la experiencia. En efecto, como comenta McDowell, “lo que yo llamo ‘platonismo rampante’ es usualmente llamado solamente ‘platonismo’”. *Ibid*, “Lecture VI”, p. 110. Y ya que Kant parece usar el concepto de Idea del mismo modo como es entendida esta expresión tradicionalmente en Platón, parece adecuado sostener que la teoría de las Ideas kantiana no es sino un “platonismo rampante”.

razonamiento, un mismo concepto pero con dos sentidos diferentes.²⁶ Sin embargo, con el fin de comprender de la manera más clara posible el objetivo que persigue Kant en los Paralogismos y la base de su argumento mismo, es necesario detenernos a estudiar qué es lo que Kant exactamente entiende por “unidad de la autoconciencia”.

El lugar al que tenemos que remitirnos es, por supuesto, la Deducción Trascendental. En el capítulo anterior hemos analizado la tesis de Kant de que las categorías determinan el objeto de toda representación. Kant sostiene esta idea al explicar en qué consiste la “síntesis de reconocimiento en el concepto”, síntesis que presupone la “síntesis de aprehensión en la intuición” y la “síntesis de reproducción en la imaginación”.²⁷ Recordemos que el argumento que Kant brinda es que ninguna representación –en cuanto fenómeno– puede referirse a algo que no vaya acompañado del “concepto de un objeto”. Para que una representación no sea nada para nosotros, la representación debe estar determinada por el concepto de un objeto. Ningún objeto representado es la copia mental de un objeto en sí mismo porque las categorías a priori del entendimiento, junto con las intuiciones, imponen la forma en que los objetos son representados.

Teniendo esta base argumentativa, Kant concluye:

Es claro [...] que la unidad necesariamente formada por el objeto no puede ser otra cosa sino la unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo diverso de las representaciones (A105).

Como el pasaje lo manifiesta, Kant indica que la unidad de la conciencia consiste en la *síntesis* de lo diverso de las representaciones, síntesis que se produce mediante la aplicación de conceptos a priori a esta diversidad misma.²⁸ En este sentido, Kant parece indicar que la unidad formal de la conciencia no es otra cosa sino la función del entendimiento mismo de aplicar categorías. Un poco después, dentro del mismo párrafo en el que se encuentra la cita, Kant llama a esta “unidad de la conciencia” la “unidad de la apercepción” (*Einheit der Apperzeption*).

Kant ciertamente no es el primer filósofo moderno en utilizar el concepto de apercepción. En la filosofía alemana, Christian Wolff introduce el concepto de conciencia como “la característica por la cual reconocemos que pensamos” (*das Merckmahl, daraus wir erkennen, daß wir gedencken*),²⁹ y en su *Psychologia Empirica*, Wolff relaciona este concepto con el de apercepción (*Aperceptio*).³⁰ Sin embargo, Wolff reconoce que este uso de la palabra conciencia o apercepción se remite a Leibniz, el cual explica que corresponde, a su vez, con la utilización de la palabra “*conscientia*” usada por Descartes, esto es, la conciencia que tenemos de nuestras ideas o percepciones.

En el libro segundo de los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, discutiendo la distinción de Locke entre percepción en sentido pasivo, i.e., aquello que es dado a la mente y que ésta “no puede evitar percibir” y la percepción en sentido activo, i.e., “la primera y la más simple *idea* que tenemos por reflexión”, Leibniz introduce la distinción entre “percepción” (*perception*) y “apercepción” (*s'appercevoir*) con el fin de explicar mejor la distinción hecha por Locke.³¹ Locke considera que cualquiera puede saber lo que significa la percepción. Tan solo se requiere “reflexionar en lo que uno hace cuando uno oye, escucha, siente o piensa [...] por lo que si uno no reflexiona, ninguna de las palabras en el mundo puede servir para brindarle una noción de la percepción”.

Leibniz en cambio considera que, puesto que los animales no racionales pueden tener percepciones aunque no piensen o reflexionen, no es exacto decir que la percepción se explica por un

²⁶ Aunque Kant reescribió por completo el capítulo de los Paralogismos en la segunda edición, el nervio central del argumento persiste en ambas ediciones.

²⁷ A pesar de que Kant habla de tres síntesis, estas tres no son más que momentos, podría decirse, que se hallan integradas en lo que Kant llamará la unidad originaria y trascendental de la conciencia. Esta unidad presupone las tres síntesis.

²⁸ Kant parece estar suponiendo aquí que existe tal cosa como representaciones no categorizadas, pues si no fuera así, hablar de aplicación del concepto de un objeto a la diversidad de las *representaciones* no tendría sentido.

²⁹ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, und allen Dingen überhaupt*. §195.

³⁰ Christian Wolff, *Psychologia Empirica*, §25

³¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II.9.1 y 4; John Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, II.9.1-4.

proceso de reflexión. Más aún, Leibniz explica que existen en nosotros percepciones débiles que no reconocemos. Por lo tanto, tampoco es el caso que, para nosotros como seres racionales, la explicación de lo que significa percibir requiera un proceso de reflexión. Sin embargo, desde luego podemos reflexionar sobre las percepciones que tenemos cuando éstas, al afectarnos, no tienen un grado de fuerza radical que impida que sean pensadas. Así, para Leibniz hay una diferencia de grados respecto a la atención que tenemos de nuestras percepciones; y lo que Leibniz llama *apercepción*, que es el grado más elevado de atención, consiste en el acto de reflexionar sobre nuestras percepciones mismas. La *apercepción*, así, consiste en la capacidad de *saber* que tenemos percepciones y en *reconocer* qué tipo de percepciones tenemos. O en otras palabras, como dice Wolff, la *apercepción* consiste en la conciencia que tenemos de nuestras propias percepciones.

Pero la *apercepción*, tal como es considerada por Leibniz y Wolff para explicar los actos mentales como reflexiones de nuestras percepciones no sólo es retomada por Kant. Kant añade, además, que la *apercepción* es la marca característica de la identidad del sujeto. No obstante, como veremos, esto no significa para Kant que estamos legitimados a hablar del yo en el mismo sentido en que Descartes lo hace, esto es, que se trata de una sustancia simple.

Ningún pasaje de la Deducción Trascendental de la primera *Crítica* contiene tanto material que explica la unidad trascendental de la *apercepción* como el primer párrafo del §16, añadido en la segunda edición, y que, a pesar de su longitud lo citaremos en su totalidad por motivos de análisis. Es como sigue:

El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, algo en mí sería representado que no podría ser pensado, lo que equivale a decir: la representación sería, o bien imposible, o bien, no sería, al menos para mí, nada. Cualquier representación que puede darse con anterioridad al pensar se llama *intuición*. Por lo tanto, toda diversidad de la intuición tiene una relación necesaria con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esta representación es un acto de la *espontaneidad*, esto es, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. Yo la llamo *apercepción pura* (*reine Apperception*) con el fin de distinguirla de la empírica, o también, la *apercepción originaria* (*ursprüngliche Apperception*) porque ella es una autoconciencia que al dar lugar a la representación *Yo pienso* – que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia-, no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Del mismo modo, yo llamo a la unidad de *apercepción* la unidad trascendental de la autoconciencia con el fin de señalar la posibilidad, partiendo de ella, de conocer a priori. Pues la diversidad de las representaciones que son dadas en una intuición no podrían formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia, esto es, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse con necesidad a la condición por la cual *pueden* hallarse juntas en una autoconciencia general, pues de no ser así no me pertenecerían completamente (B132).

Este pasaje, que encabeza la reflexión que Kant realiza sobre “la originaria unidad sintética de la *apercepción*” y que tiene como antecedente inmediato la explicación sobre el “acto intelectual de síntesis” que se lleva a cabo en toda “combinación” (*Verbindung*) que se realiza entre representaciones (§15 B129-31), puede ser resumido de la siguiente manera:

- 1) Si no ocurriera que el “yo pienso” debe poder acompañar todas mis representaciones, entonces tendríamos que aceptar, o bien que las representaciones (de fenómenos) serían imposibles, o bien, que ellas no son nada para mí.
- 2) Pero la “representación” del yo pienso es un acto de la espontaneidad, y por tanto, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad.³²
- 3) A su vez, justamente porque la “representación” del yo pienso no pertenece a la sensibilidad, esta “representación” puede ser también llamada “*apercepción pura*” o “*apercepción originaria*”, y por tanto, debe distinguirse de la *apercepción empírica*.
- 4) Ahora bien, puesto que la proposición: “yo pienso debe de poder acompañar todas *mis*

³² Por supuesto, cuando Kant dice que la representación del yo pienso es un acto de la espontaneidad, el concepto de “representación” aquí no equivale a fenómeno. De lo contrario Kant no podría refutar al psicólogo racional debido a que tener una representación del yo pienso, cuando el yo del yo pienso es entendido como fenómeno, equivaldría a decir que esta representación es el producto de la aplicación de una categoría -la de sustancia- a la intuición pura.

representaciones” es una condición necesaria para que las representaciones sean algo para *mí*, el yo pienso implica la unidad de la autoconciencia (en tanto que las representaciones “me pertenecen completamente”). Por tanto, implica el lugar (la conciencia) en donde se hallan conjuntamente todas mis representaciones.³³

5) Pero puesto que la “representación” del yo pienso puede ser llamada “apercepción pura” (3); y puesto que el yo pienso presupone la unidad de la autoconciencia (4), tenemos que -una vez que estamos de acuerdo sobre el apriorismo de la unidad de la conciencia, esto es, que es condición de posibilidad para que las representaciones sean algo para mí- el yo pienso, en tanto “representación”, puede ser llamada la “unidad trascendental de la autoconciencia”.

Sin embargo, aunque en este párrafo citado no están pronunciadas de manera explícita, hay por lo menos otras tres cosas esenciales que caracterizan la unidad originaria sintética de la apercepción:

I) Ya que el yo pienso posibilita que toda representación sea algo “*para mí*” (*etwas für mich*), el yo pienso, como “unidad trascendental de la autoconciencia”, posibilita que tenga conciencia de la *identidad del yo* (B135).

II) Pero por otro lado, esta identidad del yo, en tanto que implica unidad trascendental, sólo posibilita hablar del yo, que piensa, en términos de un sujeto trascendental. Esto es, un sujeto meramente *formal* que es condición de posibilidad de la unidad de todos los pensamientos entre sí.

III) Y por último, en relación con esto, la afirmación sobre la identidad del yo, en cuanto que es una “proposición que afirma la identidad de mí mismo por la conciencia que tengo sobre la multiplicidad [de representaciones]”, es analítica (B408). Esto significa que aunque la autoconciencia presupone un proceso sintético de toda experiencia (la combinación entre representaciones), la autoconciencia misma, y por lo tanto la identidad del yo, *no* es un dato de conocimiento.

La distinción entre apercepción pura y empírica, tal como aparece mencionada en el pasaje citado, nos sirve de comienzo para explicar con más detalle estos tres puntos (I-III) y junto con esto algunas otras ideas que están explícitas de (1) a (5).

Recordemos que Kant piensa que el conocimiento surge por la participación conjunta de las intuiciones y las categorías. La operación conjunta de estas dos facultades es condición de posibilidad de la experiencia. Pero en la medida en que tenemos representaciones de *objetos* determinados -debido fundamentalmente al concepto de un objeto- que se encuentran en el *espacio* y en el *tiempo*, podemos tener conciencia a priori del espacio y el tiempo, por un lado, y conciencia a priori, por otro, de las categorías o conceptos puros.³⁴

Ahora bien, teniendo esta distinción de las facultades cognitivas como base, Kant explica en el §7 de la *Antropología* que la conciencia de nuestra intuición a priori es la conciencia del “yo de la aprehensión”, mientras que la conciencia de nuestro entendimiento al aplicar conceptos es la conciencia del “yo de reflexión”.³⁵ Sin embargo, esta distinción entre el “yo de la aprehensión” y el “yo de reflexión” no significa una distinción entre dos yoes; significa, más bien, que podemos ser conscientes de cada una de las dos diferentes facultades cognitivas en el *mismo* sujeto de conocimiento.³⁶

³³ En el párrafo que sigue, Kant formula esta idea de la siguiente manera: “sólo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas” (B134). Sin embargo, como Kant advierte en el párrafo citado -entre paréntesis- esto no equivale a decir que soy consciente de todas mis representaciones “como tales”. En este sentido, Kant comparte la idea de Leibniz, si representación aquí es entendida como percepción, de que es posible tener representaciones sin que estemos conscientes de ellas. No obstante, es difícil ver hasta qué punto “percepción” puede tener alguna equivalencia con “representación” en sentido kantiano, pues como ya hemos visto, en muchos pasajes Kant identifica los conceptos de representación y fenómeno (véase nota n. 42 del primer capítulo), lo que implica que toda representación en cuanto fenómeno tiene que estar acompañada por una categoría.

³⁴ Lo que no significa que las formas puras del espacio y el tiempo sean objetos en sí mismos de representación. El espacio y el tiempo no son, en sentido estricto, fenómenos sino condiciones sensibles formales para la representación de fenómenos.

³⁵ Cfr. Ak. VII 141-42.

³⁶ Este punto es enfatizado por Wolfgang Carl. Cfr. *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*. p.62-3.

Comencemos por aclarar en qué consiste el yo de la aprehensión. Para empezar, aunque la conciencia del yo de la aprehensión se refiere al sujeto mismo de conocimiento, Kant sostiene que esta conciencia del yo dista mucho de brindar un conocimiento sobre la identidad personal. Esta idea aparece con toda claridad en el siguiente pasaje, perteneciente a la sección de la Deducción de la primera edición:

La conciencia del yo en la percepción interna es, en virtud de nuestro estado, meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos, y es llamada habitualmente *sentido interno (innre Sinn)* o *apercepción empírica (empirische Apperception)*. Lo que necesariamente tiene que ser representado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de datos empíricos (A107).

La conciencia de la aprehensión no brinda criterio alguno sobre nuestra identidad, i.e., un yo fijo y permanente, porque este yo se transforma con el cambio mismo de representaciones. O también, como lo pone Kant en la Deducción de la segunda edición, el yo del que tenemos conciencia mediante la apercepción empírica no ofrece conocimiento alguno de un yo fijo y permanente porque este yo empírico es tan “abigarrado y diferente como las representaciones mismas de las que soy consciente” (B134). Guardando las distinciones metodológicas por supuesto, en este pasaje podemos reconocer, sin duda, la voz de Hume.³⁷

La *conciencia* de nuestro yo empírico (un yo que es consciente de representaciones que se suceden unas a otras en el tiempo) no brinda *conocimiento* de un yo determinado. Únicamente nos muestra que las representaciones son sucesivas en la medida en que cada una de ellas está “*contenida en el tiempo*” (A99), en donde el tiempo es condición formal a priori de nuestra intuición. En este sentido, el yo del que tenemos conciencia mediante la apercepción empírica es exclusivamente un yo formal, i.e., un yo que es condición de posibilidad, por el sentido interno del tiempo, de la sucesión de representaciones.

En el §18 de la Deducción Trascendental añadida en la segunda edición, Kant explica que la distinción entre la apercepción pura y la apercepción empírica puede también ponerse en términos de la distinción entre la “unidad objetiva” y “subjetiva” de la conciencia, respectivamente. La razón que Kant brinda para ello es que “la unidad empírica de la apercepción sólo tiene validez subjetiva: unos ligan (*verbindet*) la representación de cierta palabra a una cosa, mientras que otros a otra” (B140). En este sentido, la subjetividad de la que habla Kant aquí es con referencia a que no hay “necesidad” y “universalidad” en la manera como se relaciona lo dado entre sí. Así, Kant tiene en mente la idea de que la unidad empírica de la conciencia es subjetiva porque trata meramente con una relación entre representaciones que es meramente accidental. Esto nos recuerda a la sección de la Segunda Analogía, en donde Kant explica que la relación entre diversas representaciones que podemos tener de una casa en el sentido externo del espacio es subjetiva porque no obedece a la regla de la conexión necesaria (concepto a priori de causa).

Sin embargo, si la unidad empírica de la conciencia está condicionada por el tiempo, y en este sentido la unidad subjetiva “constituye una *determinación del sentido interno*” (*eine Bestimmung des inneren Sinnes*) (B139), Kant no puede decir que la apercepción empírica es subjetiva en el sentido en que la define. Al decir que la unidad empírica de la conciencia es subjetiva, Kant está confundiendo la condición formal de la temporalidad con una relación completamente accidental entre fenómenos. Es verdad que las diversas representaciones de las múltiples partes que conforman una casa en el espacio no están relacionadas entre sí de manera necesaria; y también es verdad, desde luego, que la mayoría de las relaciones entre representaciones que conforman nuestra biografía mental no tienen validez necesaria y universal. Pero esto no quiere decir que no haya una condición formal, el espacio y el tiempo, en el que todas las representaciones del sentido externo e interno, respectivamente, se

³⁷ Como Hume dice en el *Tratado* en la sección “Sobre Identidad Personal”: “En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mi mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a *mi mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción”. (Libro I.4.6) Este punto es también resaltado por Strawson en *The Bounds of Sense*, pp. 169-70.

encuentran. En tanto que las representaciones de las múltiples partes que constituyen una casa se suceden unas a otras, la subjetividad misma que explica la manera accidental en que se relacionan las representaciones *presupone* necesariamente una determinación temporal, y por tanto, la *unidad* empírica de la conciencia. La relación meramente accidental entre representaciones, que es lo que Kant entiende aquí por validez subjetiva, no debe confundirse con la condición formal del tiempo que posibilita esta subjetividad misma debido a que la temporalidad es condición necesaria de simultaneidad.³⁸

En el mismo texto de la *Antropología*, Kant trata a la apercepción pura u originaria también en términos del “Yo como Sujeto del Pensamiento” (*Ich als Subject des Denkens*).³⁹ Evidentemente, en tanto que Kant trata aquí del yo, la idea de que “el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones” consiste, primero que nada, en constatar la necesidad de que toda representación, en tanto que es algo que ocurre en algún lugar y no nada, requiere de un propietario. Las representaciones o pensamientos no son, como lo explica Konrad Cramer, “entidades que flotan libremente”. Ellas mismas están o acontecen en algo.⁴⁰

No obstante, si bien es cierto que toda representación acontece en algo, i.e., la mente, y esta es una condición necesaria para que podamos adscribir pensamientos, hay todavía algo más que esto. En efecto, el yo del “yo pienso”, como aquello que debe poder acompañar todas mis representaciones para que sean algo “para mí” (*etwas für mich*), no sólo da cuenta de un propietario mental en el que las representaciones se encuentran. Más aún, para que las representaciones sean “algo para mí”, tiene que ser el caso que el yo pueda *auto* adscribirse las representaciones como siendo suyas. Así, para que pueda tener conciencia del yo de reflexión se requiere, por supuesto, que las representaciones se encuentren en mí o sean “algo que están en mí” (*etwas in mir*). Justo porque el entendimiento –“la capacidad de pensar el objeto de la intuición” (A51/B75)- es condición de posibilidad de toda representación en cuanto fenómeno, el yo que piensa posibilita una representación en mí. Pero además se requiere que esto que está en mí sea algo *para mí*. El “para mí” no tiene ningún otro significado sino la conciencia de que yo *tengo* una representación y no sólo de que en mi mente *hay* una representación.⁴¹ En este sentido, el yo kantiano del yo de reflexión, como ya lo ha dicho Leibniz al hablar sobre la apercepción, no sólo significa que en la mente hay algo (una percepción, en el lenguaje que usa Leibniz). Para Leibniz, esto puede ocurrir en cualquier animal que no piensa. Es sobre todo la conciencia misma de que en mi mente tengo una representación, lo que equivale a decir que las representaciones que yo tengo puedo adscribirlas como siendo mías.

Ahora bien, Kant vincula la conciencia del yo de reflexión con la “identidad de la conciencia”. Kant explícitamente sostiene esta relación en el mismo §16 de la segunda edición de la *Deducción*. Después de explicar que la identidad de la conciencia es posible por “la capacidad de combinar en *una* conciencia” diversas representaciones, Kant escribe lo siguiente:

El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconciencia o puedo al menos hacerlo [...] Como dada a priori, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede a priori a todo *mi* pensamiento determinado (B134).

Como Kant lo indica, el pensamiento de que las diversas representaciones que hay en mí me pertenecen (soy consciente de lo que está en mí como siendo mío) equivale a la afirmación de que puedo unificar esas representaciones en una autoconciencia. Evidentemente, ya que Kant explica que la unidad sintética de lo diverso en la intuición es “el fundamento de la identidad de la apercepción

³⁸ De aquí que Brentano diga que “si encontramos la percepción de ver en una cosa y ésta es seguida por la percepción de oír otra cosa”, en ninguna de estas percepciones encontramos la percepción misma de simultaneidad. Más bien, ocurre que “la cognición interna de una y la otra deben de pertenecer a la misma unidad real”. Para el caso de Kant, esta unidad es la conciencia del yo de la aprehensión en tanto que somos conscientes, por la forma pura a priori del tiempo, de la simultaneidad que existe entre representaciones. Cfr. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. p.226.

³⁹ *Ak.* VII §4, 134.

⁴⁰ Konrad Cramer, „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“. p. 169.

⁴¹ Cfr. Konrad Cramer, *Ibid.* p.171.

misma”, esta síntesis que se efectúa en la intuición no quiere decir solamente que lo diverso está sintetizado por las formas puras del espacio y el tiempo. La síntesis se realiza por la aplicación de conceptos. Pero en tanto que somos conscientes del yo de reflexión porque todo objeto representado requiere del concepto de un objeto, somos conscientes de la identidad de la conciencia. Somos conscientes de que las representaciones están abarcadas en *una* conciencia que las piensa. De este modo, la unidad de la autoconciencia consiste en que *mis* representaciones son representaciones *para mí* en la medida en que éstas están condicionadas por la identidad de la conciencia. Pero esta identidad, a su vez, no sería posible sin la espontaneidad de la mente en la aplicación de conceptos a las intuiciones.

Por otro lado, es claro que la auto adscripción de representaciones o pensamientos implica la facultad de poder emitir un juicio desde el punto de vista de la primera persona. El yo de la frase del “yo pienso debe de poder acompañar todas mis representaciones” se refiere al propietario o al sujeto mismo que se auto adscribe una representación o un pensamiento. En este sentido, la identidad de la conciencia es al mismo tiempo la identidad de *un* sujeto que piensa.

Sin embargo, y he aquí algo muy importante, este “yo como sujeto de pensamiento” o “yo de reflexión”, cuya conciencia es la apercepción pura, es el “yo que, como ser pensante”, es el sujeto de todos los pensamientos que yo tengo. Esto no quiere decir otra cosa sino que *no podemos* decir nada sobre la existencia de este sujeto *independientemente* de los pensamientos que él mismo tiene.⁴² De modo que si el entendimiento es espontáneo, *el reconocimiento de su espontaneidad*, i.e., el reconocimiento del yo de reflexión, *no puede prescindir de las representaciones mismas en cuanto fenómenos*. Y puesto que toda representación requiere de la intuición, se sigue que *la conciencia de la espontaneidad del entendimiento no puede prescindir de los objetos que conforman una experiencia*. Podemos reconocer la espontaneidad de nuestra mente. Pero no somos capaces de hacerlo sin que nuestras representaciones o pensamientos, en la medida en que se refieren a fenómenos, estén de por medio.

La apercepción pura u originaria es así la conciencia de un sujeto. Pero de un sujeto que sólo puede reconocerse “como lo que sirve de base, en tanto sustrato, a todos sus pensamientos” (A350). El yo sólo puede determinarse en sentido *lógico* como aquello que es condición de posibilidad de los pensamientos mismos. Es así como hay que entender la siguiente afirmación de Kant dentro del capítulo de los Paralogismos:

Por medio de este Yo, o Él o Ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental =X que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado (A346/B404).

El sujeto de todos los pensamientos posibles, esto es, el yo que debe de poder acompañar todas mis representaciones no es como tal un sujeto que en sí mismo es representado. Es, más bien, meramente el sujeto trascendental que, en sentido lógico, debe de suponerse a la base de todo pensamiento en el que todas las representaciones, en cuanto fenómenos, se hallan conjuntamente. El sentido de trascendental aquí hay que entenderlo sólo como una condición formal. No puede referirse ni a una categoría (como Kant relaciona estos conceptos, en la primera edición de la Deducción, con el objeto=x) ni mucho menos a una cosa en sí misma. Si la relación entre el sujeto y la “x” fuera entendida como una relación de identidad entre el sujeto que piensa y una categoría, y por otro lado, si este sujeto fuera pensado en términos de un Yo Nouménico, Kant mismo estaría auto refutándose al hacer una crítica al psicólogo racional.⁴³ Esto se debe a que, como veremos con más detalle en la próxima sección, el problema del psicólogo racional consiste en que aplica de manera inadecuada una categoría a lo que es meramente un sujeto lógico.

Es así que, al igual que ocurre con el “yo de de la aprehensión”, o la conciencia del yo empírico,

⁴² Cfr. Ak. §7, 142. y Wolfgang Carl. *Op. Cit.* p.64-65.

⁴³ Este punto ya ha sido recalado por Strawson en su discusión del Yo trascendental en términos de “K_r”. Cfr. P. F. Strawson, “Kant's Paralogisms: Self-Consciousness and the 'Outside Observer'”. pp. 203-219.

la apercepción pura, como conciencia del “yo de reflexión”, no se refiere a la conciencia de un yo fijo y permanente. Es más bien, al igual que la conciencia del yo empírico, la conciencia de una mera condición formal que queda pensada a través de todo pensamiento posible (en tanto que, insistimos, todo pensamiento, si es algo para mí, va acompañado de categorías que se encuentran aplicadas en las intuiciones) pero que no puede ser pensada independientemente de mis representaciones mismas. Como Wolfgang Carl no deja de insistir, el yo del “yo pienso” no es más que el sujeto en el que todos mis pensamientos inhiere, pero sólo soy consciente del yo que los piensa por la relación que todos esos pensamientos tienen conmigo en tanto que son algo para mí.⁴⁴ En este sentido, el principio de la identidad de la autoconciencia es analítico porque todo pensamiento, para que sea algo para mí, lo presupone (B407); pero no es un principio del que tenemos certeza por un estado fáctico de conciencia, y por esta misma razón, no permite ser el fundamento de una teoría ontológica sobre la personalidad.

3. La Crítica General de Kant a la Psicología Racional

Una vez que hemos explicado la manera como Kant piensa la identidad del sujeto en la Deducción Trascendental, estamos en posición de estudiar el capítulo de los Paralogismos de la Razón Pura. Nuestro objetivo aquí no consiste en hacer un análisis exhaustivo del capítulo de los Paralogismos, pues tal cosa merece una investigación por sí sola. Más bien, nos limitaremos a tratar tres aspectos que son fundamentales en este capítulo y que son los que más utilidad tienen para el objetivo que perseguimos en esta parte de nuestra investigación, a saber, que la crítica que Kant hace al psicólogo racional tiene como base la tesis de que la identidad del sujeto sólo puede aceptarse en términos lógicos o formales pero nunca ontológicos. Por lo que las teorías de la identidad del sujeto como un yo lógico y meramente formal y la de un yo fijo y permanente son incompatibles entre sí. Esto nos llevará a cuestionar la presunta objetividad teórica, por razones prácticas, de adscribir estos mismos predicados al yo. Estos tres aspectos son los siguientes: (i) la falacia cometida por el psicólogo racional de acuerdo con lo que la Deducción Trascendental explica acerca del “yo pienso”; (ii) la relación que guardan entre sí los temas de los paralogismos, y (iii) la insistencia de Kant de que los principios prácticos requieren de la suposición de los predicados mismos del yo que el psicólogo racional acepta. En esta sección estudiaremos (i), mientras que (ii) y (iii) serán estudiados en las dos secciones siguientes, respectivamente.

En el libro segundo de la Dialéctica, Kant explica que por inferencias dialécticas de la razón pura hay que entender un silogismo (*Vernunftschluß*) que es un mero sofisma y que surge por ilusiones inevitables. Sin embargo, de acuerdo con Kant, a pesar de que inevitablemente caemos en tales sofismas debido a las motivaciones impulsadas por la razón, es posible que nos veamos libradas de ellas si conocemos el modo como surgen y nos esforzamos por evitarlas (A339/B397). En este sentido, al tratar a las Ideas de la razón como aquello que nos impulsa a cometer inferencias meramente ilusorias, Kant procede en conformidad con la doctrina del idealismo trascendental.

Kant piensa, como yo lo hemos hecho explícito en la primera sección, que sólo existen tres objetos a los cuales se aplica el principio que busca lo incondicionado de condiciones dadas, por lo que sólo pueden existir tres clases de sofismas teóricos. El paralogismo trascendental, que es la clase de inferencia dialéctica en la que incurre la psicología racional al inducir, a partir de ciertas premisas dadas, conclusiones formalmente incorrectas; la antinomia de la razón pura, que de acuerdo con Kant sólo para los casos del comienzo temporal del mundo y de la división de sus partes son razonamientos falsos, y finalmente el sofisma que “demuestra” la existencia de Dios como ser supremo.

Kant utiliza el concepto de “paralogismo” siguiendo la explicación que Georg Friedrich Meier brinda de este concepto en su *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), quien sigue a su vez a Aristóteles: un razonamiento que es formalmente falso y que consiste en tomar un concepto general, que aparece como término medio dentro de un silogismo, de dos modos distintos (*sophisma figurae dictionis*).⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.* p. 66.

⁴⁵ Cfr. *Ak.* XVI: 762-63. §402-03, así como también la *Lógica-Jäsche*, en donde Kant indica: que “el *Sophisma figurae*

De este modo, un paralogismo es un silogismo falaz debido a la ambigüedad de su término medio.

En las *Refutaciones Sofísticas* por ejemplo, Aristóteles claramente expresa que esta clase de razonamiento -denominado paralogismo- es falso por ser producto de la ambigüedad que tiene una palabra o concepto que aparece en sus premisas: “el error consiste en el caso de argumentos que dependen de homónimos y ambigüedades porque somos incapaces de reconocer sus varios sentidos”.⁴⁶ Sin embargo, es interesante notar que, aunque en griego el concepto ‘paralogismo’ se deriva del verbo *παραλογίζομαι* y que significa ‘defraudar’, con especial referencia a una acción contable deshonesto, para Aristóteles, un paralogismo se refiere a cualquier silogismo falaz independientemente de si es construido o no con intenciones sofistas o fraudulentas.⁴⁷ Y parece que Kant, justamente por indicar que el paralogismo de la razón pura “se basa en la naturaleza de la razón humana” (A341/B399), está de acuerdo en que un paralogismo, y en especial el que trata aquí, no necesariamente tiene motivaciones fraudulentas intencionales. Debido al descubrimiento de Kant de la lógica trascendental y con ésta, junto con la estética trascendental, el descubrimiento del idealismo trascendental, i.e., sólo podemos conocer fenómenos y no las cosas como son en sí mismas, Kant descubre propiamente el paralogismo *trascendental* y distingue esta falacia de un razonamiento falaz *lógico* (paralogismo lógico). En este sentido, Kant considera que es comprensible que los defensores de la psicología racional,⁴⁸ por no haberse percatado de la necesidad de la lógica trascendental y por tanto de la necesidad de poner límites al principio mismo de la razón, hayan caído en silogismos formalmente falsos acerca de la naturaleza del yo.⁴⁹

Kant explica que un paralogismo lógico consiste en que las premisas del razonamiento son ciertas pero la conclusión es falsa, “independientemente del contenido de sus premisas” (A341/B399). Sin embargo, es en el paralogismo trascendental en donde aparece claramente la equivocación consistente en hacer uso de un concepto (categoría, para Kant) de dos modos distintos:

Si queremos dar un nombre lógico al paralogismo contenido en las premisas de los silogismos de la psicología racional, podemos considerarlo como un *sophisma figurae dictionis* en cuya premisa mayor se hace de la categoría un uso meramente trascendental mientras que, en la premisa menor y en la conclusión, se hace de la misma categoría, en lo que respecta al alma en cuanto subsumida bajo esa condición, un uso empírico (A402).

Como Kant lo indica, el equívoco que da lugar al paralogismo consiste en que en la premisa mayor del silogismo se hace uso de una categoría en sentido trascendental mientras que en la premisa menor y en la conclusión se hace uso de esta misma categoría pero en un sentido empírico.⁵⁰

Kant señala que el paralogismo de la razón pura es en relación con la “doctrina racional del alma” (*der rationalen Seelenlehre*). El “yo pienso” sirve para distinguir dos clases de objetos: el yo, que como ser pensante es un objeto del sentido interno y recibe el nombre de alma (*Seele*), y por otro lado el cuerpo, en tanto que es objeto del sentido externo. El yo ciertamente es el objeto de la psicología, pero en la medida “en que no se pretende saber nada de este yo más que lo que puede deducirse con independencia de la experiencia”, el estudio del yo, en “cuanto ser pensante exclusivamente”, puede

dictionis es aquel en donde el término medio es tomado con diferentes significados” (IX: 135, §90).

⁴⁶ *Refutaciones Sofísticas*, 169a22-5.

⁴⁷ Cfr, por ejemplo, *Topicos* 101a5-17, *Refutaciones Sofísticas* 165a15, y *Física* 186a10.

⁴⁸ Con excepción de Moses Mendelssohn (1729-1786), filósofo que Kant directamente enfrenta en la segunda edición de los Paralogismos de la Razón Pura y Descartes, que Kant explícitamente nombra en el cuarto paralogismo de la primera edición, Kant no explica a quién se refiere particularmente como defensor de la psicología racional en los tres primeros paralogismos. No obstante, debido a la manera como Kant esboza las cosas, parece que Kant tiene en mente a Wolf y Baumgarten.

⁴⁹ Este punto, i.e., la importancia que tiene el desarrollo de la lógica trascendental para el descubrimiento de los Paralogismos es enfatizado por Klemme. Cfr, Heiner F. Klemme, *Kant-Forschungen* Vol. 7 *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. p.295. Aunque esto debería ser obvio, Klemme enfatiza el punto debido a que no todos los filósofos contemporáneos que han estudiado el capítulo de los Paralogismos consideran que Kant trata a los silogismos en su crítica a la psicología racional como paralogismos justamente por el uso indebido -trascendente- que hacen de las categorías. Klemme considera, como ejemplo de esta omisión, el trabajo de C. Thomas Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*.

⁵⁰ Del mismo modo, véase A348/B406.

designarse como la doctrina racional del alma (A342/B400). En este sentido, el problema que esta doctrina presenta siguiendo el pasaje citado consiste en que se tiene intención de conocer “la condición incondicionada de todo pensamiento en general” (A398) pero mediante un razonamiento que, por hacer uso de una categoría que primero aparece en sentido trascendental y después en sentido empírico, es formalmente incorrecto.

En la segunda edición de los Paralogismos, Kant trata el problema de la psicología racional mediante la observación de que “el simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto” (B406). Debido a que esta observación se encuentra en el contexto en el que Kant discute el “yo pienso”, la distinción que Kant establece aquí entre pensar y conocer no se refiere exactamente a la distinción que existe entre la facultad de la razón (*Vernunft*) y la facultad del entendimiento (*Verstand*), respectivamente. Más bien, esta distinción tiene el objetivo de señalar que el yo que se relaciona con la actividad de pensar en la proposición o el juicio “yo pienso” no es de ningún modo equivalente a la idea de que este yo es conocido por el simple hecho de que piensa (de hacer uso de funciones categoriales y por tanto sintetizar la diversidad de la intuición). Como vimos, Kant sostiene que el “yo pienso” tiene que poder acompañar todas mis representaciones para que éstas sean algo para mí, en donde el “yo pienso” implica la unidad sintética de las categorías. Ciertamente que Kant piensa que la representación que tengo de algo como fenómeno va acompañado de la conciencia del yo de reflexión. Pero ello no implica que este yo pueda ser un objeto de representación del mismo modo en que los objetos representados como fenómenos son representados haciendo uso de las categorías. Esto es, ello no implica que el yo pueda ser conocido. Kant argumenta que todo conocimiento va acompañado del “yo pienso” en tanto que este conocimiento es algo para mí. Sin embargo, no tengo conocimiento alguno del yo que acompaña a mí pensar de manera independiente del objeto de mí pensar mismo. Sólo puedo saber algo de este yo por la *relación* que tienen todos los pensamientos o representaciones conmigo. El yo en el juicio del “yo pienso”, y que se refiere a la identidad de la conciencia, no es por tanto un objeto de conocimiento sino tan sólo se refiere a la unidad formal o lógica del sujeto en la que todos los pensamientos o representaciones, necesariamente, inhiere.

En este sentido, la observación que Kant hace sobre la diferencia entre pensar y conocer en relación con el yo tiene como sustrato la reflexión que él mismo hace en el §25 de la segunda edición de la Deducción Trascendental:

En la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones en general y, por tanto, en la originaria unidad sintética de la aperccepción, tengo conciencia no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que *soy*. Tal representación es un *pensamiento*, no una *intuición*. [...] La conciencia de mí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo, a pesar de todas las categorías que constituyen el pensar de un *objeto en general* mediante la combinación de lo diverso en una aperccepción (B157-58).⁵¹

En este mismo párrafo, Kant explica que para que podamos conocernos a nosotros mismos –“al igual que para conocer un objeto distinto de mí”- requerimos no sólo de un concepto sino al mismo tiempo de una intuición. La identidad del sujeto que podemos sacar a través del juicio o la proposición “yo pienso” no es, pues, una identidad que pueda ser conocida. Para que ello sea posible hace falta que el concepto del objeto que se predica del “yo” se encuentre determinado en algún lugar del tiempo (por ser la intuición del sentido interno). Sin embargo, no hay nada que sea reconocido como el objeto “yo”, fijo y permanente, en el sentido interno del tiempo. Como ya vimos, Kant está de acuerdo con Hume de que sólo podemos percatarnos de representaciones que se suceden unas a otras. Es por ello que, como Kant lo indica en este mismo párrafo, la conciencia del yo muestra que “soy”, pero no muestra que mi propia existencia es un fenómeno porque nos hace falta “una intuición con la que determinar ese concepto general”.

⁵¹ Es problemático, por supuesto, que Kant diga que puede haber una *representación* de un objeto pensado sin que sea intuido. Como ya hemos insistido, si representación equivale a fenómeno, no puede haber un fenómeno que sólo incluya pensamiento y no intuición. Lo que nos importa aquí, no obstante, es que si bien Kant relaciona el yo pienso con la unidad de la aperccepción, este yo no puede ser conocido -no puede ser un fenómeno representado- porque no es intuido.

Sin embargo, tampoco ocurre que esta conciencia del yo es un *objeto* de conciencia. El yo no es un objeto categorial puesto que el yo no es, de ningún modo, el concepto de un objeto. El yo, en resumidas cuentas, no es una categoría (A341/B399) porque todo el “modo” (*Modi*) en el que la autoconciencia se revela en el pensar (el yo que se revela en el acto mismo de pensar) *no* da muestras “de conceptos intelectuales de objetos, i.e., *categorías*”. Más bien, este modo está constituido “por meras funciones lógicas que no dan al pensamiento objeto de conocimiento alguno y por tanto, *por medio de estos modos, no puedo conocerme a mi mismo en cuanto objeto*” (B406-07).⁵² O como Kant también lo indica y ya ha sido mencionado más arriba, por medio del “yo que piensa se representa meramente un sujeto trascendental que es conocido a través de los pensamientos y del que *nunca* podemos tener el *mínimo concepto* por separado” (A346/B404).⁵³ Justamente porque de este yo que se presume como permanente y fijo no tenemos ningún “concepto intelectual de objeto” no es, como Kant lo vuelve a decir un poco más adelante en la primera edición, objeto de conocimiento en sí mismo (A380). La idea que Kant intenta transmitir en estos pasajes es clara: no tenemos *ningún concepto* del “yo” que determine su permanencia en cuanto sujeto intelectual. Todo lo que podemos decir acerca del “yo” se limita exclusivamente al juicio “yo pienso”, en el que el yo es meramente un sustrato lógico -y de ningún modo metafísico- porque no podemos decir nada de él independientemente de los pensamientos mismos. Como Kant también lo pone, el yo “no es ni intuición ni concepto de ningún objeto” (A381).⁵⁴ Por ello es que, en palabras de Strawson, la fuente de ilusión que explica la postura del psicólogo racional se encuentra en que “confunde la unidad de la experiencia con la experiencia de la unidad”.⁵⁵

En suma, el psicólogo racional enfrenta dos problemas en todos sus razonamientos. El primer problema, que se encuentra en la premisa mayor de su razonamiento (por lo menos para el caso de los paralogismos de A), consiste en que toma por concepto lo que no puede ser concepto de objeto alguno porque el yo no es un concepto intelectual de objeto. Y el segundo, que se encuentra en la premisa menor, consiste en que no puede instanciar los conceptos que predica del yo en la intuición debido a que no hay un yo permanente y fijo que sea revelado mediante el yo de la aprehensión, i.e., el yo que es consciente de sus representaciones en el tiempo. Con todo, aún bajo la suposición de que este segundo problema no lo fuera realmente, la aceptación de esto que en todo caso no fuera problemático

⁵² Las cursivas son nuestras.

⁵³ Las cursivas son nuestras. Como veremos después, uno de los cambios importantes que Kant hizo en la segunda edición de los Paralogismos consistió en erradicar el concepto de “sujeto trascendental” o “sujeto absoluto”. Sin embargo, como ya lo hicimos notar, si entendemos por “trascendental” aquí lo que Kant mismo entiende en relación con su idealismo i.e., condiciones de posibilidad que no tienen que ver con la existencia de un objeto independientemente del modo como nos lo representamos, tiene sentido indicar que lo único que se puede decir del yo, en sentido lógico puesto que es sólo un presupuesto necesario que haya tal cosa como unidad de la conciencia para que las representaciones sean algo para mí, es que es un sujeto trascendental. Con lo único que hay que tener cuidado, no obstante, es no confundir “sujeto trascendental” con “sujeto trascendente”, de la misma manera como hay que tener cuidado en no confundir “objeto trascendente” y “objeto trascendental”. Nosotros creemos que la confusión en la que cae Kant muchas veces al expresar que algo es trascendental cuando lo que quería decir es que es trascendente, es lo que lo obligó a erradicar, en la Analítica de la segunda edición sobre todo, las expresiones “sujeto trascendental” y “objeto trascendental”.

⁵⁴ Como dice Kant en la nota del §46 de *Prolegomena*, no hay concepto del yo porque si lo hubiera, entonces podríamos predicar esta categoría a otras cosas. En efecto: “si fuera la representación de la apercepción, el *Yo*, un concepto por el cual algo mas pudiera ser pensado, entonces también podría ser usado como predicado de otra cosa o incluir en sí mismo algún predicado. Pero es sólo una sensación (*Gefühl*) de la existencia sin ningún concepto y sólo una representación que se halla en relación con el pensar” (*Ak. IV*: 136). Como aclara Heiner Klemme, ‘*Gefühl*’ aquí no significa propiamente la modalidad de la afección del sujeto entendida en términos de placer o dolor, sino significa más bien el modo por el que el sujeto es consciente de su existencia (*Dasein*). *Cfr.* Heiner Klemme, *Op. Cit.*, p. 300. Como dice Kant en la nota del §46 de *Prolegomena*, no hay concepto del yo porque si lo hubiera, entonces podríamos predicar esta categoría a otras cosas. En efecto: “si fuera la representación de la apercepción, el *Yo*, un concepto por el cual algo mas pudiera ser pensado, entonces también podría ser usado como predicado de otra cosa o incluir en sí mismo algún predicado. Pero es sólo una sensación (*Gefühl*) de la existencia sin ningún concepto y sólo una representación que se halla en relación con el pensar” (*Ak. IV*: 136). Como aclara Heiner Klemme, ‘*Gefühl*’ aquí no significa propiamente la modalidad de la afección del sujeto entendida en términos de placer o dolor, sino significa más bien el modo por el que el sujeto es consciente de su existencia (*Dasein*). *Cfr.* Heiner Klemme, *Op. Cit.*, p. 300.

⁵⁵ P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*. p. 162.

lo llevaría, no obstante, a que él mismo se autorefutara como psicólogo *racional*. En efecto, aunque el psicólogo pudiera instanciar la categoría que predica del yo en la intuición, no podría llamarse racionalista debido a que al ser instanciada su categoría del yo en el tiempo, aquello que predica es reconocido empíricamente por ser un objeto de la intuición. En este sentido, el título de psicología racional es falso porque esta psicología no puede no depender de la psicología empírica -al menos como Kant construye los razonamientos del psicólogo racional-. Sin embargo, la misma psicología empírica por la que tiene que atravesar el psicólogo racional es falaz debido a que, como Kant lo indica en la segunda edición, se *toma* la unidad de conciencia, que sirve de base a las categorías, *por* intuición del sujeto a la que se le aplica, como objeto de intuición, una categoría (B421-22). Dicho de otra manera, como Kant también lo indica en otro lugar tanto de la primera edición como de la segunda, el malentendido consiste en suponer que “el yo determinante (el pensar)” se identifica con “el yo determinable (el sujeto pensante)” (A381, A402). Esto es, en considerar que el yo que piensa - como sujeto lógico que *determina* el pensar- es idéntico al yo como un objeto de conocimiento que es *determinado* por las categorías cuando éstas son aplicadas a las intuiciones (B407).

Por último, y en directa relación con esto, Kant sostiene que al proceder de tal modo el psicólogo racional cae inevitablemente en un argumento circular. En una Reflexión escrita probablemente a mediados de la década de los setenta (la década del silencio), Kant explica que uno de los métodos que pueden ser utilizados en una crítica de la metafísica consiste en “examinar las pruebas brindadas en búsqueda de sus paralogismos o peticiones de principio”.⁵⁶ Y teniendo esta Reflexión como máxima, Kant muestra que el psicólogo racional no sólo cae en la primera de las falacias al confundir el “uso trascendental”⁵⁷ con el uso empírico (*presunto* uso empírico, mejor dicho) de las categorías -enfrentando así los dos problemas anteriores-, sino también incurre en un argumento circular.

Al separar, en el lenguaje que Kant utiliza, el “yo determinante” del “yo determinable” puesto que son dos cosas que no pueden ser equivalentes, se presupone el principio “evidente de que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto” (A402). Por lo que si se procede, como el psicólogo racional hace, intentando aplicar una categoría a lo que sirve de presupuesto mismo que necesariamente tiene que acompañar todas mis representaciones, entonces ocurre que el “evidente” principio queda violado. Esto significa, como Kant lo manifiesta en ambas ediciones de los Paralogismos, que la prueba acerca del yo fijo y permanente sólo se consigue mediante un colosal *petitio* (A346/B404, A366, B422). Y es por esta razón, i.e, la caída en este círculo, por la que el psicólogo racional crea una ciencia ilusoria:

Uno puede atribuir toda *ilusión* (*Schein*) a lo siguiente: se toma la condición *subjetiva* del pensar por conocimiento del objeto (A396).⁵⁸

Sin embargo, como veremos en el quinto capítulo, Kant se vuelve blanco de su propia crítica. Una de las razones que explican el fracaso de la deducción de la libertad en la tercera parte de la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* consiste en que él cae en la misma ilusión en la que cae el psicólogo racional al confundir el yo determinable con el yo determinante.

4. El Uso Nouménico de los Conceptos de Sustancialidad, Simplicidad y Unidad en los Paralogismos de la Razón Pura

Pasemos ahora a considerar (ii), i.e., cómo es que se relacionan entre sí los distintos predicados que el psicólogo racional adjudica al yo. Además de que esto nos ayudará a rematar la crítica que

⁵⁶ Reflexión. 4454 (*Ak.* XVII: 557). El otro método, de acuerdo con Kant, consiste en ofrecer una tesis convincente que se oponga o sea contraria a lo que supuestamente queda mostrado. Este segundo método es el que parece que Kant sigue en el capítulo de las Antinomias, por lo menos al tratar las primeras dos.

⁵⁷ Lo que debe ser entendido aquí como trascendente, pues las categorías son por naturaleza trascendentales en tanto que brindan las condiciones de posibilidad de todo conocimiento.

⁵⁸ También, como Kant lo indica textualmente, “la ciencia imaginaria” (*eingebildet Wissenschaft*) no es más que el producto “de moverse en un eterno círculo de ambigüedades y contradicciones” (A395).

Kant hace de esta querida -para el psicólogo racional, sea quien sea- ciencia racionalista para convertirla, vía el idealismo trascendental, en una “presunta ciencia”, nos será de gran utilidad para sentar las bases de la crítica que haremos a Kant en la próxima sección.

Siguiendo la tabla de categorías trazada en la Analítica, Kant aclara que los temas de la doctrina racional del alma son cuatro. En lo que respecta a las categorías de *Relación*, el psicólogo considera la *sustancialidad*; en lo que respecta a las de *Cualidad*, el psicólogo racional atribuye *simplicidad* al alma;⁵⁹ por su parte, tomado bajo el rubro de los conceptos de *Cantidad*, el psicólogo racional atribuye el predicado de unidad (“no pluralidad”) o identidad al alma, i.e., “desde el punto de vista de los diferentes tiempos en que existe el alma es numéricamente idéntica”, y finalmente, considerando el rubro de las categorías de *Modalidad*, la psicología racional trata con la *existencia* de los objetos en el espacio y la relación que éstos tienen con el alma (A344/B402). Aquí nos ocuparemos de los primeros tres paralogismos. El cuarto paralogismo, que en la primera edición de los Paralogismos de la Razón Pura Kant discute en relación con la distinción entre su idealismo y el idealismo empírico, será considerado en el siguiente capítulo.

Para el psicólogo racional todos estos predicados del alma van necesariamente acompañados. La idea principal que subyace a estos razonamientos es, por supuesto, la idea cartesiana de que sólo existen dos sustancias: la sustancia extensa o material y la sustancia pensante. Pero puesto que la característica esencial del yo (el alma) radica en la actividad de pensar, se sigue que, para la escuela del racionalismo cartesiano, el yo no es una sustancia extensa sino es una *sustancia* pensante.

En lo que se refiere a la relación de la sustancialidad con la simplicidad y la identidad, Kant explica:

Esta sustancia, como mero objeto del sentido interno, nos da el concepto de *inmaterialidad* (*Immaterialität*). Como sustancia simple, nos da el de incorruptibilidad (*Incorruptibilität*). La identidad de la misma, en cuanto sustancia intelectual, nos ofrece la *personalidad* (*Personalität*), y las tres propiedades juntas, nos brinda la *espiritualidad* (*Spiritualität*) (A345/B403).

Kant explica, como podemos ver, que los tres primeros predicados del yo (que también pueden referirse a la inmaterialidad, la incorruptibilidad y la personalidad) conforman conjuntamente la espiritualidad. El predicado de sustancia atribuida al yo nos da el predicado de inmaterialidad porque el yo, al ser una sustancia pensante de acuerdo con el psicólogo racional, se sigue que es una sustancia *inmaterial*. Por su parte, debido a que el psicólogo racional sostiene tanto que el yo es una sustancia simple y no compuesta como que toda sustancia compuesta es corruptible, el yo es, en cuanto sustancia simple, *incorruptible*. Y finalmente, el psicólogo racional sostiene que todas las sustancias simples tienen el atributo de *personalidad*. Debido a que el yo no puede tener el atributo de personalidad si este yo no es una sustancia simple; y puesto que el psicólogo racional considera que una condición necesaria para la simplicidad de la sustancia consiste en “la unidad absoluta del sujeto” –“la regla de identidad” (A353)-, para el caso del yo, concluye el psicólogo racional, el atributo de identidad nos da el atributo de personalidad.

De manera que el psicólogo racional admite que del atributo de sustancialidad se derivan por simple análisis los demás atributos del yo o del alma, esto es, los atributos de simplicidad, inmaterialidad y personalidad. Más aún, en sus Lecciones Metafísicas de la década de los 70's, Kant enseña que incluso la libertad se deriva de la sustancialidad. En efecto, Kant señala que el “yo es una sustancia”,⁶⁰ y “si yo digo: yo pienso, yo actúo, etc. entonces o bien la palabra Yo es usada falsamente, o bien yo soy libre”.⁶¹ Pero puesto que Kant admite que las categorías no pueden ser

⁵⁹ Aunque bajo el rubro de las categorías de Cualidad en la tabla de categorías (A80/B106) no aparece el concepto de simplicidad, Kant explica en el párrafo 15 de la Deducción Trascendental (B131) que la unidad lógica de la autonconciencia puede describirse como una unidad cualitativa, por lo que Kant considera que el psicólogo racional determina esta unidad mediante la categoría de cualidad. La relación entre simplicidad y unidad -en cuanto Cualidad y no Cantidad- será aclarada un poco más abajo.

⁶⁰ Ak XXVIII: 266.

⁶¹ *Ibid.* 269.

legítimamente usadas fuera del ámbito de la experiencia, y esto es justo lo que el psicólogo racional no respeta, el idealismo de Kant no puede aceptar que el yo es sustancia ni por consiguiente derivar de aquí que es libre. Claramente, la crítica que Kant hace a la psicología racional refuta lo que Kant mismo sostiene en su filosofía pre-crítica acerca del yo.

4.1 *El Paralogismo de Sustancialidad*

De acuerdo con la primera edición, el primer paralogismo es el siguiente:

Aquello cuya representación es el *sujeto absoluto* de nuestros juicios y por tanto no puede ser empleado como determinación de otra cosa, es *sustancia*.

Yo, en cuanto ser pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis posibles juicios, y esta representación de mi mismo no puede ser usada como predicado de ninguna otra cosa.

Por lo tanto yo soy, en cuanto ser pensante (alma) *sustancia* (A348).

Al considerar, en la primera premisa, que “aquello cuya representación es el *sujeto absoluto*... es *sustancia*”, el psicólogo racional está usando la categoría de sustancia justamente en el sentido mismo en que no es permitido hacer uso de los conceptos puros del entendimiento. Esta crítica, por supuesto, presupone lo que Kant ha dicho en el capítulo de Fenómenos y Nouómenos a propósito de que “se ha dado una respuesta negativa a la cuestión de si estamos legitimados en hacer un uso de las categorías que tengan, como objeto de referencia, al nouómeno” (A257/B313). Por ello es que el primer párrafo de la crítica que Kant hace a este razonamiento comienza con en el recordatorio de que en la Analítica ha quedado de manifiesto “que las categorías, si no van apoyadas por una intuición, carecen de todo significado”. Si las categorías “carecen del apoyo de la intuición” –continúa Kant-, “no son más que funciones de un juicio sin contenido” (A348-49).

Por otro lado, el psicólogo racional considera, en la premisa menor, que “yo soy el *sujeto absoluto*, en cuanto ser pensante, de todos mis juicios posibles”. En este sentido, el psicólogo racional sostiene que podemos determinar un objeto en la intuición pero refiriéndose, mediante la palabra absoluto, a una cosa en sí misma. Pero puesto que el yo sólo puede ser un objeto del sentido interno, esta premisa brindaría realmente conocimiento -mostrando que el yo es realmente un sujeto absoluto-, si ocurriera que las cosas en sí mismas pudieran tener una instanciación en la intuición.

Por supuesto, desde la postura de Kant (el idealismo trascendental) esto es imposible. De acuerdo con el idealismo trascendental, la segunda premisa es falaz, primero, porque no podemos encontrar en la intuición ningún yo que sea fijo y permanente. Como Kant lo expresa, “aunque el yo se halla en todos los pensamientos, la representación de este yo no va unida a la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición, y aunque podemos advertir que el yo interviene en todo pensamiento, no hay una intuición continua y permanente en la cual los pensamientos (en cuanto variables) cambien” (A350). Pero también ocurre, en segundo lugar, que esta premisa comete el error de asumir que podemos encontrar en el sentido interno lo que jamás puede encontrarse en intuición alguna (A772/B800). Ningún objeto, en sentido *absoluto*, puede hallarse en el espacio o en el tiempo. Lo que el psicólogo racional dice encontrar en el sentido interno, como objeto al que se le puede aplicar un predicado, no es sólo el yo (como algo fijo y permanente en el tiempo), sino el yo absoluto, lo que es falso debido a que el nouómeno, al menos para nosotros, no es objeto de la intuición (B307).

Así, en tanto que la premisa menor de este paralogismo enfrenta cada uno de estos dos problemas, creemos que Kemp Smith, y tras el Thomas Powell y Patricia Kitcher, se equivocan al afirmar que en este paralogismo Kant acepta la premisa menor porque ésta se refiere a la unidad de la conciencia.⁶² Si esto fuera el caso, en el sentido en que Kant entiende esta unidad, entonces no solamente tendríamos que Kant está por completo equivocado en la construcción del paralogismo que aquí trata. Kant no podría concluir lo que de hecho concluye -algo que evidentemente no acepta- si estuviera de acuerdo que el “sujeto absoluto de todos mis juicios posibles” es equivalente al sujeto

⁶² Cfr, Norman Kemp Smith, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, p. 470; T. Powell, *Op. Cit.* p. 67 y Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*. p. 187.

lógico de todos mis juicios posibles. Pero además de ello, Kant tendría que admitir que, después de todo, el psicólogo racional sí reconoce que la unidad de la conciencia es sólo un sustrato lógico y no metafísico. Sin embargo esto es absurdo, pues justo la crítica que hace Kant al psicólogo racional es que confunde el sustrato lógico que debe acompañar todos mis juicios con un sustrato metafísico. Es cierto que, al final de la discusión del primer paralogismo, Kant concede que “podemos admitir la proposición ‘El alma es sustancia’”, pero añade que esto sólo puede aceptarse “en la Idea, no en la realidad” (A350/51). Y puesto que Kant justamente intenta mostrar que las Ideas no se refieren a ningún objeto de experiencia posible, el hecho de que Kant admita tal proposición *en este sentido*⁶³ no significa que “Kant aprueba”, como dice Kitcher,⁶⁴ la premisa menor porque el psicólogo racional expone sus proposiciones en *sentido epistémico*. (Obsérvese, además, que la proposición “el alma es sustancia” es la conclusión, ¡no la premisa menor!)

En la segunda edición de la primera *Crítica* Kant modificó en su totalidad el razonamiento del psicólogo racional sobre la sustancialidad. El razonamiento que Kant formula en la nueva edición es el siguiente:

Lo que no puede ser pensado de otro modo que como sujeto, no existe de otro modo que como sujeto y es por lo tanto sustancia.

Ahora bien, un ser pensante, considerado únicamente en cuanto tal, no puede ser pensado de otra manera que como sujeto.

Por lo tanto, no existe más que como tal, esto es, sustancia (B410-11).

Hay dos cambios en relación con el paralogismo de sustancialidad de A. (Aunque ninguno de los dos altera la crítica que Kant hace al psicólogo racional en A). En primer lugar, mientras que en el silogismo de sustancialidad de A la premisa mayor es construida de tal manera que “la categoría pura de sustancia no se ha apoyado en intuición alguna” (A349-50), en este razonamiento de B, por el contrario, “se habla en la premisa mayor de un ser que puede ser pensado en cualquier aspecto y también tal como puede darse en la intuición” (B411). Y mientras que la premisa menor en el paralogismo de sustancialidad en A pretende determinar el predicado de “sujeto absoluto” en la intuición -el yo como objeto del sentido interno-, en la premisa menor del paralogismo de B, por el contrario, “se habla del mismo ser [el sujeto] en la medida en que éste se considera a sí mismo y no en relación con la intuición” (B411). Sin embargo, puesto que el orden de los factores no altera el producto -pues al igual que en A la conclusión aquí es deducida *per sophisma figurae dictionis*- este cambio es, por lo menos en lo que concierne a lo que Kant intenta mostrar, irrelevante.

En segundo lugar, como puede observarse, el término central al que el psicólogo racional adjudica el predicado de sustancia no es, como en la primera edición, el “sujeto absoluto”, sino meramente el “sujeto”. Una razón plausible que tenemos para explicar este cambio, inspirada por las observaciones de Kemp Smith (aunque esto no significa que estamos completamente de acuerdo con él) es la siguiente: Kant no habla ya en términos de “sujeto absoluto” por haber eliminado en buena parte, dadas las transformaciones realizadas para la segunda edición,⁶⁵ los términos que hicieran referencia a entidades trascendentes y que lo comprometieran con una postura pre-crítica o semi-crítica.⁶⁶

⁶³ Esto no resuelve, sin embargo, el problema. Como veremos en la sección siguiente, la sustancialidad del alma, junto con sus otros dos predicados (simplicidad e identidad) no puede ser aceptada dentro de la propuesta del idealismo trascendental si por aceptar entendemos que esta afirmación -el alma es sustancia- cabe en la propuesta de este idealismo. Ello se debe a que aceptar tal cosa equivale a decir que es legítimo hacer un uso indebido de las categorías.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Transformaciones que se notan sobre todo en la Deducción Trascendental, en el capítulo de Fenómenos y Noumenos y, por supuesto, en el capítulo de los Paralogismos, capítulo que fue reescrito por completo.

⁶⁶ Kemp Smith, *Op. Cit.* pp. 218-19. Ciertamente, Kemp Smith no va tan lejos; él sólo hace mención de la desaparición del “objeto trascendental” (en la Analítica, por supuesto) y no del “sujeto trascendental”. Pero en la medida en que Kant modificó por completo el capítulo de los Paralogismos en B -cosa que obviamente Kemp Smith advierte, aunque no se detiene a considerar que la construcción del paralogismo de sustancialidad en B es diferente al de A en este sentido-, no vemos por qué resultaría implausible llevar esto que dice Kemp Smith hasta el capítulo de los Paralogismos. Por otro lado,

La idea es que Kant decidió omitir, en el capítulo de los Paralogismos como parte de las modificaciones que preparó para la segunda edición, expresiones que hicieran referencia a sujetos o yoes absolutos, i.e., trascendentes, porque son inadmisibles para la filosofía crítica. Esto no quiere decir, sin embargo, que en el capítulo de los Paralogismos de la segunda edición Kant ya no construye el razonamiento del psicólogo racional en los términos en que hipostasía, como un sujeto metafísico, lo que sólo es un sujeto lógico. En el capítulo de los Paralogismos de la segunda edición Kant insiste que el problema que enfrenta el psicólogo racional es que toma, “erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del objeto” (B409). Más bien, la cuestión consiste en que el sujeto trascendental puede ser entendido como sujeto nouménico debido a la propia ambigüedad de Kant, ambigüedad que lo hace vulnerable a ser blanco de ataque por parte del defensor y del crítico de la psicología racional.⁶⁷

La objeción sería la siguiente. Si bien Kant construye el razonamiento por el que objeta al psicólogo racional en términos de un “sujeto absoluto”, también es cierto que Kant no está lejos de autorefutarse y ser él mismo un defensor de la psicología racional por conceder que hay un sujeto trascendente (nouménico) que se halla a la base de todo pensamiento.⁶⁸ Como estrategia expositiva para eliminar esta posible objeción, Kant simplemente decidió, como parte de sus cambios para la segunda edición, eliminar el concepto de sujeto absoluto y reducir las expresiones de sujeto trascendental. Pero desafortunadamente, como veremos con más detalle en los capítulos 5 y 6, Kant no logra no autorefutarse porque él mismo se compromete, al intentar defender su teoría moral, con la tesis infundada de que podemos tener “conciencia” de nuestro Yo nouménico o absoluto.

4.2 El Paralogismo de Simplicidad

Por su parte, también de acuerdo con la primera edición, Kant construye el segundo paralogismo (de simplicidad) del siguiente modo:

Cualquier cosa cuya actividad nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes, es *simple*.
Ahora bien, es el alma, o el yo pensante, tal cosa de esta índole.
Por lo tanto, etc. (A351).

Kant explica que este razonamiento “es el Aquiles de todas las inferencias dialécticas de la doctrina pura del alma” puesto que “parece resistir el examen más riguroso” (A351). Kant explica la fuente que justifica este argumento de la siguiente manera:

(2.1) “Toda sustancia compuesta constituye un agregado de varias sustancias, y la acción de un compuesto o de lo que le es, en cuanto tal, inherente, es un agregado de una pluralidad de acciones o accidentes distribuidos entre la pluralidad de las sustancias”.

(2.2) “Un efecto muy bien puede surgir como resultado de la concurrencia de muchas sustancias actuantes sólo cuando este efecto es exterior (como, por ejemplo, el movimiento de un cuerpo es el movimiento conjunto de todas sus partes)”.

no es correcto decir, como Kemp Smith lo hace, que toda expresión referida al “objeto trascendental” “significa simplemente la cosa en sí misma” (p.216). Esto es por completo falso, pues como hemos visto en el capítulo anterior, en la Deducción de A Kant se refiere a las categorías en términos del “concepto del objeto trascendental”, indicando con esto que tal concepto es lo que hace posible, como condición a priori, la experiencia. Como ya lo hemos mencionado, es cierto que en muchas otras ocasiones Kant si dice que el objeto trascendental es la cosa en sí, pero el predicado “trascendental” aquí debe ser entendido como equivalente a “trascendente”.

⁶⁷ Como ya ha sido detectado por Strawson (“Kant's Paralogism”, en *Op. Cit.* p. 208-209, comentando A355), y, mucho antes que él (en 1785), por Johann August Heinrich Ulrich en su *Institutiones logicae et metaphysicae*, al hacer una interpretación metafísica de la apercepción y que de acuerdo con Benno Erdmann (*Kant's Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*) Kant objeta en la segunda edición de los Paralogismos (B409-14).

⁶⁸ Bajo nuestra interpretación, la expresión "sujeto trascendente" es equivalente a la sustancialidad noumenal del yo, mientras que la expresión "sujeto trascendental" es equivalente a la unidad formal lógica del yo.

(2.3) “Pero la cuestión es distinta, como accidentes internos de un ser pensante, con los pensamientos”.

(2.4) “Pues si se supone que el compuesto pensara, entonces cada parte del mismo incluiría una parte del pensamiento, y todas ellas tomadas en conjunto contendrían el pensamiento entero”.

(2.5) “Pero esto no puede mantenerse sin contradicción, pues las representaciones distribuidas entre distintos seres pensantes nunca constituyen un pensamiento completo (así como cada una de las palabras de un verso no constituyen en sí mismas un verso)”.

(2.6) “De aquí que el pensamiento no puede ser inherente a un compuesto en cuanto tal”.

(2.7) “Así, el pensamiento sólo es posible en una sustancia que no forme un agregado de varias sustancias, i.e., que sea absolutamente simple” (*schlechterdings einfach*) (A352).

(2.1) y (2.2) son proposiciones que conforman la postura de un “anti-racionalista”, proposiciones que intentan persuadirnos de que muy bien puede ser el caso que el alma (o el yo que piensa) es compuesta.⁶⁹ El punto que intenta mostrar el anti-racionalista es que si podemos conceder que el movimiento conjunto de las varias partes de un cuerpo parece ser, pero no es realmente de manera necesaria, el movimiento simple del cuerpo por sí mismo, no resulta entonces implausible pensar que el alma es una sustancia compuesta. En tal caso las acciones del alma, i.e., pensar, desear, sentir, etc., son el resultado de acciones conjuntas llevadas a cabo por cada una de las partes que integran la sustancialidad del yo.

En tiempos más recientes, Elizabeth Anscombe es la representante de esta voz anti-racionalista, o por lo menos escéptica, respecto a la simplicidad del alma. Esta posición se manifiesta cuando pregunta:

¿Cómo es que incluso uno puede justificar la aseveración, si es que es una aseveración, que esto que está pensando este pensamiento que estoy pensando es un solo pensador? ¿Cómo puedo yo saber que este ‘yo’ no es diez pensadores pensando al unísono?⁷⁰

El yo, en tanto sustancia, podría estar compuesto por diez pensadores que piensan al unísono, y aunque el pensamiento se atribuye al yo, este yo no es, por consiguiente, simple.

Por supuesto, este anti-racionalista que sostiene (2.1) y (2.2) no es Kant. Claramente, no es Kant no porque Kant comulgue con el racionalismo psicológico (por lo menos no en tanto que está haciendo una crítica a la psicología racional), sino porque Kant no comparte la idea de que es posible que el yo sea una sustancia compuesta por diez mentes. El argumento que Kant ofrece como anti-racionalista es otro.

Todas las restantes premisas (2.3)- (2.7) conforman la postura del psicólogo racional. El psicólogo racional responde al filósofo antirracionalista indicando que, aunque sustancias compuestas pueden producir efectos simples para el caso de propiedades extensionales, esto es diferente para el caso de propiedades intensionales, i.e., propiedades mentales.⁷¹ Lo que el psicólogo racional intenta mostrar es que el alma no es una sustancia compuesta debido a que las representaciones que pueden estar distribuidas entre diferentes seres pensantes no hacen un sólo pensamiento. Como Kant lo pone metafóricamente, las palabras de un verso tomadas por separadas no hacen un verso. Tomadas aisladamente, las palabras y preposiciones ‘oír’, ‘aire’, ‘a’, ‘través’, ‘del’, ‘admite’, ‘muertos’ y ‘ruidos’ no hacen el verso “oír a través del aire que admite ruidos muertos”.⁷² Del mismo modo, si ocurriera que el yo está compuesto por diez conciencias que son, en tanto partes, independientes entre sí, no sería posible tener *el* pensamiento “la blanca nieve que cubre los campos de oro puro”. Lo más que tendríamos es que cada una de las diez conciencias se representara una y sólo una de las diez partes que conforman este pensamiento. Así, lo que el psicólogo racional intenta mostrar es que si el

⁶⁹ Cfr. C. Thomas Powell. *Op. Cit.*, p. 92.

⁷⁰ Elizabeth Anscombe, “The First Person”, en p. 58.

⁷¹ Cfr. C. Thomas Powell. *Ibidem.*

⁷² Mario Benedetti, *A la izquierda del roble.*

yo está compuesto por muchas conciencias diferentes que son independientes -en el sentido en que lo son cada una de las partes que conforman un compuesto-, entonces no podría ocurrir que estas conciencias diferentes tuvieran acceso directo a las representaciones de las demás conciencias. Por lo que no podría ser posible que hubiera un pensamiento.⁷³

Kant, hasta aquí, estaría de acuerdo con el psicólogo racional. Y aunque a primera vista parecería que la premisa menor del paralogismo de simplicidad pertenece también a la voz de Kant, i.e., “el yo pensante es una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes”, esta no es, realmente, la voz del idealismo trascendental. La prueba de ello se encuentra en la afirmación que, en el segundo párrafo de la crítica a este paralogismo, Kant sostiene:

El llamado *nervus probandi* de este argumento se encuentra en la proposición: muchas representaciones tienen que estar contenidas en la *unidad absoluta* del sujeto pensante para que un solo pensamiento pueda ser formado (A352).⁷⁴

Ya que Kant sostiene que el “*nervus probandi*” del argumento consiste en la idea de que si no hubiera una *unidad absoluta* sería imposible, para el psicólogo racional, sostener que una multitud de representaciones conforman un solo pensamiento (2.7), el paralogismo de simplicidad es realmente así:

“Cualquier cosa cuya actividad nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes, es **[absolutamente]** simple.

Ahora bien, el alma, o el yo pensante, es una cosa de esta índole.

Por lo tanto, el alma es **[absolutamente]** simple.”

En efecto, si el *nervus probandi* del argumento de simplicidad se encuentra en la proposición “el alma (yo) es absolutamente simple”, el concepto de simplicidad que aparece tanto en la premisa mayor como en la conclusión requiere del añadido del adjetivo [*absoluto*]. Pero puesto que el yo absoluto se refiere al yo trascendente, Kant no puede aceptar ninguna de las dos premisas. De lo contrario, Kant tendría que aceptar que “una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes” es “absolutamente simple”. Para el idealismo trascendental, la proposición “el alma es una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes” sólo puede aceptarse si el enunciado “nunca puede ser considerada” (*niemals angesehen werden kann*) se refiere a un presupuesto lógico y no metafísico. Pero ya que la premisa mayor de este enunciado se refiere a algo que es absolutamente simple, es muy difícil aceptar, como Patricia Kitcher sostiene, que la premisa menor se refiere a la unidad de la conciencia tal como Kant la entiende, esto es, como un mero presupuesto lógico.⁷⁵

El psicólogo racional construye su razonamiento haciendo uso del adjetivo absoluto añadido al concepto de simplicidad,⁷⁶ y Kant indica la falsedad de la conclusión mostrando que los juicios de las

⁷³ Aunque *hubiera* diez mentes pensando al unísono, yo sé que hay diez mentes y sé lo que cada una de estas mentes piensa. En este sentido, *uno* de estos pensadores tiene privilegio sobre los demás, y así, la misma idea de Anscombe de que pueden existir muchos pensadores pensando al unísono tiene sentido exclusivamente porque podemos afirmar que alguno de estos pensadores puede percatarse de que hay muchos otros pensadores más. Este privilegio de un pensador sobre los otros no es sino otro modo de explicar que la pregunta “¿cómo puedo saber que yo no es un yo de diez pensadores pensando al unísono?” presupone -por el primer “yo”- la unidad de la conciencia. Para un análisis más detallado sobre este argumento, Cfr, Roderick M. Chisholm, “Questions about the Unity of Consciousness”.

⁷⁴ El énfasis es nuestro.

⁷⁵ Cfr, *Kant's Transcendental Psychology*, p. 199. De hecho, Kitcher vá más allá al decir, además, que junto con la premisa menor, Kant acepta la conclusión.

⁷⁶ En la segunda edición de *KrV*, Kant reitera en el capítulo de los Paralogismos que el modo de proceder del psicólogo racional es “*per sophisma figurae dictionis*”. Pero ya que en la premisa mayor se habla de un ser que puede ser pensado en cualquier aspecto “y como puede darse en la intuición”, y en la premisa menor “no se considera en relación con la intuición”, el paralogismo de simplicidad, obedeciendo este orden, quedaría de la siguiente manera:

1) El yo pensante es absolutamente simple.

2) Una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes es absolutamente simple.

premisas no son ni analíticas ni sintéticas a priori.

Al discutir el paralogismo de simplicidad en la edición de B, Kant explica que el yo de la apercepción, como el yo que acompaña a todo pensamiento, “es un *singular*”. Por lo tanto, “es un yo que designa un sujeto lógicamente simple”. Y puesto que este yo se “halla contenido de antemano en el concepto de pensar”, Kant indica que el juicio “El yo pensante es simple es una proposición analítica” (B407). Lo que hace analítica a esta proposición es que el yo pensante es un sustrato *lógico* que requiere de la simplicidad -unidad- porque de otro modo sería imposible que las múltiples representaciones pudieran conformar un pensamiento.

No obstante, algo muy diferente ocurre con el juicio “El yo pensante es *absolutamente* simple”. Este juicio no es analítico porque la existencia incondicionada –recordemos que Kant está tratando el tema de los Paralogismos en relación con la Idea incondicionada del sujeto- del yo no se encuentra de antemano en el juicio “yo pienso”: como dice Kant, “desde la regla de la identidad” -unidad del yo- “no podemos entender la necesidad de suponer una sustancia simple” (A353) debido a que

[...] la unidad del pensamiento que consiste en muchas representaciones es colectiva y puede referirse, atendiendo *sólo a los conceptos*, tanto a la unidad colectiva de las sustancias que operan conjuntamente (igual que el movimiento de un cuerpo es el movimiento conjunto de todas sus partes) como a la unidad absoluta del sujeto (A353).⁷⁷

Kant argumenta que para que una multiplicidad de representaciones conforme un pensamiento no es lógicamente posible aceptar una colectividad de muchas mentes. Sin embargo, en este pasaje Kant intenta reducir al absurdo la posición del psicólogo racional señalando que la unidad del pensamiento, “cuando se atiende sólo a conceptos”, “puede referirse tanto a la unidad colectiva de las sustancias [...] como a la unidad absoluta del sujeto”. Lo que Kant intenta señalar aquí es que, tomando en consideración los conceptos exclusivamente, no hay nada que impida, si atribuimos simplicidad absoluta a la unidad del yo, atribuirla también a “la unidad colectiva de sustancias que operan conjuntamente”. Haciendo uso exclusivo de los conceptos, podemos llamar sustancia a cualquier cosa, así como también podemos decir que cualquier cosa es simple. Así, cuando las categorías son usadas sin que vayan acompañadas de la intuición, haciendo mal uso de ellas por referirlas a noúmenos, no hay *una* sola cosa -el yo pensante, para el psicólogo racional- que pueda ser identificada como simple absolutamente porque cualquier cosa puede ser identificada como siendo absolutamente simple. La lección es clara: al rebasar la frontera que limita el uso categorial adecuadamente, mandamos de “vacaciones” a las reglas epistémicas (por usar una metáfora del segundo Wittgenstein), y puesto que al hacer tal cosa nos quedamos sin las reglas por las que determinamos qué cosa es simple, qué cosa es sustancia, entonces cualquier cosa puede ser absolutamente simple y cualquier cosa puede ser sujeto absoluto.

Por otro lado, justo porque la premisa mayor del paralogismo de simplicidad (junto con todas las premisas mayores de los demás paralogismos) no hace referencia alguna a la intuición; y justo también porque la premisa menor (junto con todas las demás premisas menores del resto de los paralogismos) no logra instanciar la categoría que predica del yo en el tiempo, ninguna de las premisas es un juicio sintético a priori. Lo que quiere decir que ninguna de las premisas ofrece realmente conocimiento. Por ello es que dice Kant que nadie que “comprenda el fundamento de posibilidad de las proposiciones sintéticas a priori se atreverá a sostener que debemos conocer esa proposición [un pensamiento sólo puede ser efecto de la absoluta unidad del ser pensante] sintética y enteramente a priori por simples conceptos” (A353). Además, por último, es obvio que “debido a que la experiencia no nos da a conocer necesidad alguna”, tampoco es el caso que esa proposición sea derivada de la experiencia.

Así, concluye Kant, el requisito de la unidad lógica de la conciencia no significa que tenemos “un

3) Por lo tanto, el yo pensante es una cosa cuya acción, etc.

Kant estaría de acuerdo de que el yo es simple –en sentido lógico, i.e., tiene que haber tal cosas como *unidad* de la conciencia para que pueda haber pensamientos-, pero no estaría de acuerdo con la conclusión de este silogismo precisamente porque es el resultado de un *sophisma figurae dictionis*.

⁷⁷ Las cursivas son nuestras.

conocimiento de la naturaleza simple de nuestro sujeto”. No hay nada que pueda ser reconocido en el acto de pensar como existente independiente de los pensamientos mismos que se hallan en el sentido interno del tiempo, y mucho menos, no hay nada que sea reconocido en la intuición como siendo absoluto, i.e., en sí mismo. Por tal razón, “se cae enteramente la psicología racional” (A361).

4.3 El Paralogismo de Unidad (Identidad)

Finalmente, el último paralogismo que estudiaremos en este capítulo -el tercer paralogismo, o el paralogismo de la identidad del Yo-, es el siguiente (de acuerdo también con la primera edición):

Lo que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos es *persona*.

Ahora bien, el alma etc.

Por lo tanto, el alma es *persona* (A361).

La diferencia entre el segundo y el tercer paralogismo es que mientras en el segundo el discurso es sobre la *unidad cualitativa* del yo,⁷⁸ el tercer paralogismo trata con la *unidad cuantitativa*, i.e., la identidad del yo. En este sentido, mientras que en el segundo paralogismo el psicólogo racional cree que podemos conocer la simplicidad del alma mediante el argumento que explica la necesidad de la unidad de la conciencia, en el tercer paralogismo el psicólogo racional cree que podemos conocer la identidad del alma mediante la conciencia que tenemos del yo como un sujeto fijo que permanece a través de los cambios del tiempo. Ambos paralogismos se refieren a la unidad del yo. Sin embargo, es importante no confundir la supuesta cualidad del yo con su supuesta cantidad, i.e., su identidad a través de los cambios del tiempo. Esta identidad del yo, en conformidad con el psicólogo racional, es lo que explica el atributo de *personalidad* del sujeto pensante.

No obstante, aunque la simplicidad y la identidad tratan con dos sentidos distintos de unidad, es claro que para Kant el psicólogo racional está convencido de que la simplicidad y la identidad numérica del yo se siguen necesariamente de la suposición de que podemos tener un conocimiento del yo en cuanto sustancia. Pero -y esta es la primera crítica de Kant- ya que nos es imposible conocer la sustancialidad del yo porque no existe ningún yo fijo como objeto del sentido interno al que se le pueda aplicar la categoría de sustancia, se sigue entonces la imposibilidad de conocer la identidad del yo (A351).

La segunda objeción que Kant ofrece es, naturalmente, que el razonamiento es un mero paralogismo. Recordemos que Kant piensa que los paralogismos son razonamientos falaces debido a que el término medio es usado en la premisa mayor y en la menor con diferente sentido. En el paralogismo de identidad el término medio es, por supuesto, el concepto cuantitativo de unidad, y que equivale, de acuerdo con el psicólogo racional, al predicado “de la identidad (numérica) de sí mismo”. (Identidad que, en conformidad con el psicólogo racional, somos conscientes.) Pero además, ya que Kant está tratando con paralogismos trascendentales, i.e., razonamientos que hacen uso indebido de las categorías (aunque lo más adecuado es decir que Kant trata con ‘paralogismos *trascendentes*’) es claro que la categoría de unidad cuantitativa -del mismo modo que la categoría de sustancia y la de unidad cualitativa- no tiene aquí ningún uso empírico. Como dice Kant, los paralogismos carecen de premisas empíricas (A339/B397). Así, tenemos que en los paralogismos la premisa mayor y la menor no son empíricas en diferentes sentidos: mientras que en la premisa mayor se habla de un objeto que puede ser pensado sin que se especifique el medio -la intuición- por el que puede ser un objeto de experiencia, en la premisa menor se intenta -pero, desafortunadamente, sin éxito alguno- instanciar el concepto en la intuición empírica del tiempo. La conclusión es falaz porque se predica algo de un sujeto -el yo- que queda primeramente definido, en la premisa mayor, independientemente de toda intuición, mientras que, en la premisa menor, se considera falsamente la posibilidad de atribuir dicho predicado a este mismo sujeto como sujeto de intuición. De modo que para el caso de razonamiento que estamos tratando aquí, la conclusión “el alma (o el yo pensante) es persona” es falaz. El predicado

⁷⁸ Véase *KrV*, B413.

de personalidad queda primeramente definido independientemente de la experiencia y después se asume incorrectamente que el sujeto -el yo pensante- puede ser un objeto de intuición al cual es posible predicar lo que es distintivo (analíticamente) de la personalidad.

Para empezar, y en lo que respecta a la premisa menor, aunque es claro que el juicio “yo pienso” se refiere a un objeto de la intuición interna, no es el caso que el juicio “el yo pienso (el alma) es consciente de la identidad numérica de sí misma en tiempos distintos” es una proposición sintética a priori. La razón de ello es la misma que explica por qué las premisas menores de los dos paralogismos anteriores no son proposiciones sintéticas a priori: no existe un objeto fijo (el yo) en la intuición interna del tiempo al que pueda serle adjudicado el concepto de unidad en sentido cuantitativo. Pero este yo tampoco puede ser, claramente, un objeto del sentido externo. Es por esta razón que en el segundo párrafo de la crítica al tercer paralogismo Kant explica que el punto de vista del observador externo es por completo irrelevante para probar la identidad numérica del yo. En efecto, desde el punto de vista del observador externo no puede surgir ningún juicio sobre la personalidad de mi yo porque el observador externo sólo puede percibir mi cuerpo como objeto del sentido externo. A lo sumo, el observador externo puede emitir juicios sobre la identidad corporal de mi mismo (“X es un ser humano, hombre o mujer”) pero nunca sobre la identidad sustancial de mi yo.

Al igual que ocurre con la discusión del paralogismo de simplicidad, en donde Kant sostiene que la unidad del yo es meramente lógica (y por tanto no es posible probar, como el psicólogo racional pretende, la simplicidad absoluta del yo), en la discusión del paralogismo de identidad Kant sostiene que “la identidad de la conciencia de mi mismo es sólo una condición formal de mis pensamientos y su cohesión” (A363). Kant afirma que lógicamente se requiere adscribir al yo, en cuanto ser que piensa, unidad cuantitativa porque todos los pensamientos que yo tengo sólo pueden ser míos en tanto que se presupone un yo que acompaña la diversidad de mis pensamientos, como siendo míos, en el tiempo. Sin la unidad del yo en sentido cualitativo no podría formar un pensamiento con la diversidad de representaciones que en hay en mí; y sin la unidad del yo en sentido cuantitativo no podría decir que una multiplicidad de pensamientos, que han ocurrido u ocurren a través del tiempo, me pertenecen (o me han pertenecido) o son míos (o han sido míos). En tanto que es una condición lógica, Kant sostiene que la conciencia de la identidad del yo es una proposición analítica (B408). Pero esto sólo es posible en la medida en que el concepto de persona se refiere a *mi sujeto* como yo pensante, es decir, en tanto que el concepto de persona se refiere al yo lógico de la apercepción. En este sentido hay que entender la afirmación de Kant -refiriéndose a la premisa mayor-, que desde “esta base no deberíamos considerar la personalidad del alma de ningún modo como inferida, sino como una proposición enteramente idéntica de la autoconciencia en el tiempo” (A362).

En la medida en que la unidad cuantitativa (persona) es referida al sujeto pensante en el sentido de identidad lógica, es lo mismo decir “que todo este tiempo está en mí” como decir “que yo me encuentro con identidad numérica en todo este tiempo”. Al decir que el tiempo “está en mí”, lo único que quiero decir es que el sentido interno se halla en mí, i.e., el tiempo es la forma de mi intuición empírica y no una cosa en sí misma. Así, cuando la proposición “en todo el tiempo que soy consciente de mi mismo soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo” no significa otra cosa sino “en todo tiempo que soy consciente de mi mismo *soy consciente de que todo este tiempo está en mí*”, tenemos una proposición analítica. El tiempo en el que soy consciente de mí mismo es el tiempo del sentido interno por el que, al acompañar necesariamente la diversidad de mis pensamientos, soy consciente de mi yo (como el yo de la aprehensión, por supuesto). Y del mismo modo, cuando la proposición “en todo el tiempo que soy consciente de mi mismo” se halla enlazada con la proposición “*soy consciente de que yo me encuentro con identidad numérica en este tiempo*” tenemos, igualmente, una proposición analítica. Ello se debe a que una condición lógica para que yo pueda ser consciente de mí mismo consiste en que pueda adscribir los distintos pensamientos que se manifiestan en el tiempo a un sujeto cuantitativamente idéntico. En caso contrario no podría, en ningún momento, ser consciente de mí mismo. Es por esta razón por la que Kant indica en la *Antropología* que la pregunta “¿puede uno ser consciente de los distintos cambios de representaciones y decir al mismo tiempo que es el mismo sujeto?” es absurda. “La conciencia de tales cambios”, explica Kant, “es posible

únicamente si se presupone que *él* se considera a *sí mismo*, en sus diferentes estados, uno y el mismo sujeto”.⁷⁹

Por el contrario, el juicio “la persona es consciente de la identidad numérica en tiempos distintos” (tal como aparece en la premisa mayor) no es una proposición analítica si por esta unidad cuantitativa se entiende “una *identidad personal* por la que entendemos la conciencia de la *identidad* de la propia *sustancia* a través de todos sus cambios de estado” (B408).⁸⁰ (Es obvio que cuando el término medio de la premisa mayor aparece sin relación alguna con la intuición, el juicio de la premisa mayor no es una proposición sintética a priori.) Esta proposición no es analítica porque, como dice Kant inmediatamente después, “el simple análisis de la proposición ‘yo pienso’ no basta para demostrar semejante identidad” (B408). Como Kant indica en la edición de A, “la identidad lógica del yo”, i.e., “la condición formal de mis pensamientos y su cohesión” no demuestra en absoluto la identidad numérica del yo (en sentido de personalidad) debido a que es posible que “el sujeto cambie tanto que no permita seguir sosteniendo su identidad [personal] a pesar de que pueda seguir atribuyéndose el homónimo yo” (A363). Dicho con otras palabras, cuando nos referimos al sujeto que piensa nos referimos a un yo como sujeto con identidad lógica -en tanto unidad necesaria- en el que todos los pensamientos, para que sean suyos, inhiere. Pero ya que es perfectamente posible concebir, al mismo tiempo, que este yo no es el mismo sujeto en todos sus estados de conciencia, se sigue que del juicio “yo pienso” no se sigue la identidad personal del yo tal como el psicólogo racional la entiende, i.e., “la identidad de la propia sustancia a través de todos sus cambios de estado”. En este sentido, resulta claro que la identidad lógica del yo no es una condición suficiente para la adscripción de la identidad personal tal como el psicólogo racional la entiende. Si lo fuera, Kant no podría decir, como lo hace en el cuarto párrafo de la crítica al paralogismo de personalidad, que “la afirmación de algunas escuelas antiguas, según la cual todo *fluye* y nada es *permanente* ni duradero [...] no es desmentida por la unidad de la autoconciencia” (A364).⁸¹

Pero más aún, nosotros queremos decir que la identidad lógica del yo (como unidad formal cuantitativa de la conciencia) tampoco es, como Heiner Klemme piensa, una condición necesaria para la identidad personal.⁸² Si Klemme tuviera razón, entonces por lo menos tendría que ser el caso que al yo lógico de la apercepción kantiano pudiera adscribirse el atributo de personalidad. Esto significa que Kant tendría que aceptar que, o bien (a) el yo de la apercepción (como un yo que, por razones lógicas, tiene que presuponerse cuantitativamente idéntico) es, al igual que el yo sustancial, un objeto al que es posible adscribirle los mismos predicados que el psicólogo racional predica a su yo una vez que éste queda definido como sustancia, o bien, (b) Kant tendría que afirmar que es posible predicar personalidad al yo, siempre y cuando quede mostrado primeramente -por argumentos trascendentales- el carácter formal del yo lógico de la apercepción, sin que este yo requiera ser entendido como un objeto sustancial.

Pero Kant no sostiene ni (a) ni (b), o por lo menos no puede hacerlo sin ser incongruente. Si Kant aceptara (a), entonces Kant no podría decir sin contradecirse que el idealismo trascendental, a diferencia de lo que ocurre con el sistema filosófico de sus antecesores racionalistas, no incurre en el error de hipostasiar como *objeto metafísico* u objeto de conocimiento lo que sólo es un *sujeto lógico*. Si al final del día resultara que el yo lógico de la apercepción es un objeto como el yo sustancial del psicólogo racional, entonces sería imposible tomar en serio la propuesta de Kant porque su crítica al psicólogo racional sería una crítica con la que al mismo tiempo se autorefutaría. Una condición necesaria para la adscripción de la personalidad radica en determinar un objeto que sirva, en tanto

⁷⁹ Ak. VII: 134. El énfasis es nuestro.

⁸⁰ El énfasis es nuestro.

⁸¹ Véase también A381, donde Kant afirma que “en lo que llamamos alma todo está en continuo fluir y nada hay permanente”. En este sentido, no es difícil concluir que una de las principales tesis de Heráclito es defendida por Kant en su discusión sobre la identidad personal.

⁸² Heiner Klemme, *Op. Cit.*, p. 332. La razón que se halla a la base de la afirmación de Klemme es, naturalmente, el deseo de hacer compatibles el yo formal teórico con el yo nouménico práctico en el sentido en que este último yo requiere necesariamente del yo formal, i.e., no podríamos demostrar prácticamente que somos libres o tenemos el atributo de personalidad si no suponemos, como condición necesaria, nuestro yo lógico.

sujeto, como fundamento al que se le puede adscribir ese predicado. Pero el yo lógico no puede cumplir este requisito porque justamente, en tanto que es lógico, no es un objeto de conocimiento que pueda ser determinado en el sentido interno por ningún predicado.

Y por otro lado, en la misma sección de la crítica al tercer paralogismo en la primera edición, Kant está lejos de admitir (b), o sea, que podemos predicar el atributo de personalidad al yo sin que supongamos necesariamente que el yo es sustancia. En primer lugar, Kant sostiene que “el requisito de personalidad es la permanencia, es decir, la sustancialidad del alma” (A365). Kant afirma que “si se procediera correctamente, la identidad tendría que deducirse del concepto de sustancia” (A365), con lo cual, Kant está reiterando que sin el predicado de sustancialidad no sería posible -puesto que este predicado es condición necesaria para- deducir la personalidad.

Pero más aún, y en segundo lugar, Kant parece sostener que la sustancialidad del yo es una condición suficiente para predicar, como hace el psicólogo racional, identidad o personalidad al yo. Esto queda de manifiesto cuando, de nuevo en el pasaje en el que Kant hace mención de lo que “algunas escuelas antiguas” sostienen, i.e., “todo *fluye* y nada es *permanente*”, Kant afirma que dicha posición “no puede sostenerse en el momento en que admitimos sustancias” (A364). Claramente, desde el idealismo trascendental Kant no está concediendo tal cosa. Tan sólo está afirmando que si fuera el caso que el yo es una sustancia pensante, esto sería no sólo una condición necesaria sino suficiente para adscribir personalidad al yo.

En la edición de B de los Paralogismos estos dos puntos, i.e., que la personalidad sólo puede deducirse de la sustancialidad y el rechazo contundente de Kant en aceptar, desde el idealismo trascendental, la sustancialidad del yo, aparecen claramente expuestos en el siguiente pasaje:

Un obstáculo importante, el único que se opondría a nuestra crítica, se presentaría en el caso de que fuese posible demostrar a priori que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples, sustancias que, consiguientemente (como se desprendería de la misma demostración), *conllevan inseparablemente la personalidad* y que son conscientes de su existencia completamente separada de la materia. En efecto, de este modo hubiésemos dado un paso más allá del mundo de los sentidos. Hubiésemos entrado en el campo de los *noúmenos* y entonces nada nos hubiera negado el derecho de avanzar y establecernos en él según la buena estrella favoreciese a cada uno (B409-10).

Si fuera posible demostrar a priori “que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples, entonces se seguiría, de esta misma demostración”, que todos estos seres pensantes tienen el atributo de la “personalidad”. No obstante, en conformidad con el idealismo trascendental de Kant, la proposición “Todo ser pensante, en cuanto tal, es una sustancia simple” no es un juicio sintético a priori, y por tanto, no puede demostrarse, de manera a priori, “que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples”. De donde se desprende, por supuesto, que no podemos atribuir el predicado de personalidad a los seres pensantes sin violar los propios límites de las categorías. Como dice Kant, si atribuimos los predicados de sustancialidad, permanencia e identidad a los seres pensantes, entonces “estaríamos dando un paso más allá del mundo de los sentidos, entrando en el campo de los *noúmenos*”. Puesto que el idealismo trascendental se opone a toda teoría epistémica que suponga que podemos conocer las cosas en sí mismas, ninguna tesis que sea propia del idealismo trascendental (como la unidad lógica trascendental de la apercepción) puede entenderse como condición necesaria para adscribir sustancialidad y personalidad al yo. Kant no se esfuerza en enfrentar al psicólogo racional con el fin de demostrar que los predicados atribuidos al yo de sustancialidad, simplicidad y personalidad requieren con necesidad, antes de ser mostrados metafísicamente, de ser condiciones lógicas. Más bien, como hemos argumentado hasta aquí, Kant se ocupa de mostrar que la psicología racional es una ciencia ilusoria *desde* la base del idealismo trascendental, lo que equivale a decir que los predicados metafísicos que el psicólogo racional adscribe al yo y el idealismo trascendental son mutuamente excluyentes. De la necesidad formal o lógica con que requerimos tratar los predicados de cualidad y cantidad del yo no puede seguirse nunca que estos predicados tengan “realidad objetiva”, i.e., tengan carácter ontológico, en ningún sentido.

Es así que el rechazo de (a) y de (b) no sólo muestra que la unidad lógica cuantitativa de la conciencia no es condición necesaria, como piensa Klemme, para adscribir personalidad al yo; más

aún, el rechazo de (a) y de (b) muestra que la posición de Kant, desde el idealismo trascendental, es *incompatible* con la posición que mantiene el psicólogo racional al adscribir personalidad al yo. Si Kant aceptara que la unidad lógica de la conciencia es condición de posibilidad del atributo de personalidad del yo, Kant tendría que admitir -y esto es justo lo que es incompatible con el idealismo trascendental- que el conocimiento metafísico del yo en cuanto sustancia presupone la unidad lógica del yo. Decir tal cosa no significaría otra cosa sino caer en la misma falacia de petición de principio que Kant demuestra que se halla presente en los argumentos del psicólogo racional. Sería lo mismo que decir, en suma, que el idealismo trascendental es una ciencia ilusoria.

5. Necesidad Práctica y Psicología Racional

Como hemos visto hasta aquí, los razonamientos presentados por el psicólogo racional son falaces (son paralogismos) porque hace un uso indebido de las categorías. En la premisa mayor hace uso de las categorías abstrayéndolas de toda intuición; y en la premisa menor asume que es posible aplicar una categoría en relación con el yo en la intuición cuando ocurre que no hay ningún yo en la intuición interna (en el tiempo) que pueda tener la instanciación categorial que se pretende. El problema, en suma, consiste en que el psicólogo racional hace uso de conceptos que son vacíos. Dicho en otras palabras, su error consiste en tratar al yo en términos *nouménicos*. Por ello es que, desde el idealismo trascendental, todas las conclusiones de sus razonamientos carecen de fundamento.

Pero el psicólogo racional no construye su, desde el idealismo trascendental, “ciencia ilusoria” sin un motivo determinante. Y el motivo fundamental que impulsa al psicólogo racional en su intento de probar la sustancialidad, simplicidad y personalidad del yo es, como Kant mismo asegura, “defender al yo de los peligros del materialismo”:

¿Para qué necesitamos una psicología basada en meros principios de la razón? Indudablemente, para el objetivo primordial de defender nuestro yo pensante frente al peligro del materialismo (A383).

La tesis materialista en lo que concierne al yo pensante -y que sería defendida por alguien como Epicuro por ejemplo-, afirma que, al igual que el cuerpo, el alma no es más que el producto de un agregado de partes que son materia, y por tanto, el alma es corruptible. En este sentido, es claro que la tesis materialista respecto al yo niega que el yo sea una sustancia que, por el simple hecho de ser pensante, no es por consiguiente material. Así, puesto que para el filósofo materialista la distinción que el filósofo racionalista hace entre sustancia pensante y sustancia material carece de sentido; y puesto que el psicólogo racional “deduce” los predicados de simplicidad (unidad cualitativa) e identidad numérica (unidad cuantitativa) del yo de la sustancialidad del yo, se sigue que para el materialista la afirmación de que el alma es simple e idéntica en tiempos distintos carece de sentido.

Para decirlo llanamente, el motivo fundamental que impulsa al psicólogo racional a construir su ciencia imaginaria consiste en objetar la tesis del filósofo materialista sobre la disolución del alma con la muerte. Como dice Kant en la edición de B de los Paralogismos al refutar la prueba de la permanencia del alma según Mendelssohn, el psicólogo racional no se da por satisfecho con conceder que en “cuanto ser humano” (*als Mensch*), y por tanto como objeto del sentido externo, el ser pensante es permanente. Más aún, “intenta demostrar la permanencia absoluta (*die absolute Beharrlichkeit*) del alma más allá de esta vida por simples conceptos” (B415).⁸³ En este sentido, no es casual que al inicio de su discusión de los Paralogismos Kant explica que, para el psicólogo racional, los tres primeros predicados que suscribe al yo (o sea, sustancialidad, simplicidad e identidad numérica o personalidad) conforman conjuntamente el predicado de “espiritualidad”, en donde este

⁸³ Aunque el punto que Kant trata y que interesa para nuestros propósitos es claro -las pretensiones del psicólogo racional- no es nada claro que, como objeto del sentido externo, el ser pensante “en cuanto ser humano” es permanente. La permanencia es con respecto al yo pensante, pero el yo pensante no puede equipararse con el cuerpo como objeto del sentido externo. Desde el punto de vista del observador externo, como Kant ya lo ha dicho, la cuestión sobre la permanencia e identidad del yo es por completo irrelevante, por lo que, consideradas las cosas bajo esta premisa, no podemos sino decir que Kant confunde dramáticamente las cosas en esta parte de la discusión de los Paralogismos en B.

predicado, al ser el “fundamento de la animalidad (*anima*), nos lleva a la *inmortalidad*” (A345/B403). De este modo, la cuestión acerca de la inmortalidad “es el verdadero objeto de la psicología racional” (A384),⁸⁴ pero en tanto que esta cuestión está basada “en la ilusión trascendental de nuestros conceptos psicológicos”, es claro que la cuestión de la inmortalidad del alma no puede ser sino una preocupación *filosófica* pre-crítica.

Sin embargo, a pesar de la brillantez filosófica con la que Kant objeta las doctrinas dogmáticas de la psicología racional,⁸⁵ el genio que Kant demuestra aquí se oscurece por las múltiples afirmaciones que hace sobre la necesidad de adjudicar al yo los mismos predicados que el psicólogo racional defiende cuando esta “necesidad práctica” está lejos de sustentar la validez objetiva de las Ideas. Considérense, como ejemplo, los siguientes tres pasajes.

(i) Dentro del contexto en el que Kant explica que el predicado de personalidad adscrito al yo indica un “sujeto trascendental” (léase: trascendente) que nos es por completo “desconocido”, Kant afirma lo siguiente:

De cualquier forma, podemos continuar con el concepto de personalidad tal como hemos hecho con el de sustancia y con el de lo simple [...] en la medida en que el concepto de personalidad nos hace falta con vistas al terreno práctico y nos basta para éste (A365).

(ii) Del mismo modo, en la primera edición y dentro del contexto en el que Kant reitera la imposibilidad de conocer la sustancialidad, simplicidad e identidad del yo, Kant afirma, no obstante,

[...] es posible que, a pesar de todo, extraiga de bases distintas de las meramente especulativas las razones que me hace creer que mi naturaleza pensante posee una existencia que es independiente (*selbständige*) y que permanece bajo todos los posibles cambios de mi estado (A383).

(iii) Y por último, después de explicar en la segunda edición que la psicología racional “no existe como *doctrina* que amplía el conocimiento que tenemos de nosotros mismos”⁸⁶ sino más bien es “una *disciplina* limitada por límites infranqueables” (421),⁸⁷ Kant, no obstante, comenta que

Con ello no hemos perdido en lo más mínimo en relación con el derecho, e incluso con la *necesidad*, de suponer una vida futura de acuerdo con el uso práctico de la razón y que va ligado al especulativo (B424).⁸⁸

Y unas cuantas líneas después, a propósito de la razón práctica, nos dice Kant que ella “está autorizada (*berechtigt*) a extender [...] nuestra propia existencia más allá de los límites de la experiencia y la vida” (B425).

Lo que estos pasajes tienen en común al establecer que es necesario aceptar que el yo pensante es permanente y de naturaleza inmortal es que con ellos reaparece aquello *sin* lo cual, como ha dicho Jacobi, no podemos entrar en el sistema filosófico de Kant pero al mismo tiempo aquello *con* lo cual no podemos permanecer en él. En efecto, enfrentamos aquí el mismo problema que ya hemos tratado en el capítulo anterior, a saber, la incongruencia en la que cae la filosofía propuesta por Kant al incluir

⁸⁴ Además de la cuestión de la inmortalidad del alma, Kant da cuenta de otras dos cuestiones: (i) “la posibilidad de la unión del alma con un cuerpo orgánico”, y (ii) “el comienzo de esta unión”.

⁸⁵ Dogmáticas en el sentido en que las proposiciones del psicólogo racional pretenden mostrar algo que no puede ser mostrado por sobrepasar nuestros límites cognitivos.

⁸⁶ En el capítulo sobre la Disciplina de la Razón Pura, Kant explica que por doctrina “hay que entender una contribución positiva que tienda hacia la formación de un talento” (A710/B738).

En el capítulo sobre la Disciplina de la Razón Pura, Kant explica que por doctrina “hay que entender una contribución positiva que tienda hacia la formación de un talento” (A710/B738).

⁸⁷ A su vez, en el mismo capítulo sobre la Disciplina de la Razón Pura, Kant explica que “la *coacción* con que se reprime y se elimina la continua propensión de apartarse de ciertas reglas se llama disciplina” (A709/B737). Como dice Kant, la disciplina representa “una contribución negativa”, y en este caso tenemos, por tanto, que el sistema del idealismo trascendental -y en conformidad con la *Crítica de la Razón Pura*- ofrece una contribución negativa a las desmesuradas pretensiones del psicólogo racional.

⁸⁸ El énfasis es nuestro.

dentro de su idealismo -y no precisamente en el sentido negativo por ser límite- al noumèno. La diferencia es que esta vez este objeto nouménico no aparece como el sustrato real no fenoménico que causa nuestras representaciones, sino aparece en términos de ser el producto de una Idea “natural a la razón” que determina el uso del entendimiento. El problema es claro: si la validez objetiva de las categorías está limitada a la experiencia de objetos, ¿cómo es posible entonces aceptar que las Ideas de la razón, que son de uso trascendente, determinan el uso de las categorías? Sin las Ideas de la razón no podemos entrar al sistema filosófico de Kant porque estos conceptos hacen posible la completud del conocimiento; pero con estas Ideas no podemos permanecer en el sistema porque las categorías, que justamente determinan el objeto de conocimiento, no puede ser usadas con referencia a la cosa en sí.

La crítica que haremos a continuación a la doctrina de la razón práctica en Kant no pretende ser completa. Para ello ocuparemos los tres últimos capítulos. No obstante, lo que sí queremos decir aquí no es solo que la crítica que Kant hace al psicólogo racional es incompatible con la justificación que él mismo brinda de la validez objetiva de las Ideas –por lo que el idealismo de Kant no puede aceptar el uso regulador de los conceptos y principios de la razón-, sino, más aún, en lo que respecta a su uso práctico, Kant no puede sustentar su validez objetiva desde un argumento meramente psicologista, que es lo que hace en el Canon de *KrV*.

El problema no es que Kant admite que todas las cuestiones que el psicólogo racional trata en relación con el yo son propias de la religión (A468/B496), o más precisamente, son cuestiones que el *cristianismo* acepta como *sus* tesis. Esto es cierto, y por tanto no hay nada objetable ni misterioso aquí (en cuanto explicación histórica, naturalmente). No tan cierto es que los seres humanos tenemos la *necesidad* de “creer que mi naturaleza pensante posee una existencia que permanece en todos los posible cambios de mi estado” (A383). Concedamos, sin embargo, que con la expansión del cristianismo (teniendo ciertas tesis platónicas como base) es *históricamente* cierto que el común de los seres humanos occidentales ha adquirido el hábito de creer en una vida futura después de la muerte. Más aún, aunque forcemos un poco las cosas, concedamos que es *natural*, como seres *históricos* educados en sociedades occidentales erigidas sobre los pilares del cristianismo, que creamos en la existencia de una vida futura y en la permanencia de nuestro yo pensante. Podemos aceptar todo esto. Pero lo que resulta inadmisibile es que Kant conceda, una vez que estamos montados en el sistema del idealismo trascendental, que esta “necesidad práctica” pueda ser explicada y resuelta mediante tesis filosóficas que no sólo son opuestas a las de su criticismo brillante, sino la prolongación del sistema trascendental mismo en el orden de lo práctico.

Como ya vimos, Kant sostiene que el motivo que impulsa al psicólogo racional en adjudicar los predicados del yo consiste en “defender al yo de los peligros (*Gefahr*) del materialismo”. De acuerdo con el psicólogo racional, el materialismo es peligroso porque niega la permanencia del alma después de la muerte. Es obvio que cualquiera que piense que la tesis del materialismo del yo es peligrosa está aceptando implícitamente que es posible *asegurar* aquello que está en *peligro* en manos del materialista. Pero al aceptar tal cosa no está precisamente manteniendo una posición crítica. Está manteniendo, por el contrario, la posición característica del psicólogo racional porque admite que lo que está en peligro es la *verdad* del yo, esto es, si es corruptible o incorruptible, etc., cuestiones todas que desde el idealismo crítico carecen de fundamento. Sin embargo, es claro que si Kant ha mostrado que la psicología racional carece de fundamento, entonces resulta absurdo decir que el materialismo representa un peligro. Una vez que la doctrina del psicólogo racional ha quedado desmantelada no hay nada que pueda ser peligroso para el psicólogo racional sencillamente porque la psicología racional misma ha quedado refutada. El peligro desaparece porque lo que es peligroso no lo es para el materialista, sino para el psicólogo racional.

Pero, más aún, una vez que la psicología racional queda desarmada con argumentos *críticos*, la posición materialista deja también de tener sentido. Como dice Kant en el capítulo de los Paralogismos de la segunda edición, una vez que “la severidad de la crítica demuestra la imposibilidad de decidir dogmáticamente acerca de un objeto”, quedan refutadas también “todas las afirmaciones que digan lo contrario” (B423). Tanto la posición del psicólogo racional como la

posición del materialista quedan refutadas porque tanto uno como otro pretenden demostrar algo que es indemostrable por rebasar los límites de la experiencia.

Sin embargo, Kant considera que la suspensión del juicio sobre la sustancialidad etc. del yo a la que se llega mediante la filosofía crítica no es, en cuanto al servicio negativo que presta como disciplina, un fin en sí mismo. El valor de esta suspensión sana de juicio tiene, más todavía según Kant, la importancia positiva de asegurar un sitio libre de objeciones, por parte de la razón teórica, a la razón práctica. La idea de Kant es que, puesto que el ámbito de la razón teórica ha quedado determinada mediante unos límites infranqueables (los límites del sentido, como dice Strawson), desde el ámbito mismo de la razón especulativa no es posible decir nada en contra del importante servicio práctico que prestan las Ideas. Por ello es que, como ya lo mencionamos con anterioridad, Kant concede que la sustancialidad (y con ello se sigue también la simplicidad e identidad numérica) del yo puede ser aceptada como Idea.

De entrada, resulta bastante desconcertante consentir que la *razón* tiene un interés práctico cuyos contenidos son del todo ajenos al entendimiento porque no tiene más que guardar silencio. Pero si analizamos un poco las cosas, esta sospecha nos lleva a descubrir (en el sentido de develar algo, no de ser los primeros en llegar a hacerlo) que el interés práctico de la razón del que habla Kant aquí, y por tanto su teoría de las Ideas, está respaldado por un racionalismo dogmático. Kant no logra persuadirnos, en lo que respecta a los predicados del yo admitidos en el ámbito de la filosofía práctica, que el entendimiento permanece en una sana posición neutral. Más bien, lo que ocurre es que al defender el interés práctico de la razón mediante el servicio de las Ideas, Kant *reprime* la voz sana del entendimiento.

Empecemos por considerar lo siguiente. Kant discute los paralogismos, evidentemente, desde una posición *teórica*. Por posición teórica estamos entendiendo aquí que el problema que enfrenta la psicología racional consiste en la imposibilidad de mostrar que podemos *conocer* al yo con todos los predicados que le son suscritos. Pero el psicólogo racional, por lo menos tal como Kant nos lo presenta, nunca manifiesta sus tesis haciendo referencia a un ámbito práctico. En caso de hacerlo, lo haría señalando que tenemos buenas razones para creer en preceptos prácticos que consideran la permanencia y la identidad cuantitativa del alma porque es posible demostrar teóricamente estos predicados del yo. Sin embargo, resulta sumamente confuso acordar que la defensa del principio “mi yo pensante es simple y, por consiguiente, de naturaleza incorruptible” se lleva a cabo desde una posición que hace por completo abstracción de razones teóricas e insistir, al mismo tiempo, que las *razones* brindadas para su defensa son prácticas. Kant dice que tenemos una “necesidad práctica” de aceptar tal principio, pero esta necesidad, como él mismo admite, tiene que ver más con la fe que con el conocimiento mismo (BXXX). Aún concediendo que esta necesidad se halla en todas las personas, ello está muy lejos de ser atribuido a su racionalidad en un sentido ordinario, y menos todavía en el sentido en que Kant entiende la razón puesto que la validez objetiva del principio de la razón no puede sostenerse sin caer en una ilusión trascendental. La necesidad no es una razón. Por el contrario, la necesidad apela a un modo natural de ser que se opone a las razones. Precisamente porque Kant intenta construir una ética normativa, nos topamos aquí con una de las contradicciones que sustentan sistema moral: la creencia en la sustancialidad (libertad) del alma, la existencia de Dios y una vida futura responde a nuestras *necesidades finitas* y no a nuestra *racionalidad*. El principio “mi yo pensante es simple y, por consiguiente, de naturaleza incorruptible” no puede ser propio de la razón práctica si es que los principios de ésta se suponen como valederos para *todo* ser racional.

Es así que el título “razón práctica” -en relación con los predicados de sustancialidad, simplicidad e identidad adscritos al yo pienso- se vuelve extremadamente sospechoso por la propia contradicción que presenta su justificación: la *necesidad natural* de “creer” (*Glauben*) en una vida futura concebida, al mismo tiempo, como siendo acompañada por la *normatividad* de la razón. Tal como Kant presenta las cosas, las razones prácticas no están justificadas en razones sino en necesidades psicológicas.

Con todo, el problema no es sólo que Kant hace pasar por razón práctica lo que es un asunto de “fe” (la fe es todo lo que “apoya nuestro interés práctico” (A470/B498)). Todavía más, la fe sólo puede ser explicada como un tipo de tener por verdad que no sólo depende absolutamente del

entendimiento sino que incluso, y he aquí la anomalía de todo, ¿se justifica por hacer un uso trascendente de las categorías!

En el Canon de la primera *Crítica* Kant dedica una sección para tratar los temas de la Opinión, el Saber y la Creencia. Kant comienza explicando que el “tener algo por verdad” (*Fürwahrhalten*) “es un suceso (*Begebenheit*) de nuestro entendimiento (*Verstande*)” (A820/B848). No obstante, *Fürwahrhalten* tiene tres grados distintos (el tener algo por verdad es una cuestión de grados) y que son, como el título de la sección lo indica, la opinión (*Meinen*), la creencia (*Glauben*) y el saber (*Wissen*). Por supuesto, como es de esperarse, Kant explica que el saber representa el grado más alto de tener algo por verdad y la opinión el grado más bajo. Kant define estos tres grados de la siguiente manera:

La *opinión* es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente, se llama entonces *creencia*. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de *saber* (A822/B850).

Como podemos ver, la explicación de estos tres grados de “tener por verdad” (*Fürwahrhalten*) consiste en la ausencia de algo suficiente tanto subjetiva como objetivamente (opinión); en la presencia de algo suficiente subjetivamente pero la ausencia de algo suficiente objetivamente (creencia) y, finalmente, en la presencia de algo suficiente tanto subjetiva como objetivamente. Kant explica inmediatamente después que “la suficiencia subjetiva puede ser llamada *convicción* (*Überzeugung*) (para mí mismo) y la objetiva puede ser llamada *certeza* (*Gewißheit*) (para todos)” (A822/B850).⁸⁹ Así, cuando no estoy ni convencido de X ni tengo la certeza de X, tengo sólo una mera *opinión* de X; a su vez, cuando estoy convencido de X pero no tengo la certeza de X, *creo* que X, y finalmente, cuando estoy convencido de X y tengo la certeza de X, *sé* que X.

Pero lo que resulta importante para nuestros propósitos resaltar (como primer punto) es que, una vez hecha esta distinción entre los tres grados distintos de “tener por verdad”, Kant sostiene que cuando tener algo por verdad es teóricamente insuficiente “sólo puede ser llamado creencia en *relación con lo práctico*” (A823/B851). Esto no sólo quiere decir que si no sé que X porque no tengo la certeza de X puedo por lo menos creer que X si estoy convencido subjetivamente de X; sino que, mi convicción de X aunque no sepa X está justificada en *sentido práctico*.

Kant mismo parece aceptar, a partir de esto, que *no* hay realmente *razones* (en el sentido teórico por el que se tiene algo por *saber*) prácticas sino *creencias* prácticas. Aunque es claro que la creencia tiene un lugar dentro del ámbito del entendimiento como el grado intermedio entre la opinión y la certeza, en el ámbito de la razón práctica no hay lugar para certezas sino sólo para creencias. Kant piensa que la creencia práctica puede ser de dos tipos: la “creencia pragmática”, que “sólo se refiere a la guía que me ofrece una idea y al influjo subjetivo que ella ejerce sobre mis actos de razón” (A827/B855) y, por otro lado, la “creencia moral” y que se refiere a “la creencia en Dios y en otro mundo” (A828-29/B856-57). Pero a pesar de sus diferencias (las creencias pragmáticas se refieren a los medios instrumentales que se requieren tomar para la realización de un fin y la creencia moral se refiere a la “necesidad” con que yo cumpla la ley moral puesto “que hay un fin indispensablemente (*unumgänglich*) fijado” (A828/B856)), lo que es común a ambas creencias prácticas no es sólo que ellas *no son certezas*. En el aspecto teórico, Kant estaría de acuerdo que, mientras que saber implica creer, no ocurre que creer implica saber. Por lo que en el ámbito teórico sucede también que la creencia por sí sola no es certeza. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito teórico del entendimiento (en el que se puede pasar de una creencia a un saber), en el ámbito de la “razón práctica” *las creencias nunca pueden conducir a certezas*. Nunca podemos pasar al grado de la certeza, desde la creencia pragmática, de que exista un medio que absolutamente nos llevará a la

⁸⁹ Si bien es cierto que la “validez objetiva” depende de la convicción, no hay que confundir la convicción *general* -que justamente posibilita que un concepto posea validez objetiva (A820/B848)- con la convicción *personal* que es producto de la suficiencia subjetiva y la insuficiencia objetiva.

consumación de un fin (A825/B853),⁹⁰ ni tampoco podemos pasar, de la creencia en Dios o en la vida futura, a la certeza de que exista Dios o que haya una vida futura (A829/B857). No poder pasar de las *creencias* prácticas al *saber* práctico genera un problema en la suposición de que a partir de la “necesidad práctica” de la que habla Kant es posible concluir que las Ideas morales tienen validez objetiva porque, al ser imposible este tránsito, la *objetividad* de las Ideas morales no puede estar justificada por la *necesidad* de creer en ellas. En tiempos del propio Kant, tanto el amigo de Jacobi Thomas Wizenmann⁹¹ como el wolffiano J. F. Flatt⁹² criticaron ya la idea kantiana de inferir la “realidad objetiva” (A808/B836) práctica de la ley moral, así como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, únicamente de nuestra supuesta necesidad práctica psicológica de creer en todas estas cosas. Esta misma objeción fue lanzada por Freud más de cien años después.⁹³

De modo que, de acuerdo con Kant, lo que brinda el status epistémico a las creencias prácticas (si no tuvieran un status epistémico no podrían ser creencias) es que ellas están “justificadas” a partir de algo que tenemos por verdad, pero este tener por verdad es teóricamente insuficiente para alcanzar la certeza. Los intereses de la razón práctica están sustentados en creencias; pero ya que éstas creencias “sólo para mí valen” porque son “necesidades subjetivas” (como Kant mismo reconoce),⁹⁴ de aquí no podemos inferir que las Ideas de la razón tengan “realidad objetiva” práctica, esto es, que sean válidas para todo ser racional.

Todo esto quiere decir que, además de que las creencias prácticas no son saberes prácticos y nunca pueden convertirse en certezas prácticas, las creencias prácticas no pueden prescindir -so pena de dejar de ser creencias y por tanto so pena de que la “razón práctica” desaparezca- del entendimiento. Ello se debe a que desde el entendimiento se determinan las condiciones de los grados epistémicos mismos, por lo que no habría nada como seguir una regla moral -determinada en nuestro caso por la creencia de una vida futura- si no está justificada “por el tener por verdad” que se realiza desde el entendimiento.

Ahora bien, considérese el siguiente pasaje de esta misma sección del Canon:

En el uso trascendental de la razón nos encontramos con que, mientras el opinar es demasiado poco, el saber es excesivo. Desde el punto de vista meramente especulativo, no podemos emitir juicios en este terreno, ya que los fundamentos subjetivos del tener por verdad, como los que pueden dar lugar a la creencia, no merecen aprobación ninguna en el caso de cuestiones especulativas, dado que no pueden sostenerse sin apoyo empírico ni pueden tampoco comunicarse (A823/B851).

Kant anuncia que los juicios fundados en el uso trascendental de la razón no “merecen ser aprobados” para el caso del terreno especulativo porque no pueden ser comunicables y carecen de todo apoyo empírico. En la medida en que Kant está contraponiendo aquí “el uso trascendental de la razón” con el “saber” -para este uso de la razón, como dice Kant, “el saber es excesivo” (*zu viel*)- es claro que el uso trascendental de la razón no se refiere al uso adecuado del entendimiento. Se refiere más bien al uso *inadecuado* del entendimiento, lo que significa, como ya sabemos, hacer un uso trascendente, i.e., nouménico, de las categorías.

Partiendo de esta premisa, y lo que es (como segundo punto) importante resaltar para nuestros propósitos es que Kant sostiene aquí que el uso trascendental de la razón sólo puede dar lugar a “fundamentos subjetivos del tener por verdad”. Pero estos “fundamentos subjetivos del tener por verdad”, como ya vimos, sólo pueden originar creencias. No obstante, lo que Kant está manifestando

⁹⁰ Kant comenta que, en el caso de la teleología, hay una “creencia doctrinal”, pero esta creencia no tiene que ver con lo práctico sino con los juicios de la razón teórica al usar los conceptos de la razón, esto es, las ideas, para la producción de la ciencia (A825-26/B853-54).

⁹¹ Cfr, Thomas Wizenmann, „An Herrn Kant von dem Verfasser der Resultate der Jacobischer und Mendelssohnischer Philosophie“, publicada en *Deutsche Museum* 2 (Febrero 1787), pp. 116-156. La referencia proviene de Beiser, *Op. Cit.*

⁹² Cfr, J. F. Flatt, *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion*. Tübingen: Cotta, 1789. pp.18-9. La referencia proviene de Beiser, *Ibid.*

⁹³ Cfr, Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 14, p. 354. La referencia proviene de Allen Wood, Cfr, *Kant's Moral Religion*.

⁹⁴ Véase las Lecciones de Lógica. Ak. IX: 65.

en este pasaje es que el uso nouménico de las categorías sólo puede dar lugar a creencias, no a saberes. Así, si el tener algo por verdad es teóricamente insuficiente pero es lo que justifica una creencia desde un punto de vista práctico, la creencia práctica moral, i.e., creencia en la libertad, la existencia de Dios y la vida del mundo futuro (que presupone los atributos de sustancialidad y libertad), en tanto que está justificada, sólo puede estar fundada por el uso indebido del entendimiento.

El problema al que Kant se ve arrastrado es evidente: ¿cómo es posible que el tener algo por verdad es una cuestión de grados como un suceso en nuestro entendimiento (*Das Führwahrhalten ist eine Begebenheit in unserm Verstande*) (A820/B848) cuando ocurre que la creencia práctica se justifica haciendo un uso inadecuado de las reglas mismas del entendimiento? Sólo el entendimiento puede juzgar qué creencia es justificable y qué creencia no lo es. Pero si la creencia práctica sobrepasa los propios límites del entendimiento, ¿cómo es que el entendimiento puede juzgar que la creencia práctica es justificable? Ciertamente que el entendimiento tiene que guardar silencio sobre cuestiones prácticas. Pero lejos de que este silencio manifieste la posición sana del entendimiento, el entendimiento no puede decir nada acerca de estas cuestiones prácticas porque ellas quedan “justificadas” fuera de los límites del sentido. Este resultado sólo nos puede llevar a concluir que la “utilidad” de las Ideas, y su justificación práctica, es una mera ilusión.

Finalmente, en la tercera sección del capítulo de las Antinomias de la Razón Pura Kant explica que mientras la afirmación “el alma es divisible y transitoria como la materia” es propia de una tesis *empirista* (A468/B496), el juicio contrario, i.e., “mi yo pensante es simple y, por consiguiente, de naturaleza incorruptible” es una tesis propia del *dogmatismo* de la razón pura (A466/B494). En este sentido, Kant afirma que en la tesis del dogmático se pone de manifiesto “un cierto *interés práctico*” y, por el contrario, en la tesis del empirismo “no encontramos este interés”. Evidentemente, en tanto que Kant relaciona de manera inseparable las Ideas de libertad, Dios e inmortalidad del alma (por lo menos en la primera *Crítica*), la discusión del tema tratado en el capítulo de los Paralogismos es llevado al capítulo de las Antinomias para relacionarlo especialmente con la Tercera y la Cuarta Antinomia. Sin embargo, las tesis defendidas tanto por el psicólogo racional como por el materialista no están originalmente tratadas como tesis confrontadas que pueden ser *compatibles* -cosa que, según Kant, si ocurre con la tesis y la antítesis de la Tercera y la Cuarta Antinomia- sino como tesis, ambas de ellas, *carentes de fundamento*. Es por ello que, si es que el tratamiento de la cuestión de la inmortalidad del alma puede tener algún espacio de discusión en el capítulo de las Antinomias, este espacio sólo podría estar situado dentro del marco de las primeras dos Antinomias (cuyas tesis y antítesis son, en conformidad con el idealismo trascendental, falsas). Las tesis y las antítesis presentadas aquí, defendidas tanto por el bando dogmático como por el bando empirista respectivamente, no son, según Kant, compatibles sino carentes de fundamento.

Pero al tratar Kant las cuestiones sobre los predicados del yo dentro del contexto de la Tercera y la Cuarta Antinomia Kant autorefuta su tesis de los Paralogismos de que la cuestión concerniente a la inmortalidad del alma no puede ser sostenida por la filosofía crítica. Ello se debe a que, de acuerdo con Kant, el supuesto compatibilismo entre las tesis y las antítesis presentadas en las dos últimas Antinomias es posible gracias a que ambos contendientes admiten por lo menos un principio constitutivo esencial de la filosofía crítica, a saber, la verdad del principio de la causalidad. Esta cuestión la veremos con más detalle en el capítulo siguiente. Lo que queremos señalar aquí, sin embargo, es que si ambos contendientes conceden la validez objetiva del concepto de causa, no puede ocurrir ni que el contendiente que Kant llama “dogmático” en el capítulo de las Antinomias pueda ser identificado -congruentemente- con el psicólogo racional que Kant presenta en el capítulo de los Paralogismos, así como tampoco puede ser que el contendiente llamado “empirista” en el capítulo de las Antinomias sea identificado -congruentemente- con el materialista que afirma que el alma es corruptible como la materia. No queremos decir que la recuperación que hace Kant del problema tratado en el capítulo de los Paralogismos afecta la prueba del compatibilismo de la causalidad por libertad y la causalidad natural (el tema de la Tercera Antinomia), así como tampoco afecta la prueba del compatibilismo entre la afirmación y negación sobre la existencia de un ser absolutamente

necesario (que es el tema de la Cuarta). El problema del compatibilismo entre las tesis y las antítesis de la Tercera y la Cuarta Antinomia es un problema a parte. El problema radica, más bien, en que Kant traslada la discusión previa -que de acuerdo con él es infundada- entre el materialista y el psicólogo racional a un lugar en el que ahora, por contraste, Kant está dispuesto a mantener que ambas posiciones son compatibles porque ambas son verdaderas: la tesis sostenida sobre la inmortalidad del alma es verdadera para la “razón práctica” y la disolución de la misma en la muerte lo es para la razón teórica. Sin embargo, esto es justo lo que resulta inadmisibile para el idealismo crítico.

* * * * *

Kant explica que el descubrimiento de los objetos de la psicología racional como ilusiones dialécticas tiene la virtud de aclarar que tales predicados acerca del alma no son objetos de conocimiento posible. Pero como consecuencia de ello, también algo muy benéfico: que tampoco se puede formular una objeción especulativa acerca de su posibilidad cuando estos predicados son tratados como deben ser tratados, i.e., como Ideas (A394). En esto, precisamente, consiste el aspecto positivo de la psicología racional, o así lo piensa Kant.

No obstante, hemos intentado mostrar aquí que las Ideas en general, y las que se refieren a la psicología racional en particular, sólo pueden ser tratadas negativamente dentro del idealismo trascendental. De acuerdo con la filosofía crítica, el uso adecuado de las categorías sólo nos permite decir que el yo pensante es un sustrato lógico. Jamás nos permite predicarle atributos metafísicos. La filosofía crítica no puede sostener el principio “mi yo pensante es simple y, por consiguiente, de naturaleza incorruptible” ni cualquier principio que predique un atributo del yo fuera de su necesaria unidad lógica.

Kant sostiene que el error del psicólogo racional consiste en que hace pasar los predicados de sustancialidad, simplicidad e identidad del yo como si fuesen conocimientos. Pero Kant enmienda esta relación entre el yo y estos predicados indicando que tales conceptos deben ser comprendidos en cuanto Ideas de la razón, no en cuanto categorías del entendimiento. Mediante su crítica al psicólogo racional Kant procede perfectamente en conformidad con su idealismo puesto que el psicólogo racional hace un uso inadecuado de las categorías. No obstante, debido a que (i) las categorías no pueden rebasar el límite del sentido sin que pierdan su validez objetiva y (ii) suponer que las Ideas de la razón tienen validez objetiva no puede ser independiente de la suposición de que ellas mismas tienen realidad objetiva, la crítica que Kant hace al psicólogo racional debe impedirle sostener que los predicados de sustancialidad, simplicidad e identidad del yo pueden ser admitidas en cuanto Ideas. La apelación a la “necesidad práctica” tampoco puede ser argumento alguno para justificar la validez objetiva de las Ideas y mucho menos su “realidad objetiva” porque esta necesidad obedece a fundamentos psicológicos.

En el Prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica* Kant explica, haciendo uso de un ejemplo (refiriéndose a la Dialéctica por supuesto), que negar a la labor crítica “su utilidad *positiva* es tanto como afirmar que la policía no presta un servicio positivo por limitarse a la tarea de impedir la violencia (*Gewalttätigkeit*) que pueden temer unos ciudadanos de otros, a fin de que cada uno pueda ocuparse de sus asuntos en paz y tranquilidad” (BXXV). Todos estaríamos de acuerdo en que la policía jamás podría prestar un servicio positivo si ocurriera que uno no puede ser policía a menos de que uno necesariamente sea violento en contra de los que se encuentran en su propia casa, tratando de trabajar en paz y “cultivando su propio jardín” (usando una frase de Cándido). Por desgracia esta situación hipotética es real en muchas partes del mundo, en donde los policías son, antes que nada, asesinos, violadores y torturadores. Y desafortunadamente para Kant, justo ocurre que su ilustración policíaca positiva se revierte en una ilustración terrorífica acerca de la utilidad de la policía porque violencia es lo que necesariamente tiene que ocurrir para que las Ideas presten un servicio “positivo”: hacer violencia al entendimiento por el fin “positivo” de satisfacer las “necesidades prácticas” de

considerarnos sustancias simples, libres (en un sentido que discutiremos a continuación) e inmortales.

3

¿IDEALISMO TRASCENDENTAL O LIBERTAD TRASCENDENTAL?

En el capítulo anterior hemos visto que la crítica que Kant hace al psicólogo racional en el capítulo de los Paralogismos de la Razón pura está basada en la idea de que todo uso de las categorías fuera de los límites de la experiencia -lo que puede encontrarse en el espacio y en el tiempo- es ilegítimo. El descubrimiento del paralogismo trascendental es consecuencia directa del desarrollo del idealismo trascendental, por lo que si el psicólogo racional incurre en paralogismos trascendentales, entonces el idealismo trascendental no puede aceptar ninguna de las tesis que sostiene el psicólogo racional. Kant ha mostrado que la llamada ciencia de la psicología racional no es más que una ilusión precisamente porque está basada en el uso indebido de las categorías. Pero más aún, ya que los conceptos del entendimiento carecen de toda validez objetiva si no son referidos a datos de una experiencia posible, es decir, a las intuiciones (A239/B298), no parece viable conceder que las Ideas de la razón tienen validez objetiva al relacionarse con las categorías. Kant explica que el problema del psicólogo racional consiste en hacer un uso trascendente de lo que sólo puede tener un uso inmanente. Pero Kant mismo se autorefuta al sostener que estamos legitimados en concebir al yo como sustancia, etc., “en la Idea” (A351) debido a que el *uso natural* de los llamados conceptos trascendentales de la razón no puede prescindir de un *mal uso* de las categorías y los principios del entendimiento. Kant no puede otorgar validez objetiva a la Ideas y criticar al mismo tiempo la ciencia de la psicología racional, ni tampoco puede sustentarse el uso regulador de las Ideas apelando a una necesidad práctica. En este sentido, la adscripción de los predicados de sustancialidad, simplicidad e identidad al yo, aunque sea en cuanto Ideas, es incompatible con el idealismo trascendental mismo. Por ello es que creemos que el edificio construido por la llamada “Arquitectónica de la Razón pura”, concebido como una obra de arte -pues esta arquitectónica no es sino “el arte de los sistemas” (A382/B860)-, está erigido en el centro mismo de una grieta.

Por otro lado, en el capítulo primero hemos mostrado que el argumento de la Segunda Analogía carece de las condiciones mínimas que le permiten ser exitoso si se acepta un fundamento causante nouménico de los fenómenos. Todo lo que dijimos ahí respecto al compromiso que Kant establece con la tesis de que detrás de todo fenómeno tiene que haber una cosa en sí misma se encuentra no más allá de la Primera División de la Lógica Trascendental en la primera *Crítica*. Así, hemos prescindido de examinar la causalidad de la cosa en sí tal como ésta es discutida dentro de la Dialéctica Trascendental.

Ahora bien, tomados en conjunto, los primeros dos capítulos de esta investigación nos conducen al siguiente resultado: tanto la causalidad nouménica de los fenómenos como la concepción de la Razón como una facultad que obliga a hacer un uso trascendente de las categorías –mediante sus conceptos o Ideas– son incompatibles con el sistema epistémico del idealismo trascendental que Kant propone. Ya que lo Kant

quiere mostrar en la Segunda Analogía presupone la tesis central del idealismo trascendental de que no podemos conocer sino fenómenos, no es posible aceptar, dentro del idealismo trascendental mismo, que hay un fundamento no fenoménico –que en sí mismo es real– causante de los fenómenos. Por su parte, debido a que la falacia cometida por la psicología racional es descubierta por el idealismo trascendental, desde el idealismo trascendental no se puede conceder que podemos tener un conocimiento teórico de predicados ontológicos del yo. Kant, ciertamente, recurre al concepto de Idea para señalar que por lo menos sí es posible concebir estos predicados por razones prácticas. Pero debido a que el argumento que Kant brinda a favor de la validez objetiva de las Ideas no puede ser concebido sin admitir al mismo tiempo que dichos conceptos tienen, como las categorías del entendimiento, realidad objetiva, tenemos entonces que aceptar la validez objetiva de las Ideas conlleva a tener que aceptar que el idealismo de Kant comulga con la posición epistémica que mantiene el psicólogo racional a propósito de los predicados del alma. Y esto, por supuesto, es algo que Kant rechaza.

En este capítulo, veremos cómo estas dos cosas que han resultado ser incompatibles con las bases teóricas de la Revolución Copernicana se encuentran conjugadas en el concepto de Libertad Trascendental. En efecto, debido a la posición incompatibilista que Kant mantiene, este concepto es concebido en términos de una causalidad nouménica justificado por un argumento propio del realismo metafísico, y en tanto que es una *Idea*, presupone un mal uso de las categorías. Así, el objetivo que perseguimos en este capítulo consiste en retar la afirmación de Kant de que la posibilidad teórica de la libertad trascendental es mostrada por el idealismo trascendental en el sentido en que, puesto que el idealismo trascendental establece que los fenómenos no son cosas en sí mismas, la libertad es salvable. Como lo pone Kant en el capítulo de las Antinomias de la primera *Crítica*: “si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable” (A536/B564).

El argumento que proponemos para alcanzar este fin tiene dos partes. Primero, mostraremos que, tomando la posición que es defendida por la antítesis de la Tercera Antinomia, es perfectamente posible aceptar los fundamentos epistémicos básicos del idealismo trascendental, i.e., tanto el espacio y el tiempo así como las categorías son condiciones a priori de toda experiencia posible, sin necesidad de aceptar conceptos trascendentes. Y en segundo lugar, mediante la continuación del análisis que hemos hecho en el primer capítulo sobre las bases del realismo metafísico, mostraremos que estas bases son las mismas que Kant adopta en su argumento a favor de la posibilidad teórica de la libertad trascendental y que se hallan implícitas en el argumento de la defensa de la tesis de la Tercera Antinomia. De manera que la primera parte de nuestro argumento tiene el propósito de señalar que *no hay nada incongruente* en sostener las premisas básicas de la Revolución Copernicana y rechazar al mismo tiempo la validez objetiva de las Ideas. Y a su vez, la segunda parte del argumento tiene el propósito de mostrar, teniendo en cuenta que una causalidad nouménica de los fenómenos es incompatible con el idealismo trascendental, que *es incongruente* sostener al mismo tiempo la tesis fundamental del idealismo trascendental y la posibilidad teórica de la libertad trascendental porque esta posibilidad teórica no puede sostenerse sin aceptar el realismo metafísico.

El capítulo está dividido en ocho secciones. En la primera sección explicamos la diferencia entre las antinomias dinámicas y matemáticas. Después, en la segunda sección exponemos los argumentos de la tesis y la antítesis de la Tercera Antinomia. Para nuestros propósitos es crucial subrayar aquí que, a pesar del conflicto mantenido entre el proponente de la tesis –que insiste sobre la necesidad de una causalidad por libertad– y el proponente de la antítesis –que, por el contrario, insiste que sólo la causalidad natural es posible–, ambos están de acuerdo que hay leyes causales naturales, y por tanto, ambos reconocen la “validez objetiva” del principio de causalidad de la Segunda Analogía. En la tercera sección, siguiendo con el análisis que hemos iniciado en el primer capítulo, nos detenemos a considerar los presupuestos metafísicos y epistémicos del idealismo trascendental y el realismo trascendental. En esta sección comenzamos a desarrollar la primera parte de nuestro argumento. A continuación, en la cuarta sección analizamos la relación que Kant establece entre el argumento sostenido en la antítesis –que niega la posibilidad de la libertad trascendental– y el empirismo dogmático. En la quinta sección nos concentramos en analizar la conexión que Kant establece entre el

idealismo empírico –como un tipo de realismo trascendental– y el escepticismo sobre la existencia del mundo externo. En la sexta sección explicamos por qué Kant piensa que el idealismo trascendental es al mismo tiempo un realismo empírico, mientras que en la sección séptima nos detenemos a analizar el significado del concepto de “objeto trascendental”. En esta sección esperamos mostrar que el compromiso metafísico que Kant crea con este objeto en el fondo no hace más que regresarlo a una posición pre-crítica, completamente asimétrica con el realismo empírico que defiende. Finalmente, en la sección octava explicamos la relación que Kant establece entre los conceptos de objeto trascendental, libertad trascendental y carácter inteligible. En las dos últimas secciones desarrollamos la segunda parte de nuestro argumento y que nos permite concluir, una vez que lo enlazamos con la primera pieza argumentativa, que la posibilidad teórica de la libertad trascendental –causalidad espontánea– no puede ser aceptada dentro del idealismo trascendental si es que efectivamente este idealismo, en tanto realismo empírico, se opone al realismo trascendental. Con este capítulo finalizamos la primera parte de nuestra investigación, cuyo propósito es, recordemos, mostrar que la doctrina moral que Kant propone basada en los conceptos de noúmeno, personalidad y libertad es incompatible con el idealismo trascendental y la Revolución Copernicana en lo que respecta a los límites y los alcances de la razón especulativa.

1. Los Dos Tipos de Antinomias¹

En la misma Dialéctica Trascendental de la primera *Crítica*, Kant explica que la segunda clase de inferencia dialéctica (la primera es la que se refiere a los paralogismos trascendentales) es aquella que da lugar a concebir conceptos que se refieren a la totalidad absoluta en la serie de las condiciones de fenómenos dados. Refiriéndose a estos conceptos Kant nos explica:

Llamo a todas las Ideas trascendentales, en tanto que se refieren a la absoluta totalidad en las síntesis de los fenómenos, *conceptos cósmicos* (*Weltbegriffe*), en parte a que esa misma totalidad incondicionada, en la que se basa el concepto de universo, no es más que una simple Idea, y en parte también a que esas Ideas trascendentales sólo se refieren a una síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica, mientras que la totalidad absoluta en la síntesis de condiciones de las cosas posibles dará lugar, por el contrario, a un ideal de la razón pura, el cual se distingue del concepto cósmico aunque tenga relación con él (A408/B435).

Como el pasaje lo aclara, todas las Ideas trascendentales que se refieren a la totalidad absoluta de la síntesis de los fenómenos pueden ser llamados conceptos cósmicos (*Weltbegriffe*). Kant también aclara que tales conceptos deben de ser distinguidos de lo que es característico del ideal de la razón pura, esto es, de la totalidad absoluta de la síntesis de todas las cosas posibles.²

Inmediatamente después del pasaje citado, Kant explica que mientras los paralogismos de la razón pura nos brindan las bases de una psicología dialéctica, la antinomia de la razón pura nos ofrece los principios trascendentales de una “presunta cosmología pura” (A408/B435). Este tipo de inferencia dialéctica, a diferencia de la incondicional Idea del yo –que tiene una sola cara– es una ilusión que tiene dos caras. De acuerdo con Kant, el problema fundamental parece ser que la razón se contradice consigo misma debido a que dos posiciones igualmente persuasivas pero al mismo tiempo incompatibles entre sí son las respuestas posibles de preguntas cosmológicas fundamentales. En este tipo de sofisma cada uno de los lados de la ilusión dialéctica contradice al otro, dando lugar así a lo que Kant llama una “perfecta antitética natural” que, en caso de no ser resuelta, significa la “eutanasia de la razón pura” (A407/B434).

Kant explica que el Principio Incondicionado de la Razón en la antinomia de la razón pura opera

¹ Para tener una comprensión de los orígenes históricos -particularmente de la filosofía moderna- de los argumentos que Kant brinda en el capítulo de la Antinomia de la Razón Pura, véase, Al-Azm, Sadik J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*.

² En el capítulo tercero de la Dialéctica Trascendental Kant explica que si las ideas de la razón se hallan alejadas de la realidad objetiva de las categorías, el ideal de la razón se halla aún todavía más lejos (A568/B596). El objeto del ideal es el *ens originarium*, esto es, el ser supremo que no se halla subordinado a nada más y es la condición posible de todas las cosas. (A578-9/B606-7). En una palabra, Dios.

sólo en dirección ascendente, esto es, en busca de las condiciones incondicionales de una condición dada. En este sentido, el Principio de la Razón no es requerido cuando estamos tratando con una cadena de condiciones descendientes. La Idea cosmológica sólo opera en dirección regresiva y no progresiva (A411/B438). Algo condicionado, i.e., un fenómeno, es dado a la sensibilidad, y el Principio Incondicionado de la Razón busca la condición de lo que es dado hasta que halle la condición incondicionada de una primera causa.

Ya que la Idea de lo incondicionado se aplica a las categorías del entendimiento, el principio incondicionado de la razón presupone la tabla de categorías. Más específicamente, este principio se aplica a las categorías de realidad, cantidad, causalidad y necesidad. No obstante, Kant explica que no todas las categorías que se hallan bajo el principio de lo incondicionado pueden ser tratadas de igual manera. Esto se refleja en el hecho de que Kant distingue dos tipos de antinomias, distinción que es crucial para comprender cómo es que son resueltos los conflictos cosmológicos (A421/B449). La distinción es entre los conceptos de *Mundo* (*Welt*) (concepto que Kant relaciona con las categorías de cantidad y realidad), y *Naturaleza* (*Nature*) (que a su vez Kant relaciona con las categorías de causalidad y necesidad), conceptos que en la mayoría de los casos se confunden entre sí. Kant explica:

El primer término (mundo) significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, tanto en lo grande como en lo pequeño, esto es, tanto en el desarrollo de la misma por composición como por división. Pero ese mundo mismo es denominado naturaleza en la medida en que lo consideramos como una totalidad dinámica, sin atender al agregado de espacio o tiempo para producirlo como magnitud, sino a la unidad de la *existencia* (*Dasein*) de fenómenos (A418/B446).

Por *Mundo* debemos entender lo incondicionado como la totalidad de fenómenos sintetizados en un sólo grupo, mientras que por *Naturaleza* debemos entender la condición incondicionada de la suma total de los fenómenos sensibles. Gracias a la distinción entre estos dos conceptos Kant puede sostener la necesidad de distinguir dos grupos de antinomias. Las “antinomias matemáticas”, que contienen una síntesis homogénea, corresponden al concepto de *Mundo*, mientras que las “antinomias dinámicas”, y que, por el contrario, contienen una síntesis heterogénea, corresponden al concepto de *Naturaleza* (A420/B448, A529/B557).

Kant trata el problema de los conflictos dialécticos de la razón utilizando el “método escéptico”. Por este método, Kant entiende algo que “pertenece esencialmente a la filosofía trascendental” y que consiste en la examinación de los presupuestos que se encuentran a la base de la disputa de la razón consigo misma para descubrir el fundamento del malentendido que produce este conflicto (A424/B452). Para el caso de las dos primeras antinomias, la conclusión es que las posiciones que son defendidas tanto en las tesis como en las antítesis son falsas. Por el contrario, de acuerdo con Kant, la resolución del segundo grupo de antinomias muestra que el conflicto que es sostenido entre las tesis y antítesis es meramente un “pseudo-conflicto” debido a que las tesis y las antítesis defendidas pueden ser verdaderas y por tanto compatibles entre sí. En lo que resta de esta sección analizaremos brevemente el argumento que Kant sostiene para mostrar que todas las posiciones de las antinomias matemáticas son falsas, y en la siguiente sección consideraremos las posiciones de la tesis y la antítesis de la Tercera Antinomia.

Un par de juicios inconsistentes entre sí conlleva a un tipo de oposición cuando ocurre que uno de ellos se sigue directamente de la negación del otro: al negar uno de ellos, lógicamente se sigue la verdad del otro. Sin embargo, si ocurre que los dos juicios opuestos están basados en una condición que es inadmisibles, entonces ocurre que ambos juicios tienen que ser eliminados por ser falsos (A503/B531). En tales casos, los juicios no son contradictorios sino contrarios, y puesto que ambos comparten algo que es falso, tales juicios no son sino ilusiones de la razón. Por ejemplo, como Kant lo indica, los juicios “X huele bien” y “X huele mal” son opuestos de un modo dialéctico o ilusorio si ocurre que X no tiene olor después de todo (A503/B531).

Puesto que las antinomias no son otra cosa sino juicios en conflicto, y desde luego su resolución consiste en eliminar la fuente del conflicto, Kant elimina el conflicto de las dos primeras antinomias bajo el modelo de “oposición dialéctica” (A503-5/B531-3). La Primera Antinomia está constituida

por las proposiciones de que, o bien el mundo es finito porque tiene un punto de partida en el tiempo y se halla encerrado en límites espaciales (tesis) o bien el mundo es infinito porque no tiene un punto de comienzo en el tiempo y no se halla encerrado en límites espaciales (antítesis). Uno podría estar tentado a creer que la tesis y la antítesis son juicios contradictorios, y esto es lo que justamente ocurre cuando estos juicios *no son* tratados desde el idealismo trascendental y su método escéptico. Para cualquier filósofo no idealista en sentido kantiano, la solución del conflicto consiste en el rechazo de una de las dos proposiciones para quedarse, por método de eliminación, con el juicio que asume que es verdadero. Sin embargo, como Kant explica, ambas proposiciones comparten la suposición de que el mundo es, después de todo, algo que es determinable en su magnitud, esto es, que el mundo realmente tiene un tamaño en *sí mismo*. Pero como no podemos predicar nada sobre las cosas en sí mismas, podemos entonces rechazar ambas proposiciones. En efecto, si no puede demostrarse que el mundo no es determinado en su magnitud ni que es determinado en su magnitud porque no podemos saber nada acerca del mundo como *cosa en sí*, entonces la antinomia se evapora porque tanto la tesis como la antítesis son juicios falsos. El conflicto de la Segunda Antinomia, en donde la tesis sostiene que “toda sustancia compuesta consta de partes simples” (A434/B462) y la antítesis, por el contrario, sostiene que “ninguna cosa compuesta consta de partes simples y por tanto no existe nada simple en el mundo” (A435/B463) queda resuelta por el mismo modo de oposición dialéctica.³

De manera que, de acuerdo con Kant, si aceptamos que podemos conocer las cosas en sí mismas resulta entonces imposible llegar a una solución del conflicto que la razón presenta consigo misma porque en tal caso tendríamos un problema real entre los juicios de las tesis y las antítesis: tendríamos proposiciones contradictorias. Dicho con otras palabras, si aceptamos que el realismo trascendental o metafísico es cierto, la eutanasia de la razón pura es inevitable. De aquí que Kant concluya que el único modo por medio del cual es posible disolver la contradicción de la razón consigo misma es mediante el rechazo del realismo trascendental. Y puesto que Kant admite que el realismo trascendental y el idealismo trascendental son puntos de vista epistémicos exhaustivos y mutuamente excluyentes, del rechazo del realismo trascendental se sigue la verdad del idealismo trascendental.⁴ De aquí que Kant sostenga que la resolución de los dos primeros conflictos cosmológicos de la razón consigo misma muestra, de manera indirecta, la verdad del idealismo trascendental y la falsedad del realismo trascendental (A506/B534).

Sin embargo, para los casos de la Tercera y Cuarta Antinomias la situación es distinta.⁵ La solución de la Tercera Antinomia no prueba, a diferencia de lo ocurre con las dos primeras, que los juicios de la tesis y la antítesis son falsas. Más bien, su solución consiste en demostrar que ambos juicios *pueden* ser verdaderos. Aunque en la Tercera Antinomia prevalece, como en las dos primeras, una falsa presuposición sostenida tanto por el defensor de la tesis como por el defensor de la antítesis, Kant afirma que el conflicto se soluciona favorablemente para ambos juicios una vez que se aclara esta falsa presuposición. Lo que ocurre en este “aparente conflicto” es que la tesis sostiene que si se acepta sólo una causalidad subalterna (como la que rige a los fenómenos en el espacio y en el tiempo), las leyes de la naturaleza se contradicen a sí mismas. Por su parte, la antítesis sostiene que no puede existir ningún tipo de causalidad que no sea la que se halla en completo acuerdo con las leyes que rigen los fenómenos. En este sentido, la disputa que presentan la tesis y la antítesis no es respecto a la cuestión sobre si puede o no puede concebirse una causalidad de acuerdo con las leyes que rigen los fenómenos. Más que eso, el conflicto consiste en saber si es o no permisible concebir un tipo de

³ Kant explica que las posiciones defendidas en las tesis de todas las antinomias tienen al “dogmatismo” como fundamento mientras que las posiciones defendidas en todas las antítesis tienen como fundamento al “empirismo”. Kant vincula explícitamente el dogmatismo con el platonismo y el empirismo con el epicureísmo. Sin embargo, como muestra Al-Azm (Cfr. *Op. Cit*), en su tratamiento de los juicios en conflicto Kant tiene en mente, además, las posiciones filosóficas de Newton y Leibniz tal como estas quedan manifestadas en la correspondencia entre Leibniz y Clark.

⁴ Este punto lo enfatiza Allison en el tratamiento que hace de las antinomias tanto en su *Kant's Transcendental Idealism* como en su *Kant's Theory of Freedom*.

⁵ Por ahora, en este capítulo, sólo estamos interesados en discutir la Tercera Antinomia. En el capítulo siguiente, cuando tratemos la teoría de la moralidad que Kant construye en la *Crítica de la razón Pura* nos detendremos a decir algo sobre la Cuarta Antinomia y explicar la relación que tiene con la Tercera.

causalidad diferente del que rige los fenómenos.⁶ En este sentido, mientras que Kant sostiene que los defensores de la tesis y las antítesis de las dos primeras antinomias no favorecen ningún principio del idealismo trascendental (su postura sólo manifiesta realismo metafísico porque piensan que podemos conocer las cosas en sí mismas), los dos contendientes de la tercera antinomia aceptan el principio de causalidad que Kant desarrolla en la Segunda Analogía.

Un punto crucial que es necesario señalar aquí es el siguiente. Puede ser verdad que los defensores de la tesis y la antítesis no son, por el hecho mismo de defender este principio, idealistas en sentido trascendental.⁷ Sin embargo, puesto que ambos contendientes defienden la validez objetiva de este principio –independientemente de las razones que tengan para hacerlo–, no podría ocurrir que este principio tuviera compatibilidad con cualquiera de las dos posturas sostenidas en el conflicto si se diera el caso que cualquiera de estas dos posturas –la aceptación o el rechazo de la libertad trascendental– tuviera como sustrato algo completamente ajeno a lo que brinda *verdaderamente* validez objetiva al principio de causalidad –que no puede ser otra cosa, de acuerdo con Kant, que las basadas en su giro epistémico y en su idealismo trascendental–.

El tipo de causalidad defendida por la tesis y negada por la antítesis queda definida en términos de libertad en “sentido cosmológico” (A533/B561), y significa la capacidad de “poder” (*Vermögen*) iniciar por sí misma, de manera espontánea (sin que sea el producto o el efecto de otra causa) una serie de fenómenos “que se desarrollen según leyes de la naturaleza” (A533/B561). O también, como lo pone Kant en la Observación de la Tesis:

Si hemos demostrado la necesidad de un primer comienzo surgido de la libertad en una serie de fenómenos ha sido sólo en la medida en que es indispensable para hacer inteligible un origen del mundo, *pero todos sus estados subsiguientes pueden ser considerados como una secuencia regulada por simples leyes de la naturaleza* (A449-50/B477-8).⁸

Además, Kant explica que la Idea de libertad aquí especificada es trascendental en la medida en que no contiene nada tomado de la experiencia ni tampoco puede darse de manera determinada, como objeto fenoménico, en experiencia alguna (A533/B561). En efecto, en cuanto que es una *Idea* la causalidad por libertad no puede referirse a objeto de experiencia alguno, y en la medida en que es un concepto trascendental, no es dado a posteriori.⁹

Sin embargo, como ya hemos dicho, tenemos el propósito de mostrar que si es realmente el caso que el idealismo trascendental resuelve el conflicto de la Tercera Antinomia, no es verdad que tanto la tesis como la antítesis pueden ser verdaderas. Más bien, teniendo al idealismo trascendental como arma –que se distancia de la ontología tradicional–, la solución de la Tercera Antinomia tendría que consistir en mostrar que el juicio defendido por la tesis sobre la libertad trascendental es falso; y el juicio defendido en la antítesis de que el principio de causalidad sólo puede ser aplicado a la experiencia, y por tanto no puede defenderse el principio de causalidad fuera de los límites de la experiencia, es verdadero.

2. La Tesis y la Antítesis de la Tercera Antinomia

Podemos parafrasear la postura de la (i) tesis y la (ii) antítesis de acuerdo con los siguientes pasos, comenzando con la tesis.

⁶ Este punto es enfatizado por Henry Allison. Cfr, *Kant's Theory of Freedom*, p. 14.

⁷ El punto es también expuesto por Allison, quien explica que es posible aceptar el principio de causalidad de la Segunda Analogía y ser al mismo tiempo realista trascendental. Cfr, *Op. Cit.*, p. 21 y sobre todo *Kant's Transcendental Idealism*, pp.57-58.

⁸ Las cursivas son nuestras. Como veremos, este es un aspecto esencial para la posibilidad teórica de pensar una causalidad por libertad, aspecto mismo que, sin embargo -como argumentaremos en el siguiente capítulo- imposibilita relacionar el concepto práctico normativo de deber ser con la libertad trascendental.

⁹ Kant expresa que “la moral puede presentar todos sus principios en una experiencia posible” (A425/B453), pero esto no quiere decir, precisamente porque la moralidad requiere del concepto de libertad trascendental, que podemos establecer una ruta que va de la experiencia (de los fenómenos) a la moralidad. Sin embargo, como veremos en el sexto capítulo, Kant no respeta esta condición cuando argumenta a favor de la doctrina del *Factum* de la razón.

(i) TESIS

- 1) La tesis empieza por asumir la postura opuesta a la que trata de defender, a saber, no puede haber ninguna otra causalidad fuera de la que se encuentra en acuerdo con las *leyes* de la naturaleza.
- 2) Esto implica que “todo cuanto *sucede* presupone un estado previo al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla” (*so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt*).
- 3) A su vez, esto significa que el estado previo tuvo que haber existido necesariamente en el tiempo. De otro modo, esto es, si se asume que el estado precedido siempre ha existido, entonces, también la consecuencia siempre ha existido y no hubiera podido producirse ahora. Sólo aceptando que el estado anterior ha existido en el tiempo se puede afirmar que su consecuencia ha existido en el tiempo, esto es, se ha llevado a cabo.
- 4) Pero puesto que sólo se puede aceptar la consecuencia en el tiempo cuando se acepta que “la causalidad de la causa en virtud de la cual algo sucede es algo que ha *sucedido*”, entonces se presupone a su vez, de “acuerdo con las *leyes* de la naturaleza” (*nach den Gesetzen der Natur*) que esa causalidad tiene a su vez una causa, y así sucesivamente.
- 5) Consiguientemente, bajo la suposición de que todo cuanto ocurre se lleva a cabo de acuerdo con “las meras *leyes* de la naturaleza” (*die bloßen Gesetzen der Natur*), no se puede aceptar una primera causa sino sólo causas relativas y subalternas.
- 6) No obstante, esto trae por consecuencia que “jamás se completa la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras”.¹⁰
- 7) Sin embargo, “en esto consiste la **ley de la naturaleza** (*Gesetz der Natur*): que nada sucede sin una causa suficientemente determinada a priori” (*daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe*). De aquí que,
- 8) tomada en su universalidad ilimitada, “la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según *leyes* de la naturaleza se *contradice* a sí misma”. Así, no podemos admitir que dicho principio causal sea el único. Por lo tanto, concluye el defensor de la Tesis,
- 9) debemos de suponer una causalidad que no está determinada por *leyes* necesarias, esto es, una *absoluta espontaneidad* que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según *leyes* de la naturaleza (*die nach Naturgesetzen läuft*), esto es, una “libertad trascendental” (A444-46/B472-74).

Hasta aquí la tesis.

Aunque el defensor de la tesis comparte una verdad del empirismo crítico al estar de acuerdo con el principio general de la Segunda Analogía –este acuerdo se presupone en los pasos 1-6–, no obstante, la conclusión del defensor de la tesis es, de acuerdo con Kant, típica del “racionalismo dogmático”.¹¹ Por esta razón, el argumento puede ser dividido en dos partes. La primera parte, que está compuesta por los primeros cinco pasos, sostiene una posición cercana a la del empirista crítico por defender el principio de causalidad. Pero la segunda parte, que consiste en los cuatro pasos restantes, sostiene la posición del dogmático racionalista debido a que acude “a explicaciones ideales de los fenómenos en detrimento (*verabsäumen*) de la investigación natural” (A472/B500).

Es claro que Kant mantiene que el error presente en el argumento de la tesis es la manifestación

¹⁰ Algo sin lo cual, como explica Kant en la Observación de la tesis, no podría “hacerse inteligible un origen del mundo” (A449/B477).

¹¹ En la sección tercera de la Antinomia de la Razón Pura, Kant explica que la posición de la tesis puede denominarse “*dogmatismo* de la razón pura” porque si bien se “adopta como fundamento la explicación empírica en la serie de los fenómenos, también se adoptan comienzos intelectuales” (A466/B494). Como veremos a continuación, Kant no piensa que es por el hecho de buscar un comienzo intelectual el que justifica sin más el dogmatismo de la razón pura, sino tal dogmatismo consiste en suponer que tal comienzo intelectual es propio de la ley natural. Sin embargo, como también veremos, aunque Kant explica que este comienzo intelectual no pertenece a leyes naturales, ello no es suficiente para que la posición que defiende este comienzo intelectual deje de ser dogmática.

inevitable del racionalismo dogmático. Y puesto que Kant defiende la libertad trascendental, la verdad de la tesis sólo puede ser alcanzada en la medida en que el argumento que se defiende se halle libre de toda suposición dogmática. Los pasos 1-6 no son problemáticos (por lo menos no contienen la fuente del “error que se admite”),¹² por lo que podemos concentrarnos en los pasos 7-9 para encontrar el origen del presunto error.

Como puede observarse, 8 afirma que es necesario admitir un principio causal que no se encuentre sujeto a las leyes causales de la naturaleza (el mecanismo de leyes causales fenoménicas expresado en la Segunda Analogía). De otro modo habría una contradicción entre los principios naturales mismos, es decir, entre la proposición “nada sucede sin una causa suficientemente determinada”, y la proposición expresada en 5 según la cual “todo en la naturaleza ocurre de acuerdo con causas relativas y subalternas”. El racionalista dogmático sostiene que si se admite únicamente la segunda proposición (la proposición expresada en la Segunda Analogía), entonces se cometería una contradicción con las leyes naturales mismas porque éstas también señalan que todo sucede de acuerdo con una causa suficientemente determinada. Por esta razón, es decir, para resolver la contradicción, se tiene que concluir que existe otro tipo de causalidad además de la que es propia del mecanismo natural, que es lo que se afirma en 9: es necesario aceptar una absoluta espontaneidad causal.

No obstante, es claro que esto es objetable. El racionalista dogmático no se da cuenta que la contradicción resultante no ocurre realmente porque se acepta un principio y se rechaza el otro. La contradicción resulta precisamente porque estos dos principios (los expresados en 5 y 9) no pueden coexistir como leyes en el mismo nivel en el que pretende que existan. En efecto, si es una ley natural que todo fenómeno está sujeto a leyes causales, en donde todo efecto es producto de una causa y esta causa es a su vez el efecto de otra causa y así sucesivamente, no puede ocurrir, sin que haya una contradicción con esta ley, que existe simultáneamente otra ley natural en la que una causa no es a su vez causada. De este modo, no se puede aceptar que el modo como se diluye la contradicción consiste en la necesidad de aceptar que, además de las leyes causales mecánicas, tiene que *existir* como ley natural una primera causa que no es causada. La contradicción no se soluciona al sostener que, además de leyes mecánicas causales (leyes de la naturaleza) tiene que existir otra ley natural de acuerdo con la cual una primera causa existe sin ser a su vez causada. Para que la defensa de la moralidad y de la religión sea mínimamente plausible (A468/B496) (y esto es lo que persigue el racionalista dogmático y también Kant),¹³ se requiere mostrar que se puede aceptar una primera causa sin que ésta contradiga la tesis de “que todo en la naturaleza ocurre de acuerdo con causas relativas y subalternas”.¹⁴

El problema surge, pues, cuando el principio que busca lo incondicionado se asume, como ocurre en 7, como una ley de la naturaleza. El concepto “a priori” en la proposición “nada sucede sin una

¹² La premisa seis explica que si únicamente consideramos la causalidad de los fenómenos en relación con las leyes naturales, entonces esto trae por consecuencia que nunca se completa la serie que va de lo condicionado hacia las condiciones. En realidad este paso del argumento no revelaría otra cosa sino la “necesidad natural” de la razón de buscar una causa incondicionada como condición de todo fenómeno dado. Considerado en sí mismo, este paso del argumento no añade nada que Kant no haya dicho en relación con el principio de la razón.

¹³ Refiriéndose al conflicto de la Tercera Antinomia, Weldon explica que “el conflicto de hecho es entre la afirmación científicista según la cual todos los sucesos naturales deben ser explicados por causas naturales y la afirmación de los moralistas según la cual a menos de que la acción humana fuera espontánea, y por lo tanto no determinada por causas naturales, los conceptos de obligación y responsabilidad carecerían por entero de significado”. Cfr. T. D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason*. p. 209. La opinión de Weldon es objetable porque es falso que la tesis defendida en la Tercera Antinomia se reduzca exclusivamente a un problema moral. Sin embargo, lo que sí es verdad es que Kant concede que sin la idea de libertad trascendental ni la moral ni la religión podrían ser filosóficamente defendidas, y es aquí, como veremos en el capítulo siguiente, donde el problema se encuentra.

¹⁴ Obsérvese que la muerte de la sana razón ocurre en el momento en que la razón se contradice a sí misma, y la contradicción de la razón puede ocurrir no solamente en el conflicto entre las tesis y las antítesis. La salida que ofrece el dogmático racionalista no es solución alguna, y por lo tanto, si se asume sin discutir que la tesis que defiende no es problemática dentro de todo su argumento, entonces ni siquiera habría posibilidad de que la tesis compitiera por ser verdadera.

causa suficientemente determinada a priori” no debe de entenderse en el sentido en que Kant explica el apriorismo del principio de causalidad, esto es, “independientemente de la experiencia” sino en el sentido de “anterioridad” o “prioridad”.¹⁵ Este paso del argumento, que sería defendido por alguien como Leibniz, asegura que el principio de razón suficiente –defendido en 6– es un principio con realidad objetiva teórica (*objektive Realität*), i.e., un principio que puede referirse a los fenómenos.¹⁶

No obstante, el “método escéptico” utilizado por Kant saca a la luz que la contradicción tiene su origen en una mera confusión: en mantener que el principio de razón suficiente, que está constituido por la Idea que busca “lo incondicionado para todo condicionado dado”, es una ley de la naturaleza, cuando este principio es más bien un principio “regulativo de la razón” (*regulativen Prinzips der Vernunft*), o como Kant también lo llama en otro lugar, un mero principio subjetivo especulativo (A666/B694).¹⁷ Este principio tiene ciertamente la tarea de buscar lo incondicionado para todo condicionado dado, pero está imposibilitado de encontrar en el regreso empírico “algún límite absoluto” (*einer absoluten Grenze*), ni por tanto, “una condición que sea absolutamente incondicionada desde el punto de vista empírico” (*keiner Bedingung, die empirisch schlechthin unbedingt sei*) (A516/B544). Al ser característico de la razón y no del entendimiento, el principio que busca lo incondicionado para todo condicionado dado no puede encontrar en el regreso empírico una primera causa incondicionada, por lo que una condición incondicionada no puede hallarse en la serie de los fenómenos. Kant insiste que al ser este principio meramente una máxima subjetiva especulativa, no es realmente una ley natural (como si es ley lo que rige causalmente a los fenómenos de la naturaleza).¹⁸

¹⁵ Cfr. Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*. p.186.

¹⁶ Aquí seguimos a Henry Allison cuando dice: “podemos hacer una ecuación entre una ‘causa suficientemente determinada a priori’ con la razón suficiente en sentido leibniziano y la ley de la naturaleza con el principio de razón suficiente, entendido como implicando el requisito doble de que todo lo que ocurre tiene tanto una condición antecedente y una explicación completa”. Cfr. *Kant's Theory of Freedom*, p.17. Al igual que Allison, Bennett (*Ibidem*) explica que a menos de que entendamos el concepto a priori en este sentido la postura de la tesis no daría lugar a contradicción alguna. Allison y Bennett argumentan en contra de la postura de Schopenhauer –defendida también por N. Kemp Smith– según la cual la frase “una causa suficientemente determinada” equivale al concepto de “causa suficiente”. Sin embargo, como explica Allison, si esta equivalencia es aceptada no surgiría problema alguno en el argumento de la tesis porque “de acuerdo con el argumento de la Segunda Analogía, se sigue ciertamente que todo lo que ocurre debe de tener una causa suficiente” (*Ibid*, p.16). La cuestión importante es que si no surge contradicción alguna en el argumento de la tesis, entonces Kant no podría decir que hay un malentendido en el argumento mismo, lo que implicaría que la conclusión de la tesis no podría ser defendida. En efecto, Kant defiende la conclusión de la tesis porque la “libera” del dogmatismo racionalista, pero no podría hacer esto si no señala que la conclusión contradice la posición racionalista misma que defiende la naturaleza del principio de razón suficiente. Cfr. Norman Kemp-Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, p.493 y Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. p.667.

Por otro lado, es importante decir que aunque alguien como Leibniz es quien defiende el principio de razón suficiente en el sentido discutido, esto no quiere decir que Leibniz defiende la libertad trascendental. Para este punto, Cfr. Al-Azm, *Op.Cit.*, pp. 87-11.

¹⁷ La idea de que la diferencia fundamental entre Leibniz y Kant sobre el modo de entender el principio de razón suficiente (en cuanto que busca lo incondicionado) se manifiesta en que mientras para Leibniz este principio es constitutivo y para Kant, por el contrario, regulativo, es defendido también por Susan Neiman. Cfr. *The Unity of Reason*, sobre todo el capítulo primero.

Sin embargo, como hemos visto en el capítulo primero al discutir el argumento de la Segunda Analogía, en el párrafo 15 de esta sección Kant explica que “el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, es decir, el fundamento del conocimiento objetivo con respecto a su relación en la serie del tiempo” (A201/B246). Si esto es así, ¿cómo es que Kant enlaza dos principios de causalidad distintos –uno constitutivo y otro regulativo– en el mismo principio de razón suficiente? Más adelante, al final del capítulo quinto, nos detendremos a considerar la defensa que Susan Neiman hace del principio de razón suficiente en Kant considerando estos dos principios como aquello que lo constituye. Intentaremos mostrar ahí, siguiendo el análisis que hemos hecho de la validez objetiva de las Ideas en el capítulo anterior y tomando en cuenta además la afirmación de Kant al final de *GMS III* de que la causalidad por libertad es “inconcebible”, por qué esto es objetable. No obstante, consideraremos aquí por mor del argumento que no hay problema alguno en identificar el principio de razón suficiente como un principio constituido por un aspecto *regulativo* (la causalidad de la libertad) y uno *constitutivo* (la ley de la causalidad que rige los fenómenos).

¹⁸ Sin embargo, Kant mismo no es muy congruente en este punto, pues dentro del mismo apartado en el que dedica a explicar El uso regulador de las Ideas y el contenido del principio regulativo, afirma que la no multiplicación de

Ahora bien, aceptando como cierta la única ley natural de que los fenómenos se encuentran regidos por un mecanismo causal, sólo es posible pensar en una primera causa no condicionada cuando esta causa es no-sensible, i.e., no forma parte de la serie regresiva de lo que es dado condicionalmente “sino que se encuentra, en cuanto condición meramente *intelligibel* (*bloß intelligibel*), fuera de ella” (A530/B558). Esta corrección, a saber, que el principio de razón suficiente es meramente un principio regulativo y no constitutivo, es la que Kant asume que soluciona la contradicción en el argumento de la tesis. Y una vez resuelta esta contradicción, Kant se ve a sí mismo en posibilidad de defender la conclusión de la tesis.

(ii) ANTÍTESIS

Por su parte la antítesis, que empieza por asumir la postura de la tesis, puede ser parafraseada de la siguiente manera:

- 1) Existe una causalidad no natural, que es la libertad en sentido trascendental.
- 2) Esto significa aceptar una facultad que es capaz de iniciar un estado en sentido absoluto y una serie de consecuencias como sus efectos.
- 3) A su vez, esto implica “que no sólo comenzará, en términos absolutos, una serie en virtud de esa espontaneidad, sino la determinación de ésta para producirla. Esto es, comenzará absolutamente la causalidad, de suerte que no habrá nada previo que permita determinar mediante leyes constantes (*beständigen Gesetzen*) el acto que se está produciendo”.
- 4) En este sentido, la causalidad por libertad se refiere a un primer comienzo original, i.e., dicha causa presupone un estado que no está conectado con una causa anterior.
- 5) Sin embargo, como ya ha quedado demostrado en la Segunda Analogía, “todo comienzo de acción supone un estado anterior propio de la causa que todavía no actúa”.
- 6) Así, si aceptamos la libertad en términos de una causalidad independiente de las leyes naturales, entonces tal libertad nos libera de la coacción de **las reglas** (*Befreiung vom Zwange aller Regeln*) y del hilo conductor que éstas representan. De aquí que si la libertad interviniera en la causalidad de la marcha del mundo en lugar de las leyes de la naturaleza, entonces no habría coherencia entre esta causalidad y sus efectos: si la libertad estuviera determinada según leyes, entonces ya no sería libertad sino naturaleza.
- 7) De aquí que naturaleza y libertad trascendental se distinguen como **legalidad** y **ausencia de legalidad** (*Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit*), respectivamente. Por ello, la libertad trascendental se opone a las condiciones de la unidad de la experiencia (ley natural de la causalidad). Por consiguiente,
- 8) La libertad trascendental no es más que un mero producto mental: debido a su propia ceguera rompe el hilo conductor de las **reglas** (*den Leitfaden der Regeln abreißt*), cuando son las reglas (leyes causales naturales) lo único que permite una experiencia perfectamente coherente. Sólo en la *naturaleza* debemos buscar la interdependencia y el orden de los sucesos, por lo que “no podemos decir que, *en lugar* de las leyes de la naturaleza *intervienen* las leyes de la libertad en la causalidad de la marcha del mundo” (*anstatt der Gesetze der Natur Gesetze der Freiheit in die Causalität des Weltlaufs eintreten*) (A445-77/B473-75).¹⁹

principios, que surge del principio de la razón que busca una condición incondicionada para toda condición dada, “no sólo queda convertido en un principio económico de la razón, sino también queda convertido en una ley intrínseca de la naturaleza (*nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird*) (A650/B678) (Las negritas son nuestras). Pero si esto es cierto, entonces tenemos que el principio de la razón es constitutivo en relación con la sensibilidad. Teniendo en cuenta lo que hemos dicho en la primera sección del capítulo anterior, Kant es congruente al decir que el principio de la razón “es una ley intrínseca de la naturaleza” si acepta que las Ideas tienen validez objetiva pues, como hemos visto, Kant no puede defender la validez objetiva de las Ideas sin comprometerse en afirmar su realidad objetiva. No obstante, esto genera el conflicto de que Kant no puede sostener -como lo hace de hecho- que los defensores de la psicología racional y de toda cosmología, en cuanto que consideran el objeto de su estudio científicamente, caen en una ilusión porque justamente Kant estaría tratando a las Ideas como conceptos cognitivos.

¹⁹ Las cursivas son nuestras.

Hasta aquí la antítesis.

Hay por lo menos tres cosas que deben ser dichas sobre la posición que se defiende en la antítesis.

a) Mientras que la necesidad de la libertad trascendental, tal como es concebida en la tesis, es defendida por un “racionalista dogmático”, Kant explica que el rechazo de esta libertad, tal como sostiene el defensor de la antítesis, revela “empirismo dogmático” (A470-1/B498-99). Más tarde regresaremos a esta distinción y a sus respectivas explicaciones.

b) Como el racionalista dogmático en la tesis, el empirista dogmático en la antítesis acepta el principio de causalidad que Kant expone en la Segunda Analogía, i.e., existe una ley causal que regula los fenómenos de la naturaleza en su conjunto. La aceptación de este principio se manifiesta claramente en los pasos 5-9.

c) Más aún, como podemos ver en 9, al rechazar la propuesta de que “*en lugar* de leyes causales naturales la libertad trascendental *interviene* en la marcha del mundo”, el defensor de la antítesis acepta precisamente aquello que, por no ser aceptado por el defensor de la tesis se origina en la tesis misma la contradicción entre causalidad natural y causalidad por libertad. El proponente de la antítesis sostiene, junto con el principio universal natural que enlaza causa y efecto, que la causalidad por libertad se opone a las leyes causales naturales en el sentido en que la causalidad por libertad no puede hallarse en el orden de los fenómenos porque aquí solo rigen leyes causales naturales. Para el defensor de la antítesis la posibilidad de una causalidad por libertad dentro de la naturaleza queda descartada, por lo que está de acuerdo con Kant de que al ser “la experiencia quien nos suministra las reglas [causales] y es la fuente de la verdad de la naturaleza, esta misma experiencia es (*leider!*), en lo que toca a leyes morales, madre de la ilusión” (*die Mutter des Scheins*) (A318/B375). En este sentido, como Carlos Pereda ya lo ha dicho, “mientras que la causalidad según leyes de la naturaleza está en continuidad con todo lo que ‘naturalmente’ sabemos, una facultad de iniciar por sí misma una serie”, como la que es propia de la libertad trascendental y que defiende el proponente de la tesis, “está en discontinuidad con todo lo que ‘naturalmente’ sabemos”.²⁰

Lo que nos ocupa ahora es tratar de determinar en la medida de lo posible el tipo de respuesta que Kant debe dar a una pregunta que, si no queda resuelta, él mismo no podría ofrecer una solución adecuada al conflicto presentado. Si Kant piensa que la conclusión de la antítesis es dogmática, ¿cómo podría no serlo? Kant piensa que la conclusión apropiada de acuerdo con la filosofía crítica es que la libertad trascendental es posible por tratarse de una Idea cuyo principio es regulativo. Reconocemos que incluso cuando la Tercera Antinomia sea resuelta adecuadamente tal como Kant piensa que lo hace, no se sigue de aquí, y esto es algo que él mismo reconoce, que la libertad trascendental es real (A558/B586).²¹ A lo mucho, si Kant realmente alcanza lo que cree haber

²⁰ Cfr. Carlos Pereda, “La Tercera Antinomia y las Perplejidades de la Libertad”, p. 103. El proponente de la antítesis sostiene que sólo hay leyes causales naturales y no leyes por libertad, y esta es la razón por la cual sostiene que naturaleza y libertad son incompatibles. Sin embargo, Kant nunca demuestra en la primera *Crítica* que existen leyes por libertad. En el capítulo de los Paralogismos de la segunda edición Kant explica que en caso de que pudieran ser encontradas “leyes del uso puro de la razón tendríamos motivos para considerarnos legisladores a priori” y podríamos adjudicarnos “un tipo de espontaneidad en virtud del cual nuestra realidad sería determinable independientemente de las condiciones de la intuición empírica” (B430). Pero Kant reconoce que esto es una mera suposición, y del mismo modo, en el Canon reconoce que la existencia de tales leyes es meramente un supuesto (A807/B835). En este sentido, el proponente de la antítesis no es propiamente refutado por Kant en *KrV*. Con todo, lo que a nosotros nos interesa resaltar es que el proponente de la antítesis concede, a diferencia del proponente de la tesis, que la causalidad por libertad no puede ser parte de las leyes causales naturales, esto es, no puede ser una ley natural.

²¹ Algo que contrasta notablemente con el Canon, en donde Kant sí dice, como ya lo hemos hecho notar, que las Ideas de la razón poseen “realidad objetiva práctica” (A808/B836). Contrastes como este es lo que bien puede motivar a que algunos intérpretes y comentaristas de la obra de Kant, como Norman Kemp-Smith, sostengan que el Canon fue escrito en un estadio pre-crítico mientras que la Dialéctica en el estadio propiamente crítico. Sin embargo, como trataremos de comenzar a mostrar en el capítulo siguiente, es difícil aceptar que desde la filosofía crítica la Idea de libertad pueda ser defendida, por lo que en este sentido no hay propiamente un Kant crítico y uno pre-crítico, sino una continuación

alcanzado, la libertad trascendental es posible sobre bases teóricas. Sin embargo, ¿cómo es que esto exactamente se lleva a cabo cuando ocurre que se puede defender el mismo principio que la filosofía crítica defiende, como hace el proponente de la antítesis al reconocer leyes naturales (la validez objetiva del principio de causalidad), y rechazar la libertad trascendental?

Kant sostiene que es la conclusión del defensor de la antítesis lo que revela dogmatismo debido a que dicho proponente no puede aceptar la posibilidad de una primera causa absoluta, esto es, un tipo de causalidad diferente al que opera dentro del reino de los fenómenos y que rige el mecanismo de la naturaleza. Aparte de la negación de la posibilidad de la libertad trascendental ninguna otra cosa que sostiene el defensor de la antítesis puede ser llamada dogmática desde el idealismo crítico porque solamente la afirmación de esta negación se opone al idealismo de Kant. Junto con esta negación el defensor de la antítesis sostiene dos principios más que por lo menos *son acordes* con la filosofía crítica: (a) el principio de causalidad que rige los fenómenos –tal como este principio es defendido en la Segunda Analogía–, es una ley natural y (b) la causalidad por libertad no puede ser una ley natural porque el principio de lo incondicionado no tiene realidad objetiva.

Como ya lo mencionamos, Kant piensa que la resolución de la Tercera Antinomia consiste en mostrar que causalidad natural y causalidad por libertad pueden ser al mismo tiempo verdaderas. Pero puesto que Kant ha probado la verdad del principio a priori de causalidad (algo que no discutiremos más aquí y que lo damos por sentado), resulta obvio que la solución de la Tercera Antinomia que Kant brinda no consiste tanto en mostrar que hay leyes causales naturales; más bien, la solución que Kant brinda consiste en la posibilidad de aceptar la validez objetiva de la Idea de libertad trascendental y que ésta es compatible con la causalidad natural en el sentido en que ambas causalidades no se interponen *mutuamente entre sí* (A557-8/B585-8).

Ahora bien, para que este resultado sea legítimo, Kant tiene que probar que es el caso que la filosofía crítica (desde el “método escéptico”) puede ofrecer un argumento a favor de una primera causa que difiera del argumento ofrecido por el racionalista dogmático. Kant cree que, contrariamente a lo que sostiene el racionalista dogmático, la causalidad absoluta propia de la libertad trascendental no puede encontrarse dentro del reino natural porque el principio que la sustenta es regulativo y no constitutivo. Sin embargo, puesto que el defensor de la antítesis acepta el punto de que esta causalidad absoluta no puede encontrarse en el dominio de la naturaleza y la experiencia, no es suficiente con insistir, para que pueda ser persuadido sobre la posibilidad de la libertad trascendental, que ésta es una mera Idea que no interfiere con las leyes causales naturales. Se le tiene que mostrar que la Idea de libertad trascendental tiene validez objetiva especulativa en conformidad con argumentos críticos.

Nuestra tesis, como veremos, es que el defensor de la antítesis tiene razón en no aceptar la Idea de la libertad trascendental si consideramos los argumentos que Kant brinda no sólo porque no es el caso –como hemos visto en la primera sección del capítulo anterior– que las categorías pueden ser objeto de las Ideas de la razón sin hacer constitutivos los principios de la razón misma sobre la intuición. Aunado a ello, tiene razón en no aceptar la validez objetiva de la libertad trascendental porque para probar esta validez desde el punto de vista especulativo Kant recurre a un argumento más cercano al realismo trascendental que al idealismo trascendental y por tanto al realismo empírico.

3. Idealismo Trascendental vs. Idealismo Escéptico y Dogmático

Para que el argumento que Kant brinda con el fin de mostrar la posibilidad teórica de la libertad trascendental sea exitoso, el “método escéptico” basado en el idealismo trascendental debe de probar la posibilidad teórica de una causa inteligible de los fenómenos (la validez objetiva teórica de la libertad trascendental). Kant nos ha dicho que su idealismo trascendental representa la clave para resolver todos los conflictos cosmológicos de la razón consigo misma, por lo que Kant sostiene que el idealismo trascendental prueba la posibilidad teórica de la libertad trascendental.

Como ya lo ha expresado Henry Allison (y en ello hemos ya insistido anteriormente en el primer capítulo), el idealismo trascendental de Kant debe ser entendido principalmente como una posición

epistémica y no como una “directa doctrina metafísica sobre la naturaleza ontológica de los objetos del conocimiento humano”.²² Ya hemos resaltado que Kant mismo establece esta posición claramente en un pasaje de la Introducción a la segunda edición de la primera *Crítica* al decirnos que “llamo conocimiento *trascendental* todo conocimiento que no está relacionado tanto con los objetos sino con *nuestro conocimiento* de objetos en tanto que este conocimiento *debe ser posible a priori*” (B25).

De acuerdo con las bases del idealismo trascendental que Kant construye principalmente en la Estética Trascendental al mostrarnos que espacio y tiempo no son cosas en sí mismas sino formas subjetivas de intuición, sólo podemos conocer fenómenos, esto es, sólo podemos conocer las cosas tal como nos las representamos de acuerdo con reglas epistémicas subjetivas a priori. Este idealismo es contrastado con el realismo trascendental, y en *KrV* podemos encontrar por lo menos dos pasajes en los que Kant contrasta el idealismo que defiende con el realismo trascendental.

El primero de ellos se encuentra en la primera edición de los Paralogismos de la Razón Pura – específicamente en el cuarto paralogismo– en donde Kant se ocupa de refutar el idealismo empírico y que él mismo contrasta con su versión trascendental. Reza así:

Entiendo por *Idealismo Trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones y no como cosas en sí mismas, doctrina según la cual espacio y tiempo son simples formas sensibles de nuestra intuición y no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. A este idealismo se opone un *Realismo Trascendental* que considera al espacio y al tiempo como algo dado en sí mismo (independiente de nuestra sensibilidad). El Realista Trascendental se representa los fenómenos externos (en el caso de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, **existentes con independencia de nosotros y nuestra sensibilidad** (*die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren*) y por consiguiente existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese Realista Trascendental el que hace luego de Idealista Empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser externos (*äußere*), entonces tienen que existir en sí mismos, con independencia de los sentidos, descubre que desde tal punto de vista todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos (A369).²³

Por otro lado, el segundo pasaje se encuentra en la sección sexta de la Antinomia de la Razón Pura, justo en el apartado en el que Kant explica que el idealismo trascendental es la clave para resolver todos los conflictos cosmológicos de la razón consigo misma. Al comienzo de este apartado, Kant escribe lo siguiente:

En la Estética Trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, i.e., todos los objetos de la experiencia que nos es posible no son otra cosa sino fenómenos, i.e., simples representaciones que, tal como son representadas como seres extensos o como seres de cambios, **no poseen existencia propia independientemente de nuestros pensamientos** (*außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben*). Esta doctrina es lo que llamo *Idealismo Trascendental*. El Realista en sentido trascendental convierte esas modificaciones de nuestra sensibilidad en cosas subsistentes y, consiguientemente, hace de las *meras representaciones* cosas en sí mismas (A491/B519).²⁴

Como puede observarse, ambos pasajes indican que la característica distintiva del realismo trascendental consiste en suponer, “erróneamente”, que la manera en que los objetos son representados existen en sí mismos independientemente de nosotros (nuestra sensibilidad y nuestra actividad pensante). El realista trascendental confunde las representaciones (los fenómenos) con las cosas en sí mismas: asegura que el conocimiento consiste en que los objetos de representación (las

²² “[...] el idealismo trascendental debe ser caracterizado principalmente como un punto de vista metafilosófico o metodológico en lugar de una doctrina directamente metafísica sobre la naturaleza o el status ontológico de los objetos de conocimiento humano”. Cfr. Henry Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*. p25.

²³ El énfasis es nuestro.

²⁴ Las negritas son nuestras. En nota a pié de página en relación con este pasaje, añadida en la segunda edición, Kant explica que por el fin de evitar confusiones entre su idealismo y el “idealismo común”, i.e., el idealismo empírico que supone “falsamente” que los objetos externos son cosas en sí mismas que existen con independencia de nuestra sensibilidad, el idealismo trascendental que él defiende puede ser llamado “idealismo formal”. A este respecto, Cfr también *Prolegomena* § 49.

ideas en sentido empírico) se corresponden con las cosas tal como son en sí mismas porque asegura que la realidad de las cosas tal como nos las representamos son independientes de la propia actividad mental. Además, en el primer pasaje Kant es claro en afirmar que el realismo trascendental conduce al idealismo empírico.

Sin embargo, si bien el realista trascendental asume que los datos mentales (las “ideas” en sentido empírico) son representaciones de cosas que existen como son en sí mismas porque no reconoce el apriorismo de un conjunto de condiciones epistémicas, hay en realidad dos tipos de realistas trascendentales: el idealista dogmático y el idealista escéptico o problemático (A377, B274).²⁵ En tanto realistas trascendentales, ambos comparten la idea común de que nuestra representación de objetos está determinada por las cosas en sí mismas. Lo que los diferencia es que, mientras el idealista problemático o escéptico asume que los objetos representados son de entidades materiales (objetos extensos que existen fuera de la mente), el idealista dogmático asume que los objetos representados son entidades no materiales sino “espirituales” o “inteligibles” (objetos mentales que no son *res extensa*). Kant sostiene que en la filosofía moderna el realismo trascendental tiene su origen en la filosofía de Descartes. Sin embargo, mientras que el sistema filosófico cartesiano pertenece, junto con los sistemas filosóficos de Locke y Hume, al idealismo problemático o escéptico (algo que, como veremos, independientemente de que estos tres filósofos lo reconozcan Kant cree que inevitablemente lo eran), el idealismo dogmático tiene por lo menos como representante a Berkeley.

En un pasaje de la segunda *Crítica*, en donde Kant se detiene a hacer una retrospectiva de la primera, señala que Hume procedió de manera correcta al declarar el concepto de causa “como un engaño e ilusión” justo por considerar los objetos de la experiencia como cosas en sí (V: 53). Hume caracteriza a los objetos de experiencia en términos de “impresiones” (*impressions*),²⁶ en donde tal concepto revela que los datos mentales no son más que la “copia” (*copy*) de objetos que permanecen en la mente “una vez que las impresiones han cesado”.²⁷ Para Hume, las ideas no son más que datos que llegan a la mente a través de los sentidos. Sin embargo, Hume piensa que no hay nada a priori en la mente a través de lo cual los objetos representados se hallen determinados por una actividad subjetiva epistémica, o como Kant también lo pone en la segunda edición de la primera *Crítica*, Hume no reconoció que “el entendimiento es el autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos” (B127). Por lo tanto, continúa Kant, Hume concluyó equivocadamente que tales datos son dados a la mente tal como son en sí mismos.²⁸ Kant sostiene que si Hume se hubiera percatado de la existencia de formas a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo) y de formas categoriales puras (como la de causalidad), entonces no hubiera considerado el concepto de causa como un engaño.²⁹

²⁵ Ambos tipos de idealismos son entendidos por Kant en el sentido de “idealismo material” (B274).

²⁶ “[...] aquellas percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*”. David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*. p. 42.

²⁷ *Ibid*, p.51.

²⁸ Claramente, Kant está suponiendo aquí que Hume no pudo reconocer el status epistémico del principio de causalidad por haber asumido que las percepciones de la mente no son sino la copia de las cosas tal como son en sí mismas. En este sentido, Kant está leyendo a Hume como un realista trascendental por haber sostenido las tesis de Correspondencia e Independencia en sentido trascendental.

No obstante, en la Sección V de la Parte III del Libro Primero del *Tratado* Hume sostiene que “la causa última de las *impresiones* procedentes de los *sentidos* es perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente o si se derivan del autor de nuestro ser”, cfr. p. 146. Por lo primero que Hume sostiene, i.e., nunca podremos saber si las impresiones están causadas por objetos que existen en sí mismos (con lo cual parece referirse a Locke), Hume parece sostener aquí una tesis contraria al realismo, pero como ya lo hemos hecho notar en una nota anterior del primer capítulo, existen algunos autores contemporáneos que defienden a Hume como un realista.

Sin embargo, aún cuando la mayoría de los intérpretes de Hume y los filósofos humeanos no admiten a Hume como un realista en el sentido en que Kant lo entiende, la cuestión es indiferente para nuestros propósitos. Aunque Kant esté equivocado en entender a Hume como realista, los argumentos que brinda Kant para refutar al idealista empírico son independientes de esta cuestión. En efecto, lo importante no consiste en si Kant tiene o no razón en adjudicar realismo a este o aquel autor, sino lo importante para Kant consiste en ser entendido como un autor que se separa de este tipo de realismo.

²⁹ Como comenta Henry Allison en *El Idealismo Trascendental de Kant*: “Puesto que Hume no reconoce ninguna forma a

Locke es más explícito en conceder que podemos conocer los objetos tal y como son en sí mismos. Locke distingue dos tipos de conocimiento, i.e., el que está fundado en la “sensación” (*sensation*) y el que está fundado en la “reflexión” (*reflection*). El conocimiento fundado en la sensación no consiste sino en la determinación de las percepciones por los “objetos externos”, en donde estos objetos proveen a la mente con cualidades sensibles.³⁰ Y aunque es verdad que Locke sostiene que el conocimiento por reflexión proviene de las propias operaciones de la mente, estas operaciones están condicionadas a que primeramente se halle material en la mente, lo cual no puede ocurrir sin que algo sea dado a través de la sensación. Así, precisamente porque el entendimiento es, en su mayor parte, “pasivo en la recepción de las ideas”,³¹ la actividad adscrita a la mente en la producción de las ideas de reflexión no podría ser posible a menos de que primeramente el entendimiento sea pasivo en recibir impresiones “de los cuerpos externos que nos rodean”.³²

Al pensar que los objetos externos son el fundamento causante de las ideas que posibilitan todo el conocimiento, aceptando así que la mente es meramente pasiva al recibir mediante la sensibilidad material externo, es claro que Locke admite que ciertas propiedades básicas que adscribimos a los objetos de conocimiento son propiedades que realmente existen en los objetos tal como son en sí mismos. Locke llama a estas propiedades “cualidades primarias”, cualidades que pertenecen “a los objetos como son en sí mismos”, tales como “solidez, extensión, figura, movimiento, reposo y número”, mientras que las “cualidades secundarias”

no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, gustos, sonidos, etc.³³

Así, del mismo modo que ocurrió con Hume, Kant explica que Locke no se percató de la existencia de cualidades epistémicas subjetivas a priori. Como Kant nos dice al comienzo de la segunda edición de la *Deducción Trascendental*, Locke procedió equivocadamente al suponer que, al encontrar en la naturaleza conceptos del entendimiento, “derivó de la experiencia” tales conceptos en lugar de considerar que el encuentro de dichos conceptos en la naturaleza se debía más bien a que éstos pertenecen a la razón pura y que se aplican a los objetos de la experiencia (B127). Por ello es que más adelante en la misma primera *Crítica*, en la sección de la Anfibología de los Conceptos de Reflexión, Kant acusa a Locke de haber “sensibilizado” todos los conceptos del entendimiento, del mismo modo que acusa a Leibniz de “haber intelectualizado todos los fenómenos” (A271/B327).³⁴

Respecto al idealismo dogmático, Kant nos dice lo siguiente en la primera edición de los *Paralogismos*:

El *Idealista dogmático* sería aquel que *negara* la existencia de la materia, el *Idealista escéptico* sería el que la pusiera en *duda* por considerarla indemostrable. La primera posición se basa en que el idealista dogmático cree hallar contradicciones en la posibilidad de la materia. De momento, no nos ocuparemos de él. La sección siguiente sobre los silogismos dialécticos presentará el conflicto interno de la razón en torno a sus conceptos relativos a la posibilidad de lo que pertenece al contexto de la experiencia y contribuirá a hacer desvanecer esta dificultad (A377).

priori de la sensibilidad, no está en posición de admitir la posibilidad de ninguna regla a priori de síntesis a través de la cual esas impresiones sean llevadas a la unidad de la conciencia. En ausencia de tales reglas, no hay razón por la que, dado un objeto (o impresión) *A*, deba darse igualmente algo distinto, un objeto (o impresión) *B*. Esta es, según Kant, la fuente de las dudas escépticas de Hume respecto de la causalidad”. p. 51.

³⁰ John Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Libro II, Cap. I. pp. 83-5.

³¹ *Ibid*, p. 97

³² *Ibidem*.

³³ *Ibid*, p. 113-14.

³⁴ Aunque Leibniz no es un empirista y Kant no lo menciona al discutir el idealismo escéptico, el hecho de que, de acuerdo con Kant, haya “intelectualizado los fenómenos” lo hace ser en definitiva un realista trascendental. Como explica Allison: “[...]“intelectualizar los fenómenos” es hacer abstracción de su irreductible carácter sensible (espacio-temporal). Pero, puesto que este carácter es un rasgo que define a lo que Kant llama *apariencia*, y puesto que la independencia de él es el rasgo que define a la cosa en sí, se ve claramente que esta acusación es equivalente al cargo de que Leibniz “consideró los fenómenos como cosas en sí””. *El Idealismo Trascendental de Kant*, p. 55.

Como este pasaje lo aclara, el idealista dogmático es aquel que *niega* la existencia de la materia (porque cree hallar contradicciones en su posibilidad), y este idealista se distingue del idealista escéptico, que es aquel que *duda* de su realidad. Aunque aquí Kant no atribuye este tipo de idealismo a ningún filósofo en particular, tanto en la sección de la Refutación al Idealismo añadida en la segunda edición de *KrV* como en el Apéndice de *Prolegomena* (lugar en el que Kant habla también del “idealismo escéptico de Descartes”) (IV: 375-6)³⁵ Kant relaciona el idealismo dogmático explícitamente con la filosofía de Berkeley. Sin embargo, en la sección de la Refutación al Idealismo Kant no dedica más que algunas pocas líneas para confrontar este idealismo. La razón de ello, explica Kant, es que debido a que este “idealismo es inevitable si se considera al espacio como una propiedad que pertenece a las cosas en sí mismas, el fundamento de este idealismo ha sido refutado en la *Estética Trascendental*” (B274) porque este es el lugar en el que Kant ha mostrado que el Espacio y el Tiempo no son cosas que existen en sí mismas.

No podemos comprender adecuadamente por qué Kant piensa que el realismo trascendental conduce inevitablemente a uno u otro de estos tipos de idealismos (escéptico o dogmático) si no nos detenemos a considerar algunos aspectos esenciales del cuarto paralogismo y la crítica que Kant hace a este razonamiento. Y a su vez, sólo entendiendo la objeción que Kant hace a estos dos tipos de idealismo podremos estar en posición de defender la idea de que la aceptación de la posibilidad teórica de la libertad trascendental es más cercana al realismo trascendental que al idealismo trascendental. No obstante, antes de llegar a ello, nos detendremos a considerar qué es lo que Kant entiende por empirismo puro o dogmático y la manera como relaciona este tipo de empirismo con los argumentos presentados en la antítesis de la Tercera Antinomia.

4 La Antítesis de la Tercera Antinomia y el Empirismo Dogmático

Una vez que hemos tratado nuevamente cuestiones fundamentales que distinguen el idealismo de Kant del realismo trascendental y hemos visto concretamente quienes son los filósofos que de acuerdo con Kant sostienen una doctrina realista en sentido trascendental (Descartes, Leibniz, Berkeley Hume y Locke) y por lo cual abrazan o bien un idealismo escéptico o dogmático, en esta sección queremos estudiar la posición que Hume y Locke mantienen respecto a la filosofía práctica. Esto es con el propósito de analizar en qué sentido el realismo trascendental epistémico cuadra con lo que Kant llama “empirismo dogmático”, el tipo de empirismo que es adoptado por el defensor de la antítesis de la Tercera Antinomia.³⁶

³⁵ De igual modo, en la Observación III al §13 de *Prolegomena* Kant se refiere al idealismo de Berkeley en términos de un tipo de idealismo “místico y visionario” (IV: 293).

³⁶ Creemos que es posible decir que lo que Kant llama “empirismo puro” en la explicación de los fenómenos naturales (y que muchas veces conduce al “empirismo dogmático” en relación con las Ideas) más o menos coincide con la filosofía empirista de Locke y que Kant también atribuye a Hume en la medida en que ninguno de estos dos filósofos acepta nada que se encuentre fuera del conocimiento sensible. Sin embargo, como empiristas puros, Kant opina que ninguno de ellos creyó en condiciones (subjetivas a priori) de posibilidad de toda experiencia, por lo que las explicaciones que ellos ofrecen en lo que respecta a las cosas naturales están fundadas meramente en reflexiones que describen las esencias de las cosas externas y sus relaciones entre sí. En este sentido, si el representante del empirismo que Kant tiene en mente aquí es Epicuro en la antigüedad y Locke en la modernidad (A854/B882), y Kant sostiene que Locke es un realista trascendental, entonces el empirista puro de la antítesis es un realista trascendental.

Admitimos que nuestra interpretación aquí es controversial en la medida en que Kant nunca dice que el empirismo puro corresponde a las doctrinas epistémicas de Hume o Locke. Más aún, como veremos, Kant mismo interpreta el empirismo puro de manera muy cercana a su sistema por concederle características que son propias de su empirismo crítico. No obstante, si fuera el caso que el empirismo puro al que se refiere Kant fuera sin más el tipo de empirismo que él abaraza (i.e., el empirismo crítico), ¿por qué entonces Kant -si es que defiende la idea de que su empirismo crítico requiere suponer la validez objetiva de las Ideas trascendentales en tanto que estas Ideas posibilitan la completud del conocimiento- afirma que el empirista puro “nunca permitirá que se busque una causa fuera de la naturaleza ya que *no conocemos más que esta*”? (A470/B498) (El énfasis es nuestro). Precisamente lo que Kant intenta mostrar es que a pesar de que no podemos conocer una primera causa que se halla fuera del mundo natural, ello no implica no aceptarla. Por lo que es falso

En la sección tercera del capítulo de la Antinomia de la Razón Pura Kant establece lo siguiente

En las afirmaciones de la antítesis observamos una completa uniformidad en el modo de pensar y una perfecta unidad en sus máximas, es decir, observamos el principio del *Empirismo* puro (*ein Principium des reinen Empirismus*), no solamente en lo que concierne a la explicación de los fenómenos del mundo, sino también en la solución de las Ideas trascendentales del universo mismo (A466-67/B493-94).

Como Kant lo indica, la antítesis en cada una de las cuatro antinomias es sostenida desde un punto de vista filosófico que se adhiere al principio del “*empirismo* puro”. Con este principio en mano, los proponentes de las antítesis explican tanto los fenómenos del mundo como la solución de los problemas cosmológicos de la razón. La característica central de los defensores del empirismo puro consiste en que no permiten una explicación de los fenómenos de la naturaleza atendiendo a ideales de la razón o a conceptos trascendentes. Por esta razón, la posición que es defendida en la antítesis de la Tercera Antinomia no acepta una facultad que es capaz de actuar independientemente de las leyes de la naturaleza, esto es, no acepta el concepto de libertad en sentido trascendental.

Sin embargo, Kant considera que el rechazo de la libertad por parte del empirista puro no revela sino un empirismo dogmático:

Cuando el empirismo se vuelve dogmático en relación con las Ideas (cosa que a menudo sucede) y niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en la falacia de modestia, falta que es tanto más reprochable cuanto que en este caso ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable (A471/B499).

Es precisamente el no reconocimiento de la validez objetiva de las Ideas trascendentales desde la razón especulativa –y más concretamente, de la libertad trascendental– lo que hace que la posición del empirista sea dogmática; y lejos de ser una cuestión trivial, Kant declara que este dogmatismo produce un daño irreparable a los intereses prácticos de la razón.

Ahora bien, aunque podemos estar seguros que uno de los filósofos que Kant tiene en mente como representante del dogmatismo empírico es Epicuro (su nombre es explícitamente mencionado inmediatamente después del segundo pasaje citado), hay algo muy extraño en la discusión de Kant de que las posiciones defendidas en las antítesis no son otra cosa sino posiciones que defienden un empirismo “puro” y que conducen a su vez a un empirismo dogmático. Hay dos posiciones en juego aquí que es necesario reconocer, pues si “a menudo sucede” que el empirismo puro se vuelve dogmático, no es necesario que una cosa esté irremediablemente asociada con la otra. Por un lado, uno podría ser lo que Kant llama un “empirista puro” en lo que se refiere a las explicaciones de los fenómenos, esto es, un empirista que no acepta ninguna explicación que “se halla más allá de los conocimientos intuitivos”. Sin embargo, esto no implica necesariamente que uno sea al mismo tiempo un “empirista dogmático” en lo que se refiere a los intereses prácticos de la razón, esto es, negar la religión y la moral ocasionando con ello “un daño irreparable al interés práctico de la razón” (A466/B494). Y lo inverso es también cierto: uno puede ser lo que Kant llama “empirista dogmático” en lo que se refiere a las “necesidades prácticas” de la razón sin ser necesariamente un “empirista puro” en lo que se refiere a la explicación teórica de los fenómenos. También existe una tercera posibilidad, esto es, ser tanto un empirista puro teórico como un empirista dogmático práctico.

En lo que resta de esta sección, defenderemos la idea de que lo que Kant llama empirismo dogmático en relación con las Ideas de la razón pura no implica necesariamente realismo trascendental, o lo que es lo mismo, que uno puede compartir tesis esenciales del idealismo trascendental (como la objetividad del principio de causalidad) aún cuando uno rechaza “los intereses prácticos de la razón”. Esta será la primera parte del argumento por el cual demostraremos que la libertad trascendental es más cercana al realismo trascendental que al idealismo que Kant propone (sin que esto quiera decir que todo realista trascendental se halla en la necesidad de admitir la libertad en

que el empirismo de Kant –por lo menos tal como él lo defiende– nos obliga a conceder que nunca estaremos permitidos de buscar una causa fuera de la naturaleza.

sentido trascendental). Aunque Kant tiene razón al decir que “si nos dejamos vencer por la ilusión del realismo trascendental no queda naturaleza” (A543/B571), no es el caso que la posibilidad de la naturaleza y por tanto la aceptación del idealismo trascendental implica aceptar la libertad trascendental.

Consideremos primero la posición de un filósofo que es un empirista puro en relación con los fenómenos (naturaleza) pero que no es empirista dogmático en lo que se refiere a lo que Kant llama los intereses fundamentales de la razón práctica porque acepta “el *dogmatismo* de la razón pura” (A466/B494). En otras palabras, la posición de un filósofo que, en relación con la epistemología, es un realista trascendental y un idealista empírico; pero que acepta a la vez conceptos metafísicos sobre moral y religión. Tal filósofo bien podría ser Locke, y puesto que ya hemos explicado en la sección precedente las razones que tiene Kant para hacerlo miembro del círculo de los realistas trascendentales (epistémicamente hablando), será suficiente señalar aquí algunos pasajes de su obra en los cuales Locke demuestra cierta simpatía por la validez de lo que Kant llama las Ideas metafísicas y el interés práctico de la razón.

Aunque Locke objeta la suposición de que las ideas de la moral y la religión son innatas, sí sostiene que estas ideas son comunes a la naturaleza humana. Ciertamente que, para el caso de la libertad, Locke no defiende una teoría haciendo uso de la terminología que utiliza Kant; pero sí por lo menos, y esto es suficiente para nuestros propósitos, Locke defiende, al igual que Kant, la idea de agencia basada en la libertad. Así, por ejemplo, en el segundo libro de su *Ensayo*, en donde él discute la “Idea de Poder”, aparece en §8 la siguiente afirmación:

[...] la idea de la libertad es la idea de una potencia en cualquier agente para hacer o dejar de hacer cualquier acción particular, de acuerdo con la determinación o el pensamiento de la mente que prefiera lo uno sobre lo otro. Pero cuando el agente no tiene la potencia de producir una u otra de esas cosas, de acuerdo con su volición, entonces el agente no está en eso en libertad, sino que está bajo *necesidad*. De tal manera que no puede haber libertad donde no hay pensamiento, donde no hay volición, donde no hay voluntad.³⁷

Como el pasaje claramente lo manifiesta, Locke distingue, al igual que Kant, libertad de necesidad, y Locke sostiene que la libertad es la característica fundamental de las agencias. Un poco después (en el §14), Locke repite la idea de que la “libertad (*liberty*), que es un tipo de poder, pertenece exclusivamente a las *agencias*”, y de nuevo, en el §15 Locke afirma que la “libertad (*freedom*) es un poder o habilidad” que sólo pertenece a las agencias.³⁸

Por otro lado, aunque Locke considera que el sumo bien tiene más que ver con condiciones sensibles que exclusivamente racionales, al igual que Kant, Locke considera que la libertad consiste en la capacidad de resistir o vencer deseos sensibles. En efecto, nuevamente en la misma sección del libro segundo del *Ensayo*, en donde Locke discute la Idea de Poder, él mismo sostiene que es “evidente por experiencia” que la mente tiene, en la mayoría de los casos,

la potencia de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos, y así respecto a todos, uno tras otro, puede quedar en libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos, y para pesarlos en comparación con los demás. En esto es en lo que consiste la libertad que tiene el hombre; y de su mal uso procede toda esa variedad de yerros, errores y faltas en que incurrimos en nuestra conducta y en la búsqueda de la felicidad, ya que nos precipitamos a determinar la voluntad y nos comprometemos demasiado pronto, sin que medie un debido examen de la cuestión. Para evitar eso, poseemos la potencia de suspender la prosecución de tal o cual deseo, como cualquiera puede experimentarlo a diario en sí mismo.³⁹

Aún cuando Locke no sostiene nada parecido a la idea de ley moral en sentido kantiano, este pasaje expresa una idea que no sólo es compartida por Kant sino que incluso es central para la filosofía práctica kantiana. Locke expresa en este pasaje una idea distintiva de la razón práctica. Para Locke, la determinación de la voluntad es una fuerza “activa”, algo por lo cual se halla en posibilidad

³⁷ *Op. Cit.*, p. 219.

³⁸ *Ibid.*, pp. 222-23.

³⁹ *Ibid.*, pp. 243-44.

de diferenciar entre *estar determinado* (ser pasivo) y la facultad de *determinarse a actuar* por medio de la reflexión (ser activo, y por lo tanto, agente). Y como sabemos, Kant sostiene que es la capacidad de actuar de acuerdo con principios prácticos autoimpuestos lo que nos hace agentes racionales. Aún cuando la noción de mandato moral no aparece en la filosofía práctica de Locke, Locke piensa que sólo haciendo uso de la parte activa de la mente en la determinación de los actos la felicidad puede ser alcanzada; pero cuando no se delibera apropiadamente, se cae en todo tipo de errores y faltas de tipo práctico. Por otro lado, aunque es verdad también que para Kant es la razón práctica *pura* la que determina los principios de la moral, también lo es que los imperativos prácticos técnicos, i.e., los principios prácticos hipotéticos que nos conducen a la realización de nuestros deseos, son productos de la reflexión y la razón. Que la razón es práctica en Kant no sólo significa que los principios de la moral son universales y necesarios y mandatos para todo ser que es racional pero no perfecto; significa sobre todo la racionalización de nuestros actos, lo que necesariamente requiere de reflexión y deliberación. Por lo menos para el Kant de la primera *Crítica* es suficiente con que tengamos la capacidad, “demostrada por la experiencia, de superar las impresiones de nuestra facultad apetitiva debido a la representación que podemos tener de lo que nos es provechoso o perjudicial” para que podamos adscribirnos libertad práctica –la cual presupone, nos dice Kant, libertad trascendental– (A802/B830). En este sentido es que, siendo rigurosos, Locke puede ser un realista trascendental en sentido teórico. Pero puesto que defiende los intereses prácticos de la razón, no es del todo justo decir que Locke, en sentido práctico, es un “empirista dogmático”.

También para el caso de la idea de Dios Locke tiene similitudes con Kant. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje del *Ensayo*. En el capítulo IV del primer libro, en donde Locke trata “Otras consideraciones relativas a los principios innatos” y en el contexto en el que objeta la suposición cartesiana de que la idea de Dios es innata, Locke considera más bien que

[...] las huellas visibles de una sabiduría y poder extraordinarios son tan patentes en todas las obras de la creación, que cualquier criatura racional que las considere atentamente, no puede menos que descubrir una deidad. Y como la influencia que el descubrimiento de un tal ente deberá necesariamente ejercer sobre todos los que sepan de Él es tan ponderosa y lleva aparejada tanto peso de reflexión y de comunicatividad, me parece tan extraño encontrar en la tierra una nación entera de gente tan bruta que carezca de la noción de Dios, como encontrar una que le falten las nociones del número o del fuego.⁴⁰

Locke comparte con Kant el principio de que la idea de Dios es común en todo ser racional debido a que esta idea surge al considerar un ser creador de todos los fenómenos. Aunque Locke no piensa, como Kant lo hace, que la idea de Dios es un concepto a priori de la razón, Locke sí sostiene, al igual que Kant, que Dios es, para todo ser racional, el Arquitecto de todas las cosas de la naturaleza. Por consiguiente, puesto que Locke defiende los intereses religiosos de la razón, Locke tampoco puede ser juzgado justamente por Kant como un empirista dogmático en lo que respecta a un primer Creador del mundo.

Por si fuera poco, no sólo estos textos citados nos muestran evidencias de que Locke no rechaza los intereses de la religión y la razón práctica a pesar de ser culpable, como Kant lo indica, de sensibilizar los conceptos del entendimiento. Kant también nos ofrece una evidencia adicional. En dos pasajes de la primera *Crítica* –el primero dentro del capítulo de la Deducción Trascendental de la segunda edición (B127) y el segundo en la última sección del libro, en la Historia de la Razón Pura (A854/B882) – Kant explica que Locke fue inconsecuente al aceptar la demostración de las Ideas de la razón pura una vez que derivó de la experiencia todos los conceptos y principios del entendimiento. Aún cuando Kant quiera mostrar que sólo se es consecuente con las Ideas de la razón cuando se acepta el a priorismo de los conceptos y principios teóricos del entendimiento, por lo menos es claro que Kant reconoce que Locke no rechazó las ideas trascendentales “insolentemente”; más bien, por el contrario, puesto que aceptó que su verdad “puede ser demostrada con la misma evidencia que cualquier teorema matemático” (A471/B499),⁴¹ Locke no es un empirista dogmático en lo que se

⁴⁰ *Ibid*, p. 65.

⁴¹ Locke realmente afirma esto de manera explícita. Cfr. *Op.Cit*, Vol.II, Libro IV, Capítulo. X.

refiere a los intereses prácticos de la razón. Por supuesto, para que Locke sea inconsecuente en el sentido en que Kant piensa que lo es, Kant tiene que mostrar que su idealismo trascendental, que *no* “se refiere tanto a los objetos sino a nuestro modo a priori de conocerlos”, puede no sólo armonizar con, sino también ser el sustento de, las Ideas de la razón.

Consideremos ahora una postura filosófica que es tanto dogmática empíricamente en lo que respecta a las Ideas de la razón como realista en sentido trascendental en lo que se refiere al conocimiento teórico. Claramente, desde la postura de Kant, esta posición puede serle asignada a Hume.

Aunque Hume, como Locke, es acusado por tomar el conocimiento de fenómenos como cosas en sí mismas, Hume rechaza, a diferencia de Locke, lo que Kant toma por ser los “intereses prácticos de la razón”. Tan sólo tres pasajes del *Tratado*, que expresan el escepticismo de Hume sobre la libertad y agencia son suficientes para dejar este punto en claro:

Según la doctrina de la libertad o azar, esta conexión [i.e., entre personas, motivos y acciones] se reduce a nada: los hombres no serían responsables de sus acciones intencionadas o premeditadas más de lo que lo serían por las más casuales y accidentales. [...] Las acción misma puede ser censurable y contraria a todas las reglas de la moral y la religión, pero la persona no sería responsable de ella; en cuanto que no se debe a nada duradero o constante en esa persona, ni deja tras de sí nada de esa naturaleza, es imposible que el agente pudiera ser por esa razón objeto de castigo o venganza.⁴²

De nuevo:

La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.⁴³

Y finalmente, una vez que Hume explica que tradicionalmente la filosofía se divide en especulativa y práctica, afirma no obstante que la moral no puede derivarse de la razón:

Dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón.⁴⁴

Hume explícitamente afirma que la libertad, cuando es pensada en términos de una determinación causal, “destruye enteramente todas las leyes”.⁴⁵

Por las razones que estos pasajes brindan estamos justificados en pensar que Kant, a pesar de que hay razones para suponer que nunca leyó el *Tratado*, muy bien podría haber tenido a Hume en mente cuando se refiere al empirismo dogmático, en relación con las Ideas de la razón pura, en la conclusión que es defendida en la antítesis de la Tercera Antinomia.⁴⁶

Sin embargo, y esto nos lleva a una tercera posibilidad, no es tan claro que la totalidad del argumento que es defendido en la antítesis de la Tercera Antinomia representa un empirismo puro. Si fuera realmente el caso que la posición filosófica representada en la antítesis defendiera el empirismo *puro*, entonces no sólo ocurriría que no podría defender –como de hecho no lo hace– el interés práctico de las Ideas cosmológicas, sino que tampoco podría defender nada que pueda ser aceptado por el empirismo *crítico*. Dicho llanamente, si el defensor de la antítesis no revelara otra cosa sino un empirismo puro –el tipo de empirismo que Kant podría considerar defendido en la filosofía de Hume–, entonces no podría defender el principio de causalidad tal como es tratado en la Segunda Analogía ni

⁴² David Hume, *Op.Cit.*, p.556. El énfasis es nuestro. De acuerdo con Hume, libertad y azar equivalen a lo mismo. En efecto, como él mismo lo pone, “de acuerdo con mis propias definiciones, la necesidad juega un papel esencial en la causalidad y, por consiguiente, como la libertad sumprime la necesidad, suprime también las causas, de modo que la libertad es exactamente los mismo que el azar”. Cfr. p.550.

⁴³ *Ibid.*, p. 561.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 618-19.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 549.

⁴⁶ Aunque, claro está, por defender un principio de razón suficiente en términos leibnizianos sería un Hume un poco *sui generis*.

por tanto podría aceptar que es nuestro entendimiento quien impone leyes a la naturaleza (algo que Kant acepta que el empirista defensor de la antítesis reconoce (A468-9/B496-7)). Siendo estrictos con la posición que un empirista puro tomaría, Kant no podría adjudicarle ninguna tesis propia del idealismo crítico porque para un empirista puro, como Hume, no existen conceptos a priori ni por tanto es el caso para él que el principio de causalidad posea validez objetiva. Si el representante de la antítesis abraza el empirismo puro, Kant estaría muy lejos de poder justificar su idea de que el proponente de la antítesis únicamente piensa que la libertad contradice a la naturaleza. Al llevar el empirismo hasta sus máximas consecuencias, el empirista puro *no puede defender* a la naturaleza porque para aceptar que hay conocimiento de fenómenos tiene necesariamente que admitir la validez objetiva del principio de causalidad. Sólo en caso de que el proponente de la antítesis comulge con un aspecto clave de la Revolución Copernicana (la validez objetiva del principio de la Segunda Analogía) puede defender la causalidad natural, y precisamente porque el proponente de la antítesis acepta que hay leyes naturales puede estar en condiciones mínimas de mantener que estas leyes son incompatibles con la libertad trascendental.⁴⁷ En suma, si el proponente de la antítesis fuera un empirista puro, Kant entonces jamás podría decir que es un representante apropiado para sostener la antítesis de la Tercera Antinomia. Entre empiristas puros como Hume no puede haber rechazo de las Ideas cosmológicas *por* estar exclusivamente a favor de legítimas leyes causales naturales.

Esto quiere decir que el conflicto que Kant presenta es realmente una *construcción* en todo el sentido de la palabra puesto que ni el proponente de la tesis ni el proponente de la antítesis son figuras filosóficas históricamente reales. El filósofo que sostiene la antítesis representa un término medio entre Kant y Hume (mezclado además con doctrinas leibnizianas), y por esta razón, representa una posición un tanto extraña para ambos. Por un lado está convencido, en contra de lo que Hume piensa, que las leyes causales naturales son objetivas y por tanto que el principio de causalidad no es derivado de la mera costumbre. En este sentido está de acuerdo con Kant. Sin embargo, al mismo tiempo está convencido, en contra de lo que piensa Kant y a favor de lo que piensa Hume, que la idea de una espontaneidad absoluta es una mera ilusión, y por ello es que Kant lo juzga como empirista dogmático. Si lo que hemos dicho hasta aquí es correcto, es claro entonces que el proponente empirista de la antítesis sólo puede ser llamado “dogmático” en la medida en que no reconoce las necesidades prácticas de la razón, pero no es un “empirista puro” en la medida en que reconoce la validez objetiva de leyes causales naturales. La tesis puede ser analizada, *mutatis mutandis*, en el mismo sentido.⁴⁸

Esto muestra que, por lo menos para el caso de la Tercera Antinomia, no es tan fácil sostener que el proponente de la antítesis representa el ejemplo paradigmático de lo que a “menudo ocurre”, esto es, que el “empirismo dogmático” que defiende lo que se refiere a los intereses prácticos de la razón tiene como sustento el “empirismo puro” que defiende la explicación mecánica de los fenómenos. Las

⁴⁷ Es importante entender aquí que este incompatibilismo es en el mismo sentido que Kant avala, i.e., la causalidad por libertad no puede intervenir con las leyes causales del mundo natural. Pero como veremos, lo que este supuesto empirista “dogmático” no acepta -y nosotros argumentaremos que no lo hace con toda razón- es que “naturaleza y causalidad por libertad *no* son *incompatibles*” en el sentido en que Kant busca hacer causalidad natural y causalidad por libertad, por analogía con el “objeto trascendental”, compatibles entre sí.

⁴⁸ Por esta razón, aún cuando sea cierto que Kant construye la distinción tesis/antítesis de las antinomias en términos de la distinción general entre racionalismo/empirismo, respectivamente, sería demasiado decir que el argumento total de la tesis representa la posición filosófica de Leibniz y la totalidad del argumento de la antítesis representa la posición filosófica de Hume. Es Leibniz y no Kant quien dice en la tesis que el principio de razón suficiente es una ley de la naturaleza, pero no es Leibniz sino Kant quien sostiene que existen principios a priori en la mente en cuanto principios que son condición de posibilidad de la experiencia y quien sostiene la posibilidad teórica de la libertad trascendental. De modo que en tanto que ambas posiciones filosóficas manifestadas en la tesis y en la antítesis aceptan leyes causales naturales (algo que no podrían aceptar si no están de acuerdo con el principio de la segunda analogía), no es posible decir que el conflicto presentado en la Tercera Antinomia en particular representa el conflicto entre Leibniz y Hume, respectivamente. Por ello no es correcto decir, como Bennett lo hace, que “es convincente asociar Tesis/Antítesis con Leibniz/Hume, digamos, y describir la antinomia como un choque entre la filosofía alemana y la escocesa”. Cfr Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*. p.189.

En lugar de ello (y al menos para el caso de la Tercera Antinomia) nosotros pensamos que la tesis y la antítesis representan una confrontación entre la aceptación y el rechazo de la Idea de libertad trascendental *dentro* del idealismo trascendental.

posiciones filosóficas de los contrincantes que Kant enfrenta son, por lo menos en lo que respecta a la Tercera Antinomia, productos originales de Kant; y puesto que la creación de estas posiciones está sustentada en la filosofía del propio Kant, tanto el proponente de la tesis como el proponente de la antítesis sostienen uno o dos principios que son sustanciales en el sistema filosófico de Kant, a saber, (1) el principio de causalidad que rige los fenómenos tiene validez objetiva, y (2) no hay nada incongruente en aceptar la posibilidad de una primera causa inteligible, llamada libertad trascendental, fuera del orden temporal de los fenómenos. Finalmente, puesto que Kant piensa que (1) es reconocido por ambos bandos (ambos comparten el principio de causalidad fundado en el argumento de la Segunda Analogía), aún cuando sea el caso que sólo uno de los contendientes rechace las Ideas de la razón (2) -el proponente de la antítesis-, sería equivocado pensar que lo que Kant llama “dogmatismo empírico” en relación con las Ideas equivale sin más a ser llamado, en sentido teórico, “realismo trascendental” o “idealismo empírico”. Kant no puede congruentemente aceptar esto sin que al mismo tiempo esté destruyendo sus posiciones filosóficas creadas en el conflicto de la Tercera Antinomia. La moral de todo esto es que, después de la enseñanza filosófica de Kant, o bien uno puede negar la validez de las Ideas metafísicas de la razón sin ser necesariamente al mismo tiempo un realista trascendental (que es lo que queda manifestado en la antítesis), o bien uno puede intentar defender los intereses prácticos de la razón compartiendo una tesis del idealismo trascendental (que es lo que queda manifestado en la tesis). Pero antes de las enseñanzas de Kant, uno podría ser o bien un realista trascendental que rechaza las Ideas de la razón (como Hume) o un realista trascendental que acepta la validez objetiva teórica de los “intereses prácticos” de la razón (como Locke, Clark o incluso Leibniz para el caso de la religión).

Ahora bien, lo que queremos mostrar es que si realmente tiene sentido considerar la posición de la antítesis como una posición filosófica sería porque es lo suficientemente coherente para no ser rechazada como “un producto mental arbitrario” (A462/B490), la aceptación de la validez objetiva del principio de causalidad –que es fundamental para el idealismo trascendental– y la negación de los intereses prácticos de la razón (en sentido trascendental) pueden ir muy bien juntos. En otras palabras, no es un producto mental arbitrario favorecer la posición de la antítesis al reconocer la posibilidad de la naturaleza rechazando al mismo tiempo la posibilidad especulativa de la libertad trascendental.

Regresemos a nuestra pregunta planteada en la segunda sección: ¿qué tipo de argumento puede ser ofrecido al *idealista* que sostiene la conclusión del argumento de la antítesis en la Tercera Antinomia para que pueda ser convencido, sobre bases teóricas, de la posibilidad de la libertad trascendental una vez que acepta la validez objetiva del principio de causalidad? Téngase presente, de nueva cuenta, que la respuesta apropiada no sólo demanda un argumento que corrija la posición del “racionalista dogmático” porque el defensor de la antítesis está de acuerdo en la idea de que la libertad trascendental no puede ser una ley natural. La respuesta demanda sobre todo que sea coherente con la validez objetiva del principio de causalidad y, por tanto, que sea coherente con un principio básico del idealismo trascendental. Por lo que es claro que cualquier argumento que sea dado, para que pueda ser mínimamente convincente, no puede apelar a algo que es incongruente con la tesis central del idealismo trascendental, i.e., la doctrina filosófica que se ocupa *no de los objetos como son en sí mismos* sino de nuestro modo de conocer totalmente a priori.

Pero supóngase que el argumento que es dado procede de acuerdo con algo que es por completo ajeno al idealismo trascendental por tener un fundamento propio del realismo metafísico como sustrato. En tal caso, el proponente de la antítesis, por estar de acuerdo con por lo menos dos cuestiones centrales del idealismo trascendental, i.e., hay leyes causales naturales dadas por el entendimiento a la intuición (A468/B496) y el principio de causalidad sólo tiene validez objetiva en su relación con fenómenos y no en relación con noumenos (A247/B303), tendrá poderosas razones para rechazar la posibilidad teórica de la libertad trascendental. Y por consiguiente, si el argumento dado tiene algo más en común con el realismo trascendental que con el idealismo trascendental, entonces no es verdad que la conclusión manifestada en la antítesis, que rechaza la libertad trascendental, revela dogmatismo. Más bien será el caso que lo que el racionalista defiende en la tesis, i.e., la causalidad por libertad o libertad cosmológica –que es, por supuesto, algo que Kant también

defiende—, lo que revela verdadero dogmatismo.⁴⁹

5 ¿Por qué el Idealismo Empírico conduce al Escepticismo?

Consideremos ahora por qué Kant piensa que el idealismo empírico (o el realismo trascendental o metafísico) de Descartes y Locke (para tomar dos ejemplos) conduce necesariamente al escepticismo.

Como ya hemos visto en la tercera sección de este capítulo, en la primera edición del capítulo de los Paralogismos de la Razón Pura —y específicamente en el cuarto de ellos, en donde Kant ofrece argumentos para refutar al idealismo empírico—, Kant explica que la diferencia entre el idealista dogmático y el idealista escéptico consiste en que el primero *niega* la existencia del mundo externo mientras que el segundo meramente *duda* acerca de su realidad (A377). Kant sostiene que por el momento —en los Paralogismos— no tratará el tema del idealismo dogmático, asegurando no obstante que su refutación vendrá más adelante.⁵⁰

Lo que Kant sí hace en la primera edición del capítulo de los Paralogismos (el cuarto) es refutar

⁴⁹ P. Strawson, siguiendo los pasos de Schopenhauer (aunque Strawson no parece percatarse de ello) llega a la conclusión de que, si Kant fuera consecuente con su enseñanza del idealismo trascendental, tendría que haber dicho que la tesis es falsa y la antítesis cierta. Sin embargo, como bien ha señalado Henry Allison y después de él Wolfgang Malzkorn, Strawson asume equivocadamente que la solución crítica a todo el conflicto de las antinomias consiste en negar la tesis y aceptar la antítesis. Esto es claramente falso porque para el caso de las dos primeras antinomias, como hemos visto, la solución crítica no consiste en conceder que la tesis es verdadera y la antítesis falsa, sino en mostrar que tanto la tesis como la antítesis son falsas. Por lo que aunque estamos de acuerdo, como Strawson y Schopenhauer lo están, que la conclusión de la tesis de la Tercera Antinomia es falsa y la conclusión de la antítesis verdadera, la estrategia que utilizaremos para probar ello es distinta a la que han seguido Schopenhauer y Strawson. Para nosotros, la conclusión de la antítesis es verdadera y la conclusión de la tesis es falsa no porque la solución crítica de los dos primeros conflictos cosmológicos prueba justamente esto (Kant es incomprendido al ser leído así), sino porque mientras que es verdad que el idealismo trascendental es coherente a pesar de no reconocer la posibilidad teórica de la libertad trascendental, es falso que el idealismo trascendental pueda conllevar a sostener la posibilidad teórica de la libertad trascendental.

Acordamos así, junto con Schopenhauer y Strawson, que la resolución de la Tercera Antinomia no puede ser sino el rechazo de la conclusión de la tesis y la aceptación de la conclusión de la antítesis. Ello es así porque, al contrario de lo que ocurre con la resolución de las dos primeras antinomias (en donde ni la tesis ni la antítesis pueden ser verdaderas porque no comparten nada que es propio del idealismo trascendental), tanto la tesis como la antítesis de la tercera comparten una premisa fundamental del idealismo kantiano. Pero como la conclusión de la tesis puede ser refutada con argumentos propios del idealismo trascendental, no es verdad que la posibilidad de la libertad trascendental está fundada en el idealismo trascendental. Cfr Peter Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 209; Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p.23 y Wolfgang Malzkorn, *Kants Kosmologie-Kritik*, p. 207.

⁵⁰ De acuerdo con algunos autores, i.e., Norman Kemp-Smith y Colin Turbayne, Kant nunca cumple su promesa en la primera edición de *KrV* de refutar al idealista dogmático porque —sostienen estos autores— Kant no podría refutarlo sin refutarse a sí mismo al mismo tiempo. La idea general, compartida por estos dos autores, es que Kant usa en la primera edición de la primera *Crítica* argumentos que son reminiscentes a la postura idealista de Berkeley con el propósito de refutar el idealismo cartesiano. Lo que es verdad es que ni Kemp-Smith ni Turbayne han sido los primeros comentaristas que acusan a Kant de mantener tesis muy similares a las de Berkeley para cimentar su idealismo. La primera edición de *KrV*, como sabemos, apareció en el verano de 1781 y Kant se vió profundamente decepcionado de los comentarios de Garve-Feder aparecidos en la reseña de Göttingen al año siguiente porque Garve describió a la *Crítica* como “un sistema de alto idealismo” y por haber clasificado a Kant como un filósofo muy cercano a Berkeley.

Sin embargo, cualquiera que sea el caso, i.e., que Kant tuvo ciertamente a Berkeley en mente al considerar su idealismo o no como dogmático (tal vez, como George Miller ha argumentado, el idealista dogmático de Kant de la primera edición es Leibniz y no Berkeley), es claro que, como *Prolegomena* lo manifiesta reiteradas veces, Kant quiere separarse del idealismo de Berkeley. Sin embargo, al introducir Kant el concepto de objeto trascendental en sentido ontológico (existe un mundo real extramental material que, a pesar de ser incognoscible, es el fundamento causante de nuestras representaciones) él mismo no se separa de una posición realista en sentido trascendental. Kant podría separarse tanto del idealismo escéptico como dogmático insistiendo que, puesto que es un sinsentido hablar de las cosas como son en sí mismas, el realismo trascendental que se halla a la base de ambos tipos de idealismos es completamente inadecuado. Pero es la insistencia de Kant sobre la posibilidad de la libertad trascendental lo que lo lleva a una posición desde la cual no sólo no puede refutar al idealismo escéptico sino que además se acurruca con ella en el colchón del idealista dogmático por conceder que únicamente “cosas espirituales” o “místicas” (como Dios o el Yo Nouménico que es Libre en sentido Trascendental) pueden crear fenómenos. Cfr. Norman Kemp-Smith, *Op. Cit.*, p.305; Colin Turbayne, “Kant's Refutation of Dogmatic Idealism”; George W. Miller, “Kant's First Edition Refutation of Dogmatic Idealism”, y Harald Schöndorf, “Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?”.

el idealismo escéptico, esto es, refutar la posición de que tenemos convicciones insuficientes acerca del mundo externo. El cuarto paralogismo de la razón pura, el de “idealidad o la relación externa”, es construido por Kant de la siguiente manera:

Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa.

Ahora bien: todos los fenómenos externos son de tal índole que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que *sólo pueden ser inferidos como causa* de percepciones dadas.

Por consiguiente, la existencia (*Dasein*) de todos los objetos del sentido externo es dudosa (A366-67).⁵¹

Kant explica que la incertidumbre sobre la existencia de los objetos del sentido externo puede ser llamada “idealidad de los fenómenos externos” y esta doctrina se llama “*idealismo*”. A esta doctrina Kant opone lo que llama “dualismo”, i.e., la tesis que defiende la certeza “acerca de los objetos del sentido externo”.

Kant parafrasea este razonamiento de la siguiente manera:

- (i) “Sólo aquello que está en nosotros puede ser inmediatamente percibido y sólo mi propia existencia es objeto de una simple percepción;
- (ii) la existencia de un objeto *fuera de mi* nunca se da en la percepción directa,
- (iii) por lo tanto, la existencia de un objeto *fuera de mí*, en tanto que este objeto no es inmediatamente percibido, sólo puede ser inferida como causa externa de la percepción” (A367).

Kant explica que la premisa mayor es “razonable”: “dado que lo exterior no está en mí, no puedo encontrarlo en mi aperccepción ni en ninguna percepción” porque toda percepción “no es sino una determinación de la aperccepción” (A368). Por ello es que Kant comenta que Descartes tenía razón en “limitar toda percepción a la proposición ‘Yo (como ser pensante) existo’”.

Kant está de acuerdo sobre la verdad de este razonamiento en el sentido en que la conclusión se sigue de las premisas cuando la expresión “sentido externo”, tal como aparece en la premisa menor correspondiendo a lo que el realista trascendental entiende por ello –entiende esta expresión “en sentido intelectual”, como nos dice Kant (A367)– tiene idéntico significado a la misma expresión tal como aparece en la conclusión. Sin embargo, Kant tiene la intención de mostrar que la conclusión no se sigue de las premisas una vez que se aclara la ambigüedad de esta expresión y se considera el significado que esta expresión tiene para el idealismo trascendental. Así, al igual que ocurre con los tres primeros paralogismos, Kant quiere mostrar, una vez que queda aclarada la ambigüedad de la expresión “fuera de nosotros” y ésta se utiliza en el sentido en que la filosofía trascendental enseña, por qué el razonamiento es falso en el sentido en que es un *sophisma figurae dictionis*.

Kant persigue el propósito de mostrar que su idealismo no incurre en el escepticismo porque para la filosofía trascendental la realidad de los objetos del sentido externo no es causalmente inferida. En el siguiente apartado veremos por qué Kant piensa que la expresión “fuera de nosotros” es ambigua. Lo que nos interesa aquí, por lo pronto, es explicar por qué Kant piensa que la inferencia causal conduce al escepticismo. Con ello quedará claro que el idealismo trascendental que Kant propone, si verdaderamente no conlleva al escepticismo como sí conlleva el realismo trascendental, no puede estar de acuerdo en que la verdad sobre la existencia de algo se demuestra por una inferencia causal. Esto nos será de gran utilidad no sólo para mostrar aquí por qué el defensor de la antítesis de la Tercera Antinomia tiene razón en no aceptar la validez objetiva (desde la razón especulativa) de la libertad trascendental; más aún, como veremos en el quinto capítulo, nos servirá para explicar por qué Kant no puede mostrar la realidad objetiva práctica de la libertad trascendental sin autorefutarse.

Como ya hemos visto, Kant afirma que el realista trascendental “es el mismo que hace después de idealista empírico”. Sin embargo, puesto que de acuerdo con Kant Descartes concede (1) que hay una

⁵¹ El énfasis es nuestro.

realidad conformada por la colección de las cosas en sí mismas que causan ideas en nosotros, pero concede además que (2) sólo podemos tener certeza de nuestras propias percepciones o ideas, Descartes tiene que aceptar irremediablemente que no podemos saber nada con certeza acerca de la realidad de ese mundo externo que causa ideas en nosotros. Kant por supuesto no se refiere a su idealismo trascendental al llamar a la teoría cartesiana del conocimiento idealista. Kant se refiere al idealismo empírico, i.e, la doctrina que no admite que la existencia del mundo externo es “conocida por medio de una percepción inmediata” y por tanto deduce “que jamás podemos estar por completo seguros de la existencia de esos mismos objetos” (A368-9).

La sección del cuarto paralogismo de la primera edición de *KrV* representa una versión primera de lo que será, en la segunda edición, el argumento nuclear de la Refutación al Idealismo. Por ello es que provee una introducción adecuada al modo como Kant relaciona el idealismo empírico con el realismo trascendental y su inevitable consecuencia hacia el escepticismo.

Podemos empezar a explicar la razón por la cual Kant sostiene que el razonamiento de idealidad es un paralogismo considerando por qué razón él mismo trata a tales idealistas como “bienhechores de la humanidad”:

El idealista escéptico, que declara insuficiente nuestra convicción acerca de la existencia de la materia, es un bienhechor de la razón humana, ya que nos obliga a abrir bien los ojos al dar el más insignificante paso en la experiencia ordinaria y a no sumar en seguida a nuestra propiedad, como algo legítimamente adquirido, lo que tal vez sólo obtenemos de modo subrepticio. Las ventajas que estas objeciones idealistas nos reportan saltan a la vista. Nos impelen con fuerza, si no queremos embrollarnos en nuestras más ordinarias afirmaciones, a considerar todas las percepciones, sean internas o externas, como simple conciencia que depende de nuestra sensibilidad. Nos impelen igualmente *a no tener por cosas en sí mismas los objetos externos de tales percepciones, sino a tomarlos por meras representaciones de las que podemos, al igual que en el caso de otra cualquiera, ser inmediatamente conscientes* (A378).⁵²

Las ventajas que los idealistas escépticos nos proporcionan son, tal como este pasaje lo indica, dos (ventajas en sentido negativo, por supuesto, para evitar caer en el escepticismo sobre los objetos del sentido externo). La primera de ellas consiste en no considerar nuestras representaciones, ya sean internas o externas, sino como simples datos de la conciencia que dependen de nuestra sensibilidad; y la segunda, que para nuestros propósitos es importante acentuar, a no considerar como cosas en sí mismas las percepciones de los objetos del sentido externo, sino como meras representaciones en el espacio de las que somos conscientes.

Debido a la aceptación de la tesis de que las percepciones son “representaciones producidas en nosotros (*in uns gewirkt werden*) por sus objetos como cosas en sí mismas” (A372), Kant explica que “todos los psicólogos partidarios del idealismo empírico son realistas” (en sentido trascendental). De nuevo, el realismo trascendental es la doctrina que mantiene que el espacio y el tiempo existen en sí mismos independientemente de condiciones subjetivas de la mente humana. Consecuentemente, el realismo trascendental sostiene que todos los objetos que se hallan en el espacio y en el tiempo no son fenómenos sino cosas en sí mismas (noumenos). Kant piensa que el idealismo empírico es el resultado de sostener el realismo trascendental porque el idealista empírico cree que las ideas o los estados de conciencia de los que tiene experiencia no son otra cosa sino el efecto causado por las cosas en sí mismas. Sin embargo, Kant explica que esta posición lleva inevitablemente al escepticismo, por más paradójico que esto pueda sonar. En efecto, Kant piensa que el compromiso que Descartes adquiere con el realismo trascendental, i.e., el espacio y el tiempo son cosas en sí mismas que existen con independencia de la sensibilidad, lo lleva directamente a tener que aceptar un mundo real extramental; pero al sostener al mismo tiempo que únicamente podemos ser conscientes de nuestras propias ideas o estados mentales –abrazando de esta manera el idealismo empírico–, ese mundo real externo no queda demostrado de manera inmediata. Su idealismo empírico lo sujeta a una postura en la que no puede decir nada sobre la realidad de los objetos extramentales sino tan sólo que éstos son los causantes de las impresiones, por lo que la filosofía cartesiana no puede evitar “suponer” meramente el mundo externo, lo cual lo conduce hacia el escepticismo. De modo que la crítica que Kant hace a “la

⁵² El énfasis es nuestro.

inferencia causal del mundo externo” en el cuarto paralogismo está sustentada en su conducción hacia el escepticismo:

No puedo, pues, hablando con propiedad, percibir las cosas exteriores, sino sólo inferir su existencia desde mi percepción interna considerando ésta como efecto de algo exterior que es su causa próxima. Ahora bien, el inferir una causa determinada a partir de un efecto dado es siempre inseguro, ya que el efecto puede proceder de más de una causa. En la relación de la percepción con su causa queda, pues, la duda de si esta causa es interna o externa y, por consiguiente, de si todas las llamadas percepciones externas no son un simple juego de nuestro sentido interno, de si se refieren a verdaderos objetos exteriores como causas de las mismas (A368).

O también, como Kant lo pone un poco después:

[...] si consideramos los fenómenos como representaciones producidas en nosotros por sus objetos en cuanto cosas en sí y exteriores a nosotros, no se concibe cómo podemos conocer su existencia de otro modo que deduciendo la causa a partir del efecto, con lo cual quedará siempre oscuro si esa causa se halla en nosotros o fuera de nosotros (A372).⁵³

La inferencia causal es insegura porque “el efecto puede proceder de más de una causa” y por lo tanto “siempre quedará oscuro si esa causa se halla en nosotros o fuera de nosotros”. Pero esta conducción inevitable hacia al escepticismo es el resultado al que se llega una vez que se asume, falsamente, que los objetos externos son cosas en sí mismas:

Si tomamos los objetos exteriores como cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en las representaciones que tenemos. Pues nada podemos sentir (*empfinden*) fuera de nosotros, sino sólo dentro de nosotros mismos. Por lo tanto, la autoconciencia no nos suministra más que nuestras propias determinaciones (A378).

Kant sostiene que es imposible entender cómo es que podemos ser conscientes de los objetos “fuera de nosotros” (*äußere Gegenstände*) cuando suponemos que estos objetos son las cosas en sí mismas. Como veremos en la siguiente sección, la manera en que Kant establece cómo es que la expresión “objetos fuera de nosotros” debe ser entendida es crucial para distinguir su realismo del realismo trascendental.

Es por supuesto el caso de que Descartes, fuera de su método escéptico, no ofrece una duda explícita sobre la determinada forma en la que existen objetos reales fuera de la percepción. Por el contrario. En tanto que sostiene que la *res extensa* es un tipo de sustancia, Descartes no ofrece al final ninguna duda sobre la existencia de la materia con propiedades que le son esenciales. Sin embargo, como ya vimos, Kant argumenta que el modo como Descartes procede al defender la existencia del mundo externo no es adecuada. Incluso si pudiéramos decir que la causa se halla fuera de nosotros, nunca podríamos asegurar con toda necesidad que los objetos que percibimos corresponden exactamente, como efectos, con los objetos que se hallan fuera de nosotros, en cuanto causas. Con el procedimiento cartesiano nunca podemos estar seguros de que los objetos que percibimos no son meras ilusiones porque nunca podemos saber si lo que percibimos corresponde con objetos que, tal como nos los representamos, son como son independientes de nuestro aparato cognitivo. Es por esta razón que la afirmación de que existen objetos reales con propiedades extramentales por medio de una inferencia causal no es otra cosa sino una mera conjetura que jamás tendrá el mismo grado de certeza como el que tenemos –mediante la conciencia inmediata– del modo en que existen objetos en el sentido externo tal como Kant entiende esta expresión, i.e., no entendida en “sentido intelectual”. Así, aunque Descartes cree que ha demostrado que existe un mundo objetivo que es independiente de la manera en que lo conocemos, su demostración fracasa porque la inferencia causal no garantiza absolutamente nada.

⁵³ En la Refutación al Idealismo Kant mantiene la misma crítica: “El idealismo suponía que la única experiencia inmediata era la interna y que sólo a partir de esta se inferían las cosas exteriores. Pero, tal como ocurre cuando se deducen causas determinadas partiendo de efectos dados, la deducción es insegura, ya que las representaciones que nosotros suponemos causadas por cosas exteriores pueden tener su causa en nosotros mismos” (B276).

Finalmente, aunque Kant cita sólo textualmente a Descartes como defensor del “idealismo escéptico” dentro del cuarto paralogismo, tenemos muy buenas razones para incluir a Locke, de acuerdo con la manera como Kant construye las cosas, en el club de los idealistas escépticos. Como idealista empírico, Locke afirma que podemos tener acceso cristalino a nuestras propias mentes por medio de la observación interna de nuestras propias ideas. Pero este acceso cristalino no significa otra cosa sino que sólo podemos tener certeza de lo que ocurre en nuestras propias mentes cuando las ideas están causadas por objetos reales con cualidades propias:

[...] la recepción efectiva de ideas procedentes del exterior es lo que nos notifica la existencia de otras cosas, y nos da a conocer que, en ese momento, algo existe efectivamente fuera de nosotros, y que es causante de las ideas en nosotros, si bien, quizá, ni sabemos ni consideramos de qué manera se producen. Por ejemplo [...] yo no puedo dudar, mientras escribo esto, de que veo negro y blanco y de que algo realmente existe que causa en mí esa sensación de que escribo o muevo mi mano. Esa es una certidumbre como la mayor de que sea capaz la naturaleza humana, respecto a la existencia de cualquier cosa, salvo sólo la que el hombre tiene de la suya propia y de la de Dios.⁵⁴

Locke piensa que algo que tiene cualidades objetivas en sí, independientes de nuestra propia mente, debe ser la causa de nuestras ideas. Sin embargo también confiesa, como podemos observar, que la certidumbre que tenemos respecto de la existencia de objetos reales con cualidades extramentales no es mayor a la certeza que podemos tener de la existencia propia (al haber en nosotros ideas) y la existencia de Dios.

Las sustancias o las cosas que son los referentes de nuestras ideas –los objetos que causan nuestras ideas– permanecen desconocidas. Es en este contexto en donde podemos encontrar el famoso análisis de Locke de la sustancia en términos de algo que “no sabemos qué es” (*we know not what it is*).⁵⁵ Aunque debemos de *presuponer* este algo como el sustrato causante de nuestras ideas, y aunque es únicamente a través de la referencia a este algo como podemos sostener que nuestras ideas son objetivas y no invenciones subjetivas, para nosotros este *substratum* es, no obstante, completamente oscuro.

Locke lo pone del siguiente modo:

Cuando hablamos o pensamos de alguna clase particular de la sustancia corpórea, como caballo, piedra, etc., aunque la idea que tenemos de ambas no sea sino la complejidad o combinación de aquellas diversas ideas simples de las cualidades sensibles que habitualmente encontramos unidas en esas cosas llamadas caballo y piedra, sin embargo, porque no podemos concebir de qué manera pueden subsistir solas, ni la una en la otra, suponemos que existen y que están sostenidas en y por un sujeto que les sea común; el cual soporte designamos con el nombre de *sustancia*, si bien es seguro que no tenemos una idea clara o distinta acerca de esa cosa que suponemos sea el soporte.⁵⁶

No tenemos una idea clara y distinta de la sustancia a pesar de que sea esto lo que se halla a la base de los objetos que corresponden con nuestras ideas; y como lo pone Locke en otro pasaje, sólo tenemos conocimiento de lo que ocurre en nuestras propias mentes:

El razonar y el conocimiento de cada hombre sólo es acerca de las ideas existentes en su propia mente, las cuales, en verdad, son todas y cada una de ellas existencias particulares; y nuestro conocimiento y razonamiento acerca de otras cosas sólo es en cuanto correspondan con aquellas nuestras ideas particulares. De suerte que la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas particulares es la suma cima de todos nuestros conocimientos.⁵⁷

Tenemos entonces que Locke sostiene que existen objetos fuera de nosotros cuya manera en que se manifiestan en la mente es independiente de nuestra propia sensibilidad y nuestra actividad pensante. Sin embargo, ya que nuestro conocimiento sólo puede referirse a la percepción de nuestras

⁵⁴ John Locke, *Op.Cit.*, Libro IV, Capítulo XI, pp.633-64. En otra parte de su *Ensayo*, Locke asegura que podemos decir que un objeto que percibimos a través de los sentidos es una idea que “es el efecto de un objeto externo”. *Ibid*, Libro II, Capítulo. XXVI.

⁵⁵ *Ibid*. Libro II, Cap. XXIII, p.276.

⁵⁶ *Ibid*, pp. 277-78. El último énfasis es nuestro

⁵⁷ *Ibid*, Libro IV, Cap. XVII, p.686.

propias ideas y no a las cosas en sí mismas, la afirmación de la existencia de entidades con cualidades extramentales que se encuentran fuera de nosotros sólo puede sostenerse por una inferencia causal. De este modo, del mismo modo que Descartes, el idealismo empírico que Locke sostiene no hace sino conducirlo irremediabilmente hacia el escepticismo.

La posición que Kant defiende para distinguir su idealismo del de Descartes y Locke (idealistas escépticos) consiste en asegurar que somos inmediatamente conscientes de los objetos externos por medio de la intuición externa del espacio así como somos también inmediatamente conscientes de nosotros mismos a través de la intuición interna del tiempo. El giro epistémico de Kant demuestra que somos inmediatamente conscientes de la existencia de los objetos externos sin necesidad de establecer inferencias causales y sin necesidad de crear compromiso alguno con la ontología tradicional.⁵⁸ Como ya vimos en el capítulo anterior, Kant establece que el “Yo debe de poder acompañar todas mis representaciones para que éstas sean algo para mí”. El giro kantiano nos enseña que el *cogito* en sentido lógico y la existencia de objetos externos son mostrados sin necesidad de inferencia causal alguna y sin necesidad de traspasar el reino que es únicamente posible para nosotros, esto es, el reino de los fenómenos.

6 Idealismo Trascendental y Realismo Empírico

Como ya hemos dicho, Kant piensa que el idealismo que defiende es la única alternativa al alcance que se opone al realismo trascendental. Y puesto que este realismo conduce inevitablemente al escepticismo, Kant sostiene que su idealismo trascendental refuta al escéptico. Para el idealismo trascendental no podemos conocer las cosas en sí mismas sino sólo fenómenos, y es precisamente esta distinción del objeto de conocimiento, pasada por alto por el realista trascendental al confundir el fenómeno con el noúmeno, lo que brinda la clave para poder estar ciertos sobre la realidad de los objetos que se encuentran fuera de nosotros sin que tengamos que dar un paso más allá del conocimiento que tenemos de objetos en cuanto fenómenos. El realista trascendental, al sostener que nuestro conocimiento es de las cosas en sí mismas, sólo puede *suponer* que los objetos que se encuentran fuera de nosotros existen. Por el contrario, si admitimos que los objetos de conocimiento son sólo fenómenos (objetos representados a través de nuestras intuiciones y conceptos puros a priori), la realidad de los objetos externos es probada de manera inmediata.

Ya vimos que Kant piensa que el idealista escéptico es un bienhechor de la humanidad. La clara distinción que establece entre epistemología y ontología lo conduce a no poder sino inferir causalmente pero de manera falaz la existencia de los objetos fuera de él. De este modo el idealista escéptico nos brinda una lección: nos enseña qué es lo que tenemos que hacer para no caer en esta falacia, i.e., erradicar la idea de que existe un mundo objetivo en sí mismo *independiente* de la propia actividad mental (deshacernos de la Tesis de Independencia en sentido trascendental) y erradicar también la idea de que el objeto de nuestras representaciones equivale al conocimiento de las cosas en sí mismas (deshacernos de la Tesis de Correspondencia en sentido trascendental). Como lo pone Kant,

⁵⁸ Sin embargo, en el mismo Libro IV del *Ensayo*, en un capítulo en el que dedica a probar el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, Locke sostiene que “por lo que toca a nuestra propia existencia, la percibimos tan llanamente y con tanta certidumbre, que ni requiere, ni es capaz de prueba alguna, porque nada puede ser para nosotros más evidente que nuestra propia existencia.” *Op.Cit.* p.620. Podemos ver entonces que Locke piensa que podemos ser conscientes de nuestra propia existencia a través de la experiencia de nuestros estados mentales, y puesto que nuestros estados internos (las ideas de reflexión) están fundados en la experiencia que tenemos de objetos externos, Locke parece pensar que, aunque no podemos conocer por experiencia nada acerca del yo como sustancia espiritual, tener una idea del yo y nuestra identidad requiere necesariamente de la existencia de sustancias externas, aunque, de nuevo, no podemos tener certeza alguna de lo que se encuentra fuera de nosotros. De manera que la posición de Locke parece ser la siguiente: un objeto X del que no sabemos nada causa nuestras ideas, y puesto que sólo a través de nuestras ideas percibimos nuestra propia existencia, percibimos nuestro yo a partir de algo que no sabemos que es. En este sentido, si Kant realmente se separa del idealismo empírico de Locke, entonces Kant no puede sostener que la conciencia del yo depende de algo que causa nuestras representaciones pero que no podemos saber qué es. En una palabra, si Kant acepta que algo que no sabemos qué es el fundamento causante de nuestras representaciones, Kant entonces no puede seguir sosteniendo que somos conscientes de nuestra existencia en ningún sentido.

para no caer en el problema que encara el idealista empírico, éste “nos obliga” a refugiarnos en el idealismo trascendental:

El idealismo escéptico nos obliga a tomar la única escapatoria que nos queda, esto es, a refugiarnos en la idealidad de todos los fenómenos, idealidad que demostramos ya en la Estética Trascendental con independencia de estas consecuencias, que no podíamos entonces prever. Si alguien pregunta ahora si, debido a ello, el dualismo sólo tiene lugar en la psicología, la respuesta es la siguiente: por supuesto, pero sólo en el sentido empírico (A378-79).

Kant afirma, como hemos visto al inicio de la sección anterior, que la doctrina de la idealidad, que es la doctrina a la que se llega por abrazar el realismo trascendental, no nos deja sino con la incertidumbre de los fenómenos externos. Kant opone esta idealidad que recibe el nombre de “*Idealismo*” a “lo que recibe el nombre de *Dualismo*” y que mantiene “la tesis de que es posible la certeza acerca de los objetos del sentido externo” (A367). De aquí tenemos que si el idealismo trascendental se opone al realismo trascendental, el idealismo trascendental defiende el “*Dualismo*”. El idealismo trascendental defiende entonces la tesis de que podemos tener certeza acerca de los objetos del sentido externo, pero como Kant lo manifiesta claramente en este último pasaje, la expresión “objetos del sentido externo” tiene que ser entendida en sentido empírico. En este sentido es que Kant explica que su idealismo trascendental es al mismo tiempo *realismo empírico*:

El Idealista trascendental puede, en cambio, ser un realista empírico y, consiguientemente, un *Dualista*, como suele decirse. Ello se debe a que admite la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de sus representaciones, esto es, el *cogito ergo sum* (A370).

El idealista trascendental no admite los objetos externos “sino en cuanto fenómenos que no significan nada con independencia de los sentidos” porque no pueden ser representados sin la condición formal de la intuición externa, i.e., el espacio. La intuición externa, pues, “no se refiere a objetos externos en sí mismos”; más bien, esta intuición se llama externa “porque relaciona percepciones con un espacio en el que todas las cosas se encuentran unas fuera de otras” (A370). Los objetos externos son de este modo “simples fenómenos”, y por tanto, sólo pueden ser lo que son en virtud de ser una clase de representaciones dependientes del espacio, la forma a priori de la intuición externa. Como explica Kant, “los objetos externos sólo son algo a través de nuestras representaciones del sentido externo *pero no son nada separados de ellas*” (A371).⁵⁹ La defensa del *Dualismo* implica negar, de este modo, la Tesis de Independencia en sentido trascendental y por tanto se opone a la ontología tradicional.

En un importante párrafo del cuarto paralogismo de la primera edición, en donde Kant da cuenta de la ambigüedad de la expresión “fuera de nosotros” (*außer uns*), podemos hallar el núcleo argumentativo que permite a Kant sostener que su idealismo prueba la existencia de los objetos que se hallan fuera de nosotros. Kant explica:

La expresión fuera de nosotros (*außer uns*) conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como cosa *en sí misma* (*als Ding an sich selbst*) distinta de nosotros, mientras que otras veces significa lo que pertenece al fenómeno (*Erscheinung*) externo. Con el fin de evitar la ambigüedad de este término [...] distinguiremos así los objetos *empíricamente externos* (*empirisch äußerliche*) de los que pueden ser denominados externos en sentido trascendental, llamándolos directamente cosas *que se encuentran en el espacio* (A373).

La distinción entre un objeto que se halla “fuera de nosotros” como *cosa en sí misma* y un objeto que se halla “fuera de nosotros” como un objeto de *representación* que se encuentra en el espacio, i.e., fenómeno, es vital para Kant. Gracias a esta distinción es como puede aclarar en qué se distingue su “realismo empírico” del “realismo trascendental” defendido por todo idealista empírico. Tendría ya

⁵⁹ El énfasis es nuestro. O como también Kant lo pone un poco después: “[...] la realidad en el espacio, en cuanto mera representación, no es otra cosa que la percepción misma. Por lo que lo real de los fenómenos externos sólo es real en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido” (A376). Nos encontramos de nuevo aquí con otra evidencia que favorece la tesis que hemos señalado al final de la cuarta sección del capítulo primero de que para el idealismo trascendental no hay una ontología que sea independiente de la epistemología.

que quedar claro que Kant no intenta mostrar, con su idealismo, que las cosas “fuera de nosotros”, como cosas en sí mismas con cualidades independientes de nuestra mente, conforman la realidad tal como la conocemos. Más bien, el idealismo de Kant muestra que, puesto que la intuición del espacio es a priori y ésta es condición de posibilidad para cualquier objeto representado (todo objeto representado por el sentido externo tiene necesariamente que hallarse en el espacio), los objetos representados existen “fuera de nosotros”, en la intuición externa, como “objetos *empíricamente externos*”. Aunque no es sino hasta este lugar (el cuarto paralogismo) en donde Kant explícitamente señala esta distinción de la expresión “fuera de nosotros”, en la *Estética Trascendental* expresa la idea de que la manera en que nos representamos los objetos en el espacio (“fuera de nosotros”) no puede ser independiente de nuestra propia actividad epistémica.⁶⁰ De esta manera es como Kant puede sostener que el espacio tiene “*realidad empírica*” –lo que equivale a decir que el espacio tiene “*validez objetiva*” (A27/B44) – pero al mismo tiempo afirmar su “*idealidad trascendental*” (A28/B44). Cuando Kant anuncia en el Prólogo a la segunda edición de *KrV* que su monumental obra busca otorgarle a la metafísica el camino seguro de una ciencia, es la metafísica en su primera parte – la que se refiere a lo que es el caso– la que queda asegurada en el camino de la ciencia porque “es el objeto el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición” (BXVII).

Por el contrario, para el realista trascendental que toma los objetos de conocimiento como cosas en sí mismas, los objetos que se hallan “fuera de nosotros” son cosas en sí mismas. Es así que la distinción entre el realista trascendental y el idealista trascendental consiste en que, para el primero, el mundo externo consiste en un mundo objetivo en sí, i.e., la colección de las cosas en sí mismas, mientras que, para el segundo, la realidad del mundo externo no es independiente de nuestras condiciones epistémicas subjetivas a priori porque ese mundo externo se halla en el *espacio*.

Kant piensa que su doctrina resuelve todas las dificultades de aceptar la existencia del mundo externo desde el testimonio de la auto-conciencia, o lo que es lo mismo, que es mostrado desde la base misma del yo (en sentido lógico, no ontológico) como ser pensante (A370). De aquí que una vez que entendemos lo que significa para el idealismo trascendental de Kant la expresión “fuera de nosotros”, no es el caso que, como el paralogismo de idealidad asume en la premisa menor, la existencia de los fenómenos externos no es inmediatamente percibida. Por consiguiente, no es el caso que, desde el idealismo trascendental, lo único que nos queda para “justificar” la existencia de objetos que se hallan fuera de nosotros es recurrir a la inferencia causal. Para el tipo de idealismo que Kant defiende, “los objetos externos existen como yo existo”. Es la percepción inmediata lo que constituye una prueba suficiente de la realidad, por lo que no es necesario hacer inferencias acerca de una realidad externa que se encuentra más allá del testimonio de esta percepción. El idealismo trascendental evita caer en esta falacia porque las cualidades de los objetos tanto del sentido interno como del externo no son independientes de nuestra sensibilidad:

Mi necesidad de inferir es tan inexistente en relación con la realidad de los objetos externos como en relación con la realidad del objeto de mi sentido interno (de mis pensamientos) ya que, en ambos casos, se trata tan sólo de representaciones cuya percepción inmediata (conciencia) constituye, a la vez, una suficiente prueba de su realidad (A371).⁶¹

En la segunda edición de la primera *Crítica* Kant omitió, como uno de los cambios importantes

⁶⁰ En efecto, como lo pone Kant en la *Estética*: “El concepto trascendental de fenómeno en el espacio recuerda de modo crítico que nada de cuanto intuimos en el espacio constituye una cosa en sí y que tampoco él mismo es una forma de las cosas, una forma que les pertenezca como propia, sino que los objetos en sí nos son desconocidos y que lo que nosotros llamamos objetos exteriores (*äußere Gegenstände*) no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad [...]” (A30/B45).

Del mismo modo, recordemos que en el capítulo de Fenómenos y Noúmenos, Kant establece que “cuando decimos que los sentidos representan los objetos *tal como aparecen* (*wie sie erscheinen*) hay que entender esto en sentido empírico, no en sentido trascendental”, esto es, no en el sentido en que el realista trascendental entiende la expresión “fuera de nosotros” (A258/B314).

⁶¹ Por esto es que en *Prolegomena* §49, Kant afirma que “el idealismo formal (llamado también trascendental) anula el idealismo material o cartesiano” (IV: 337).

de la primera edición, la refutación al idealismo escéptico contenida en el cuarto paralogismo. En su lugar, como ya lo hemos dicho, la refutación aparece en la sección añadida Refutación al Idealismo. En esta nueva sección Kant no se refiere al idealismo cartesiano como idealismo *escéptico* sino como idealismo *problemático*, idealismo que Kant distingue de nueva cuenta del idealismo *dogmático* y que según él, como también ya hemos dicho, es sostenido por Berkeley. Kant indica que el idealismo dogmático considera que “el espacio, junto con todas las cosas en él y que le sirve de condición inseparable, constituyen meras fantasías”, y ello es consecuencia inmediata de considerar “al espacio como propiedad que ha de corresponder a las cosas en sí mismas”. Finalmente, hemos dicho de igual modo que Kant no se detiene a decir nada más en contra de este idealismo; lo único que hace es remitirse a la Estética Trascendental, lugar en el que ha mostrado, como sabemos, que espacio y tiempo no son cosas “reales” en sí mismas sino meras formas subjetivas a priori de la intuición (B274).⁶²

En cambio, continua Kant, “el idealismo problemático no afirma nada de esto, sino sostiene que no somos capaces de demostrar una existencia fuera de la nuestra” (B274-5). Al igual que el argumento contenido en el cuarto paralogismo de la primera edición, el argumento de la Refutación al Idealismo establece la certeza del mundo externo en la percepción inmediata y considera el problema que implica “probar” la existencia del mundo externo por medio de una inferencia causal. Así, la objeción al idealismo cartesiano es básicamente la misma (B276).

Kant afirma que el idealismo problemático consiste en mantener que no somos capaces de tener experiencias inmediatas salvo las que ocurren en nuestras propias mentes o yo es internos. Únicamente el “Yo pienso” puede ser inmediatamente aprehendido, mientras que la existencia del mundo externo sólo es determinada por inferencia. Pero de nuevo, Kant argumenta que este idealismo es refutado por la prueba –que únicamente puede brindar el idealismo trascendental– de que la conciencia de mi existencia, i.e., el yo lógico que es aprehendido inmediatamente en cualquier representación debido a que “el yo pienso debe de poder acompañar todas mis representaciones para que éstas sean algo para mí”, constituye al mismo tiempo “la conciencia inmediata de la existencia de objetos externos”. Así, contrariamente a lo que sostiene Descartes, Kant afirma que tener conciencia de nosotros mismos como un yo que piensa muestra inmediatamente la existencia de objetos externos porque “la conciencia de mi existencia en el tiempo se halla necesariamente ligada a la existencia de cosas fuera de mí (*außer mir*)” en sentido empírico y por tanto no trascendental (B276). Como lo pone Kant en la Introducción a la segunda edición, la conciencia del yo que piensa (como un yo lógico, por supuesto) se encuentra atada a la realidad del mundo externo (BXL). El idealismo trascendental es realismo empírico porque “demuestra” (*beweist*), y no meramente “presupone” (*voraussetzen*) –como hace el idealismo problemático–, la existencia del mundo externo (B276).

Es claro entonces que el idealista empírico no puede ser un realista empírico porque no considera que el espacio y el tiempo sean formas subjetivas de intuición que se encuentran íntimamente relacionadas entre sí. Al considerar que el “Yo pienso”, como dato dado en la intuición interna, no presupone necesariamente la intuición externa del espacio y con ello lo que está “fuera de mí”, el idealista empírico no admite la existencia del mundo externo de manera inmediata. Por el contrario, se ve obligado a admitir la realidad del mundo externo únicamente a través de una inferencia causal partiendo de sus datos mentales internos, inferencia que a lo mucho puede llevarlo a aceptar “meramente por fe” (*bloß auf Glauben*) la existencia del mundo externo (BXL). Con las bases del idealismo trascendental cimentadas principalmente en la Estética y en la Deducción Trascendental, Kant transforma radicalmente la posición sostenida por el idealista empírico: mientras que el idealista empírico sostiene que sólo podemos tener experiencia inmediata del yo que piensa y sólo por inferencia causal podemos decir algo sobre la realidad del mundo externo, el giro copernicano enseña

⁶² Al final de la Estética, Kant distingue entre “apariencia” (*Schein*) y “fenómeno” (*Erscheinung*) explicando que “cuando afirmo que la cualidad de espacio y tiempo no reside en los objetos como son en sí mismos sino en mi modo de intuir, no digo con ello que los cuerpos simplemente *parecen* (*scheinen*) estar fuera de mí (*außer mir*)”. No obstante, Kant continúa, si consideramos que espacio y tiempo son cosas en sí, “entonces no podemos censurar a Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia” (B69-71).

que “la experiencia interna (del yo que piensa) es sólo mediata y sólo es posible a través de la experiencia externa” (B277). Con ello, el escepticismo acerca del mundo externo queda salvado porque la existencia de lo que se encuentra “fuera de mí”, condicionado por la intuición externa pura del espacio, es aprehendido de manera inmediata, en toda representación.

Es fundamental, por tanto, tener en mente lo siguiente: *Kant no refuta al escéptico mostrando que existe una realidad objetiva que es independiente de nuestra propia actividad mental. Kant refuta al escéptico mostrando que el escepticismo sobre la existencia de un mundo objetivo en sí mismo presupone la creencia falsa de que es posible mostrar que existe una realidad objetiva independiente de nuestra actividad epistémica.*⁶³

Ahora bien, supóngase que es efectivamente el caso que el realismo trascendental y el idealismo trascendental son dos posiciones epistémicas exhaustivas y mutuamente excluyentes. Siendo así, y esto es lo que quisiéramos subrayar ahora, entonces Kant expone estas dos maneras de reconocer la realidad del mundo externo i.e., por mera fe fundada en una inferencia causal y con toda certeza fundada en la aprehensión inmediata, como el enfrentamiento de dos posturas epistémico-ontológicas que son exhaustivas y mutuamente excluyentes entre sí. Por lo tanto, el realista trascendental e idealista empírico no puede mantener al mismo tiempo que los estados mentales están causados por las cosas como son en sí mismas y que la representación de fenómenos está condicionada por reglas epistémicas subjetivas a priori. Y como consecuencia de ello, no puede aceptar al mismo tiempo que la existencia del mundo externo es *inferida* causalmente y que la prueba de que el mundo externo existe se halla en la *inmediatez de lo que es percibido en el espacio*. Su escepticismo se sigue naturalmente de su posición realista en sentido trascendental u ontológico, esto es, por sostener que los objetos que se hallan “fuera de mí” en cuanto cosas en sí mismas son los fundamentos causantes de toda representación.

Por otro lado, si el realista empírico admite, como idealista trascendental, que el espacio y el tiempo son condiciones subjetivas que condicionan la posibilidad de la experiencia, no puede admitir al mismo tiempo –sin ser incongruente– que las representaciones están causadas por la colección de cosas en sí mismas que son ontológicamente reales pero incognoscibles. Si acepta que las cosas en sí mismas o “*algo que no sabemos qué es*” es el fundamento causante del fenómeno (representaciones), entonces no puede sostener la tesis de que la realidad del mundo externo queda probada inmediatamente por nuestras representaciones porque nuestras representaciones sólo pueden ser, a lo sumo, de fenómenos y nunca de noúmenos. Sólo si la realidad misma es fenoménica puede sostener que el mundo externo (en sentido empírico) es inmediatamente percibido; pero no podría sostener que la realidad misma es fenoménica, inmediatamente percibida en el sentido externo si, además de los fenómenos, se compromete con la tesis metafísica de una realidad nouménica que es el sustrato del fenómeno. Ya que el escepticismo en el que el idealista empírico cae tiene su base en la aceptación de que hay una realidad objetiva en sí misma que es fundamento causante de las percepciones, el idealista trascendental sólo puede refutar al escéptico negando todo compromiso de una realidad objetiva en sí misma.

De manera que el argumento que Kant desarrolla para refutar al idealista (empírico) puede ser parafraseado de la siguiente manera:

- 1) El realista trascendental sostiene que las ideas son los correlatos mentales de las cosas en sí mismas (sostiene la Tesis de Correspondencia en sentido trascendental, adoptando así lo que Henry Allison llama el “Modelo Teocéntrico del Conocimiento”⁶⁴).
- 2) Pero al mismo tiempo, el realista trascendental es un idealista empírico porque reconoce que sólo podemos tener certeza del yo que piensa: no podemos tener conciencia inmediata del mundo externo.
- 3) Por lo que concluye que la “prueba” del mundo externo –que de acuerdo con él no consiste sino en la colección de las cosas en sí mismas (Tesis de Independencia en sentido trascendental) –, está

⁶³ De este modo, sostener que Kant no logra refutar al escéptico sobre la realidad extramental del mundo es no entender lo que Kant realmente se propone hacer: enseñar que este escepticismo no tiene cabida en el idealismo trascendental porque este escepticismo tiene como origen los supuestos ontológicos del realismo trascendental.

⁶⁴ Cfr. H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p.19.

sustentada en una inferencia causal.

4) Sin embargo, Kant sostiene que esta “inferencia” es insegura porque “las representaciones que nosotros suponemos (tal vez erróneamente) causadas por cosas exteriores [en sentido metafísico o trascendental] pueden tener su causa en nosotros mismos” (B276), por lo que inevitablemente el idealista empírico cae en el escepticismo acerca del mundo externo. Así, para poder librarnos del escepticismo del mundo externo es necesario rechazar las tesis de Independencia y Correspondencia en sentido trascendental.

5) El idealismo trascendental ofrece esta alternativa al sostener que tenemos una inmediata percepción del mundo externo porque los objetos “*empíricamente exteriores se encuentran en el espacio*” (A373) –no son cosas en sí mismas sino fenómenos– y porque el yo pienso (aprehendido en la intuición interna del tiempo) presupone la intuición externa del espacio.

6) El idealista trascendental no cae en el escepticismo acerca de la realidad de un mundo objetivo independiente de nuestra actividad mental porque niega que podamos hablar o considerar un mundo objetivo independiente de nuestra actividad mental. En esto consiste su realismo empírico.⁶⁵

7 El Objeto Trascendental de Kant

Desafortunadamente, Kant no resulta ser para nada consistente con su crítica al realista trascendental en el momento en que consideramos la posición que mantiene con el “objeto trascendental” (*transzendente Objekt*, o también *transzendente Gegenstand*), aquello que designa una realidad que es independiente de nuestra actividad mental y que es fundamento causante de los fenómenos. El objeto trascendental juega un papel sustancial en el argumento que Kant brinda para mostrar, por analogía, la posibilidad teórica de la libertad trascendental. Pero esto sólo puede ser cierto a costa de que la libertad trascendental sea por completo excluyente del idealismo trascendental.

Empecemos por considerar los varios pasajes de la Dialéctica en los cuales Kant se compromete con el objeto trascendental. En la sección sexta del capítulo de la Antinomia de la Razón Pura, una vez que señala que “la facultad de intuición sensible no es realmente sino una receptividad capaz de ser afectada”, Kant escribe lo siguiente dentro del marco en el que intenta explicar por qué el idealismo trascendental es la clave para resolver la “dialéctica cosmológica”:

La causa no sensible (*nichtsinnliche Ursache*) de esas representaciones nos es completamente desconocida. No podemos intuir la como objeto, ya que éste no es representado ni en el espacio ni en el tiempo (que son meras condiciones de la representación sensible), y sin estas condiciones no podemos concebir ninguna intuición. *Podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad* (A494/B522).⁶⁶

En este pasaje, Kant hace suyas las dos tesis propias del realista trascendental, a saber: la tesis de

⁶⁵ Ralph Walker ha considerado que es permisible conceder que podemos conocer las cosas en sí mismas y al mismo tiempo sostener que los objetos de representación del sentido externo son construcciones determinadas por condiciones subjetivas mentales *si* es que aceptamos que los objetos reales extramentales tienen las mismas propiedades que imponemos en ellos de manera a priori. En tal caso, tanto los objetos reales no fenoménicos como los objetos de nuestras propias representaciones en el espacio tendrían la misma estructura categorial (y por supuesto, las cosas reales, fuera de nosotros en sentido trascendente, existirían en el espacio “real”), lo que significa que podríamos aceptar que las cosas en sí mismas son los fundamentos causantes de nuestras representaciones sin que existiera un *gap* entre los fenómenos y las cosas en sí mismas. Por supuesto, esto implica por lo menos aceptar que podemos saber algo de las cosas en sí mismas. Parecería que la idea de Walker es similar a la que sostiene Wittgenstein en el *Tractatus* cuando explica que “El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, todas están entre sí en una relación interna figurativa que se da entre lenguaje y mundo. A todas ellas les es común la misma estructura lógica” (4.014). Sin embargo, como ya hicimos mención de este punto en el primer capítulo al criticar la posición de McDowell, esta no es la posición que Kant defiende porque para Kant las cosas en sí mismas no están constituidas en conformidad con las reglas subjetivas a priori. Cfr. Ralph Walker, “Synthesis and Transcendental Idealism”.

⁶⁶ Las cursivas son nuestras.

que nuestras representaciones están causadas por las cosas en sí mismas⁶⁷ (Tesis de Independencia), y junto con ésta, la tesis de que aquello que no sabemos qué es (parafraseando a Locke), pero que tenemos que presuponer como *substratum* de nuestras representaciones, corresponde con los objetos de toda intuición sensible (Tesis de Correspondencia).

Al inicio de la sección de la Antinomia en donde este pasaje se encuentra, Kant reitera que el idealismo trascendental permite “que los objetos de la intuición externa sean reales en cuanto intuidos en el espacio” (A491/B520). Pero en tanto que el espacio es una forma de la intuición externa y no es una cosa real en sí misma, la realidad del mundo externo inmediatamente intuido en el espacio no puede consistir en ser una colección de cosas en sí mismas. Como dice Kant, “el espacio mismo, junto con el tiempo y todos los fenómenos no son cosas en sí mismas y no pueden existir fuera de nuestra mente” tal como nos los representamos (A492/B520).⁶⁸ Sin embargo, si lo que hemos mostrado hasta aquí sobre la mutua exclusión de las tesis principales del idealismo trascendental y el realismo trascendental es cierto, entonces tenemos que el idealismo trascendental permite lo que permite precisamente porque no crea compromiso alguno con una realidad no fenoménica como fundamento causante de nuestras representaciones. Si Kant concede que hay tal cosa como objetos trascendentales en sentido de fundamentos causantes del fenómeno, Kant está comiendo del pastel del realista trascendental –lo que lo hace ser inconsecuente con su propia Revolución epistémica en tanto que lo real *sólo* está en el fenómeno–.

Pero este pasaje no es la única evidencia dentro de la Dialéctica de la primera *Crítica* que muestra esta inconsistencia. De nuevo en el cuarto paralogismo de la primera edición Kant sostiene que el objeto trascendental es la causa de los fenómenos:

Se puede conceder que la causa (*Ursache*) de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, ya que éstas no son más que fenómenos, es decir, simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental nos es desconocido, tanto en relación con la intuición interna como en relación con la externa (A372).

Este pasaje se encuentra inmediatamente después de que Kant explica que una inferencia causal de la existencia del mundo externo es falaz y es inmediatamente anterior al pasaje, citado ya con anterioridad, en el que Kant explica la distinción de la expresión *außer uns*. Pero la inconsistencia que guarda con cada uno de ellos es manifiesta. En primer lugar, si ocurre que “podemos aceptar” una realidad en sentido trascendental, ¿por qué entonces es muy importante para Kant evitar la ambigüedad de la expresión “fuera de nosotros” sosteniendo que esta expresión sólo es acorde con el idealismo trascendental cuando significa “cosas que se encuentran en el espacio” porque el espacio es la forma pura de la intuición externa? Lo que separa al idealista trascendental del realista trascendental es que el primero toma la expresión “fuera de nosotros” como cosas que se encuentran en la *intuición* del espacio mientras que el segundo hace uso de esta expresión refiriéndose a las cosas en sí mismas. Así, puesto que de acuerdo con el idealista trascendental el espacio no es una cosa en sí misma y nada que se halla en el espacio lo es, el idealista trascendental no puede aceptar que los objetos del sentido externo tienen como fundamento algo que no se encuentra en el espacio. Y en segundo lugar, si lo que conduce al realista trascendental al escepticismo es que acepta que las cosas en sí mismas causan nuestras representaciones, ¿por qué el idealista trascendental puede aceptar que “la causa de nuestras intuiciones externas es algo que se encuentra fuera de nosotros en sentido trascendental”?⁶⁹ Dicho con otros términos: ¿por qué el idealista trascendental puede aceptar que el

⁶⁷ Recordemos que en el capítulo de Fenómenos y Noúmenos Kant habla del noúmeno como un “objeto inteligible” (A256/B311) que sólo puede tener, para nosotros que carecemos de intuición intelectual, un significado negativo.

⁶⁸ El énfasis es nuestro.

⁶⁹ Es claro que el “sentido trascendental” aquí significa “sentido *trascendente*”, i.e., noúmeno. Si el “sentido trascendental” no es tomado de esta manera, entonces Kant estaría diciendo que nuestras intuiciones externas (los objetos de representación que se encuentran en el espacio) están causados por los objetos que se encuentran en el espacio, lo cual es un sinsentido una vez que se asume que el espacio no es una cosa en sí misma sino sólo la forma pura del sentido

objeto trascendental es la “causa” (*Ursache*) del objeto empírico cuando sólo nos las habemos, ontológicamente, con el objeto empírico que se halla en el espacio?

Más aún, Kant mismo explica, refiriéndose al objeto trascendental, que

*Pero no tratamos de él, sino del objeto empírico, el cual se llama exterior cuando es representado en el espacio e interior cuando sólo es representado en su relación temporal (Zeitverhältnisse); pero el espacio y el tiempo sólo se hallan en nosotros (A373).*⁷⁰

Si “el objeto trascendental nos es desconocido” y por tanto “no tratamos de él”, ¿por qué entonces tenemos que aceptar que existe algo llamado objeto trascendental y que es la causa del fenómeno?

De acuerdo con Henry Allison, Kant introduce la distinción entre “objeto trascendental” y “objeto empírico” con el fin de separarse del idealista empírico y no caer en el error, por tanto, de tomar el objeto empírico como algo metafísicamente real que existe, como objeto de representación, independiente de nuestra actividad epistémica.⁷¹ La interpretación que hace Allison tiene su punto de partida en la distinción que hace Kant entre la expresión “fuera de nosotros” y la relación que esta expresión tiene, cuando es entendida refiriéndose a los objetos del sentido externo, con la expresión “en nosotros” (*in uns*), tal como esta expresión aparece en el siguiente pasaje dentro de la discusión del cuarto paralogismo en la primera edición:

Si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros (*außer uns*), ya que nos apoyamos únicamente en la representación que está en nosotros (*in uns*) (A378).

Allison explica que mientras “el idealista empírico toma la expresión “en nosotros” en sentido empírico y la expresión “fuera de nosotros” en sentido trascendental, cometiendo con ello lo que podríamos llamar un error categorial”, el idealismo de Kant evita caer en este error tomando la expresión “fuera de nosotros” “haciendo referencia a una mera serie de representaciones en la mente” y el objeto trascendental como algo que se refiere “al correlato externo de estas representaciones”.⁷² En una palabra, lo que el idealista empírico llama “objeto externo”, el idealista trascendental lo llama “objeto trascendental”, y lo que el idealista empírico llama objeto “en nosotros”, el idealista trascendental lo llama “objeto externo” (objeto del *sentido* externo). Allison explica que lo que Kant muestra con esta distinción conceptual es que, a pesar de que es cierto que sólo somos conscientes de las representaciones que están “en nosotros” (*in uns*), el idealismo trascendental de Kant no conduce al escepticismo porque este “en nosotros” debe ser entendido “como resultado de un análisis trascendental y no como resultado de la psicología empírica”.⁷³

Sin embargo, esta respuesta lleva el problema un paso más adelante, y lo único que logra es retrasar el día del juicio. Ello se debe a que es ininteligible sostener que somos conscientes de manera inmediata de los objetos externos porque *están en el espacio* y que algo que no sabemos qué es (haciendo Kant suyo el “*substratum*” de Locke) porque *no se encuentra en el espacio* es el fundamento causante de los objetos del sentido externo (de los objetos que están en el espacio) y

externo.

⁷⁰ Las cursivas de la primera oración son nuestras.

⁷¹ Cfr. Henry Allison, “Kant’s Concept of Transcendental Object”. p.169. Aunque Allison reconoce que la postura que mantiene más recientemente sobre el objeto trascendental es diferente a la que presenta en este ensayo, por lo menos mantiene hasta ahora importantes simpatías con dos aspectos que defiende en este ensayo y que nosotros creemos que, más que ser propios del idealismo trascendental, le son opuestos. Estos dos aspectos, que ya hemos discutido anteriormente, son: (i) los conceptos de “objeto trascendental” y de “noumeno” caracterizan descripciones alternativas de una cosa en sí misma, y (ii) la teoría de la afección de Kant puede ser reconocida “desde el punto de vista trascendental” en donde el objeto trascendental es el fundamento causante de los fenómenos. Cfr. Henry Allison, “Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object”. Allison defiende nuevamente la posición que toma aquí en su *Kant’s Transcendental Idealism*. pp.237-54.

⁷² *Ibid.*, pp. 169-70.

⁷³ *Ibidem.*

aquello que corresponde con los objetos que están en el espacio. Si el objeto trascendental es el fundamento causante del objeto externo, entonces no es posible concebir por qué sólo el idealista empírico, y no el idealista trascendental, cae en la falacia de cometer un “error categorial”. Al final del día, tanto el idealista trascendental como el idealista empírico aceptan una realidad independiente de la que podemos conocer como fenómeno. No hay diferencia alguna en los compromisos metafísicos de fondo entre el idealista trascendental y el idealista empírico. Aunque el idealista trascendental llame “objeto trascendental” a lo que el idealista empírico llama “objeto externo” y “objeto externo” a lo que el idealista empírico llama “objeto en nosotros”, el “objeto externo” del idealista empírico y el “objeto trascendental” del idealista trascendental son comunes en la medida en que ambos se refieren a una realidad suprasensible. Con el objeto trascendental Kant no hace sino defender el realismo metafísico.

Kant, sin embargo, insiste:

El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento desconocido (*unbekannter Grund*) para nosotros de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo (A379/80).

No ayuda nada distinguir cuidadosamente entre objeto de experiencia y objeto trascendental para evitar el escepticismo si permanece la idea general, que es justo la que conduce al escepticismo, de que algo que no sabemos qué es es el “fundamento” (*Grund*) de los fenómenos y aquello que brinda “el concepto empírico de materia y ser pensante”. Si no sabemos qué es el objeto trascendental, ¿por qué ha de brindarnos estos conceptos empíricos? Este es uno de los pasajes contenidos en la primera edición de los paralogismos que a nuestro entender van en sentido contrario a lo que Kant se propone hacer, i.e., refutar al psicólogo racional. Al aceptar que el objeto trascendente nos brinda los conceptos de materia y ser pensante Kant está concediendo, y es lo que el psicólogo racional intenta mostrar, que detrás del yo que piensa hay un sustrato nouménico. Además, como ya vimos también, la Deducción Trascendental muestra que el “Yo que piensa” sólo puede tener un significado lógico porque no es un objeto de representación, sino algo que “debe de acompañar toda representación”. Kant muestra que este yo debe acompañar todo objeto en el espacio y el tiempo para que efectivamente sea “algo para mí”, pero el yo, como algo fijo y permanente, no está presente en el espacio ni en el tiempo. La refutación del psicólogo racional va acompañada de una refutación al psicólogo empírico porque el Yo no puede ser objeto de conocimiento: no hay nada que le corresponda en las intuiciones de espacio y tiempo ya que no tiene categoría alguna que le corresponda. Podemos aceptar que el objeto trascendental es el fundamento causante del fenómeno si admitimos que Kant hace psicología racional y psicología empírica.

Por último (para finalizar esta sección), en la Consideración de los Paralogismos en Conjunto de la primera edición, Kant vuelve a la defensa del objeto trascendental. Una vez que pregunta “¿cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, i.e., el espacio?”, contesta:

Nadie puede responder a esta pregunta; es imposible llenar esta laguna de nuestro saber. Lo único que podemos hacer es indicarla atribuyendo los fenómenos externos a un objeto trascendental que es la causa de tales representaciones pero que nos es desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto. En todos los problemas que se nos pueden presentar en el campo de la experiencia, consideramos esos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad. Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible (A393).

Pero de acuerdo con el idealismo trascendental la indicación a la laguna de nuestro saber no parece ser adecuada, como tampoco es la pregunta. En efecto, desde el idealismo trascendental “sujeto pensante” es sujeto lógico (no sustancia pensante), un sujeto que debe de poder acompañar toda representación. En la pregunta, Kant hace uso de un concepto que sólo puede significar algo dentro de la teoría de la Estética Trascendental pero en un contexto que sólo tiene sentido si podemos pensar en un yo lógico que carezca de intuición externa, lo cual es absurdo debido a que el sujeto pensante no podría ser lo que es sin la intuición externa. Y en lo que toca a la indicación de la laguna,

precisamente porque no podemos conocer nada que no sea fenómeno, no podemos decir que lo que está dado en el espacio proviene de algo que está fuera del espacio. Las categorías y los principios del entendimiento (como el de causalidad) tienen validez objetiva porque no pueden rebasar los límites de la experiencia. Por lo que desde el idealismo trascendental no podemos legítimamente rebasar los límites de la experiencia para determinar lo que es real. Por lo tanto, desde el idealismo trascendental el objeto trascendental es por completo prescindible.

Hemos dicho ya que en la segunda edición muchos de los pasajes contenidos en la primera que defienden la noción de sujeto trascendental fueron abstraídos.⁷⁴ Pero como veremos a continuación, en ambas ediciones Kant defiende a la libertad trascendental mediante el concepto de sujeto trascendental, el cual a su vez es defendido a través de la noción de objeto trascendental.

8 Libertad Trascendental, Objeto Trascendental y Carácter Inteligible

Hemos visto hasta aquí que, de acuerdo con Kant, el idealismo trascendental y el realismo trascendental son dos tesis epistémicas mutuamente excluyentes porque mientras la primera niega que nuestro conocimiento sea de las cosas en sí mismas, la segunda lo afirma. Pero esta distinción epistémica depende de una distinción metafísica. Para el realista trascendental las cosas en sí mismas son el fundamento causante de las ideas, y a partir de esta convicción infiere la realidad del mundo externo. Para el idealista trascendental, en cambio, la realidad del mundo externo no requiere ser inferida de manera causal porque queda mostrada inmediatamente en la intuición externa, en la representación misma del fenómeno. El idealista trascendental, así, no requiere salir de las representaciones mismas en cuanto fenómeno para probar que el mundo externo existe, por lo que el mundo externo no puede consistir en nada que no sea fenómeno. Sin embargo, al defender el objeto trascendental, Kant está reconociendo que detrás de todo fenómeno existe algo en sí mismo, con lo cual ya no es nada claro que sólo los objetos en el espacio conforman la realidad. Kant argumenta en completo acuerdo con el idealismo trascendental que el objeto externo es un objeto del *sentido* externo y no un objeto trascendental (objeto al que el idealista empírico se refiere como objeto de representación), pero esta diferencia epistémica pierde toda su fuerza en el momento en que Kant afirma que el noumenon es el fundamento causante del fenómeno. Sólo eliminando el sentido metafísico del objeto trascendental es Kant consecuente con su análisis trascendental del objeto de representación en el espacio. El compromiso que Kant crea con el objeto trascendental en sentido metafísico lo regresa a una posición pre-crítica, por lo que al argumentar a favor de la libertad trascendental vía este objeto Kant está justificando la posibilidad teórica de la libertad trascendental desde la posición metafísica del realista trascendental.

Ya hemos dicho que en la sección novena del capítulo de las Antinomias, lugar en el que el conflicto cosmológico de causalidad natural y causalidad por libertad es directamente tratado, Kant afirma que “la libertad en sentido cosmológico es una Idea pura trascendental que no contiene nada tomado de la experiencia y su objeto no puede darse de modo determinado en experiencia alguna” (A533/B561). En cuanto Idea, no tiene realidad objetiva (como si tienen las categorías), y puesto que este tipo de causalidad no se encuentra dentro de “la esfera de la experiencia” es que Kant puede afirmar que es compatible con la causalidad natural. Como ya vimos también, haciendo la corrección al racionalista dogmático de que la causalidad cosmológica es sólo una Idea regulativa que no interfiere con la ley de la naturaleza es como Kant resuelve la aparente contradicción entre causalidad natural y causalidad por libertad.

No obstante, también vimos que para que el “empirista dogmático” que defiende la conclusión de la antítesis deje de ser “dogmático” se le tiene que ofrecer por lo menos un argumento consistente con el idealismo trascendental que sea independiente de lo que el racionalista dogmático que defiende la tesis pasa por alto, a saber, que la causalidad por libertad no puede ser una ley causal natural. El empirista dogmático niega la posibilidad de la libertad trascendental porque sostiene que sólo en la naturaleza podemos encontrar leyes causales. Pero en tanto que su “dogmatismo” le permite

⁷⁴ Cfr, Norman Kemp Smith, *Op.Cit*, pp.204-20.

reconocer “que las leyes de la libertad no pueden intervenir en la causalidad de las leyes del mundo” (A447/B475) no es suficiente hacerle ver, para que cambie de parecer, que la libertad en cuanto *Idea* precisamente se concibe como algo que no interfiere con las leyes de la naturaleza. El empirista “dogmático” puede aceptar la posibilidad teórica de que existen leyes causales fuera de los fenómenos a cambio de que se le ofrezca un argumento consistente con el idealismo trascendental que muestre que, además de las relaciones causales entre fenómenos, hay una causalidad inteligible. Pero este argumento no lo brinda Kant. De hecho, lo que mantiene Kant es que el principio de causalidad no puede ser usado fuera de los fenómenos. Kant en efecto argumenta a favor de la libertad trascendental apelando a una causalidad inteligible de los fenómenos, pero como hemos venido insistiendo, creemos que no es posible hacer inteligible esta idea dentro del marco del idealismo trascendental.

En su tarea de hacer “compatible la posibilidad de la libertad trascendental con la universalidad de las leyes naturales” (A536/B564) Kant acepta, como el empirista “dogmático” en la antítesis, que causalidad por libertad y causalidad natural no pueden interferir entre sí. Kant explica que en la Tercera Antinomia (así como en la cuarta) el regreso que busca la condición incondicionada de los fenómenos se refiere a una síntesis dinámica porque esta condición se halla fuera de la serie fenoménica condicionada. Así, la libertad trascendental es compatible con la causalidad natural porque mientras la causalidad natural se refiere al mundo de los fenómenos, la causalidad por libertad es “*meramente inteligible*” (A531/B559). Kant nos dice que “la confusión de la razón”, por la cual se produce la antinomia, estriba “en la engañosa y común suposición de que los fenómenos tienen *realidad absoluta (absoluten Realität)*” (A536/B564).⁷⁵

Ciertamente que “la realidad absoluta de los fenómenos es una engañosa y común suposición” (del realista trascendental). Pero Kant traslada la realidad de los objetos a las cosas en sí mismas, suponiendo que con ello la causalidad por libertad es “salvable”:

Si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste no se hallará entonces sino en la serie de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de la ley natural. Si, por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no cosas en sí mismas sino meras representaciones que se encuentran vinculadas conforme a leyes empíricas, *entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos (so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind)* (A536-37/B564-65).⁷⁶

De este modo, Kant afirma que la libertad trascendental es posible (tiene validez objetiva desde un punto de vista teórico) por analogía con el objeto trascendental o la cosa en sí misma: lo que comparte la libertad trascendental con la cosa en sí misma es su naturaleza fundamentalmente causante de fenómenos. Como dice Kant en el capítulo de la Dialéctica Natural de la Razón Humana refiriéndose a las Ideas, éstas “no han de aceptarse en sí mismas, sino en cuanto análogos de las cosas reales” (A673-74/B701-02). La voluntad puede ser pensada como cosa en sí misma y por tanto como siendo libre.⁷⁷

Pero este pasaje guarda dos fuertes tensiones con el idealismo trascendental. En primer lugar, no es nada claro que “si los fenómenos son cosas en sí mismas”, entonces “la naturaleza es la causa completa y en sí misma determinante de todo acontecimiento”. Esto no puede ser cierto porque lo que prueba Kant en la Segunda Analogía es que no puede ocurrir que haya leyes causales si los fenómenos son cosas en sí mismas. La determinación de las leyes causales naturales sólo es posible si el concepto de causa, y con éste el principio de causalidad, es a priori. Hablar, como Kant hace aquí, de causalidad natural y naturaleza en sí misma no parece tener mucho sentido.

En segundo lugar, si bien Kant corrige al realista trascendental explicando que los fenómenos no son cosas en sí mismas, Kant vuelve a caer en el mismo error metafísico del realista trascendental – que inevitablemente conduce a su problema epistémico– al decirnos que “tiene que haber un fundamento no fenoménico del fenómeno”. O como Kant lo dice un poco después, en el apartado en

⁷⁵ Es decir, que los fenómenos son cosas en sí mismas.

⁷⁶ El énfasis es nuestro.

⁷⁷ Algo que Kant anuncia con toda claridad en el Prólogo a la segunda edición de *KrV*. Cfr, B XXVIII.

el que busca “*conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza*” al referirse a los objetos de los sentidos:

[...] al no ser éstos cosas en sí, tiene que haber un objeto trascendental que les sirva de fundamento y que los determine como meras representaciones. Nada impide que atribuyamos a ese objeto trascendental, además de la propiedad a través de la cual se manifiesta, una *causalidad* que no sea fenómeno, aunque su *efecto* aparezca en un fenómeno (A538/B566).

En este sentido, la libertad es salvable no porque sólo nos las habemos con los fenómenos al descifrar la realidad. Es salvable porque al no ser los fenómenos cosas en sí mismas, resulta necesario recurrir a una realidad que no es moldeada por nuestras elecciones conceptuales (el objeto trascendental) como causa de los fenómenos. La resolución que Kant ofrece de la Tercera Antinomia no caza con el proyecto de asegurar a la metafísica –en su primera acepción– por el camino seguro de la ciencia. En efecto, si lo que importa es asegurar que los fenómenos no son cosas en sí mismas para dejar sitio a que algo que existe detrás de los fenómenos sea su fundamento causal –en ello consiste la posibilidad de hacer compatibles causalidad por libertad y causalidad natural–, entonces la solución que Kant ofrece *no* tiene tanto que ver con el modo de conocimiento a priori, *sino* con la afirmación de que existen cosas reales incognoscibles que son la causa de todo lo que podemos conocer. El idealismo trascendental muestra, como Kant lo pone en el cuarto paralogismo de la primera edición, que sólo en el espacio se encuentra “lo real” (*das Reale*) (A376). Pero sostener que es admisible reconocer la posibilidad teórica de la libertad trascendental (desde la razón especulativa) porque hay objetos trascendentes es conceder que hay más realidad que la de los objetos de representación en tanto fenómenos. Y esto es realismo trascendental o metafísico.

Aunque la libertad que es discutida en la Tercera Antinomia es en sentido cosmológico o trascendental, Kant requiere de este concepto para justificar la “libertad práctica” y (por lo menos en la primera *Crítica*) el concepto de “carácter inteligible”. En el siguiente capítulo exploraremos con más detalle la relación que estos dos sentidos de libertad tienen entre sí y su importancia para el proyecto kantiano de “fundamentar” la moral. Lo que nos importa aquí, para terminar, es subrayar que el concepto de “carácter inteligible” es concebible por el concepto de “objeto trascendental” (de donde se “justifica” también, según Kant, el de “sujeto trascendental”), y por tanto, que estos conceptos son inapropiados para el idealismo trascendental.

Kant explica que por “*inteligible*” (*intelligibel*) se debe de entender algo que no es fenómeno (por no ser objeto de intuición alguna) sino algo “que pueda ser causa de fenómenos” (A538/B566). Es así que cualquier ser que sea considerado en el mundo sensible como fenómeno pero que pueda al mismo tiempo ser considerado como “ser causal de fenómenos, la causalidad de ese ser puede ser entonces considerada desde dos puntos de vista distintos: como *inteligible* por su *acción* (*Handlung*), i.e., como cosa en sí misma, y como *sensible* por sus *efectos*, i.e., como causalidad propia de un fenómeno en el mundo sensible” (*Sinnenwelt*) (A538/B566). De aquí Kant sostiene que esta “duplicidad de puntos de vista” no contradice la manera como concebimos los fenómenos y cualquier experiencia posible porque, como ya vimos, Kant afirma que “al no ser los fenómenos y cualquier experiencia posible cosas en sí (*sie an sich keine Dinge sind*), tiene que haber un objeto trascendental que les sirva de fundamento (*Grund*) y que los determine como meras representaciones”. De manera que “nada nos impide”, nos explica Kant, “que atribuyamos a ese *objeto trascendental* una causalidad que no es fenómeno”. Y como también podemos decir que “toda causa eficiente debe de poseer un *carácter* (*Character*) i.e., una ley de causalidad sin la cual no podría ser causa”, se sigue entonces que en un mismo “sujeto” (*Subjekt*) podemos encontrar tanto “un carácter empírico” como un “carácter inteligible” (A539/B567).

El carácter empírico es propio de un sujeto “del mundo sensible” cuyos actos están ligados a fenómenos “conforme a leyes naturales constantes” (A539/B567), mientras que el carácter inteligible, que es propio de un “sujeto *noúmenon*”, produce acciones que “son libres e independientes de toda necesidad natural” (A541/B569). Comprimido de modo sumamente abstracto, Kant relaciona los conceptos de “objeto trascendental”, “cosa en sí misma” y “carácter inteligible”, conceptos que a la vez se enlazan con el de “sujeto trascendental” (A545/B573) y que Kant justifica mediante la

afirmación de que “el hombre se conoce a sí mismo (*erkennt sich selbst*) a través de la simple apercepción” (A546/B574).⁷⁸

Kant explica que “la causalidad de la razón en su carácter inteligible” se halla fuera de toda condición temporal. En caso de que la causalidad del carácter inteligible “comenzara en un tiempo determinado para producir un efecto”, entonces ésta “se hallaría sometida a la ley natural de los fenómenos, por lo que sería naturaleza y no libertad” (A552/B580). En este sentido, el empirista “dogmático” que defiende la conclusión de la antítesis estaría de acuerdo: justamente porque él descarta que la causalidad por libertad se halle en el dominio de la naturaleza, la causalidad por libertad característica del carácter inteligible no puede ser hallada en el dominio de los fenómenos. No obstante, puesto que la manera como Kant hace teóricamente comprensible un carácter inteligible es mediante el concepto de “sujeto trascendental” en analogía con el concepto de “objeto trascendental” (lo que no debe ser confundido con el “concepto trascendental de un objeto”), el empirista “dogmático” que defiende leyes causales naturales en conformidad con el idealismo trascendental no tiene porque aceptar este modo de concebir el sujeto.

El pasaje más claro en el que se indica la relación conceptual entre el “carácter inteligible” y el “objeto trascendental” dentro de la Dialéctica de *KrV* es el siguiente. Refiriéndose al “carácter de la cosa en sí misma” (A539/B567), Kant escribe:

Aunque nunca podríamos conocer directamente ese carácter inteligible, ya que sólo percibimos lo que es fenómeno, debería de *concebirse* de acuerdo con el carácter empírico, *igual que debemos de suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo* (A540/B568).⁷⁹

El concepto de “carácter inteligible” es sustancial para entender la manera como Kant explica la responsabilidad moral. De acuerdo con Kant, sólo por su carácter inteligible podemos decir que un ser es libre, y sólo podemos hacer a un agente responsable de sus actos si admitimos la libertad en sentido trascendental. Los actos “son imputados al carácter inteligible del autor” (A555/B583) porque dicho carácter implica una facultad causal “que no nace o comienza en el tiempo” (A552/B580). Por el contrario, en el carácter empírico “no hay libertad” porque, señala Kant, “si pudiéramos investigar todos los fenómenos del arbitrio (*Willkür*) humano, no habría ninguna acción que no pudiera ser precedida y que no fuese necesaria teniendo en cuenta sus anteriores condiciones” (A550/B578).

Siendo fiel a su tipo de empirismo (que se encuentra muy cercano al empirismo crítico) por aceptar leyes causales naturales, el defensor de la conclusión de la antítesis no puede ir más allá de reconocer el carácter empírico. Esto no quiere decir que necesariamente admita que las expresiones “responsabilidad moral” o “culpa moral” no tienen sentido y legitimidad (las puede aceptar porque las usa). Pero no puede reconocer que estas expresiones sólo tienen sentido y legitimidad por los conceptos de “libertad trascendental” y “carácter inteligible”. Hemos mostrado así que el defensor de la conclusión en la antítesis de la Tercera Antinomia se encuentra perfectamente justificado en rechazar la validez objetiva teórica de la libertad trascendental.

* * * * *

Hemos intentado mostrar por qué el empirista “dogmático” de la antítesis –tal como Kant lo llama–, en la medida en que está convencido de la causalidad de las leyes naturales y por tanto acepta el principio de causalidad de la Segunda Analogía, es consecuente al no aceptar el concepto de libertad trascendental. La causalidad por libertad, tal como Kant argumenta en el capítulos de las Antinomias de la Razón Pura, es un concepto que sólo es inteligible por su analogía con el concepto de objeto trascendental: puesto que los fenómenos no son cosas en sí mismas, es necesario aceptar

⁷⁸ Sin embargo, como ya lo hemos manifestado, Kant no puede sostener esto sin autorefutarse dentro de la discusión del capítulo de los Paralogismos de la Razón Pura. Véase Strawson, nota n. 43 del capítulo anterior.

⁷⁹ El énfasis es nuestro.

que son el efecto de un fundamento no fenoménico (nouménico).

La distinción entre fenómeno y noumeno es ciertamente la característica central del idealismo trascendental. Sin embargo, no olvidemos que Kant introduce esta distinción, básicamente, por razones *epistémicas*: sólo podemos conocer fenómenos y no las cosas en sí mismas. Pero cuando esta distinción es concebida con el fin de establecer una relación de dependencia causal entre las cosas en sí mismas y los fenómenos, y que inevitablemente conduce a una distinción *ontológica* (que es lo que Kant hace al decir que “si los fenómenos son cosas en sí mismas la libertad es insalvable” (A536/B564)), la razón original por la cual la distinción es introducida pierde todo su efecto y utilidad. Sólo podemos conocer fenómenos porque todo objeto de experiencia posible está condicionado por las formas subjetivas del espacio y el tiempo y las categorías. Kant insiste que precisamente porque las condiciones de posibilidad de la experiencia son condiciones subjetivas queda descartado que el espacio, el tiempo y las categorías sean cosas en sí mismas o magnitudes y estructuras que pertenecen a las cosas en sí mismas, por lo que no es posible establecer ninguna conexión lógica entre las cosas en sí mismas y los fenómenos. Al quedar el objeto de conocimiento determinado por las formas subjetivas del entendimiento y la intuición deja de tener sentido decir que el mundo tal como lo conocemos no es otra cosa sino la colección de las cosas en sí mismas. Con la Revolución Copernicana deja de haber un patrón lógico común entre las formas a priori y las cosas en sí mismas. Por lo que es incongruente decir que todo nuestro conocimiento y experiencia posible depende de estructuras subjetivas pero a la vez todo nuestro conocimiento y experiencia posible requiere de un fundamento causante que carece de los elementos que constituyen las formas subjetivas mismas que condicionan la posibilidad de todo conocimiento y experiencia posible. El realista trascendental tiene buenas razones para admitir que las cosas en sí mismas son los fundamentos causantes de nuestras percepciones o representaciones precisamente porque “considera los objetos de experiencia como *cosas en sí*” (V:53). Sólo el realista trascendental puede concebir problemáticamente, por analogía con las cosas en sí mismas como fundamentos causantes de percepciones, a la libertad trascendental. El idealista trascendental, no.

Por otro lado está el problema de la libertad trascendental en cuanto *Idea*. En la solución que ofrece al conflicto de la Tercera Antinomia Kant parece acercar la libertad trascendental en cuanto *Idea* al objeto trascendental en el sentido en que podemos *pensar* o *concebir* una primera causa que no es fenómeno por analogía con el objeto trascendental (BXXVI-VII, A537/B565, A540/B568, A546-7/B574-5). Siendo así, la *Idea* de libertad trascendental es un concepto al que llegamos una vez que consideramos que todo objeto de experiencia posible, en tanto que no es cosa en sí sino fenómeno, requiere de un fundamento causante que lo determine. En este sentido la *Idea* de libertad trascendental no puede ser defendida sin un previo compromiso metafísico con una realidad no determinada por nuestras elecciones conceptuales y que no sabemos qué es. Pero este compromiso es ininteligible dentro del proyecto filosófico de encaminar a la metafísica –en cuanto ontología inmanente– en el camino seguro de la ciencia. Desde esta perspectiva de la Revolución Copernicana, la *Idea* de libertad trascendental no puede pasar por ser un concepto con validez objetiva.

Con todo, aún cuando fuera posible defender la validez objetiva de las *Ideas* desde la razón especulativa, Kant todavía tiene que probar, para poder mostrar que sólo mediante el concepto de carácter inteligible es posible explicar la imputabilidad de los actos, que la libertad trascendental no sólo es un *concepto* que produce la razón sino es la *propiedad* misma de la *razón* y lo que la hace ser *práctica*. En lo que resta de esta investigación (los tres capítulos restantes) intentaremos mostrar que aún aceptando la *Idea* de libertad trascendental como un concepto natural de la razón, concebido por analogía con el objeto trascendental y el noumeno como fundamento causante de fenómenos, Kant no logra probar su realidad objetiva práctica. Dicho en otros términos, Kant no logra mostrar que la razón es práctica cuando esto significa que somos libres en el sentido de ser absolutamente espontáneos. Abogaremos a favor de la idea de que la normatividad moral, si es que efectivamente es el caso que los principios de la moralidad demandan incondicionalidad, no es producto de nuestra libertad.

LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRÁCTICA EN LAS “LECCIONES METAFÍSICAS” DE 1770 Y EN *KRV*

Con este capítulo comenzamos la segunda parte de esta investigación, cuyo propósito es, recordemos, mostrar que Kant no prueba la “realidad objetiva” práctica de la libertad. Haciendo un análisis de los argumentos “teóricos” y “prácticos” ofrecidos por Kant, esta tesis persigue el propósito de mostrar que Kant fracasa en su empresa de probar que la razón es práctica en el sentido en que sostiene que lo es. En los tres capítulos anteriores hemos argumentado que no tenemos buenas razones teóricas, i.e., razones concordantes con la revolución de la razón especulativa que Kant inaugura, para aceptar por analogía con el objeto trascendental la causalidad por libertad ni tampoco la validez objetiva de los conceptos trascendentes de la razón (Ideas). Hemos intentado mostrar, en suma, que Kant no puede poner a la primera parte de la metafísica –que se refiere al “compendio de la experiencia”– por el camino seguro de la ciencia si se acepta la validez objetiva de las Ideas trascendentales, por un lado, y se acepta la tesis propia del realismo metafísico (ontología tradicional) sobre la realidad de un mundo objetivo constituido por las cosas en sí mismas y que es el sustrato causal de nuestras representaciones. Ahora, en los tres capítulos siguientes queremos probar que los argumentos “prácticos” que Kant brinda, i.e., argumentos que tienen el fin de mostrar la realidad objetiva de la libertad, no se sostienen.

Siguiendo la metodología que hemos adoptado para esta investigación, de aquí en adelante asumiremos –por el bien del argumento– que el concepto de objeto trascendental como fundamento causante de fenómenos tiene legítima cabida en la propuesta revolucionaria de Kant y que la Idea de libertad trascendental tiene efectivamente validez objetiva teórica: la manera como Kant resuelve la Tercera Antinomia es adecuada y que esta Idea no es inconsistente con el principio de causalidad de la Segunda Analogía ni con el límite sensible de las categorías. Presupondremos de este modo, por intereses teóricos, que los conceptos trascendentes sirven “de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento” (A329/B385) porque sin tales conceptos sería imposible el desarrollo de teorías científicas, tal como Kant lo manifiesta en el Apéndice de la Dialéctica Trascendental (A642-68/B670-96). Todavía más, supondremos también que desde un punto de vista teórico las Ideas son necesarias como base “no sólo para el proyecto de una constitución política sino de todas las leyes” (A316/B373) porque las Ideas sirven “como arquetipos para aproximar progresivamente la constituciones jurídicas a la mayor perfección posible” (A317/B374). En este sentido, rescataremos lo que Kant llama “el empeño espiritual de Platón” (A318/B375) y confiaremos que las Ideas tienen un “indispensable uso regulador”. Sin embargo, intentaremos mostrar que Kant fracasa en su propósito de establecer un vínculo entre la libertad trascendental en cuanto Idea y la actividad misma de la voluntad, que es lo que se supone que brinda realidad objetiva práctica a este concepto. Es decir, queremos mostrar que Kant fracasa en su intento de probar que las Idea de libertad trascendental, como afirma en la segunda *Crítica*, es en sentido práctico “*inmanente y constitutiva*” (V:135). Este fracaso se debe a que los argumentos ofrecidos por Kant no respetan las condiciones establecidas desde la razón especulativa de acuerdo con las cuales es posible concebir *problemáticamente* las Ideas morales. Kant solamente puede conducir a la “segunda parte de la metafísica” por el sendero seguro de la ciencia a costa de desviar a la primera parte de la metafísica del sendero seguro de la ciencia.

En este capítulo nos concentraremos en estudiar la posición que Kant mantiene sobre la libertad en su periodo pre-crítico y racionalista, particularmente en las Lecturas Pölitz, y la relación que hay entre la teoría de la libertad y moralidad que Kant enseña en estas Lecturas y lo que Kant sostiene a propósito de la Idea de libertad trascendental y la libertad práctica en la primera *Crítica*.

Tres objetivos son los que perseguimos en este capítulo. El primero es mostrar que, si bien en su

periodo crítico Kant ya no prueba la realidad objetiva práctica de la libertad a través de la psicología racional, tanto en su periodo pre-crítico como crítico Kant sostiene que la libertad práctica -el tipo de libertad propio de los seres humanos- *no puede prescindir del concepto de libertad trascendental*.

Nuestro segundo objetivo consiste en mostrar por qué, aún cuando Kant insiste que la *Crítica de la Razón Pura* no tiene como fin principal probar la realidad objetiva práctica de la libertad sino tan sólo mostrar su posibilidad teórica, los pocos argumentos que Kant brinda señalando las razones que tenemos para suponernos libres no se sostienen. Ya hemos dicho en el capítulo anterior que el concepto de libertad trascendental tal como es discutido en la Tercera Antinomia no se reduce a un problema esencialmente moral que tiene que ver específicamente con acciones y elecciones humanas¹ (aunque también es cierto que en la segunda *Crítica* Kant sostiene la tesis que sólo la libertad en sentido trascendental es condición necesaria y suficiente de la moralidad). Sin embargo, mostraremos que Kant no prueba la realidad de la libertad práctica, que sí tiene que ver específicamente con acciones y elecciones humanas, porque este tipo de libertad queda manifestado -de acuerdo con Kant- a través de principios prácticos normativos, los cuales son inconsistentes con la Idea misma de libertad trascendental. Así, Kant sostiene que sin libertad trascendental la libertad práctica es imposible; pero las razones que Kant brinda para poder suponernos como agentes libres en sentido práctico son incoherentes con la posibilidad misma de la de libertad trascendental, aquello que supuestamente le otorga validez objetiva desde la razón especulativa.

Finalmente (como tercer objetivo) queremos señalar que, al igual que en su periodo pre-crítico, en la primera *Crítica* Kant desarrolla una doctrina moral en la que los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad del alma son interdependientes. Lo relevante de este punto no consiste solamente en que, al igual que en su pensamiento pre-crítico, la manera en que Kant concibe la libertad humana en la primera *Crítica* no puede prescindir de la existencia de Dios y el postulado de la inmortalidad del alma. (Esta interdependencia entre estos tres conceptos será tratada nuevamente en la última sección del capítulo sexto.)

El capítulo está dividido en seis secciones. En las primeras tres secciones analizamos la teoría de la libertad y la moralidad expuesta en las *Lecturas Pölitz*, mientras que en las tres secciones restantes analizamos la teoría de la libertad y la moralidad que Kant desarrolla en la *Dialéctica* y el Canon de la primera *Crítica*.

En la primera sección discutimos tres diferentes sentidos de libertad que aparecen en las “*Lecturas Pölitz*”, a saber, espontaneidad práctica (que parece que Kant identifica con la espontaneidad psicológica), espontaneidad trascendental y espontaneidad relativa. Esta discusión nos sirve de introducción para mostrar, en la segunda sección, que Kant es inconsecuente al reportarse que sostiene que la libertad práctica y la libertad psicológica son equivalentes debido a que la espontaneidad psicológica es un tipo de determinismo. Después, en la tercera sección estudiamos cómo es que en estas “*Lecturas*” la libertad práctica y la libertad trascendental quedan relacionadas entre sí una vez que Kant concede que la libertad (o espontaneidad) trascendental es propia de Dios como *causa sui* y la libertad práctica como el tipo de libertad de los seres humanos.

Teniendo como base la dependencia de la libertad práctica de la libertad trascendental en las “*Lecturas Pölitz*”, estamos listos para comenzar a analizar la teoría de la libertad y la moralidad desarrollada en *KrV*. Así, en la cuarta sección nos dedicamos a analizar qué es lo que Kant entiende por libertad práctica en la primera *Crítica*. Como veremos, parece haber una contradicción entre la *Dialéctica* y el Canon en lo que respecta a la dependencia de la libertad práctica de la libertad trascendental. En efecto, mientras que en la *Dialéctica* Kant sostiene que sin libertad trascendental no hay libertad práctica, en el Canon Kant afirma, por el contrario, que la libertad práctica es suficiente para la moralidad y por tanto una y otra pueden sostenerse independientemente de la libertad

¹ En efecto, recordemos que en la Tercera Antinomia la libertad es discutida en su sentido cosmológico, esto es, una “absoluta espontaneidad causal por la cual se completa la serie de fenómenos por el lado de las causas” (A446/B474) y no propiamente en su relación con la moralidad. El hecho de que Kant sostiene en la primera *Crítica* que la libertad práctica depende de la libertad trascendental no significa que la discusión de la libertad en sentido trascendental se reduzca a una discusión exclusivamente moral.

trascendental. No obstante, considerando que tanto en el Kant crítico maduro (*circa* 1788) como en el Kant pre-crítico (1770) podemos encontrar la idea explícita de que no hay moralidad sin libertad trascendental, tenemos una buena razón para rechazar la posición del Canon y quedarnos con lo que Kant mantiene en la Dialéctica. Sin embargo, en la quinta sección esperamos mostrar que los conceptos de imperativo y de libertad trascendental son incompatibles. Por lo que, debido a que Kant sostiene tanto en la Dialéctica como en el Canon que a través de la representación de mandatos prácticos podemos suponernos como libres en sentido práctico, los sentidos práctico y trascendental de libertad son incompatibles entre sí. Por ello es que, a diferencia de lo que sostiene Henry Allison por ejemplo, nosotros creemos que Kant no logra mostrar en la primera *Crítica* que los seres humanos son libres en sentido práctico. Finalmente, en la sexta sección consideramos que debido a que en el Canon -algo de lo que ya tenemos cierta familiaridad por lo que hemos estudiado al final del segundo capítulo- Kant concede que la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son requisitos indispensables conectados entre sí para la posibilidad de la moralidad, la doctrina de la libertad y la moralidad de *KrV* es incoherente. La incoherencia consiste en mantener que sólo la libertad basta para la moralidad y en sostener al mismo tiempo que la moralidad requiere de un incentivo determinado por un *eudaimonismo* teológico.

De aquí estamos listos para analizar, en el capítulo siguiente, la teoría de la libertad como autonomía desarrollada en *GMS* II y III porque para 1785 Kant ya sostendría que la teoría moral de *KrV* es heteronomía.²

1. Tres Sentidos de Espontaneidad en las Lecciones Metafísicas de 1770

El periodo crítico kantiano, que comienza con la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781, contiene en sí mismo el pensamiento más acabado que conforma todo su original sistema filosófico. Toda la obra crítica de Kant intenta dar respuesta, relacionando entre sí, a tres preguntas esenciales que aparecen formuladas en la segunda sección del Canon de la *Crítica de la Razón Pura* y que son las siguientes: 1) ¿Qué puedo saber?, 2) ¿Qué debo hacer?, y 3) ¿Qué me está permitido esperar? (A805/B833).

Sin embargo, el hecho de que toda la obra crítica de Kant contenga lo más acabado de su pensamiento, esto no quiere decir que las preocupaciones filosóficas kantianas condensadas en estas tres preguntas comienzan propiamente con la edición de la primera *Crítica*. El pensamiento pre-crítico de Kant ofrece ya en muchos lugares planteamientos y recursos conceptuales que forman parte esencial de su postura crítica posterior, sobre todo los que dan respuesta a la segunda y tercera preguntas.³ En este sentido, analizar el pensamiento pre-crítico kantiano no sólo es importante con el fin de estudiar la evolución del trabajo filosófico de Kant, sino también lo es en la medida en que este pensamiento pre-crítico presenta elementos que son característicos de todo su trabajo filosófico más importante. Es por esto que el estudio de estos trabajos ofrece la enorme ventaja de ampliar el espectro de los intereses y el razonamiento de Kant que justifican en conjunto su posición filosófica madura, lo cual naturalmente permite entender mejor por qué Kant dijo lo que dijo en su obra crítica.

En el segundo capítulo de esta investigación hemos dicho que a pesar de que en el capítulo de los Paralogismos de la Razón Pura en la primera *Crítica* Kant no discute de manera directa la libertad, el punto de partida del pensamiento práctico kantiano está indisociablemente ligado a la psicología racional. Como vimos ahí, en efecto, Kant enseña que la libertad se deriva de la sustancialidad del alma al señalar que el “alma es una sustancia libre” y que “si yo digo: yo pienso, yo actúo, etc.

² La pregunta interesante es entonces la siguiente: ¿por qué para la segunda edición de *KrV*, en 1787, Kant no modificó la teoría sobre libertad y moralidad contenida en el Canon?

³ Notablemente, sólo a partir de lo que Kant denomina Revolución Copernicana en la primera edición de *KrV*, la pregunta epistémica, i.e., “¿qué puedo saber?”, se contesta legítimamente sólo dentro del marco de la Estética Trascendental y el libro primero de la Analítica Trascendental de *KrV*. Aunque en *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis* (la Disertación Inaugural de 1770) (*Ak.* II: 385-419) Kant ya habla de “formas de la sensibilidad” y “conceptos puros”, Kant sostiene aquí la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas mediante el puro uso de conceptos.

entonces o bien la palabra Yo es usada falsamente, o bien yo soy libre”.⁴

Sin embargo, la teoría o semi-teoría de la libertad que Kant desarrolla en su fase pre-crítica sobre la base de la psicología racional, y particularmente las observaciones que Kant hace sobre la libertad práctica y la libertad trascendental son consideradas nuevamente en la Dialéctica y en el Canon de *KrV*. En este sentido, si bien en *KrV* Kant afirma que se puede mostrar a lo sumo la posibilidad teórica de la libertad considerando este concepto como una Idea cosmológica de la razón -la discusión sobre la libertad no se encuentra propiamente en los Paralogismos de la Razón Pura sino en la Antinomia de la Razón Pura-, el punto de partida de lo que Kant dice a propósito de la libertad trascendental y la libertad práctica se encuentra en sus trabajos pre-críticos.⁵

En las “Lecciones Metafísicas” de 1770 (*ML*₁)⁶ dictadas en la universidad de Königsberg, Kant enseña el significado de por lo menos tres sentidos distintos de espontaneidad o libertad. En la primera sección de la Psicología Racional, después de que se reporta que Kant ha explicado las razones por las cuales legítimamente podemos suponer que el alma (*Seele*) es una sustancia simple y única, encontramos el siguiente pasaje en relación con la idea de que el alma es “*simpliciter spontanea agens*”:

El alma es una sustancia que obra por simple espontaneidad, lo que quiere decir que el alma humana es libre en sentido trascendental (die menschliche Seele ist frei in sensu transcendentali). La libertad práctica o psicológica es la independencia del arbitrio (Willkür) de las necesidades de los estímulos (Necessitation der stimulatorum). Esta independencia se obtiene de la psicología empírica, y hemos dicho que este sentido de libertad ha sido también suficiente para la moralidad. Ahora sigue el concepto trascendental de libertad, el cual significa la absoluta espontaneidad y autoactividad del principio interno (innern Princip) de un arbitrio libre. La espontaneidad es o bien absoluta simpliciter talis, o bien secundum quid talis. Si la espontaneidad actúa bajo una determinada condición, entonces esta espontaneidad es secundum quid. Así se mueve, por ejemplo, un cuerpo que ha sido disparado. Esta espontaneidad también se llama el principio interno por el cual el cuerpo se mueve, como en los casos de un reloj o un asador giratorio. La espontaneidad en cuestión no es simpliciter talis porque el principio interno por el cual se mueve ha sido determinado por un principio externo. El principio interno (principium internum) para el caso del reloj es la manecilla, mientras que el del asador giratorio es la pesa; pero el principio externo (principium externum) está en el artesano, que determina el principio interno. La espontaneidad simpliciter talis, en cambio, es una espontaneidad absoluta (ML₁ XXVIII: 267-68).⁷

El primer sentido de espontaneidad es la libertad práctica, que Kant identifica con un *arbitrium liberum*, esto es, un arbitrio que no está determinado por los estímulos sensibles sino tan sólo está afectado.

Kant enseña que en un arbitrio determinado por la sensibilidad, que es meramente animal (*arbitrium brutum*), la “fuerza motriz” (*treibende Kraft*) o causa impulsiva del arbitrio (*Willkür*) radica exclusivamente en estímulos sensibles. En este sentido, todos los animales no racionales están necesariamente determinados por estímulos de la sensibilidad. En cambio, la causa impulsiva de un *arbitrium liberum* no está determinada por la sensibilidad porque el entendimiento (*Verstand*) puede determinar la conducta. Por último, Kant parece especificar que el *arbitrium liberum* es propio del arbitrio humano y que su fuerza es tal que por medio de él se tiene la capacidad de resistir todos los grados de tortura, aunque también aclara que algunos seres humanos carecen de esta libertad: los niños y los que están afectados por un tipo de locura, como la melancolía (*ML*₁XXVIII:255).

El segundo sentido es la libertad absoluta o trascendental, i.e., espontaneidad trascendental (*spontaneitatem transscendentalem*). A diferencia de la libertad práctica y de un *arbitrium brutum*, el arbitrio es libre en sentido trascendental cuando su causa impulsiva no tiene relación alguna con la

⁴ Véase además Reflexiones 4220, 4336, 4348 (*Ak.* XVII); 4723, 4849 (*Ak.* XVIII); 7440, 7441 (*Ak.* XIX).

⁵ Como dice Allison: “Los cambiantes puntos de vista de Kant sobre la libertad durante su periodo pre-crítico es un tópico extenso y complejo que merece un análisis detallado por sí mismo. Sin embargo, para el propósito de comprender la concepción de libertad práctica contenida en la primera *Crítica*, el punto natural de partida son las “Lecciones Metafísicas” de 1770”. *Kant's Theory of Freedom*, p. 59. Para tener un panorama claro de las cambiantes posiciones sobre libertad y moralidad que Kant mantuvo en su fase pre-crítica, véase el excelente estudio de Paul Arthur Schilpp, *La ética precrítica de Kant*.

⁶ Lecciones Pölitz. *Ak.* XXVIII.

⁷ Las cursivas son nuestras.

sensibilidad: su fuerza motriz no está afectada, ni mucho menos determinada, por estímulos sensibles, sino su fuerza radica exclusivamente en motivos intelectuales. En este sentido, a diferencia de la libertad práctica que se refiere a la independencia de meros impulsos sensibles, la libertad trascendental se refiere a la independencia de cualquier cosa que pueda predeterminar un acto. Más aún, Kant explica que el sentido trascendental de libertad es requerido para que todos los principios prácticos, concebidos como imperativos, tengan sentido. Sin el concepto de libertad trascendental como presupuesto, el concepto de deber en relación con una acción no sería más que una ilusión: las expresiones prácticas normativas, tales como “tu debes de hacer esto o lo otro”, serían completamente vacías. Por ello tanto los imperativos pragmáticos como morales presuponen el concepto de libertad trascendental (*ML_J* XXVIII:269).

Finalmente, el tercer sentido de espontaneidad (que no es considerado aquí como propiamente libertad), es la espontaneidad *secundum quid* o espontaneidad relativa. Kant señala que esta espontaneidad es característica de un objeto o máquina, como por ejemplo un reloj o un asador giratorio. A pesar de que estos objetos producen movimiento por sí mismos, su principio de movimiento es creado o generado por algo externo. Así, señala Kant, los resortes y las manecillas son las causas por las cuales el movimiento del reloj es producido, pero el reloj mismo es creado por un relojero y por tanto no puede por sí mismo iniciar movimiento.

Considerando lo que Kant dice en su obra práctica crítica a propósito de la libertad, estos tres sentidos representan conjuntamente la manera como Kant aborda el problema de la dicotomía libertad/determinismo.⁸

Sin embargo, otras dos cuestiones que el pasaje citado introduce y que son importantes discutir son las siguientes: (i) la identificación de la libertad práctica con la libertad psicológica y a su vez la afirmación de que el sentido empírico de libertad es suficiente para la moralidad,⁹ y (ii) la idea de que la espontaneidad *simpliciter*, o la libertad en sentido trascendental, es la libertad propia por la cual el arbitrio (*Willkür*) puede autodeterminarse a actuar por principios internos que son independientes de la fuerza motriz de la sensibilidad. Estos dos puntos son problemáticos entre sí porque Kant señala al discutir la libertad trascendental que sin su presuposición ni los principios hipotéticos ni morales serían posibles;¹⁰ pero al mismo tiempo, como lo manifiesta (i), Kant explica que la libertad práctica es suficiente para la moralidad. Por lo tanto, en estas “Lecciones” se halla una tensión entre dos distintas concepciones de libertad como suficientes para la moralidad que requieren ser aclaradas.

Más todavía, Kant considera en las “Lecciones” que la libertad trascendental es la libertad propia de Dios como *causa sui*,¹¹ y como el mismo pasaje lo señala, Kant parece mantener que el alma

⁸ Lewis White Beck reconoce que no son tres, sino de hecho cinco, los conceptos de libertad que se encuentran en Kant. Estos son, además de los tres mencionados, autonomía y autocracia. Sin embargo, como veremos, ya que la autonomía de la voluntad equivale a la razón pura práctica y esta es la fuente de la moral, este sentido de autonomía tiene un aspecto positivo que en *GMS III* Kant asocia con la idea de libertad trascendental. Por otro lado, en lo que respecta a la libertad entendida como autarquía, Kant introduce este concepto en la Dialéctica de la segunda *Crítica* al desarrollar, junto con este concepto, los de Dios y de la inmortalidad del alma como postulados de la razón práctica. Ciertamente que Beck tiene razón en considerar este sentido de libertad como un concepto que está presente en el pensamiento moral de Kant y que merece ser considerado como distinto de los demás, pero este concepto no es condición de imputación moral sino más bien es un artículo de fe práctica.. Cfr, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, pp.176-208; y “Five Concepts of Freedom in Kant”.

⁹ La misma idea también aparece un poco después (*ML_J*, Ak. XXVIII: 269-70). Como veremos, la idea de que la libertad práctica es suficiente para la moralidad aparece también implícita en el Canon de la primera *Crítica*, aunque en sus trabajos propiamente morales Kant no discute la moralidad en relación con la libertad práctica y mucho menos en relación con la libertad psicológica. Esto es manifiestamente claro en la segunda *Crítica*, pues Kant ya no trata aquí de ninguna manera la libertad psicológica o la libertad empírica como suficiente para la moralidad. En esta obra es el concepto de libertad trascendental la *ratio essendi* de la moralidad, y toda la discusión gira en torno a la razón *pura* práctica que, como veremos, presupone la libertad en sentido trascendental.

¹⁰ En apoyo de este argumento, encontramos también en las Lecciones la idea de que “la libertad absoluta no es sino la libertad de la moralidad” (*ML_J*, Ak. XXVIII:255).

¹¹ *ML_J*, Ak. XXVIII: 268-70, 303.

humana es libre en sentido trascendental.¹² Por lo tanto, la explicación que Kant tiene que brindar para mostrar cómo es que libertad trascendental y libertad práctica se relacionan entre sí no puede prescindir de un argumento que muestre cómo es que los seres humanos pueden presumir de ser libres en un sentido (práctico) que requiere de la condición de un atributo de Dios. Por lo pronto, es claro que en las “Lecciones” podemos encontrar la idea implícita de que la libertad práctica o psicológica tiene una dependencia con la idea de Dios como *causa sui*.

Empecemos por considerar más detenidamente a que podría referirse Kant con los conceptos de libertad práctica y libertad psicológica. Este es el objetivo que perseguimos en la siguiente sección.

2. Libertad Práctica y Libertad Psicológica en las “Lecciones Metafísicas”

Como hemos visto, al discutir la psicología racional Kant distingue claramente los conceptos de libertad trascendental, libertad práctica y espontaneidad relativa, y a su vez, señala que la libertad práctica puede comprenderse como libertad psicológica o libertad empírica. Kant nunca parece manifestar en sus “Lecciones” la idea de que la libertad psicológica se encuentra al mismo nivel que la libertad relativa en un sentido determinista. Ciertamente que Kant nunca podría decir, si afirma que la libertad práctica y la libertad psicológica son en el fondo un mismo sentido de libertad, y que es suficiente para la moralidad, que esta libertad es equivalente a la libertad relativa. Pero Kant sí tendría que haber hecho una distinción entre libertad psicológica y libertad práctica porque no son sentidos de espontaneidad equivalentes.

En su discusión sobre la Psicología Racional Kant explica la diferencia entre vida y materia. Todo lo que se halla en la naturaleza es o bien animado o inanimado, y la diferencia entre vida y materia consiste en la posibilidad o imposibilidad de una cosa de moverse por cuenta propia. La materia no tiene vida porque su movimiento sólo puede ser producido por causas externas, mientras que todo lo que es animado lo es en virtud de producir movimiento por sí mismo, por causas internas. De este modo, justamente porque un cuerpo con vida es aquel que posee la facultad de moverse por cuenta propia, Kant explica que la vida no consiste en otra cosa sino en “el poder (*Vermögen*) de determinarse a actuar por un principio interno del arbitrio” (*sich selbst aus dem innern Princip nach Willkür zu bestimmen*) (*ML*₁ XXVIII: 275).

Kant vuelve a repetir esta misma definición de vida en la segunda *Crítica* con el fin de distinguir la filosofía práctica pura de la práctica empírica o de la mera psicología.¹³ Sin embargo, lo más importante para nuestros propósitos aquí consiste en señalar que en las “Lecciones” Kant parece reconocer que la posibilidad de que un ser se determine a actuar por un principio interno implica una espontaneidad de la que toda la materia prescinde. Pero a la vez, si actuar por un principio interno es lo distintivo de la libertad psicológica, es claro que Kant concede aquí que los animales son libres en este sentido porque los animales no son meras máquinas, como pensaba Descartes, sino seres con vida que poseen alma (*Seele*).¹⁴

Aunque los seres humanos comparten con los animales y con todo ser que tiene vida el poder de determinarse a actuar por un principio interno, la diferencia entre los seres con vida y los seres humanos, como seres *racionales*, radica en la fuente que puede dar origen a estos principios internos. Atendiendo meramente a su sentido externo, i.e., el sentido por el cual es posible tener representaciones de objetos en el espacio, los seres humanos no se distinguen del resto de los seres

¹² La misma idea se repite más adelante, al anunciarse que “[...] también somos nosotros independientes gracias al concepto de libertad trascendental” (*sind wir auch durch den Begriff der transscendentalen Freiheit independent*) *Ibid*, p. 270.

¹³ En efecto, la filosofía práctica empírica queda aquí explicada en los mismos términos. En el “Prefacio” a la obra Kant escribe: “Vida es la facultad de un ser de obrar en conformidad con las leyes de la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*). La facultad de desear consiste en el poder de causar, mediante representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones” (*KpV*, V:9). En la conclusión de nuestra investigación volveremos nuevamente a tratar esta definición de vida.

¹⁴ “Los animales no son simples máquinas o materia, sino seres que poseen alma” (*ML*₁ XXVIII:274).

con vida. Más bien, su característica distintiva consiste en que, a diferencia de los demás seres con vida, los seres humanos pueden actuar siguiendo un principio que tiene como fuente el sentido interno, y que queda definido en términos del entendimiento (*Verstand*) y la volición (*Wollen*) o razón (*Vernunft*) (*ML_I* XXVIII:275-6). De manera que, atendiendo exclusivamente al sentido externo, los seres humanos son meramente fenómenos (*Phänomena*) que comparten la misma psicología empírica del resto de los animales. Por el contrario, cuando se atiende a su sentido interno, los seres humanos se identifican como seres racionales porque poseen la cualidad de que los principios internos del arbitrio estén determinados por conceptos exclusivos de la razón sin tener relación alguna con la sensibilidad.¹⁵ Sólo en este segundo sentido los seres humanos poseen personalidad práctica (*practische Persönlichkeit*), la cual es necesaria para la moralidad (*ML_I* XXVIII: 277).¹⁶

Las dos diferentes fuentes por las que un arbitrio puede actuar en consideración con el principio interno que se representa aparecen en un pasaje que está inserto en la discusión de la Psicología Empírica. Reza así:

En cada arbitrio existen causas impulsivas (*causae impulsivae*).- Las *causae impulsivae* son representaciones de objetos en conformidad con el placer o desplacer en tanto que son las causas de la determinación de nuestra fuerza. Cada acto propio del arbitrio (*actus arbitrii*) tiene causas impulsivas (*causaam impulsivam*).- Estas causas pueden ser o bien sensitivas o bien intelectuales. Las causas sensitivas son estímulos o impulsos (*Antriebe*). Las causas intelectuales son, por el contrario, motivos (*Motive* o *Bewegungsgründe*). Las primeras son propias de la sensibilidad, las otras son propias del entendimiento (*Verstand*). Así, cuando las *causae impulsivae* son representaciones de placer o desplacer que dependen del modo de como estamos siendo afectados, entonces estas causas son estímulos sensibles. Sin embargo, cuando las *causae impulsivae* son representaciones de placer o desplacer que son dependientes de objetos según conceptos, en conformidad con el reconocimiento del entendimiento, entonces son motivos. Los estímulos son causas que impelen al arbitrio en tanto que el objeto afecta nuestra sensibilidad (*ML_I* XXVIII: 254-55).

Aunque este pasaje no hace referencia explícita a un *arbitrium brutum*, claramente afirma que para cada arbitrio hay causas impulsivas, las cuales se refieren tanto al arbitrio de los animales como al arbitrio de los seres humanos, o en términos generales, explica las causas impulsivas que pueden generar un principio interno. Estas causas pueden ser, o bien sensibles o bien intelectuales. En el primer caso, el arbitrio actúa en consideración de meros estímulos (*Antriebe*) de agrado o desagrado (placer o displacer) que dependen del tipo de objeto sensible representado. Esto es, dependen del sentido externo, el cual está presente tanto en el arbitrio animal como en el arbitrio humano. En el segundo caso, el arbitrio también actúa en consideración del sentimiento de agrado o desagrado, pero a diferencia del acto cuyo objeto es sensible, la causa -Kant lo llama aquí *Motive* o *Bewegungsgründe*- impulsiva que genera este sentimiento es un objeto intelectual, o sea, los conceptos del entendimiento. Aquí ya no es el sentido externo el que genera el principio interno, sino el sentido interno mismo. Por tanto, es exclusivo de seres racionales.¹⁷

Lo que quisiéramos subrayar de este pasaje no es tanto la idea de que aún los actos realizados por motivos (*Bewegungsgründe*), y por tanto, objetos sólo del entendimiento, requieren de ser asimilados por la sensibilidad para que el acto en consideración de ellos se produzca. Esta es una tesis que Kant mantiene incluso en su periodo crítico y que se expresa en la necesidad de que el agente tenga el sentimiento de respeto, originado exclusivamente por la ley moral, para actuar *por* el imperativo

¹⁵ Así, en la *Disertación Inaugural* Kant explica que los conceptos morales “son propios del intelecto (*intellectus*) puro” y una página después añade que “la filosofía moral no es conocida sino por el intelecto puro”. *Op. Cit.* 395-6.

¹⁶ Kant asocia así personalidad con libertad. Todo ser racional posee personalidad exclusivamente porque todo ser racional es libre. Como ya lo hicimos notar al inicio del capítulo segunda, esta idea permanece intacta en todo el pensamiento práctico de Kant, tanto pre-crítico como crítico.

¹⁷ Tres lustros después, en *GMS II* Kant distingue dos tipos de incentivos, i.e., *Triebfeder* y *Bewegungsgrund*. Mientras que el primero se refiere “al fundamento subjetivo del deseo” (que equivale más o menos a lo que en las “Lecciones” Kant llama *Antriebe*) el segundo, en cambio, se refiere al “fundamento objetivo del querer y que vale para todo ser racional”. (IV: 427). No obstante, en la segunda *Crítica* Kant hablará del incentivo moral -que es originado por la razón pura práctica y por tanto es absolutamente intelectual- en términos de *Triebfeder* (V: 78).

categorico y no sólo en conformidad con él.¹⁸ Más bien, que un *arbitrium sensitivum* no es *liberum* debido a que las representaciones por las cuales actúa y que tienen por origen un objeto de la sensibilidad van acompañadas de un proceso cognitivo, sino es *liberum* porque posee la capacidad de actuar sólo por objetos del entendimiento, sin que haya en ellos ninguna intervención empírica. Esto es, Kant piensa que tales objetos producen sentimientos, pero ellos no están determinados por objetos sensibles.

Ahora bien, un poco después del texto citado, Kant indica que justo porque un *arbitrium sensitivum liberum* puede tener como causa de las acciones o bien al intelecto o bien a la sensibilidad, es posible hallar en este arbitrio una disputa en relación con el fundamento determinante del acto. Esto ocurre cuando se genera un conflicto entre el motivo (*Bewegungsgrund*) del acto y el estímulo (*Antriebe*) del acto. El modo posible de solucionar este conflicto, continua Kant, ocurre o bien cuando los estímulos dejan de tener “empuje” debido a que los motivos del intelecto se sobre imponen, o bien cuando los motivos se subordinan a los estímulos sensibles. Sin embargo, debido a que la determinación del acto por conceptos de la razón representa mayor grado de libertad que la determinada por estímulos sensibles, un *arbitrium sensitivum liberum* demuestra lógicamente su libertad característica cuando los estímulos de la sensibilidad están subordinados a los motivos, y no cuando lo contrario ocurre. El punto clave está en la idea de Kant de que el grado mayor de libertad del acto ocurre cuando la *facultad superior* del arbitrio (*die facultas superior der Willkür*) gobierna a la facultad inferior (*die untere Willkür*), mientras que el menor grado de libertad del acto ocurre cuando la facultad superior se subordina a la facultad inferior.¹⁹ En el primer caso se lleva a cabo una coacción interna, y que produce una acción virtuosa, en la medida en que el acto surge por la representación de reglas morales; en cambio, en el segundo caso se lleva a cabo una coacción externa porque la facultad superior del arbitrio se subordina a la facultad inferior.²⁰

Kant ya presenta aquí los orígenes de su teoría del deber que será expuesta después, en 1785, en la tercera parte de *GMS* al explicar por qué la ley moral obliga.²¹ Pero además, también Kant elabora aquí la bipartición del arbitrio y los grados de libertad que cada parte tiene. Lo que quiere decir que si la libertad práctica es suficiente para la moralidad, esto se debe a la existencia de una facultad del arbitrio humano que no se queda meramente en el nivel de la sensibilidad y que es compartido por todos los seres con vida, esto es, seres que se mueven por principios internos. Es por ello que la libertad psicológica no equivale a la libertad práctica, pues la libertad psicológica es inferior a la libertad práctica. Si fuera el caso que la libertad psicológica y la práctica estuvieran en el mismo nivel, como Kant parece que lo da a entender, entonces al mismo tiempo estaría afirmando implícitamente la posibilidad de que dos cosas excluyentes pero individualmente incomprensibles, para sus propósitos, ocurran: o bien la moralidad es imposible para los seres humanos porque requiere de conceptos intelectuales que jamás pueden ser reconocidos porque los seres humanos sólo son libres en sentido psicológico, o bien, todos los seres con vida reconocerían la validez de la moralidad porque todos los seres con vida son libres en sentido psicológico en la medida en que todos los seres con vida poseen alma. Tal parece que la libertad práctica es suficiente para la moralidad porque depende necesariamente de la libertad trascendental. Pero por ello, Kant se equivoca en situar la prueba de la razón práctica en la Psicología Empírica. Tendría que haberla situado en la Psicología Racional, que

¹⁸ Esta idea la discutimos con más detalle en el último capítulo.

¹⁹ Kant parece haberlo expresado exactamente así: „Je mehr der Mensch, vermittelt der obern Willkür, Kraft hat, die untere Willkür zu unterdrücken, desto freier ist er. Je weniger er aber die Sensualität durch die Intellectualität zwingen kann, desto weniger Freiheit hat er“ (*ML*₁XXVIII:256-57).

²⁰ *Ibidem*. Se encuentra aquí el origen de la idea de Kant, discutida posteriormente en la segunda *Crítica* al hablar sobre el sentimiento de respeto y en la *Religión* al hablar sobre el mal radical, de la subordinación de principios. En efecto, de acuerdo con la segunda *Crítica*, cuando el principio de la felicidad se subordina al principio moral surge un sentimiento positivo llamado “sentimiento de respeto” (V:78-9), y de acuerdo con la *Religión*, el mal radical ocurre cuando el principio moral se subordina al principio del amor propio o la felicidad (VI:36).

²¹ Por los dos “mundos” a lo que pertenecen los seres racionales finitos, en donde uno de ellos, el inteligible, corresponde a su verdadero yo. Esta cuestión la discutimos con mayor detalle en el próximo capítulo.

es donde discute la libertad trascendental.²²

Por último, tomando en cuenta la distinción entre vida y materia, Kant nunca podría identificar en las “Lecciones” -aún cuando admitiera que la libertad práctica y la libertad psicológica no se hallan en el mismo nivel y por tanto no pueden ser identificadas-, la libertad psicológica con la libertad relativa. Ciertamente que ambas comparten la característica común de que sólo pueden iniciar movimiento cuando algo externo, que se halla en el dominio de lo sensible, lo causa. Pero también es cierto que aquello que las separa es mucho más fuerte: la libertad relativa, por poder estar presente en cuerpos sin vida (como una bala o un reloj), jamás puede moverse mediante la *representación* de un principio interno, mientras que aquello que posee vida, sí.

3. Libertad Práctica y Libertad Trascendental en las “Lecciones Metafísicas”

Como vimos, Kant explica que la distinción entre un arbitrio determinado por la sensibilidad y uno que sólo está afectado se puede poner en términos de la distinción entre *arbitrium sensitivum brutum* y *arbitrium sensitivum liberum*, respectivamente, en donde el predicado *liberum* significa la capacidad de la voluntad para *sobreponerse* a las determinaciones sensibles cuando actúa por meros conceptos de la razón. El arbitrio humano es *liberum* porque puede actuar por un principio interno que hace abstracción absoluta de cualquier objeto de la sensibilidad. Es, en suma, *liberum* porque se puede liberar de toda influencia empírica, por lo que en las “Lecciones” podemos encontrar la idea de que si el arbitrio humano no fuera libre en sentido trascendental, no se distinguiría en absoluto del *arbitrium brutum*. La razón de ello es que la libertad práctica no es un sentido de libertad que puede prescindir de la libertad trascendental. En caso de que el arbitrio humano no fuera *liberum*, sería libre en sentido psicológico pero no en sentido práctico. Pero, ¿con que derecho podemos suponernos, como seres humanos, como seres libres en sentido práctico y por tanto libres en sentido trascendental?

El punto inicial de esta discusión se encuentra en la bipartición del arbitrio que consideramos en el apartado anterior. Desde el punto de vista de la mera sensibilidad, esto es, cuando el arbitrio actúa por un principio interno que tiene como fuente causal objetos sensibles, entonces el arbitrio es libre en sentido psicológico. En cambio, cuando el arbitrio es considerado desde un punto de vista que es independiente de estímulos sensibles, el arbitrio es libre en sentido práctico.²³ Desde el momento en que la facultad superior del arbitrio se piensa en los términos de que determina principios internos exclusivamente por objetos intelectuales, sin tener ningún contenido empírico, parece claro que la libertad práctica sólo es posible por la libertad trascendental.²⁴

Sin embargo, lo que queda por resolver es cómo la libertad trascendental, que es el atributo de espontaneidad de Dios como *causa sui*, puede suponerse también en un arbitrio humano que no puede no estar constituido por el sentido externo. El argumento que ofrece Kant para resolver esta cuestión tiene dos partes: primero, (i) señala aquello en virtud de lo cual podemos percatarnos de la necesaria

²² En efecto, Kant insiste en las “Lecciones” que la prueba de que somos libres en sentido práctico radica en el hecho de que no estamos determinados necesariamente por los estímulos de la sensibilidad. Pero a su vez, ello sólo se muestra si se logra probar que somos libres en sentido trascendental, por lo que entonces es claro que la prueba de la libertad práctica está condicionada por la prueba de la libertad trascendental.

²³ En la Dilucidación Crítica de la Analítica en *KpV*, Kant distingue entre libertad psicológica, la cual designa “un encadenamiento simplemente interno de las representaciones del alma” y libertad trascendental, añadiendo que la primera (la libertad en sentido psicológico) “es un subterfugio mezquino” que no resuelve en nada el problema libertad/determinismo porque esta libertad “implica la necesidad natural” (V:96-7). Ya que aquí, en las “Lecciones”, la libertad práctica “es suficiente para la moralidad”, a esta conclusión justamente es a la que Kant tendría que haber llegado en sus enseñanzas de 1770.

²⁴ Kant de hecho responde a la pregunta “¿cómo es la libertad práctica posible?” indicando que el Yo es el substratum o fundamento de toda experiencia posible, y por tanto el Yo o el alma tiene “*spontaneitatem absolutam actionum*”. *Op. Cit.*, p. 269.

existencia de la libertad trascendental; y (ii) después señala cómo es que, mediante un juego de nuestros conceptos (*ein Spiel unserer Begriffe*), podemos trasladar este concepto de libertad, que es característico de Dios, a nuestro arbitrio.

(i) Kant explica que aunque la absoluta espontaneidad o auto-actividad pura no puede ser por sí misma comprendida, eso no significa que pueda ser rebatida.²⁵ Para el caso de seres finitos dependientes de la sensibilidad, la libertad trascendental se convierte en un problema especulativo, por lo que Kant afirma que la autoactividad pura de un ser absolutamente causal no puede ser examinada en términos teóricos (*ML_I XXVIII:268-70*). Sin embargo, Kant considera que hay dos razones estrechamente vinculadas entre sí por las cuales podemos atribuirnos libertad trascendental. La primera razón consiste en señalar que la necesidad de la libertad trascendental está presupuesta en la conciencia que un sujeto tiene de sí mismo como *agente*. El siguiente pasaje es claro a este respecto, que conviene dividirlo en dos partes dada su longitud. La primera parte es la siguiente:

Quando yo hago algo, ¿lo hago yo mismo o algo más que lo produce en mí? En caso de que fuera lo último, entonces yo no sería libre, sino simplemente una causa que se determina fuera de mí. Sin embargo, si actúo en virtud de un principio interno (*innern Princip*) que no está determinado por fuerzas ajenas a mí, entonces está en mí una absoluta espontaneidad en sentido trascendental. Yo puedo probar que yo mismo actúo. Soy un principio pero no *principiatum*. Yo soy consciente de la determinación y la acción, y puesto que cualquier sujeto que es consciente de su determinación y su acción tiene libertad absoluta (*libertatem absolutam*), se sigue que yo tengo libertad absoluta. A través de ello, esto es, que la prueba de que el sujeto tiene libertad absoluta consiste en que es consciente de ello, se sigue que el sujeto no es paciente (*subjectum patiens*), sino agente (*agens*).

Kant presenta aquí una dicotomía clara, i.e., o libertad trascendental o determinismo.²⁶ Si algo ajeno al yo causa el acto, entonces el yo está determinado y no es libre; pero si el yo es la causa del acto, entonces el yo no está determinado sino es libre. La condición de posibilidad de ser agencia, y por tanto no estar determinado, estriba en ser libre en sentido trascendental, y esta libertad se manifiesta en la conciencia de ser sujeto determinante con la facultad de actuar. Por eso es que Kant expresa que un sujeto que es consciente de esto no es pasivo sino activo: es agente.

Y la segunda parte, que culmina el argumento y que ya fue parcialmente presentado en el segundo capítulo de esta investigación, es como sigue:

Si soy consciente de una facultad de actuar en mí; si actúo en conformidad con un principio interno del libre arbitrio (*freier Willkühr*) sin que esté determinado de manera externa, entonces tengo espontaneidad absoluta (*spontaneitatem absolutam*). Si yo digo: yo pienso, yo actúo, etc., entonces, o bien utilizo la palabra Yo falsamente, o bien Yo soy libre. Si yo no fuera libre, entonces no podría decir: “Yo lo hago”, sino debería de decir: “siento ganas de hacer lo que alguien me ha provocado que haga”. Pero si yo digo: “Yo lo hago”, entonces ello significa que soy libre en sentido trascendental (*in sensu transscendentali*). Ahora bien, yo soy consciente de que yo puedo decir: Yo lo hago, de donde se sigue que yo no soy consciente de ninguna determinación en mí, y por lo tanto, yo actúo con *absoluta libertad* (*ML_I XXVIII:268-69*).

Mientras que la primera parte del argumento ofrece la condición de posibilidad, necesaria y suficiente, por la cual un sujeto es agente y no paciente, i.e., la libertad trascendental, la segunda parte del argumento expresa la prueba por la cual *Yo* soy agente y por tanto libre en sentido trascendental. Como Kant lo pone, cuando *Yo* digo que *Yo* pienso y que *Yo* actúo, entonces, o bien ocurre que el pronombre personal *Yo* es utilizado falsamente, o bien que *Yo* soy libre. Si *yo* no fuera libre, entonces no puedo decir que *yo* actúo, sino a lo sumo podría decir que *siento* en mí algo por lo cual actúo. En tal caso, como también lo expresa Kant inmediatamente después de la cita, no sería *Yo* quien en

²⁵ Kant mantiene esta misma idea en su filosofía *Crítica*, como ya lo vimos al discutir los Paralogismos: el hecho de que no podamos mostrar que somos sustancias simples, no quiere decir que podemos negar que no lo somos. Pero al explicar que no podemos negar que no lo somos porque nuestra “razón nos conduce naturalmente” hacia la metafísica por medio de las ideas trascendentes, Kant está diciendo que el uso apropiado de las categorías rebasa sus límites cuando pretendemos mostrar que somos sustancias simples, pero no tenemos derecho a negarlo tampoco porque por naturaleza violamos los límites del entendimiento.

²⁶ Exactamente la misma dicotomía que Kant presenta en *KpV* al distinguir libertad psicológica de libertad trascendental. Aquí, la libertad psicológica no es sino libertad relativa, esto es, según Kant, determinismo. (V:96).

realidad actúa, sino sería un sujeto que es un mero medio de otra cosa que en mí algo hace, con lo cual no podría decir que “Yo lo hago”. Así, culmina Kant el argumento, cuando yo digo que *Yo* actúo, esto no significa otra cosa más que Yo soy libre en sentido trascendental y por tanto no *estoy* determinado.

Además de que Kant aclara en estos pasajes en qué consiste la prueba directa de que somos libres en sentido trascendental, es claro también que aceptar la legitimidad de esta prueba significa tener otra razón por la cual la libertad psicológica no puede equipararse con un *arbitrium liberum*. En efecto, si tener un arbitrio libre significa (como Kant parece conceder aquí por su dependencia con la libertad trascendental) tener conciencia del *Yo* libre cuando se actúa y esta conciencia revela, por otro lado, la cualidad de ser agencia y no ser sujeto paciente, tener un arbitrio libre, o ser libre en sentido práctico, es algo más que ser libre en sentido psicológico. Todos los seres con vida excepto los seres humanos, de acuerdo con Kant, están necesariamente determinados porque su arbitrio no es *liberum* sino *brutum*. Sin embargo, al mismo tiempo, como seres vivos todos los animales se mueven por principios internos, lo cual es suficiente para adscribirles una mente o alma y por lo tanto para adjudicarles libertad psicológica. De aquí se sigue que un ser que es libre en sentido psicológico no necesariamente no está determinado, por lo que la libertad psicológica no requiere de la libertad trascendental. Pero esto no puede ocurrir en una agencia, esto es, estar determinada. En este sentido, independientemente de un argumento moral, un animal no racional no es agente porque no es consciente de que es *él*, y no otra cosa en él, quien *actúa* cuando se mueve. Es libre en sentido psicológico pero no lo es en sentido trascendental, por lo que no puede ser libre en sentido práctico.

La segunda razón tiene que ver, como ya lo hemos dicho de pasada, con el concepto de mandato e imperativo. De acuerdo con Kant, es necesario que podamos adscribirnos libertad en sentido trascendental para que todos los principios prácticos concebidos como imperativos tengan sentido:

Todos los principios prácticos objetivos carecerían de sentido si los seres humanos no fueran libres. Todas las prescripciones prácticas serían inútiles; uno no podría jamás decir: “tú debes de hacer esto o lo otro”. Por consiguiente, sólo es posible que haya principios prácticos que son imperativos –principios por los cuales yo debo de actuar-, tanto problemáticos, como pragmáticos y morales, si presupongo que soy libre, de donde se sigue que debo ser la *primera causa* (*erste Ursache*) de toda acción (*ML_I XXVIII:269*).

Kant explica que sin el concepto de libertad trascendental como supuesto, el concepto de deber en relación con una acción carecería de todo significado. Por ello, tanto los imperativos pragmáticos como el imperativo de la moral presuponen el concepto de libertad trascendental. Por supuesto que esto no decide la cuestión, y más aún, todo parece apuntar hacia el sentido opuesto. Kant ni siquiera discute la posibilidad de que el concepto de deber se refiera a una coacción externa, significado que, dicho sea de paso, nace al mismo tiempo que la noción de mandamiento divino y que nada tiene que ver con la libertad del yo en sentido trascendental.

Sea como fuere, en las “Lecciones” encontramos ya la distinción entre los imperativos pragmáticos y el imperativo de la moralidad. Kant explica que los principios pragmáticos son aquellos en los que el entendimiento señala la necesidad de tomar una acción como medio para lograr un fin, mientras que el principio de la moralidad es aquél en el que la acción señalada o prescrita no vale en consideración de un fin, esto es, no vale como medio sino porque la acción en sí misma es necesaria (*weil an sich selbst nothwendig ist*) (*ML_I XXVIII:257*). En este sentido la libertad trascendental no sólo es condición de posibilidad del principio de la moralidad sino también lo es de los principios pragmáticos. Por ello es que es perfectamente posible decir que en las “Lecciones” la realidad de la libertad práctica o la libertad trascendental queda revelada cuando soy consciente de que soy *yo* quien actúa al seguir un principio práctico pero *sólo* cuando este principio es expresado en términos de imperativo.²⁷ La prueba de la libertad trascendental no solamente incluye a la moralidad, aunque

²⁷ De los comentaristas contemporáneos de Kant, Henry Allison es quizá quien más ha insistido que por lo menos en la *Fundamentación* Kant argumenta que incluso cuando actuamos por principios que de hecho tenemos, i.e., máximas, actuamos libremente en sentido práctico. Regresemos a este punto posteriormente.

Por otro lado, comentaristas tales como Ralf Meerbote y Hud Hudson consideran que en sus escritos prácticos tardíos

ciertamente las “Lecciones”, como la filosofía crítica moral de Kant, opera con la idea de que la moralidad no sería posible sin la libertad trascendental.

Este último punto aparece con toda claridad en la segunda *Crítica*. En la Dilucidación Crítica de la Analítica, Kant explica que si nuestra voluntad no fuese libre en sentido trascendental entonces sería meramente libre en sentido comparativo. De este modo Kant afirma que la única manera posible de demostrar la falsedad del determinismo es reconociendo la libertad trascendental de la voluntad. Kant sostiene esta tesis en dos pasajes. El primero, que surge en el contexto en el que se insiste que la libertad trascendental tiene que ser concebida haciendo total abstracción de elementos empíricos, es el siguiente:

[...] de acuerdo con la ley natural de causalidad, a toda necesidad de los eventos en el tiempo se les puede llamar también *mecanismo* de la naturaleza, si bien no se entiende por esto que las cosas que están sometidas a este mecanismo tengan que ser verdaderamente *máquinas* materiales. Se considera aquí solamente la necesidad de la conexión de los eventos de una serie temporal, tal y como ésta se desarrolla según la ley natural, y el sujeto en el cual ocurre este desarrollo se puede llamar *automoton materiale*, si la máquina es movida por la materia o, como diría Leibniz, *automoton spirituale* si es movida por representaciones. Pero si la libertad de nuestra voluntad no fuera otra más que esta última (la libertad psicológica y comparativa, que no es al mismo tiempo trascendental, esto es, absoluta) entonces no sería en el fondo mucho mejor que la libertad atribuida a un asador giratorio, el cual, una vez que se le ha dado cuerda, ejecuta sus movimientos por cuenta propia (*KpV*, V:97).

Al igual que en las “Lecciones”, Kant identifica aquí la espontaneidad en sentido relativo o *secundum quid* con la “libertad” atribuida a un asador giratorio, y añade que este tipo de “libertad” no es más que una necesidad natural. Esta “espontaneidad automática”, como también Kant la llama, no es en sentido estricto libertad porque no comienza por sí misma una serie de fenómenos en el tiempo, sino que se encuentra condicionada por leyes causales naturales.

No obstante, lo que resulta innovador en este pasaje de la segunda *Crítica* por no encontrarse en la discusión sobre libertad relativa en las “Lecciones” es la idea de que incluso el movimiento atribuido a representaciones de la mente no basta para contrarrestar la tesis del determinismo. Esta insuficiencia está claramente expresada en el momento en que Kant hace referencia a las mónadas espirituales de Leibniz, pues estas mónadas presumiblemente se mueven por un principio interno pero que no es dado de manera activa por el propio intelecto o la mente del agente. En este sentido, a diferencia de lo que ocurre con las “Lecciones”, Kant está muy lejos de suponer que la libertad psicológica o empírica es suficiente para la moralidad. Más bien, Kant vincula en este pasaje a la libertad psicológica -en la medida en que se refiere a una teoría representacional que actúa por principios internos pero que son dados por causas externas-, con la libertad relativa o *secundum quid*, pues ambas no son sino un determinismo disfrazado.²⁸

Kant hace una distinción entre razón práctica pura y razón práctica empírica. Su punto de partida es la distinción que Kant hace en la *Religión* y en la *Metafísica de las Costumbres* entre *Wille* y *Willkür*, y sostiene así que los imperativos hipotéticos tienen que ser incluidos en la razón práctica empírica (que corresponde a *Willkür* y que no tiene el grado de libertad propio de la libertad trascendental). Cfr. Ralf Meerbote, “*Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action*”, y Hud Hudson, “*Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions*”. Aunque su interpretación es atractiva, corre con el problema de que Kant nunca dice que los imperativos hipotéticos pertenecen a *Willkür*. Volveremos a tratar esta distinción más adelante.

²⁸ Kant también lo pone en los siguientes términos, al hacer referencia a personas como Leibniz: “si estas representaciones determinantes tienen, según confiesan estos mismos hombres, el fundamento de su existencia en el tiempo y precisamente en la *condición precedente*, y esta condición, a su vez, en una condición anterior, y así sucesivamente, por muy interiores que sean estas determinaciones, aunque tengan una causalidad psicológica y no mecánica, es decir, aunque produzcan acciones por representaciones y no por movimientos corporales, siempre son, sin embargo, *fundamentos determinantes* (*Bestimmungsgründe*) de la causalidad de un ser en cuanto su existencia es determinable en el tiempo. Por lo tanto, este ser está bajo condiciones del tiempo pasado que obran necesariamente, las cuales, por consiguiente, cuando el sujeto debe obrar, ya no están en su poder, implicando así una libertad psicológica (si se quiere usar esta palabra para designar un eslabonamiento simplemente interno de las representaciones del alma) pero al mismo tiempo necesidad natural, lo que no deja lugar para la libertad trascendental [...]” (*KpV*, V:96). Sin embargo, es claro que este determinismo está sujeto a una teoría representacional, como la que ofrece Leibniz o Hume, en la que el sujeto es meramente pasivo ante sus representaciones, esto es, no hay ninguna actividad mental.

Esta idea no aparece en las “Lecciones” porque el modo como Kant contrasta los conceptos de vida y de materia imposibilita relacionar libertad relativa con libertad psicológica. Sin embargo, aunque en las “Lecciones” la libertad psicológica y libertad *secundum quid* no quedan en el mismo nivel, no se requiere de demasiado análisis para comprender que incluso en las “Lecciones” el sentido de libertad psicológica -en la medida en que hay una determinación por los objetos del sentido externo- es ya una expresión de determinismo.

Por otro lado, el segundo pasaje, que aparece un poco después, es todavía más explícito en señalar la presencia de la tesis del determinismo en la espontaneidad relativa. Es como sigue:

Si las acciones del hombre, en tanto que pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran simplemente determinaciones del hombre como fenómeno sino como cosa en sí, la libertad no podría ser salvada. El hombre sería una marioneta o un autómatas de Vaucanson construido y echado a andar por el Maestro Supremo de todas las obras de arte, y la conciencia de sí mismo haría de él un verdadero autómatas pensante (*einem denkenden Automate*), pero la conciencia de su espontaneidad, si ésta se considerase como libertad, no sería más que una ilusión: pues esta espontaneidad sólo mercería ser llamada comparativa (*komparativ*), porque si bien son internas las causas determinantes próximas de su movimiento y una larga serie de estas causas más allá de su causa determinante, sin embargo la causa última y suprema se encuentra totalmente en una mano ajena (*KpV*, V:101).

El inicio de esta cita tiene claros paralelismos, como ya hemos visto, con lo que Kant expresa en la Dialéctica de *KrV* con el fin de aclarar que el enfrentamiento entre la tesis y la antítesis de la Tercera Antinomia no es más que un pseudo-conflicto. En efecto, de acuerdo con Kant, si los fenómenos en el espacio y en el tiempo fueran considerados como cosas en sí mismas, y con ello las acciones en el espacio y en el tiempo, no habría manera de salvar la libertad trascendental una vez que se acepta que Dios es la causa de la existencia de noúmenos. Dicho de otra manera, Kant explica que la única forma en que es posible salvar las tesis de que Dios es la causa de la existencia de la sustancia, y de que las acciones humanas no están determinadas, es mediante la aceptación de la tesis del idealismo trascendental, i.e., que todo lo que ocurre en el espacio y en el tiempo no puede ser considerado como cosas en sí mismas.²⁹

Ciertamente que en este pasaje el determinismo asociado con la espontaneidad *secundum quid*, o la libertad relativa, está a su vez relacionado con la tesis del idealismo empírico. No obstante, Kant piensa que la realidad objetiva de la libertad trascendental se sigue necesariamente del idealismo trascendental. Por ello, una vez que se sostiene que la propiedad de los agentes se encuentra en concebirse a sí mismos como noúmenos y sus acciones en el espacio y en el tiempo como fenómenos, tales acciones no son el producto de una mano ajena al sujeto agente sino el producto de su libertad trascendental. En este sentido entonces, la tesis del determinismo no se sostiene una vez que se acepta la libertad trascendental; pero si no pudiera mostrarse la existencia de las agencias, i.e., la libertad trascendental, entonces la tesis del determinismo no podría ser refutada.³⁰

La tarea que tiene Kant en la segunda *Crítica* consiste en satisfacer la cuestión relativa de cómo es posible que la moralidad, que tiene como *ratio essendi* a la libertad trascendental, puede valer para los seres humanos que no pueden no estar afectados por la sensibilidad. Pero justo porque la tesis del determinismo sólo puede refutarse por la realidad objetiva de la libertad trascendental, Kant tiene que mostrar cómo es que podemos reconocernos como libres en sentido trascendental o cómo es que reconocemos la realidad objetiva de la ley moral, para así mostrar la falsedad de la tesis del

²⁹ Ya hemos visto que Kant piensa que su idealismo trascendental es la única doctrina que puede dar cabida a la libertad trascendental porque debido a que los fenómenos no son cosas en sí mismas, los fenómenos requieren de un fundamento causante que los determine. Sin embargo, como ya también lo hemos discutido, el idealismo trascendental es contradictorio con la tesis de una realidad metafísica extramental causante de fenómenos.

³⁰ Por otro lado, por lo menos como Kant esboza el argumento en relación con este último pasaje, la realidad de que Dios crea sustancias y no fenómenos que se desenvuelven según el mecanismo natural no quiere decir que Dios únicamente crea sustancias. Al final de la discusión sobre el 'Juicio Teleológico' de la *Crítica del Juicio* por ejemplo, queda claro que Dios también crea fenómenos por ser Él mismo la primera sustancia. Así, el punto no es que Dios solamente crea sustancias que son causas de fenómenos, sino que si hay tal cosa como libertad trascendental, entonces, es la agencia lo que es creado por Dios -la agencia como noúmeno- y no las acciones mismas.

determinismo. En *KpV* Kant intenta mostrar la falsedad de esta tesis con dos argumentos: la tesis de equivalencia, y la tesis del *Factum* de la razón. El análisis de estas dos cosas tendrá que esperar para más adelante.

(ii) Pasemos ahora al segundo punto que es necesario discutir, a saber, cómo es que podemos trasladar el predicado de libertad trascendental, que es un atributo propio de Dios, a la naturaleza humana.

Un poco más adelante del pasaje citado de las “Lecciones” en el cual Kant expresa que Yo, como agencia, soy consciente de la libertad trascendental, él mismo explica que una vez que hemos podido reconocer aquello en virtud de lo cual el alma es sustancia y que ésta es simple, surge naturalmente la pregunta de si el alma es espíritu (*Geister*). Kant indica que la supuesta simplicidad del alma va acompañada de la idea de que esta sustancia es no corpórea, pero al parecer no es claro si es posible que el alma, entendida como mente, puede existir independientemente de su comunicación con el cuerpo. Así, explica Kant, lo que se requiere averiguar no es si el alma realmente existe (pues esto se reconoce por el hecho de que yo pienso y el pensamiento implica una sustancia que no es corpórea). Lo que se requiere averiguar es más bien si es posible que el alma pueda existir independientemente del cuerpo y del comercio que tiene con éste (*commercio mit dem Körper*), lo que nos llevaría a afirmar o negar la posibilidad de que el alma sea espíritu.

Aunque en esta parte de la Psicología Racional el texto no responde de manera explícita a esta cuestión, si al menos parece suponer que es plausible pensar, aunque sea sólo de manera problemática, en la posibilidad de que el alma exista independientemente del cuerpo. Más aún, Kant no solamente parece pensar en la posibilidad de tal cosa, sino que además atribuye la cualidad de espíritu al alma humana. Esta idea se halla explícita en la idea de Kant de que podemos tener una comprensión total del alma humana cuando pensamos en el alma que es propia de los animales y cuando pensamos en el alma que es propia de un ser que es pura inteligencia, esto es, que carece de corporalidad y de todo comercio con el cuerpo, como Dios (*ML_I XXVIII: 279,327*). Así, cuando pensamos en el alma que es propia de los animales, nos percatamos de la existencia de una mente que tiene *commercio* con el cuerpo; pero cuando pensamos en un alma que no tiene comercio alguno con el cuerpo, nos percatamos de la existencia de un espíritu. Sin embargo, cuando sumamos estas dos propiedades del alma a un ser, entonces podemos comprender cómo es el alma humana (*ML_I XXVIII: 274*). En este sentido, el alma humana se explica atendiendo a un mundo sensible, compartido por todo ser con vida, pero también se explica atendiendo a un mundo inteligible que sólo es compartido por seres racionales y por supuesto Dios (*ML_I XXVIII: 276*).

De este modo, Kant llega a la conclusión de que, gracias a un juego entre nuestros conceptos, podemos definir el alma humana:

El concepto de alma animal y el concepto de un espíritu elevado es sólo un juego de nuestras facultades. El resultado es: experimentamos en nosotros que somos objetos del sentido externo y del sentido interno. Ahora bien, podemos representarnos a un ser que simplemente tiene sentido externo, y en tal caso, nos representamos el alma de cualquier animal; pero también podemos representarnos a un ser que sólo tiene un sentido interno, y esto es un espíritu. Y cuando nos representamos un ser que tiene tanto sentido interno como externo, nos estamos representando entonces el *alma humana* (*ML_I XXVIII: 278*).

Los conceptos en cuestión de *Geist* y *Geisten* corresponden, respectivamente, a la parte inferior y a la parte superior del arbitrio (*Willkür*). Mediante el concepto de *Geist*, es posible explicar un acto a partir de la representación de un principio interno, pero este principio se encuentra determinado sólo por el sentido externo o el cuerpo; en cambio, mediante el concepto de *Geisten*, es posible explicar un acto a partir de un principio interno en donde este principio sólo es producto del sentido interno.

Kant no relaciona libertad trascendental y libertad práctica en el sentido de que ofrece un argumento para acercar estos dos significados de libertad una vez que están claramente limitados, sino su argumento consiste en mostrar que los seres humanos no sólo son libres en sentido psicológico porque, por un juego de conceptos, podemos presumir de que son libres en sentido trascendental. Es posible decir que, en cuanto criaturas, los seres humanos, o más propiamente, todo ser racional finito

se encuentra a la mitad de camino entre los seres con vida no racionales y Dios. Pero la libertad que Kant adjudica a los seres racionales finitos, i.e., la libertad práctica, no es término medio entre la libertad trascendental y la libertad psicológica (empírica) o libertad relativa (de acuerdo con la primera *Crítica*). De este modo, el punto quisieramos enfatizar es el siguiente: Kant no ofrece un sentido de libertad que corresponda propiamente a los seres humanos como seres racionales afectados por la sensibilidad, i.e., seres que no están meramente determinados por sus impulsos inmediatos pero al mismo tiempo seres que, justamente por ser de naturaleza finita, no pueden ser libres en un sentido que trascienda necesidad y sensibilidad. La libertad práctica podría ser propiamente el tipo de libertad propio de los seres racionales finitos si fuera el caso que este sentido de libertad se sostuviera por sí mismo. Más que el juego de facultades permita comprender el tipo de libertad distintivo de la naturaleza humana, este juego distorsiona su comprensión pues, al final del día, la libertad práctica es la instanciación de la libertad trascendental en la voluntad humana. Y aquello que justifica esta aseveración es básicamente la idea bíblica de que el hombre está hecho a semejanza de Dios.

4. Libertad Práctica y Libertad Trascendental en la Dialéctica y en el Canon de *KrV*

Con este previo análisis de las “Lecciones Pölitz” sobre los tres conceptos de libertad, la relación entre libertad práctica y libertad trascendental, las pruebas brindadas por las cuales podemos reconocernos como agentes libres en sentido práctico (y por tanto en sentido trascendental) y la manera en que se establece la relación entre el arbitrio humano y la inteligencia divina (mediante un juego de conceptos), estamos en posición de estudiar la teoría de la libertad y la moralidad contenida en la primera *Crítica*. Ya hemos visto (e insistido) que en la primera *Crítica* Kant ya no muestra que somos libres en sentido trascendental vía la psicología racional. Sin embargo -como mostraremos a continuación-, al igual que en las “Lecciones Metafísicas” de los 70’s Kant intenta persuadirnos de que la representación de principios prácticos normativos nos brinda una buena razón para pensarnos como sujetos libres en sentido práctico y también, al igual que en las “Lecciones”, en la primera *Crítica* el concepto de libertad práctica depende del concepto de libertad trascendental.³¹ En el próximo apartado volveremos a la cuestión relativa de que la representación de imperativos nos brinda una buena razón para considerarnos como seres libres. Antes de ello, en este apartado quisiéramos detenernos a clarificar que (i) la Dialéctica y el Canon operan con el mismo significado de los conceptos de libertad práctica y libertad trascendental y que (ii) la contradicción en la que se hallan estas dos partes de la primera *Crítica* en lo que toca a la relación de los conceptos de libertad práctica y trascendental es meramente aparente.

(i) En la Dialéctica Kant explica, como hemos visto en el capítulo anterior, que por libertad *trascendental*, como una *Idea pura* de la razón, hay que entender “una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza” (A446/B474). Pero además de ofrecer esta definición, Kant insiste repetidas veces -y esto es crucial para que Kant corrija al racionalista dogmático que sostiene la tesis en la Tercera Antinomia- que la libertad trascendental no se refiere a una causalidad natural. A diferencia del principio de causalidad tratado en la Segunda Analogía, el principio causal de lo incondicionado posibilitado por la Idea de libertad trascendental no puede darse de modo determinado en experiencia alguna. Puesto que la Idea de libertad trascendental es, al igual que la categoría de causa, a priori, no podemos apelar a la experiencia para explicar su origen; pero más aún, y en esto se distingue de la categoría de causa, no podemos garantizar la validez objetiva de la libertad trascendental a partir de enlaces objetivos de

³¹ Aunque no olvidemos que la discusión de la libertad trascendental no se reduce a un problema moral. Heidemann sostiene que “la pregunta en relación con lo práctico no es exactamente equivalente a la pregunta sobre el origen último de un estado y que significa un comienzo absoluto; más bien, es equivalente a la pregunta de si es o no posible pensar en acciones que no son el efecto de afecciones empíricas”. Cfr, Ingeborg Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. p. 223. Heidemann tiene razón en separar la *pregunta práctica* de la *pregunta cosmológica*, pero como veremos, si bien es verdad que Kant no reduce la discusión de la libertad trascendental al problema moral -si lo hiciera no podría anunciar que la libertad trascendental es una Idea cosmológica-, Kant no logra explicar adecuadamente la *dependencia* que tiene la libertad práctica de la libertad trascendental.

representaciones *sensibles*. La Idea de libertad trascendental se refiere a una absoluta espontaneidad causal no fenoménica y, como tal, hace abstracción de todo elemento empírico. Esta característica esencial de la libertad trascendental caza claramente de manera apropiada con la idea expuesta en las “Lecciones” de que la libertad trascendental es la independencia absoluta de todo elemento de la sensibilidad.

Por su parte, el Canon explica que la libertad trascendental “es la independencia causal que inicia una serie de fenómenos respecto de todas las causas determinantes del mundo sensible” y añade, como la Dialéctica ya lo ha señalado, que “la libertad trascendental se opone a toda ley de la naturaleza y, por consiguiente, a toda experiencia posible” (A803/B831).

De aquí se desprende que la libertad trascendental está constituida por un aspecto negativo y uno positivo. En su aspecto negativo, la libertad trascendental significa la *independencia absoluta* de toda determinación empírica. En su aspecto positivo, significa el *poder* (*Vermögen*) de ser causal. No obstante, como el poder absoluto de comenzar una serie de fenómenos requiere con necesidad no ser a su vez el efecto de elementos fenoménicos (sensibles), es claro que el aspecto positivo está necesariamente condicionado por el aspecto negativo (A533/B561). Dicho en otros términos, no podría ocurrir un comienzo absoluto de fenómenos de manera causal, si este poder no se hallara fuera de la temporalidad de los fenómenos mismos (A450/B478).

Por otro lado, Kant explica en la Dialéctica que por libertad en sentido práctico hay que entender “la independencia del arbitrio (*Willkür*) de la imposición de los impulsos de la sensibilidad” (*die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*) (A534/B562). Kant intenta clarificar esta idea nuevamente (como en las “Lecciones Metafísicas”) mediante la distinción entre *arbitrium sensitivum brutum* y *liberum*. Un arbitrio patológicamente *afectado* (*arbitrium sensitivum*) es propio de toda naturaleza finita, pero no toda naturaleza finita se halla *absolutamente determinada* por el *arbitrium sensitivum*. Para el caso de animales no racionales, que tienen un *arbitrium sensitivum brutum*, los móviles de la sensibilidad se imponen absolutamente determinando de manera necesaria su arbitrio. Por el contrario, para el caso de los seres racionales finitos, que poseen también un *arbitrium sensitivum* pero *liberum*, su arbitrio no se encuentra necesariamente determinado por los móviles de la sensibilidad. Así, aunque se halla afectada sensiblemente, Kant sostiene que el arbitrio humano tiene la capacidad de “determinarse espontáneamente” con independencia de la imposición de móviles sensibles o patológicos.

La distinción entre *arbitrium sensitivum brutum* y *liberum* aparece otra vez en el Canon. “Un arbitrio”, nos explica Kant, “que sólo se halla determinado por estímulos sensibles es un *arbitrio animal*”, mientras que, por el contrario, un arbitrio que es “independiente de tales estímulos y puede determinarse a través de motivos sólo representables por la razón (*welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann*) se llama arbitrio libre”. Además, Kant añade que todo lo que se relaciona con el arbitrio libre “sea como fundamento (*Grund*) o consecuencia (*Folge*), recibe el nombre de *práctico*” (A802/B830).

Es cierto que en la Dialéctica Kant no discute -como lo hace en el Canon- el concepto de libertad práctica manteniendo los conceptos de *razón* y arbitrio libre estrechamente unidos. Más bien, lo que hemos visto de la Dialéctica es que Kant discute la libertad práctica en términos de los conceptos de arbitrio libre y *espontaneidad*. Pero puesto que Kant sostiene en la Dialéctica que la razón posee causalidad en el sentido de ser espontánea (A547/B575), es claro que cuando Kant relaciona en la Dialéctica el concepto de carácter inteligible con el de un arbitrio que tiene el poder de ser causal porque “es capaz de iniciar *por sí mismo* (*ganz von selbst*) una serie de sucesos” (A534/B562), este arbitrio se refiere implícitamente a la razón. Por ello podemos concluir que en la Dialéctica y el Canon el concepto de libertad práctica es usado del mismo modo.

(ii) Sin embargo, a pesar de que la Dialéctica y el Canon operan con los mismos significados de los conceptos de libertad trascendental y libertad práctica, no es textualmente claro que ambas secciones mantienen una sincronía en lo que respecta a la relación que estos conceptos tienen entre sí.

En la Dialéctica, justo antes de que Kant explique en qué consiste el sentido práctico de libertad haciendo uso de la distinción *arbitrium brutum* y *liberum*, Kant sostiene que la libertad práctica se

fundamenta en la libertad trascendental:

Merece especial atención el hecho de que la *Idea trascendental de libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de la libertad práctica (A533-4/B561-2).

Y un poco después Kant afirma, reiterando la dependencia de la libertad práctica de la libertad trascendental, que “la abolición (*Aufhebung*) de la libertad trascendental significaría al mismo tiempo la destrucción de toda libertad práctica” (A534/B562).

Pero además de hacer señalamientos explícitos sobre la dependencia que tiene la libertad práctica de la libertad trascendental (como estos pasajes lo muestran), la Dialéctica también ofrece otros pasajes que, a pesar de que el punto no es transmitido literalmente, pueden ser interpretados en el mismo sentido. El siguiente pasaje, tomado de la discusión de la libertad de la razón, es un ejemplo:

La libertad de la razón no puede ser considerada sólo negativamente, como siendo independiente de condiciones empíricas (pues si fuera así, tendríamos que la facultad de la razón (*Vernunftvermögen*) dejaría de ser causa de fenómenos), sino que ha de ser presentada también positivamente, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en ella misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario (*willkürlichen Handlung*) no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie (A553-4/B581-2).

Como podemos ver, Kant habla aquí de “condición incondicionada” en relación con la razón como facultad o capacidad, y como hemos visto, las Ideas cosmológicas tienen la misión de buscar la condición incondicionada no fenoménica de la serie de los fenómenos. Además, Kant indica que la libertad de la razón está constituida por un aspecto positivo, i.e., “la capacidad (*Vermögen*) de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos” y un aspecto negativo, i.e., la independencia de “condiciones empíricas”. Del mismo modo como ocurre para la libertad trascendental (que está constituida por un aspecto positivo y uno negativo), el aspecto negativo de la libertad de la razón es condición de posibilidad del aspecto positivo porque si la razón no fuera independiente de condiciones empíricas “la facultad de la razón dejaría de ser causa de fenómenos”. La razón no podría ser considerada como una *facultad* que tiene el *poder* de ser causal si no pudiésemos pensar, como condición necesaria (aunque no suficiente) la Idea de libertad trascendental, esto es, una primera causa absolutamente espontánea.

Lo que Kant intenta transmitirnos es que la absoluta espontaneidad y la completa independencia de todo elemento sensible -que son las características positivas y negativas distintivas de la libertad trascendental, respectivamente- deben ser entendidas aquí como la espontaneidad causal de la razón y la independencia de todo elemento sensible en la determinación de la conducta.³² Kant puede pronunciar un aspecto negativo y uno positivo de la libertad práctica porque la libertad de la razón no es sino, como las “Lecciones Metafísicas” ya lo indican, la aplicación de la libertad trascendental al arbitrio humano.³³ La libertad práctica es esencialmente lo que es porque depende de los aspectos negativo y positivo de la libertad trascendental. Por ello es que si la libertad trascendental se suprime (si no pudiésemos pensar una primera causa absolutamente espontánea), no queda libertad práctica (el arbitrio humano encarna esta Idea al tener el poder de ser absolutamente causal).

No obstante, Kant parece sostener otra opinión en el Canon, en donde los conceptos de libertad trascendental y práctica son divorciados. De manera similar a lo que sostiene Locke (como hemos visto en el capítulo anterior),³⁴ Kant señala aquí que la *realidad de la libertad práctica* puede ser mostrada por experiencia puesto que tenemos la capacidad de resistir y superar nuestras inclinaciones. En cambio, puesto que la libertad en sentido trascendental no es objeto de experiencia posible, este

³² Cfr, Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 55.

³³ Esto de nuevo es defendido por Allison. Cfr, “Practical and Transcendental Freedom in the *Critique of Pure Reason*”, en p.274.

³⁴ Véase p. 133.

sentido de libertad es un “problema de la razón (*ein Problem für die Vernunft ist*) [...] que no afecta su uso práctico” (A802/B830, A803/B831). Así, Kant señala que usará “el concepto de libertad en sentido práctico dejando a un lado su significado trascendental” (A801/B829), en donde este dejar de lado significa, como él mismo explica, que a pesar de que nuestra razón esté determinada por la naturaleza (justo el tipo de determinismo al que Kant se opone en la Dialéctica y que objeta con el concepto de libertad trascendental), ello “no nos importa en el terreno práctico”:

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 los estímulos sensibles no puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la *prescripción* (*Vorschrift*) de la conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o el dejar de hacer (A803/B831).³⁵

Y finalmente, Kant concluye de nueva cuenta en el Canon que la libertad trascendental es “enteramente indiferente” para la razón en su uso práctico:

La cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente. En la Antinomia de la Razón pura se puede encontrar una discusión suficiente sobre ella (A804/B832).

Debido al contraste de ideas que estos pasajes manifiestan, algunos intérpretes y comentaristas mantienen la opinión de que en la primera *Crítica* existen dos teorías sobre la libertad distintas e incompatibles entre sí.³⁶ En términos generales, estos intérpretes están de acuerdo en que la teoría de la libertad que ofrece el Canon (la libertad trascendental es “enteramente indiferente” para la razón práctica) es pre-crítica porque refleja un período temprano en el desarrollo de la teoría moral de Kant, mientras que la teoría que es ofrecida en la Dialéctica (la libertad práctica no puede prescindir de la libertad trascendental) es totalmente crítica porque, como ya hemos visto anteriormente en este capítulo, en la *Crítica de la Razón Práctica* Kant sostiene que la libertad trascendental es condición necesaria y suficiente para la moralidad.

Pero esta posición está sujeta a dos objeciones. En primer lugar, como ya hemos visto en las primeras secciones de este capítulo, en las “Lecciones Metafísicas” de 1770 –que obviamente pertenecen a su trabajo pre-crítico-, Kant sostiene que sin libertad trascendental no habría libertad práctica, manteniendo así una dependencia de la segunda con la primera. Y puesto que esto mismo es lo que Kant mantiene en la Dialéctica, no resulta plausible sostener que el supuesto divorcio que Kant presenta en el Canon entre estos dos sentidos de libertad se debe a que esta parte de *KrV* refleja su pensamiento pre-crítico.

Además (y en segundo lugar), aunque es cierto que el contraste que Kant establece entre estos dos conceptos en el Canon es claro, también lo es que el hecho de que Kant diga en el Canon que para la

³⁵ Este pasaje es terriblemente problemático. Aunque la palabra *Vorschrift* no se refiere necesariamente al imperativo de la moral, tampoco necesariamente lo excluye. En *GMS II* por ejemplo Kant utiliza esta expresión para referirse a lo que “el deber manda” (en sentido categórico) (IV:406), mientras que en *KpV*, Kant explica que cuando el principio de acción se sustenta en una materia de la voluntad –lo que da lugar a imperativos hipotéticos-, “entonces la voluntad no se da a sí misma la ley sino solamente el precepto de la observancia racional de leyes patológicas” (V:33). Así, “preguntar a la razón sobre la prescripción de la conducta” puede significar preguntar a la razón tanto por el principio instrumental como por el principio moral. Sin embargo, si atendemos al contexto, probablemente Kant tenga en mente a los principios prudenciales. Esto cuadra más con la idea de que podemos percatarnos por “experiencia” de que somos libres en sentido práctico debido a que tenemos la capacidad de superar lo que “estimula o afecta directamente a los sentidos” porque los principios prudenciales no pueden prescindir de material desiderativo sensible, aunque no es claro cómo es que Kant puede decir que estos preceptos son leyes sin hacer estos preceptos dependientes de la libertad trascendental. Además, si *Vorschrift* es tomado en este pasaje en relación con esta clase de principios, se descarta automáticamente que pueda dar lugar al principio de la moral porque, como lo dice Kant en el mismo Canon, “la ley moral prescinde de las inclinaciones” (A806/B834), lo que a su vez da lugar a caer en otra contradicción, como veremos a continuación.

³⁶ Cfr. Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* y Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*.

razón en su uso práctico la libertad trascendental es irrelevante es, en un sentido, perfectamente justificable. En el Canon (como su nombre lo indica) Kant está interesado por “el conjunto de principios a priori prácticos” de la razón (A796/B824). Kant ya ha insistido en la Dialéctica que las Ideas no se refieren a objetos de experiencia posible y ha discutido largamente el concepto de libertad trascendental desde un punto de vista especulativo. En el Canon, el concepto de libertad trascendental es irrelevante porque lo que es prioritario para la discusión se encuentra en relación con los principios de acción normativos, y no en relación con una absoluta causalidad cosmológica.³⁷ La discusión de la libertad trascendental, como *Idea cosmológica*, es irrelevante para los problemas *prácticos* que el Canon analiza. Pero la separación de estos dos sentidos de libertad no es irrelevante en el sentido en que sin libertad trascendental no hay libertad práctica, y por tanto, aunque es la libertad práctica misma y no la libertad en sentido cosmológico la que determina el contenido de los principios de acción, sin libertad trascendental la libertad práctica no podría prescribir normas de conducta. Las leyes objetivas de la libertad práctica que “establecen *lo que debe suceder*” presuponen necesariamente que no tratan con “*leyes de lo que sucede*” (A802/B830), pero solamente podemos concebir leyes causales distintas de la naturaleza a través de la Idea de libertad trascendental, i.e., la Idea de una causa que, por ser absolutamente espontánea, se halla fuera del orden natural.

Finalmente, es cierto que la afirmación de Kant de que “el problema relativo a si en los actos prescritos por leyes de la razón ella misma está determinada o no por otras influencias” es meramente una cuestión especulativa de la que “podemos prescindir mientras nuestro objetivo es hacer o dejar de hacer” (A803/B831) sugiere fuertemente que la posibilidad de la libertad práctica no tiene nada que ver con la libertad trascendental. Pero Kant no puede defender un divorcio tan extremo entre estos dos conceptos de libertad como el que señala aquí sin hacer imposible la libertad práctica misma. Aún cuando se diga, en contra de lo que hemos dicho nosotros, que los imperativos no morales pueden prescindir de la libertad trascendental, el divorcio no se sostiene si la libertad práctica es suficiente para la moralidad, algo que Kant favorece de manera implícita. En efecto, al hablar en la sección segunda del Canon sobre el “mundo moral” –que requiere necesariamente de los conceptos de vida futura y Dios- Kant mismo ya ha hecho explícito, al culminar la primera sección del Canon, que “la libertad trascendental no afecta a la razón en su uso práctico” y que “en un canon de la razón pura sólo tenemos que tratar dos cuestiones que incumben al interés práctico de la misma y en relación con las cuales tiene que ser posible un canon de su uso, a saber: ¿existe Dios?, ¿hay una vida futura?”(A803/B831). Y puesto que en la misma segunda sección del Canon Kant se refiere al “mundo moral” en términos de un “mundo inteligible en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad, i.e., inclinaciones” (A809/B837), tenemos entonces que el pasaje que declara la no importancia de la determinación de los principios de acción por leyes causales naturales para el caso de la libertad práctica no puede ser tomado en serio.

El problema de fondo no es, de acuerdo con nuestra posición, si Kant defiende dos teorías de libertad en donde una de ellas señala que la libertad práctica puede prescindir de la libertad trascendental (en uno u otro sentido) y la otra sostiene lo contrario. El problema no es si la libertad práctica puede prescindir de la libertad trascendental. Por lo que Kant manifiesta en la Dialéctica, i.e., la supresión de la libertad trascendental implica el aniquilamiento de la libertad práctica; por lo que expresa en la primera sección del Canon, i.e., la libertad práctica dicta leyes de lo que debe suceder (preceptos que se distinguen de las leyes de la naturaleza, pero sólo podemos concebir leyes causales no naturales si concebimos previamente la posibilidad de una primera causa absolutamente espontánea); y por tomar en cuenta lo que se halla implícito en la segunda sección del Canon, i.e., la libertad práctica es suficiente para la moralidad (la cual requiere de la supresión de las inclinaciones), concluimos que la libertad práctica no puede prescindir de la libertad trascendental. El problema está en saber cómo es que Kant relaciona estos dos sentidos de libertad sosteniendo al mismo tiempo que

³⁷ Como dice Lewis White Beck, en el Canon podemos entender a Kant afirmando que desde el punto de vista práctico, en donde la cuestión tiene que ver exclusivamente con lo que uno “debe” (*ought*) de hacer, las preguntas especulativas acerca de la libertad trascendental están de más una vez que éstas han sido tratadas en la Dialéctica. Cfr, Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's “Critique of Practical Reason”*. p. 190.

es a través de la norma práctica “tú debes” como descubrimos que somos libres. Todo se reduce a saber, entonces, cómo es que Kant vincula *deber* y *espontaneidad*, o lo que es lo mismo, *normatividad* y el tipo de *libertad* que caracteriza a una genuina agencia.

5 El Problema del Compatibilismo entre Libertad y Normatividad en *KrV*

Al igual que en las “Lecciones Metafísicas”, el Canon intenta persuadirnos que a través de proposiciones prácticas normativas podemos pensarnos como agentes libres en sentido práctico. Kant lo pone de la siguiente manera:

La libertad práctica puede ser demostrada por experiencia, puesto que el arbitrio humano (*die menschliche Willkür*) no sólo es determinado 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* (*entferntere*), provechoso o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable, esto es, lo que es bueno y provechoso en relación con todo nuestro estado, se basan en la razón (A802/B830).

En este pasaje Kant explica que todo lo que se requiere para poder pensarnos como seres libres en sentido práctico es la capacidad (atribuida a la razón) de adoptar fines y principios de acción y sobre todo resistir inclinaciones inmediatas a la luz de estos principios. En cualquier momento que esto ocurre podemos decir que hemos actuado teniendo como base principios que son imperativos (*Imperativen*), i.e., “leyes objetivas de la libertad (*objective Gesetze der Freiheit*)” que, a diferencia de lo ocurre con las leyes de la naturaleza, “establecen lo que *debe suceder* (*was geschehen soll*) aunque nunca suceda” (A802/B830).

Pero también en la Dialéctica Kant desarrolla su versión de actos libres en sentido práctico en términos del concepto de imperativo o mandato en la determinación de la conducta. Refiriéndose a la razón práctica, Kant señala:

Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos (*Imperativen*) que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El *deber* (*Sollen*) expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparecen en ninguna otra parte de la naturaleza (A547/B575).

Y un poco después añade lo siguiente:

Este deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto (*ein bloßer Begriff*), mientras que el fundamento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno (A547-5/B575-6).

En el primer pasaje Kant relaciona la noción de imperativo con el deber ser, y puesto que a través de la noción de imperativo podemos representarnos que la razón posee causalidad, podemos también decir que a través del deber ser práctico podemos presumir de ser libres. Sin embargo, en el segundo pasaje Kant explica que el “deber ser” es un mero “concepto” y, como tal, a diferencia de lo que ocurre con sucesos naturales, no se refiere a objetos de experiencia posible. No resulta aventurado decir, por lo tanto, que Kant tiene en mente aquí la idea de que el “deber ser” es una *Idea* (un concepto trascendente de la razón) por lo que, si vamos un poco más lejos, Kant está indicando que el deber ser no tiene como fundamento sino la libertad en sentido trascendental.

Es pertinente insistir que el “concepto” de “deber ser” que Kant describe aquí (tanto en la Dialéctica como el Canon) por medio del cual nos reconocemos (o por lo menos tenemos la posibilidad de hacerlo) como agentes libres en sentido práctico no es usado en un sentido específicamente moral. Del mismo modo que en las “Lecciones”, Kant explica que es la capacidad misma de actuar siguiendo principios normativos lo que nos hace ser (o nos justifica en pensar que somos) libres en sentido práctico, independientemente de que estos principios o imperativos sean pragmáticos o morales. La distinción entre principios pragmáticos (o prudenciales) y morales que viene ya de las “Lecciones Metafísicas” es de nueva cuenta explicado en la primera *Crítica*

(A800/B828), pero Kant sostiene que ambos tipos de principios cuentan igualmente como leyes objetivas que reconocemos porque somos agencias racionales (libres en sentido práctico).

De manera que así como la Dialéctica y el Canon operan con los mismos sentidos de libertad práctica y libertad trascendental, estas secciones también operan conjuntamente con la idea de que la libertad del arbitrio humano (libertad práctica) se manifiesta a través de principios prácticos normativos (imperativos). Y puesto que tanto el Kant crítico como pre-crítico sostiene que la libertad práctica depende de la libertad trascendental, queda por analizar cómo es que Kant vincula normatividad con libertad. Este vínculo es lo que nos diferencia del *arbitrium brutum*. (Este análisis debe de incluir por supuesto una explicación de la manera como Kant relaciona deber ser con el aspecto negativo de la libertad trascendental i.e., “la independencia absoluta de toda determinación empírica”.)

El pasaje en el que Kant establece el vínculo lo encontramos en la Dialéctica. Justo después de afirmar que “la abolición de la libertad trascendental significa la destrucción de la libertad práctica”, Kant sostiene que la libertad práctica

[...] presupone que algo ha *debido* de suceder (*geschehen sollen*) incluso en el caso en el que de hecho no ha 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 nuestro arbitrio una causalidad capaz de producir, **independientemente de esas causas naturales e incluso contra su poder e influjo (*wider ihre Gewalt und Einfluß*)**, algo que en el orden temporal se halle determinado según leyes empíricas. Una causalidad que sea, por tanto, capaz de iniciar con *entera espontaneidad (*ganz von selbst*)* una serie de acontecimientos (A534/B562).³⁸

Henry Allison explica que la “interpretación Standard” de este pasaje es que la libertad práctica depende *ontológicamente* de la libertad trascendental, de donde se sigue que “la voluntad humana puede ser libre en sentido práctico sí y sólo sí puede serlo en sentido trascendental”.³⁹ Pero esta interpretación, prosigue Allison, es objetable por dos razones: (i) la lectura de la dependencia ontológica hace imposible reconciliar a la Dialéctica con el Canon porque mientras la Dialéctica sostiene que sólo somos libres en sentido práctico al ser libres en sentido trascendental, el Canon por el contrario, al separar los dos sentidos de libertad, estaría afirmando que no requerimos de ser libres en sentido trascendental para ser libres en sentido práctico.⁴⁰ Y (ii) bajo esta interpretación la Dialéctica misma es inconsistente debido a que al final de la discusión de la Tercera Antinomia Kant aclara que su intención no ha sido mostrar la “realidad objetiva” de la libertad trascendental sino tan sólo que no es incompatible con la causalidad natural (A558/B586). Pero puesto que Kant mantiene en la Dialéctica y el Canon que la libertad práctica es *mostrada* por acciones realizadas por “deber”, ciertamente que Kant parece sostener la realidad de la libertad práctica. Por lo que si Kant mantiene una dependencia ontológica estaría contradiciendo la conclusión a la que llega al final de la discusión de la Tercera Antinomia.⁴¹

Además (y esta sería una tercera razón⁴²), puesto que de acuerdo con el Canon la prueba por la cual queda mostrado que somos libres en sentido práctico es mediante la *experiencia del deber* (A802/B830), pero por otro lado Kant insiste que la Idea de libertad trascendental *no es objeto de experiencia* alguna, la conclusión de que somos libres en sentido práctico no puede presuponer que somos libres en sentido trascendental sin contradecir la naturaleza no epistémica de las Ideas. Al argumentar Kant que podemos experimentar nuestra libertad mediante la representación de

³⁸ El énfasis en negritas es nuestro.

³⁹ Henry Allison, “Practical and Transcendental Freedom”, p. 279 y *Kant’s Theory of Freedom*, p. 57.

⁴⁰ Lo que quiere decir, de acuerdo con Allison, que es imposible defender la dependencia ontológica sin que el divorcio que Kant hace entre libertad práctica y libertad trascendental sea meramente aparente.

⁴¹ “Practical and Transcendental Freedom”. Allison sostiene que la interpretación de la dependencia ontológica es mantenida por todos aquellos intérpretes que consideran que la Dialéctica y el Canon ofrecen dos teorías de la libertad incompatibles entre sí. Pero incluso también es compartida por Lewis White Beck quien, como ya hemos visto, considera que la Dialéctica y el Canon no son incompatibles.

⁴² Este punto no es discutido por Allison. Pero como veremos, lo que discutimos en este punto no sólo hace objetable la interpretación ontológica “Standard” sino también la interpretación que Allison defiende.

imperativos, por libertad Kant puede referirse a dos cosas distintas pero de las cuales dos cosas igualmente inaceptables para sus propósitos inevitablemente se siguen: o bien puede decir que somos *libres* en sentido *psicológico* porque *experimentamos* la capacidad de resistir inclinaciones inmediatas (pero esto no nos hace ser libres en sentido práctico ni libres en sentido trascendental);⁴³ o bien, si actuar por deber es lo que nos hace ser libres en sentido práctico y esto es algo que experimentamos (y por lo tanto ser libres en sentido psicológico equivale a ser libres en sentido práctico), entonces Kant no puede decir que podemos presumir de ser libres en sentido trascendental. Justo porque no podemos experimentar la Idea de libertad trascendental y justo también porque Kant sostiene que la libertad práctica depende de la libertad trascendental, Kant no puede asociar libertad práctica con libertad psicológica (que “en su mayor parte es empírica”) ni mantener que la experiencia del deber es lo que nos hace ser libres en sentido trascendental. Así, si Kant sostiene que es mediante la representación de imperativos, i.e., *experiencia* del deber, como queda mostrado que somos libres, esta libertad sólo puede serlo en sentido psicológico. Pero esto genera, obviamente, un problema. Sólo puede mostrar que somos libres en sentido psicológico a costa de divorciar deber (que es lo que experimentamos) y razón o libertad práctica (que no puede ser experimentada por su dependencia con la libertad trascendental), por lo que al experimentar nuestra libertad (en sentido psicológico) no experimentamos la libertad práctica ni por tanto que somos libres en sentido trascendental. Pero por otro lado, el deber no puede estar enlazado con la libertad psicológica porque este tipo de libertad, como explica Kant en *KpV*, “no sería mejor que la libertad de un asador giratorio” (V:97).

No obstante, Allison explica que la dependencia que tiene la libertad práctica con la libertad trascendental puede ser interpretada también en sentido *conceptual*. Esta es la interpretación que Allison mismo defiende, y según él, esta interpretación evita caer en los problemas en los que inevitablemente cae la “interpretación Standard”.

Por dependencia conceptual Allison entiende que la relación que Kant establece entre los dos sentidos de libertad es que tenemos la necesidad de recurrir a la Idea de libertad trascendental para poder concebirnos a nosotros mismos como genuinas agencias, y “no que debemos ser libres en sentido trascendental para ser libres en sentido práctico”.⁴⁴ Para que esta relación sea plausible, Allison explica que dos condiciones deben ser satisfechas. Primero, debe probarse que “de hecho” (*in fact*) la libertad práctica no presupone la realidad de la libertad trascendental (algo que, de acuerdo con Allison, queda claro por la posición que Kant mantiene en el Canon) y, en segundo lugar, debe ser el caso que la Idea de libertad trascendental “tenga una necesaria función regulativa con respecto a la concepción de la libertad práctica”. El argumento que Allison ofrece para mostrar que esta segunda condición se satisface es el siguiente:

[...] la cuestión esencial es el elemento de espontaneidad que, como justamente acabamos de ver, es un ingrediente necesario para nuestra concepción de libertad práctica o agencia. (Estoy aquí tratando a la libertad práctica y a la agencia como conceptos equivalentes). Concebir a alguien como agente o libre en sentido práctico implica necesariamente concebir a esa persona como capaz de actuar sobre la base de razones (‘normas’), y por lo tanto independientemente de cualquier determinación inmediata de inclinaciones sensibles (condiciones antecedentes). Kant mantiene en el Canon que

⁴³ En la observación de la tesis en la Tercera Antinomia Kant explica que “la idea de libertad trascendental dista mucho de constituir el contenido psicológico de libertad, el cual es empírico en gran parte” (A448/B476). A pesar de que en la primera *Crítica* Kant nunca relaciona los conceptos de libertad psicológica y libertad práctica de manera explícita, Kant sugiere aquí que libertad psicológica es equivalente a la libertad práctica porque, como ya vimos, Kant piensa que la libertad práctica puede ser reconocida por experiencia. Sin embargo, es claro que si la libertad psicológica “es empírica en gran parte” este sentido de libertad no puede estar condicionado por la libertad trascendental, y puesto que “la supresión de la libertad trascendental significa la destrucción de la libertad práctica”, no es tampoco nada claro cómo es que la libertad psicológica puede ser equivalente con la libertad práctica

⁴⁴ En “Practical and Transcendental Freedom” Allison afirma que “El punto de Kant es que sólo podemos concebir la libertad práctica si ésta implica una referencia a la Idea de libertad trascendental, y no que la *realidad empírica* de la libertad práctica presupone la realidad de la libertad trascendental” (p. 279. El énfasis es nuestro). Y a su vez, en otro ensayo posterior a éste pero anterior a la publicación de *Kant’s Theory of Freedom* (obra en la que también esta idea se halla claramente expuesta) Allison explica que “la Dialéctica afirma únicamente la necesidad de la *Idea* de libertad trascendental (como modelo) para la concepción de la razón práctica, no la necesidad de la realidad de dicha libertad”. Cfr. Henry Allison, “The Concept of Freedom in Kant’s ‘Semi-Critical’ Ethics”, en p. 100.

nos experimentamos a nosotros mismos como agentes en este sentido, y por tanto como libres en sentido práctico. Pero puesto que, como la antítesis de la tercera antinomia claramente lo establece, esta concepción de agencia que desde el punto de vista del Canon es no problemática entra en conflicto con la concepción de la causalidad establecida en la Analítica Trascendental, su posibilidad de ser concebible requiere apelar a otro modelo de causalidad.⁴⁵

Allison concluye su argumento afirmando que el modelo de causalidad requerido para poder asumirnos como agentes libres lo provee la noción de espontaneidad (aspecto positivo) de la libertad trascendental. En este sentido es como la dependencia conceptual debe ser entendida.

El punto de partida de nuestra crítica a la interpretación de la dependencia conceptual tiene como blanco de ataque la idea de Allison –compartida también por Christine Korsgaard⁴⁶– de que actuar sobre la base de razones es equivalente a actuar con base en principios prácticos normativos. Esto es un error. Kant ciertamente señala (y esto es mucho más enfatizado en sus escritos propiamente prácticos) que en virtud de nuestra propia imperfección, esto es, en virtud que somos seres sensiblemente afectados, los principios de la razón práctica se manifiestan en expresiones coercitivas (mandatos). No obstante, es falso que en la filosofía kantiana racionalidad y normatividad sean conceptos equivalentes. Dios por ejemplo –y junto con él todo ser racional perfecto– tiene razones para actuar moralmente porque el principio moral es el principio único de la razón pura, pero actuar moralmente no es para Dios un principio normativo. Este punto se hace manifiestamente explícito en la segunda *Crítica*.⁴⁷ Sin embargo, la distinción que Kant traza en la Dialéctica de *KrV* entre deber (*Sollen*) y querer (*Wollen*), por un lado, y al afirmar que “el deber pronunciado por la razón impone prohibición” (A548/B576), por otro, apuntan hacia esta dirección. Es así que, rigurosamente hablando en sentido kantiano, las razones no son por naturaleza normativas (y es difícil ver cómo es que las razones pueden serlo sin apostar a una idea de racionalidad perfecta).⁴⁸

Ahora bien, concediendo que *para los seres humanos* (y todo ser racional imperfecto) las razones son por *naturaleza* normativas, Kant no logra explicar apropiadamente cómo es que normatividad y libertad se relacionan entre sí. La dependencia conceptual que propone Allison es objetable (como lo es también la interpretación ontológica) porque no hay un paso legítimo del concepto de deber al de espontaneidad. Si es que de la libertad práctica emanan los preceptos prácticos normativos, este concepto de libertad no puede depender del de libertad trascendental sin que surjan problemas que contradicen el concepto mismo de libertad trascendental. Recordemos que la libertad trascendental significa una “absoluta espontaneidad causal que inicia por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollan según leyes de la naturaleza”. No obstante, Kant explica que la Tercera Antinomia puede resolverse favorablemente (mostrando que causalidad por libertad y causalidad natural no son incompatibles y por tanto ambas pueden ser verdaderas) porque “la ley que rige a la causalidad por libertad no afecta a la ley que rige a la causalidad natural y por consiguiente una y otra pueden existir

⁴⁵ Cfr. “Practical and Trascendental Freedom”, p. 280.

⁴⁶ Cfr, Christine Korsgaard, *Las Fuentes de la Normatividad*. Korsgaard expresa esta misma idea en sus “John Locke Lectures” intituladas “Self Constitution: Action, Identity and Integrity”, ofrecidas en la universidad de Oxford en mayo-junio 2002. Véase sobre todo la primera de estas lecciones, “The Metaphysical Foundations of Normativity”.

⁴⁷ Esto lo encontramos en la Observación a la Definición (§1) con la que Kant abre la Analítica: “para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad (*des Willens*) no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo*, es decir una regla que se caracteriza por un deber que expresa la constricción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase por completo a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla” (V: 20). La misma idea aparece expuesta un poco más adelante, en la Observación al Corolario del §7 (V: 32).

⁴⁸ Sin embargo, lo interesante del asunto es que sin la idea de Dios –o de todo ser racional perfecto– la expresión imperativo carecería de todo sentido porque la noción de imperativo se basa en la aplicación de este modelo de racionalidad a nuestra imperfecta voluntad. Pero el punto es por completo circular porque la idea misma de racionalidad perfecta se encuentra construida sobre la base de nuestra perspectiva finita. Intentamos ir más allá de nuestras propias limitaciones al concebir un ser racional perfecto sobre la base de un paradigma de racionalidad meramente subjetivo (puesto que para nosotros un acto racional implica la “representación” de un principio, suponemos que un ser racional perfecto por necesidad actúa bajo la “representación” de un principio); y al concebirlo de este modo, atribuimos que sus principios de acción –lo que supone estar inmersos en este paradigma subjetivo– son “subjetivamente necesarios” –como diría Kant en *GMS II* (IV:412)– pero para nosotros “subjetivamente contingentes”. Concluimos así que para nuestra voluntad dichos principios se expresan con la fórmula del mandato.

independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas” (A557/B585). Pero para el caso de la libertad práctica, de donde emanan los principios prácticos normativos, las cosas son diametralmente opuestas.

Como ya vimos, en el Canon Kant explica que es la experiencia del deber lo que nos permite suponer que somos libres en sentido práctico porque “poseemos la capacidad de vencer (*überwinden*) las impresiones de nuestra facultad apetitiva” (A802/B830). A su vez, como también ya lo hemos hecho explícito, en la Dialéctica Kant señala que el deber no es otra cosa sino la capacidad de actuar bajo la representación de imperativos, i.e., principios de la razón que “imponen prohibición y autoridad” (A548/B576). Así, lo que Kant quiere mostrar es que podemos actuar *en contra* de nuestros deseos o móviles sensibles siguiendo principios autoritativos (de la razón), y esto ocurre gracias a que somos libres en sentido práctico. Según Kant, la representación de proposiciones prácticas normativas justifica que nos asumamos como seres libres (seres racionales en sentido práctico) porque (i) “el *deber* (*Sollen*) expresa un tipo de necesidad y relación con un fundamento que no puede ser encontrado en la naturaleza” (en la naturaleza sólo encontramos leyes causales y lo que de hecho es) y porque (ii) la libertad en sentido trascendental es un tipo de causalidad que se halla fuera de la serie de los fenómenos. Sólo por ello es que Kant argumenta que la causalidad por libertad es compatible con la ley natural.

Sin embargo, si bien es cierto que el *deber ser* no puede hallarse en la serie de fenómenos porque *no es*, el deber ser implica no sólo independencia del mundo fenoménico en el sentido de que este concepto no puede estar determinado por lo que de hecho es (fenómenos). Más aún, y esto es lo crucial, implica la capacidad o expresa la facultad de *oponer resistencia* a nuestras inclinaciones o deseos que por ser manifestaciones sensibles pertenecen al mundo fenoménico y se explican por leyes causales naturales. De hecho, esta lucha y oposición constante en contra de nuestros deseos constituye, ni más menos, la doctrina de la virtud que Kant quiere transmitirnos. En efecto, considérese por ejemplo el siguiente pasaje tomado de la “Doctrina de la Virtud” en la *Metafísica de las Costumbres*:

Los impulsos de la naturaleza suponen *obstáculos* (*Hindernisse*) al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que *oponen resistencia* (*widerstrebende Kräfte*). [Pero] el hombre tiene que juzgarse capaz de *luchar contra ellas* y vencerlas mediante la razón (VI: 380) (Las últimas cursivas son nuestras).

Y en completa conformidad con este pasaje, Kant afirma en la Dialéctica, como ya lo hemos hecho explícito en un pasaje citado un poco más arriba, que la causalidad que se relaciona con lo que ha “*debido de suceder*” presupone no solo la independencia de causas naturales sino que incluso esto que ha debido de suceder es *contrario al poder e influjo de la necesidad natural* (A534/B562). Pero oponer resistencia a nuestras inclinaciones significa limitar la manifestación de nuestros deseos o impulsos sensibles, por lo que al actuar por deber estamos renunciado a que algo ocurra de acuerdo con leyes causales naturales (nuestros deseos). El deber ser se opone a lo que es porque lo que se manifiesta a través del deber ser nunca puede ser realizado por lo que es (aunque Kant insiste que lo que debe ser tiene que poder ser realizado en el espacio del ser). Por esta razón es que en el Canon mismo Kant ya dice -como lo seguirá manteniendo posteriormente en sus obras morales críticas- que el deber ser se opone al ser en el sentido en que los principios que rigen lo que es conducen a un estado de cosas -la felicidad- que no es el estado de cosas al que se llega mediante los principios de la causalidad nouménica de la razón, esto es, la moralidad en el mundo.⁴⁹

Con todo, en la medida en que la realidad de la libertad práctica queda mostrada a través de los

⁴⁹ Como Kant dice en el Canon, “la felicidad por sí sola está lejos de ser el bien completo de la razón” (A813/B841). Ciertamente que las tres *Críticas* expresan la idea de que es posible relacionar felicidad con moralidad mediante el concepto de un Ser Supremo que sabiamente gobierna el mundo. En muchas ocasiones Kant define la felicidad como la máxima satisfacción de nuestras inclinaciones y deseos, pero piensa que el fin moral mismo es la felicidad en proporción con la virtud o la moralidad. El punto es que aún cuando Kant diga que el bien supremo es esto, en todo momento Kant sostiene que la felicidad por sí misma no nos hace seres morales porque actuar regidos por nuestros deseos e inclinaciones no nos hace seres morales. En este sentido es que la felicidad se opone a la moralidad.

imperativos (queda revelada a través de la *resistencia* que oponemos a nuestras inclinaciones y deseos), queda claro que la realidad de la libertad práctica no podría ser demostrada si las leyes de la libertad *no interfirieran* con las leyes de la naturaleza: la libertad práctica interfiere con las leyes que rigen nuestros deseos e inclinaciones limitando su actualización. De otro modo no tendría sentido decir que a través de la representación de imperativos podemos suponer que nuestra razón es libre en sentido práctico. Pero es justamente lo contrario -la no interferencia con leyes causales naturales- lo que posibilita pensar una primera causa absolutamente espontánea sin que contradiga a las leyes causales naturales. Para poder explicar el deber en relación con la espontaneidad de la razón Kant requiere de un sentido de libertad que no sólo signifique independencia de lo fenoménico en el sentido de hallarse *fuera* del reino de lo fenoménico. Requiere también de un tipo de independencia que signifique *oposición* a la manifestación misma de lo fenoménico en el sentido de resistir la determinación natural y las leyes naturales mismas (como cuando decimos que una nación es independiente porque ha luchado *contra* intereses opuestos, como la colonización). Y es aquí en donde el aspecto negativo de la libertad práctica, i.e., la “independencia del arbitrio de condiciones empíricas” (A553/B581) o también “la independencia de la imposición de los impulsos sensitivos” (A534/B562), no puede depender del concepto negativo de la libertad trascendental sin alterar por completo su significado. Si la libertad trascendental es entendida de este modo, interfiriendo y oponiendo resistencia a lo que se encuentra determinado por leyes causales naturales (nuestras inclinaciones y deseos), entonces esto implica contradecir la resolución de la Tercera Antinomia tal como Kant de hecho lo hace.

Por otro lado, también hay problemas con el concepto positivo mismo. Al definir el aspecto positivo de la libertad trascendental al final de la tesis de la Tercera Antinomia Kant explica que esta causalidad absoluta puede “iniciar una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza”. Kant repite esta idea después, dentro de la Dialéctica todavía, al anunciar que “dicha causa se halla fuera de la serie, pero sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas” (A537/B565).⁵⁰ Kant añade que esta distinción “es muy oscura”, y tiene toda la razón, sobre todo en el momento en que trasladamos esta idea a la libertad práctica. Ya que la realidad de la libertad práctica queda probada a través de la representación de imperativos, i.e., proposiciones prácticas que demandan resistir nuestra sensibilidad, tenemos muy buenas razones para decir que lo que es fenómeno (nuestros apetitos e inclinaciones sensibles que responden a leyes naturales) no tiene por que tener, después de todo, una causa no fenoménica. Kant mismo favorece esta idea al decirnos, como ya vimos, que los “motivos naturales y los estímulos sensibles no son capaces de producir el *deber* (*Sollen*) sino tan sólo son capaces de producir el *querer* (*Wollen*)” (A548/B576);⁵¹ y junto con ello al advertir, en su discusión del carácter empírico, que “si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos del arbitrio humano, no habría acción alguna que no fuese

⁵⁰ Kant explica que al conceder causalidad a nuestra razón, “encontramos aquí lo que echábamos de menos en toda serie empírica, i.e., la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser empíricamente incondicionada debido a que tal condición se halla *fuera* de la serie de fenómenos” (A552/B580). La idea que Kant intenta transmitir aquí es la misma que da lugar a conceder validez objetiva al concepto dinámico de libertad: una idea trascendental por medio de la cual la razón descansa en su búsqueda de lo incondicionado para toda serie de condiciones en la esfera del fenómeno.

⁵¹ En tanto que Kant trata aquí al ‘querer’ en relación con los “motivos naturales y los estímulos sensibles” que se oponen al ‘deber’, resulta inapropiado sostener, como hace Christine Korsgaard por ejemplo, que Kant utiliza el verbo querer para hablar de ‘deseos racionales’ o que lo usa para referirse a un ‘verdadero deseo’ en contraposición a un ‘simple deseo’. Korsgaard explica que un aspecto central de la psicología moral de Kant consiste en que los imperativos hipotéticos tienen fuerza motivacional porque el fin que se persigue es un fin de la razón o es el contenido de un deseo de la razón. Sin embargo, esto no es del todo preciso respecto del Kant histórico. No sólo ocurre que en *KrV* Kant nunca sostiene que el sustantivo del verbo querer, i.e., *Wollen*, se refiere a deseos de la razón (hemos ya visto que incluso en la primera *Crítica* Kant sostiene que el deber (*Sollen*) está implicado en principios prácticos prudenciales, por lo que no es el caso que, si Kant distingue entre ‘deber’ y ‘querer’, el querer se refiera a fines racionales), sino que tampoco es el caso que en *GMS* II y en *KpV* Kant sostenga que los fines de los principios hipotéticos sean fines racionales. Ciertamente que en la *Religión dentro de los límites de la mera Razón* Kant expresa la idea de que toda adopción de un fin presupone racionalidad, (mediante la distinción explícita de *Wille-Willkür*) pero esto es a costa de debilitar la supuesta deducción de la libertad de la voluntad (*Wille*) llevada a cabo en *GMS* III y en la Analítica de *KpV*. (Regresaremos a esta cuestión posteriormente.) Cfr, Christine Korsgaard, “The Normativity of Instrumental Reason”.

predecible y conocida con certeza como necesaria considerando sus condiciones previas” (A550/B578). Así, puesto que el carácter empírico carece de libertad y las acciones realizadas siguiendo nuestras inclinaciones naturales y deseos son incapaces de producir deber porque como tales se encuentran dentro de la serie de los fenómenos, tenemos muy buenas razones prácticas para decir que lo sensible (nuestros deseos e inclinaciones patológicas) no puede tener una causalidad nouménica (la espontaneidad de la razón). Por lo que desde un punto de vista práctico la Idea de libertad trascendental es un concepto inútil: no es posible presuponer que nuestros deseos e inclinaciones, que responden a leyes causales naturales, tienen como causa una condición incondicionada llamada libertad trascendental. La *oposición* que se manifiesta implícitamente a través del concepto de deber entre causalidad por libertad y causalidad natural cancela la idea de que la causalidad por libertad pueda tener efectos dentro del reino de las condiciones empíricas (nuestros deseos e inclinaciones sólo pueden producir querer, no deber). Sin embargo, esto es contrario a lo que se supone que posibilita la validez objetiva teórica de la libertad trascendental.⁵² Por lo que si nos atenemos al interés *práctico* de las Ideas, el “empirista dogmático” de la antítesis, que niega la posibilidad de una causalidad por libertad, gana el argumento.

Por último, a pesar de la insistencia de Allison de que Kant tiene intenciones de mostrar la realidad de la libertad práctica, tenemos también buenas razones para pensar que esta demostración fracasa por ser anti-crítica y que el entusiasmo mostrado por Allison contrasta más bien con un Kant que, si es fiel su idealismo epistémico (que incluye la validez objetiva de las Ideas desde el punto de vista de la razón especulativa), sólo puede ser agnóstico en lo que se refiere a la libertad práctica.

El pasaje de la Dialéctica en el que Kant intenta llevar a cabo esta “demostración” es el siguiente:

El hombre, que 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 por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, un objeto meramente inteligible (*ein bloß intelligibeler Gegenstand*) porque su acción no puede ser incluida en absoluto en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón, y es especialmente esta última la que se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que sólo considera sus objetos desde el punto de vista de las Ideas determinando de acuerdo con ellas al entendimiento, el cual efectúa después un uso empírico de sus –igualmente puros– conceptos (A546-7/B574-5).

Kant escribe este pasaje dentro del contexto en el que distingue el carácter empírico del carácter inteligible, y precede inmediatamente al pasaje en el que Kant explica que en virtud de los imperativos tenemos buenas razones para atribuir causalidad a nuestra razón. Concebido como “uno de los fenómenos del mundo sensible”, nos explica Kant, “el hombre es una de las causas naturales, y por tanto, debe poseer un carácter empírico como el resto de las cosas naturales” (A546/B574). Sin embargo, como el pasaje lo indica, Kant explica que el hombre “se conoce a sí mismo a través de la simple apercepción mediante actos y determinaciones internas que no puede incluir en las impresiones de los sentidos”, y Kant es explícito en sostener que es mediante la conciencia de las facultades del entendimiento y la razón -y “especialmente la razón”- por la que tenemos el derecho de asumirnos como seres libres.

Pero este argumento no se sostiene porque cuando Kant discute la “apercepción” en la Deducción Trascendental y en los Paralogismos lo hace con el fin de mostrar que sólo podemos concebir un yo lógico y nunca un yo trascendente que sea causa de fenómenos. No podemos tener conciencia de nuestro yo como “sujeto trascendental” (entendido como “fundamento inteligible” (A545/B573)) porque no hay nada fijo y permanente -como *substratum* causante- en la conciencia.

⁵² Kant por supuesto se refiere a sucesos *epistémicos* del reino natural cuando expone la idea, en el conflicto cosmológico de la Tercera Antinomia, de que la causalidad por libertad tiene efectos en el mundo sensible, mientras que al hablar de estados regidos por leyes causales naturales en la discusión de la libertad práctica Kant se refiere a estados psicológicos propiamente como fuentes de *acción*, tales como inclinaciones y deseos. No obstante, esta distinción no es lo suficientemente fuerte para contrarrestar nuestra objeción, pues Kant no ofrece argumento alguno para mostrar la dependencia de la libertad práctica de la libertad trascendental explicando al mismo tiempo cómo es que esta dependencia conceptual se mantiene aún cuando estemos tratando con dos aplicaciones distintas (teórica y práctica) de leyes naturales.

Concedamos que mediante la sensibilidad somos “afectados” por un material externo que constituye parte del mundo. Kant argumenta que mediante la sensibilidad los objetos son dados y mediante el entendimiento son pensados, dando cuenta, de este modo, de una teoría del conocimiento que combina pasividad y actividad. Sin embargo, puesto que el entendimiento no puede pensar nada si no hay algo dado -el entendimiento no puede poner en práctica sus conceptos sin que haya material recibido a través de la sensibilidad-, no podemos ser conscientes de nosotros mismos como sujetos epistémicos espontáneos al sintetizar objetos empíricos si no suponemos “causas extrañas” que nos afectan. Ser conscientes de nuestra espontaneidad epistémica presupone necesariamente pasividad, i.e., datos recibidos a través de la intuición empírica, lo que equivale a decir que somos “conscientes” de la espontaneidad de nuestro entendimiento porque estamos afectados. No obstante, puesto que las Ideas no se refieren a ningún objeto empírico, ningún objeto dado a través de la sensibilidad puede ser conectado con los conceptos trascendentes de la razón. De aquí que la razón que tenemos para considerarnos seres epistémicos activos -la síntesis efectuada del material dado presente en la intuición- no nos lleva lo suficientemente lejos para poder considerarnos como seres libres en sentido práctico porque la espontaneidad epistémica sólo puede ser concebida de manera “relativa”.⁵³ Si es consecuente con lo que señala a propósito del yo en la Deducción y en los Paralogismos, Kant no puede decir que el yo es libre en sentido práctico en la medida en que este sentido de libertad depende de la libertad trascendental. Usando la misma terminología que usa Kant y Sellars, desde el idealismo que Kant propone lo más que puede decirse es que el yo es un *automaton spirituale* en sentido teórico pero no en sentido práctico.⁵⁴ En efecto, aún aceptando que la razón es la facultad de producir Ideas trascendentes y que esta facultad es necesaria para el desarrollo de teorías científicas, del hecho de que podamos *pensar* una primera causa no fenoménica sin contradicción no se sigue que nuestro *arbitrio es* esa causa. Kant de hecho se dio cuenta de ello. En la Reflexión 5442 (de fecha imprecisa, pero seguramente más cercana al Kant crítico que pre-crítico) Kant hace un contraste entre “libertad lógica” -que pertenece a la espontaneidad de la razón y el pensar- y “libertad trascendental”- que es propia de los actos y lo que caracteriza a una genuina agencia-. Esta distinción lo que hace es bloquear -adecuadamente- el paso que va de la espontaneidad del pensar a la espontaneidad en el actuar cuando la acción requiere, como Kant no deja de insistir, de libertad práctica (y por tanto de libertad trascendental). Dicho en otros términos, esta distinción objeta la idea de Kant expuesta en el

⁵³ Como dice W. Sellars a propósito de la primera *Crítica*: “podemos entender que Kant argumenta que aunque somos conscientes de nosotros mismos como sujetos *espontáneos* al sintetizar objetos empíricos, esta espontaneidad es todavía únicamente *relativa*, un tipo de espontaneidad que comienza a actuar por causas extrañas”. Cfr. Wilfrid Sellars “...This I or He or It (The Thing) Which Thinks...” en p. 79. No es claro si Sellars conocía las *Vorlesungen*. Pero no podemos decir apropiadamente que la manera como Sellars usa aquí el concepto de “espontaneidad relativa” concide con lo que Kant dice en las “Lecciones” de 1770 a propósito de la espontaneidad psicológica porque este tipo de espontaneidad (relativa) no está presente en animales que carecen de conceptos epistémicos. No obstante, si cuadra más o menos con lo que Kant dice en la segunda *Crítica* a propósito de la “espontaneidad comparativa” en cuanto que esta espontaneidad -cuando es adjudicada a seres vivos y por tanto se relaciona con la libertad psicológica-, si bien es producto de que “las causas del movimiento se deban a un principio interno”, requiere de necesidad natural (V:101). Siguiendo a Sellars también, en el próximo capítulo enlazaremos esta espontaneidad en sentido relativo con la razón práctica cuando expliquemos lo que significa actuar por una máxima.

⁵⁴ *Ibid.* p.81. Si entendemos bien, Sellars concede que si traspasamos al territorio práctico el argumento por el cual Kant señala que somos conscientes de nuestra actividad espontánea, i.e., la conciencia de la actividad espontánea del entendimiento al sintetizar los objetos de la intuición empírica -lo cual requiere necesariamente de material dado (cosas ajenas)-, podemos decir que siempre actuamos por heteronomía porque lo dado responde a nuestras inclinaciones y deseos -suposición que, efectivamente, Kant parece favorecer al inicio de *GMS III*-. Sin embargo, así como ocurre con el entendimiento y su capacidad espontánea de sintetizar, si hay un principio interno de la razón (no dado) que intenta acomodar de la manera más armónica posible eso que es dado, entonces tendríamos buenas razones para suponernos libres (relativamente) en sentido práctico. Este principio es el del amor propio (“promover nuestra felicidad”). De modo que así como podemos decir que somos relativamente espontáneos en sentido epistémico al sintetizar el material dado, también podemos decir que somos relativamente espontáneos en sentido práctico al deliberar sobre qué deseos satisfacer y cuales no y cómo ordenarlos en conformidad con el principio de la felicidad propia. En la segunda sección del siguiente capítulo defenderemos la tesis de que el principio de la felicidad propia no requiere nada más sino de espontaneidad relativa, la cual es distinta de la libertad práctica si se insiste, como Henry Allison hace, que este último sentido de libertad depende del concepto de libertad trascendental. En nuestra conclusión regresaremos a este sentido de libertad relativa.

último pasaje que hemos citado según la cual de la conciencia de la espontaneidad del entendimiento y la razón se sigue que somos conscientes de que nuestro arbitrio es libre (en sentido práctico). Así, aunque lo hace fuera de sus *Críticas*, Kant mismo reconoce esta distinción al diferenciar dos tipos de libertad: la *libertad lógica* y la *libertad trascendental*.⁵⁵

Es claro que la crítica que hemos desarrollado aquí es una objeción al modelo de agencia racional propuesto por Allison y por otros filósofos morales de vena kantiana. Como ya vimos, la Idea de libertad trascendental regula nuestra concepción de agencia porque ser libre en sentido práctico presupone concebir a las personas como seres capaces de actuar sobre la base de imperativos (principios de acción que expresan deber ser). Ser agente no sólo significa ser capaz de actuar independientemente de nuestras inclinaciones en el sentido de que los principios por los que actuamos son productos “espontáneos” de la razón, sino también significa oponer resistencia a nuestras determinaciones empíricas (inclinaciones y deseos). Bajo este modelo, somos seres capaces de imputabilidad moral porque como seres libres y espontáneos podemos resistir nuestros deseos e inclinaciones patológicas.⁵⁶ Pero este “oponer resistencia” a lo que naturalmente deseamos y queremos no tiene nada que ver con la independencia de la causalidad por libertad discutida en el aspecto negativo del concepto de libertad trascendental. Además, en su aspecto positivo esta causalidad se concibe para dar respuesta a las exigencias de la razón en su búsqueda de una causa que explique los fenómenos mismos. Se concibe para que la razón encuentre reposo en explicar lo que es fenómeno (lo que se halla dentro de una serie regida por leyes causales naturales), no se concibe para no explicarlo o para identificar lo que obedece a leyes causales naturales como opuestas a lo que puede producir la causalidad por libertad. Debido a que no hay relación posible no contradictoria entre el concepto práctico de deber (central para la comprensión del concepto de agencia) y el concepto de libertad trascendental, la concepción de agencia kantiana, que combina los conceptos de normatividad y libertad, encierra una contradicción.

También se sigue de aquí -naturalmente- que la distinción que Kant traza entre *arbitrium brutum* y *liberum* no dice realmente nada porque Kant no demuestra que lo que distingue a los seres humanos de los animales es la libertad práctica. Como ya vimos, Kant explica que un *arbitrium liberum* es un tipo de arbitrio que puede “ser determinado a través de motivos representables sólo por la razón” (A802/B830). Pero sólo podemos aceptar que, a diferencia del arbitrio animal, el arbitrio humano no es *brutum* sino *liberum* si Kant demuestra primero la realidad de la libertad práctica. La distinción entre *arbitrium brutum* y *liberum* no prueba nada por sí mismo. Afirmar que esta distinción por sí misma aclara el aspecto que nos diferencia del resto del mundo animal significa dar por sentado justo lo que tiene que ser demostrado.⁵⁷

6. Dios, Libertad y Moralidad en las “Lecciones Metafísicas” de 1770 y en *KrV*

Por último, para terminar este capítulo quisiéramos considerar el papel esencial que juega la existencia de Dios en la teoría de la libertad y la moralidad que Kant desarrolla en la primera *Crítica*.

⁵⁵ Cfr. *Ak.* XVIII: 183

⁵⁶ En el contexto en el que discute “qué concepción de libertad” se halla en la primera *Crítica*, Allison lo pone así: “[...] ésta *por lo menos* requiere la concepción de la libertad práctica, esto es, la capacidad de un agente moral de resistir sus inclinaciones y actuar sobre la base de razones o principios generales (ejercitar una ‘causalidad de la razón’). Tal capacidad es una condición de la ‘imputabilidad de las acciones’, la asignación de responsabilidad moral, porque nos permite atribuir a un agente moral suficiente trascendencia de su naturaleza sensible y experiencias pasadas que nos permite afirmar ‘él pudo haber hecho otra cosa’. Por estas razones también pienso que esta concepción por lo menos captura lo que la mayoría de los filósofos morales piensan por ‘libertad de la voluntad’ cuando argumentan que dicha libertad es una condición de la responsabilidad moral”. Cfr., “The Concept of Freedom in Kant’s ‘Semi-Critical’ Ethics”, en p. 102.

⁵⁷ Como veremos en la conclusión, cuando propongamos nuestro modelo de intelecto práctico, argumentaremos que lo distintivo de los seres humanos, como seres racionales finitos, consiste en poder determinar un fin compuesto por un sistema tolerable de deseos. De este modo, lo distintivo de los seres humanos no es que su *arbitrium* es *liberum* si por esto se entiende que pueden actuar con independencia de sus deseos e inclinaciones, sino que pueden reflexionar acerca de la compatibilidad de sus deseos e inclinaciones y de tal suerte poder determinar un fin de la acción.

Nuestro objetivo principal consiste en mostrar que, al igual que en las “Lecciones” de 1770, la teoría de la libertad y la moralidad desarrollada en la Dialéctica y el Canon de la primera *Crítica* no puede prescindir de este postulado. Todo esto nos será de utilidad para entender lo que Kant mismo llamará, unos años más tarde con la publicación de la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, los fundamentos heterónomos de una teoría moral. La sección está dividida en dos apartados. En la primera (i) explicamos la relación que Dios tiene con todos los conceptos prácticos en las “Lecciones”, y en la segunda (ii) la relación que tiene Dios con todos los conceptos prácticos en la primera *Crítica*.

(i) Como ya vimos en la primera sección, en las *Vorlesungen* de 1770 se encuentra la idea de que la libertad práctica depende de la libertad de Dios como ser que posee libertad trascendental: mediante un “juego” de nuestras facultades podemos definirnos como seres absolutamente espontáneos. A partir de esta idea no es sorprendente encontrar un pasaje en el que Kant enseña que la existencia de Dios se halla indisociablemente relacionada con la moralidad:

El asunto principal es siempre la moralidad, que por ser lo más santo e infinito, y también el fundamento y el fin de todas nuestras especulaciones e investigaciones, debemos siempre proteger. Dios y el mundo porvenir es la única meta de todas nuestras inquisiciones filosóficas, y si los conceptos de Dios y del mundo porvenir no se encontraran atados con el de moralidad, no tendrían ninguna utilidad (ML_I XXVIII:301).

Como Kant lo explica, si el concepto de Dios y el de otro mundo no se hallaran relacionados con el de moralidad, entonces no serían útiles. Sólo a través de la moralidad es que estos conceptos son necesarios, y por supuesto, el concepto de otro mundo se encuentra esencialmente ligado a la inmortalidad del alma.⁵⁸

Aunque aquí los conceptos de Dios e inmortalidad del alma se explican a través de la moralidad, la moralidad misma no puede ser comprendida sin estos conceptos. Para el caso de Dios, ello se debe a que la libertad requerida para la moralidad -la libertad práctica- no puede prescindir de la libertad trascendental, esto es, el tipo de espontaneidad absoluta atribuida a Dios como *causa sui*. Y para el caso de la inmortalidad del alma, ello se debe a que la consideración que tenemos de nosotros mismos como seres libres en sentido práctico se justifica por un principio interno, en donde este principio interno no tiene su origen sino en una sustancia que es simple y que es independiente de toda materia (ML_I XXVIII:283). Pero a la vez, se reporta que Kant sostiene que la personalidad se manifiesta a través de este principio interno. En efecto, en la sección de la Psicología Racional en la que Kant trata el tema del estado del alma tras la muerte, encontramos la siguiente afirmación:

La Personalidad, la cuestión del estado del alma tras la muerte y la identidad de la personalidad del alma consisten en lo siguiente: el alma es consciente de sí misma de que es una persona, y es también consciente de su identidad, pues en caso contrario no habría relación alguna entre el estado pasado y el estado futuro del alma. La Personalidad puede ser denominada *práctica y psicológica: práctica*, cuando puede adscribirse al alma libertad para la acción, *psicológica*, cuando el alma es consciente de sí misma y de su propia identidad. La conciencia que tiene el alma de sí misma y la identidad personal se basan en el sentido interno. Sin embargo, el sentido interno permanece sin el cuerpo, lo mismo que la identidad, porque el cuerpo no es ningún principio de vida (ML_I XXVIII:298).⁵⁹

A través de la adscripción de una actividad libre (práctica) y a través de la autoconciencia de la propia identidad (psicológica), el yo es consciente de que es persona,⁶⁰ y tanto la identidad como la

⁵⁸ La idea que Kant expresa aquí de que “la cuestión fundamental es la moralidad” y es “el fundamento y fin de todas nuestras especulaciones e investigaciones” es una formulación temprana de lo que Kant dirá dieciocho años más tarde, en la segunda *Crítica*, a propósito de la primacía de la razón práctica y sus postulados. Cfr. *KpV* (V:119-22).

⁵⁹ En la sección en la que Kant discute la Facultad de Desear (*Begehrungsvermögen*) señala que “la libertad práctica, o la libertad de la persona, tiene que diferenciarse de la libertad física o de la libertad de un estado. La libertad personal puede permanecer aún cuando falte la libertad física”. Ya que por libertad física Kant se refiere a la libertad que tiene el cuerpo para moverse, Kant de nuevo está indicando que la personalidad (y junto con ella la libertad práctica) son parte de una sustancia que es por entero independiente del cuerpo. Cfr. *Ak.* XXVIII: 257.

⁶⁰ Unas páginas atrás, Kant explica que la personalidad psicológica se manifiesta en la “proposición: Yo soy”, de donde se sigue, más aún, “que tal ser (yo) tiene libertad y por tanto puede ser objeto de imputación”. Kant señala que esta es la

personalidad del yo se basan en un principio interno que subsiste independientemente del cuerpo porque el cuerpo -como toda materia- no es ningún principio de la vida. La materia sólo puede dar lugar a principios externos, nunca internos. Es a través del principio del acto de la espontaneidad, determinado por la sustancia simple del yo y por tanto independiente de todo sentido externo,⁶¹ por el cual somos conscientes de nuestra personalidad.

Una página después, Kant explica que tenemos conocimiento del mundo corpóreo a través de la intuición sensible “en tanto que este mundo se nos aparece”. Este mundo presente, continúa Kant, es el comercio (*commercium*) con todos los objetos físicos en la medida en que estos objetos nos son dados, pero cuando el alma se separa del cuerpo

[...] no tendrá la misma intuición empírica que ha tenido al estar en este mundo; no tendrá una intuición del mundo tal como éste aparece (*wie sie erscheint*), sino tal como es. Por lo tanto, la separación del alma del cuerpo consiste en *la transformación de la intuición sensible por la intuición intelectual, y en esto consiste el mundo futuro* (*ML_I XXVIII:297-8*).

Al separarse el alma del cuerpo el mundo deja de ser una apariencia (fenómeno) para ser representado tal como es.

En esta misma sección de la Psicología Racional Kant explica que el comienzo del comercio con el cuerpo inicia con el nacimiento, mientras que el fin de este comercio se da con la muerte. Sin embargo, el fin del comercio con el cuerpo no significa el fin de la vida del alma. La vida (comercio con el cuerpo) y la muerte (fin de este comercio) son solo diferentes estados de la vida del alma (que es una sustancia simple) cuya “necesidad natural” es la inmortalidad (*ML_I XXVIII:285*). Cuando la vida del cuerpo termina permanece el “Principio de la Vida” (*Princip des Lebens*), con lo cual, siguiendo muy de cerca la psicología racional que Platón enseña en el *Fedon*, Kant nos enseña que la muerte no es otra cosa sino la “liberación” (*Befreiung*) del alma del cuerpo (*ML_I XXVIII:287*). La conciencia del yo simple (en cuanto sustancia) nos revela que la vida no está en el cuerpo, y se nos informa que Kant sostiene que esta es la “única” prueba a priori que puede ser brindada sobre la naturaleza del alma.⁶² Así, partiendo de la idea de que somos conscientes de la identidad y la personalidad del yo a través de un principio interno -la espontaneidad del acto- que es independiente del cuerpo y por tanto del mundo sensible, Kant nos explica “que la prueba de la inmortalidad del alma consiste en que la vida (*das Leben*) [del alma] no es otra cosa sino la capacidad de actuar por espontaneidad, por un principio interno” (*ML_I XXVIII:285*). En este sentido, comenzando con el concepto de sustancia simple, Kant asocia los conceptos de libertad, personalidad e inmortalidad.

Aquí justamente es cuando Dios entra por última vez en escena, representando el papel mediante el cual se consolidan las relaciones entre todos estos conceptos (la moralidad incluida). Kant explica que si bien sólo podemos reconocer a priori que *nuestra* alma es inmortal porque el principio de la vida no se encuentra en el cuerpo, tenemos también, no obstante, un conocimiento a priori de otro tipo de seres. “Cualquier ser que pueda ser conocido a priori”, se reporta que dice Kant, “debe ser absolutamente necesario, y este ser absolutamente necesario es Dios” (*ML_I XXVIII:287*). En esta sección de las “Lecciones” Dios aparece como un ser absolutamente necesario porque sólo un ser supremo puede hacer posible que seamos partícipes de la felicidad una vez que hemos observado las leyes morales. En este sentido, en sus “Lecciones” de metafísica de 1770 Kant ya enseña (aunque no es el primero en hacerlo) que la felicidad sólo puede entrar en relación con la moralidad cuando somos dignos de merecerla. La moralidad no prescribe reglas mediante las cuales alcanzamos el fin de la felicidad; más bien, es la observancia de las leyes morales lo que nos hace dignos de ser felices. Para ser felices no basta seguir las leyes morales porque no es la felicidad el fin de los principios morales mismos. Pero precisamente porque las leyes morales no prescriben la manera como tenemos

personalidad práctica, la cual “da por resultado a la moralidad”. *Op. Cit.*, p. 277.

⁶¹ Como lo pone Kant: „Die Actus der Spontaneität können nicht vom äußern Princip herrühren“. *Ibid*, p. 285.

⁶² En efecto, como Kant parece que lo pone: „Dieses ist der einzige Beweis, der a priori kann gegeben werden, der aus der Erkenntniß und der Natur der Seele, die wir a priori eingesehen, hergenommen ist“. *Op. Cit.*, p.287.

que actuar para ser felices, tenemos que reconocer la absoluta necesidad de un ser que nos haga partícipes de la felicidad una vez que hemos seguido en nuestros actos las leyes morales. Kant también insiste que en este mundo no es posible lograr la felicidad que podemos merecer a través de nuestros actos morales, por lo que resulta necesario, para que seamos partícipes de la felicidad, suponer la existencia de otro mundo donde se adecue el “bienestar” (*Wohlbefinden*) de la criatura en conformidad con la moralidad. (Por supuesto, la inmortalidad del alma cumple aquí una función esencial, pues sin su suposición no sería posible ser felices una vez que merecemos serlo.) Por último, Kant añade que a pesar de que las leyes morales son a priori, éstas perderían toda su “fuerza” (*Kraft*) si su cumplimiento no nos promete ser merecedores de la felicidad (*ML_I XXVIII:288-9*).⁶³

Como puede verse entonces, Dios es el elemento esencial que posibilita el reconocimiento de todos los conceptos que Kant nos presenta en su filosofía práctica pre-crítica. Sin el concepto de Dios como *causa sui*, no sería posible concebirnos, “mediante un juego de nuestras facultades”, como seres libres. Para reconocernos como seres libres en sentido práctico dependemos de la libertad trascendental, que es la espontaneidad típica de Dios; y puesto que las leyes morales son leyes de la libertad, evidentemente las leyes morales dependen de la existencia de Dios como ser absolutamente libre.⁶⁴ Debido a su profundo apego a la ciencia racionalista del alma, el apriorismo del que Kant habla aquí con respecto a las leyes prácticas es entendido tanto en términos de innatismo como en términos de condición de posibilidad (son condición de posibilidad de la moralidad). A su vez, es gracias a esta libertad por la que podemos reconocer nuestra personalidad y la inmortalidad del alma, por lo que, de nuevo, es Dios quien se encuentra a la base de estos conceptos. Por último, ya que no tendríamos motivo alguno -las leyes morales perderían toda su fuerza- para seguir las leyes morales en nuestra conducta si éstas no nos prometen merecer la felicidad, y puesto que sólo podemos gozar de este bienestar cuando admitimos un ser absolutamente necesario, se sigue que a la base de nuestra motivación moral se encuentra Dios.

(ii) Consideremos ahora la presencia de estos mismos elementos -heterónomos a los ojos del Kant ‘crítico’- en la teoría de la libertad y la moralidad desarrollada en *KrV*. Como veremos, aún cuando Kant haya extirpado la mayoría de las tesis sobre el conocimiento del yo y de Dios que aparecen en las *Vorlesungen*, no es difícil reconocer la dependencia que tienen la libertad práctica y la moralidad con la existencia de Dios.

La relación que existe entre libertad trascendental y un ser supremo como creador o arquitecto del mundo aparece primeramente dentro de la primera *Crítica* en la discusión de las antinomias. En efecto, al final de la observación de la tesis de la Tercera Antinomia encontramos el siguiente pasaje:

La confirmación de la *necesidad* de la razón de recurrir a un primer comienzo, originado por libertad, en la serie de las causas naturales se hace palpable por el siguiente hecho: todos los filósofos de la antigüedad (con excepción de la escuela de Epicuro) se vieron obligados a asumir, a la hora de explicar los movimientos del mundo, un *primer motor* (*einen ersten Bewegter*), esto es, una *causa* que operara libremente y que iniciara por sí misma esa serie de estados. En efecto, no se atrevieron a hacer concebible un primer comienzo a partir de la simple naturaleza (A450/B478).

Esta manera en que Kant cierra la observación de la tesis -recordemos que Kant está de acuerdo con el “racionalista dogmático” de que estamos totalmente legitimados en aceptar una primera causalidad además de la causalidad natural- está evidentemente relacionada con la Cuarta Antinomia, i.e., el conflicto de la razón sobre la existencia de un ser supremo necesario que Kant

⁶³ La idea del sentimiento moral también ya aparece latente aquí. En efecto, en la misma sección en la que Kant discute la Facultad de Desear explica que “el sentimiento de respeto debe ser aquel en el que el motivo del entendimiento origine la fuerza motora del acto”, *Op. Cit.*, p. 258. Es básicamente este problema de la motivación moral, determinada aquí - como también en *KrV*- por la recompensa de ser felices lo que Kant modificará en el resto de su obra práctica. Kant suplirá, tanto en la *Fundamentación* como en la segunda *Crítica*, esta motivación por el sentimiento de respeto por la ley moral.

⁶⁴ Como Kant lo manifiesta de manera más clara en la Teología Racional: “El conocimiento de Dios es por lo tanto la meta y la intención última de la metafísica, por lo que uno puede decir: la metafísica es una ciencia de la razón pura, en la que investigamos si estamos en posición de comprender una causa del mundo. Sobre este conocimiento se sigue toda nuestra actitud práctica” *Ibid*, p. 302.

discute en el capítulo del Ideal de la Razón Pura en términos del concepto de Dios, y un Dios teísta por cierto.⁶⁵

El “racionalista dogmático” que defiende la tesis asegura que “al mundo pertenece algo que constituye un ser absolutamente necesario”, y esta afirmación está basada en el argumento de que (i) “puesto que todo condicionado dado presupone una serie completa de condiciones que llegan hasta lo absolutamente incondicionado”, i.e., lo único que es “absolutamente necesario” y (ii) puesto “que el cambio existe como consecuencia de lo absolutamente necesario”, entonces “tiene que existir algo que lo sea” (A452/B480). Sin embargo, el “racionalista dogmático” sostiene que este algo que es “absolutamente necesario” tiene que formar parte del mundo sensible porque de otro modo no sería posible explicar cómo es que existen cambios en el tiempo cuando la condición incondicionada de toda condición dada se halla fuera del tiempo (A454/B482).

Naturalmente, el proponente de la antítesis (el “empirista dogmático”) niega que “exista en el mundo un ser absolutamente necesario”, pero también sostiene que “tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya”. El argumento que el defensor de la antítesis sostiene es que si suponemos que hay en el mundo un ser necesario, ello entonces da lugar a que tengamos que aceptar una de dos cosas sumamente problemáticas por ser contradictorias. O bien tendríamos que aceptar que en la serie de fenómenos “hay un comienzo incondicionalmente necesario y por tanto carente de causa, lo que contradice la ley dinámica de determinación de todo fenómeno en el tiempo”, o bien tendríamos que aceptar “que la serie misma carece de comienzo, y a pesar de ser contingente y condicionada en sus partes, sería en cuanto totalidad absolutamente necesaria e incondicionada, lo cual es también contradictorio” (A453/B481). Por otro lado, tampoco podemos admitir una causa absolutamente necesaria del mundo que se halla fuera de él porque esta causa “comenzaría (*anfangen*) la existencia de la *serie de las causas* (*Reihe der Ursachen*) de los cambios del mundo. Pero desde este supuesto, también esta causa tendría que comenzar a actuar, por lo que su causalidad formaría parte del tiempo y del conjunto de los fenómenos, i.e., del mundo, por lo que la causa misma no estaría fuera del mundo (lo cual contradice la hipótesis inicial)” (A455/B483).

Como ya lo hemos dicho en el capítulo anterior, por tratarse de una antinomia dinámica y no matemática, Kant sostiene que la Cuarta Antinomia, al igual que la Tercera, es meramente un pseudo conflicto. El problema que presenta la tesis es que su defensor asume -como también lo hace en relación con el concepto de libertad trascendental- que el ser absolutamente necesario, que es la causa de todo fenómeno y es el sujeto en donde se instancia de manera inmediata el predicado de espontaneidad absoluta (la relación entre intuición intelectual y libertad trascendental no es casual)⁶⁶ es parte del mundo y por tanto su existencia puede deducirse de leyes naturales. Por su parte, el defensor de la antítesis asume que no existe ningún ser absolutamente necesario fuera de la naturaleza porque no podemos inferir la existencia de una causa incondicionada a partir de meros fenómenos condicionados. El problema, en suma, es que tanto el defensor de la tesis como el defensor de la antítesis pasan por alto que el concepto de un ser absolutamente necesario es

⁶⁵ La asociación entre la idea de un “*primer motor*” (*ersten Bewegter*) de la naturaleza, esto es, “una causalidad por libertad” (*eine freihandelnde Ursache*) y Dios se expresa de manera directa en las *Vorleseungen*. En efecto, a propósito de Dios Kant enseña en la “*Metafísica Pölitz*” que: “Tal Ser tiene que poseer entendimiento y una voluntad libre. Por lo tanto, la primera Causa es una *inteligencia con razón libre*. Esta es una consecuencia natural de la necesidad de la razón. *Esta Causa suprema del mundo, que debe ser distinguida del mundo mismo y que posee entendimiento y una voluntad libre, es Dios*” (*ML*₁ XXVIII:303. Las cursivas de la última oración son nuestras). Ningún panteísta por supuesto, como Spinoza, Jacobi e incluso Lessing –junto con el joven Hegel y Schelling-, estaría de acuerdo con esta idea de Dios. De aquí que todos los defensores del panteísmo del idealismo post-kantiano que siguieron el *Pantheismusstreit* iniciado por Jacobi y Mendelssohn tendrían que tocar necesariamente –desde un punto de vista escéptico, desde luego- el problema de la libertad trascendental.

⁶⁶ La relación que Kant establece entre intuición intelectual y libertad trascendental aparece manifiestamente clara en la serie de Reflexiones 4218-4229. Por ejemplo, en la Reflexión 4228 Kant afirma que a través de la intuición intelectual reconocemos que somos libres en sentido trascendental. Por supuesto, el Kant crítico no sostiene nada de esto porque no podemos conocer nuestros egos trascendentes, pero la idea de que todo ser que tiene un intelecto intuitivo es libre en sentido trascendental permanece en el pensamiento crítico de Kant. Cfr. *Ak.* XVII:463-467.

meramente una *Idea* reguladora que no tiene, por naturaleza, realidad objetiva (A619/B647).⁶⁷ Concebido el ser absolutamente necesario de esta manera, la tesis y la antítesis de la Cuarta Antinomia son compatibles: podemos concebir la Idea de un ser absolutamente necesario sin contradecir el mecanismo dinámico de la naturaleza. (A costa, por supuesto, de que el defensor de la tesis deje de sostener que este ser se halla en la naturaleza misma y el defensor de la antítesis renuncie a la posición “dogmática” de tratar a las Ideas de la razón como conceptos superfluos y carentes de valor).

Kant piensa, de este modo, que las dos posiciones en conflicto sostenidas en la Cuarta Antinomia “pueden ser al mismo tiempo verdaderas si las consideramos desde puntos de vista distintos” (A560/B588). Por un lado -como queda manifestado por el defensor de la antítesis- “puede ser verdad que todas las cosas del mundo sean enteramente contingentes y por tanto posean una existencia empíricamente condicionada” (punto de vista fenoménico), mientras que, por otro lado -como sostendría el defensor de la tesis- puede ser verdad “que exista una condición no empírica, i.e., un ser incondicionado y necesario, que en cuanto condición inteligible no formaría parte de la serie de los fenómenos como miembro de la misma” (A560-1/B588-9) (Punto de vista inteligible). Sólo de esta manera, es decir, pensar al ser necesario (Dios) “como completamente exterior a la serie del mundo sensible (*ens extramundanum*) y como puramente inteligible” es posible evitar que “este ser necesario se halle sometido a la ley de la contingencia” (A561/B589), por lo que sólo de esta manera es posible solucionar el conflicto que la Cuarta Antinomia presenta (A564/B592). La solución del conflicto presupone, por supuesto, algo que es difícil compartir con Kant: la necesidad de concebir a Dios, como ser absolutamente causal y por tanto libre en sentido trascendental, es una *demanda inevitable* de nuestra razón en su búsqueda de condiciones incondicionadas.⁶⁸

La postura de Kant es que la Idea de libertad trascendental (como poder -*Vermögen*- o capacidad) es instanciada en la Idea de un ser supremo absolutamente necesario por ser condición incondicionada de la serie de fenómenos en el mundo. Si la libertad trascendental es concebida en términos de un poder o capacidad, entonces algo a alguien debe de poseer este atributo (debe ser el predicado de un sujeto); y si Dios es un “primer motor”, i.e., una causa absolutamente libre que se halla fuera del mundo en cuanto fenómeno, Dios es el sujeto al que se predica la libertad trascendental. Es en este punto en donde moralidad (libertad) y religión (Dios) convergen. Podemos concebirnos como seres libres en sentido práctico -y por tanto ser sujetos de imputación moral- a través de la Idea de la libertad trascendental. Pero sólo porque concebimos -por una demanda de la razón y su “natural” ansiedad por la metafísica- un ser supremo que se halla fuera de los fenómenos y que es la causa primera, absolutamente incondicionada, de toda la serie de fenómenos que acontecen en el mundo sensible, puede predicarse la libertad trascendental en un sujeto. La Idea de Dios ciertamente aparece, en la discusión de la Cuarta Antinomia, en términos de una necesidad en sentido lógico, i.e., si lo dado a la sensibilidad es condicionado, entonces tiene que haber una condición incondicionada que sea la causa de todo condicionado (A452/B480). Sin embargo, en su discusión sobre el Interés que tiene la Razón en el conflicto de las antinomias, Kant afirma que “los pilares de la moral y la religión” consisten, respectivamente, en que “el yo sea libre y se encuentre por encima de la coacción de la naturaleza” (lo que no puede ocurrir si el yo no depende de la libertad trascendental), y de que “todo el orden de las cosas que constituyen el mundo proceda de un primer ser del que todo recibe su unidad y su adecuada conexión” (ser que requiere necesariamente de la posesión de la libertad trascendental) (A466/B494). En este sentido es que, al igual que en las

⁶⁷ Esto es lo que esencialmente diferencia al Kant pre-crítico del Kant crítico: para el Kant crítico el concepto de Dios, como causa primera que se halla fuera del mundo, no tiene realidad objetiva (no puede ser objeto de experiencia posible y por tanto no puede ser objeto de conocimiento).

⁶⁸ Como explica Strawson, “el tema de Dios da, ciertamente, mucho alcance a las nociones de lo absoluto y lo último. Dios es la existencia absolutamente necesaria, la perfección absoluta, etc. Más aún, hay muchos autores tradicionales que conectan la noción de Dios con la de fundamento o explicación última de todo. Pero tradición no es lo mismo que exigencia de la razón. Parece, por lo menos, exagerado decir que nos vemos *inevitablemente* conducidos, en la búsqueda de la unidad sistemática de la explicación teórica, a considerar tal idea”. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 143; p. 160. Creemos que Strawson tiene razón al decir que Kant confundió tradición con compulsión natural de la razón.

Vorlesungen de 1770, en *KrV* (con la diferencia de que en aquellas se hace explícito y en ésta implícito) nuestra libertad práctica depende de la existencia del Dios porque la libertad trascendental es el atributo necesario de Dios.

Por otro lado, la Idea de Dios como un ser de donde proviene “toda unidad y adecuada conexión” no sólo implica la Idea de un ser por el que todos los acontecimientos que se hallan en una serie de fenómenos se encuentren conectados adecuadamente y de manera armónica; implica también la Idea de un ser que es condición necesaria para la realización de la felicidad una vez que, debido a nuestro cumplimiento moral, somos dignos de merecerla. Dios procede con arreglo a fines, y gracias a ello, hay coherencia entre fenómenos y adecuación de la felicidad con la moralidad.

En el Canon de *KrV*, Kant explica que la felicidad “es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (*Neigungen*)”, y el principio práctico que se deriva del “motivo de la *felicidad*” (*Bewegungsgrunde der Glückseligkeit*) es prudencial o pragmático. En cambio, continúa Kant, “la ley moral -*si es que existe (wofern ein solches ist)*-,⁶⁹ no posee otro motivo (*Bewegungsgrunde*) que la *dignidad de ser feliz (die Würdigkeit, glücklich zu sein)*” (A806/B834). Al igual que en las “Lecciones”, Kant confirma la idea de que la ley moral no prescribe acciones para lograr el fin de la felicidad. La ley moral, al ser a priori y por tanto independiente de toda sensibilidad (inclinaciones) no tiene como fundamento a la felicidad. No obstante, haciendo también eco a las “Lecciones”, Kant sostiene que cada uno de nosotros tenemos derecho a “esperar la felicidad exactamente en la medida en que uno se haya hecho digno de ella” (A809/B837). Pero, continúa Kant, puesto que “ni la naturaleza del mundo de las cosas ni la causalidad de las acciones en su relación con la moralidad determinan el vínculo entre tales acciones y la felicidad” (A810/B838), nos vemos en la necesidad de postular un mundo futuro -la inmortalidad del alma-⁷⁰ y que Dios existe. De manera que, en el Canon, Kant hace eco de lo que ha enseñado una década atrás:

La Idea de una inteligencia en la que la más perfecta voluntad (*Wille*) moral unida a la dicha suprema es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo *Ideal del bien supremo (Ideal des höchsten Guts)*. En consecuencia, sólo en el Ideal del bien supremo *originario (ursprünglichen)* puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo práctico por el cual se relacionan ambos elementos del bien supremo, esto es, de un mundo inteligible, o sea, el mundo moral. Como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos presenten más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible y, dado que éste no nos ofrece tal conexión, nos vemos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros. *Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad (Verbindlichkeit) que esa misma razón nos impone* (A810-11/B838-9).⁷¹

Kant explica que el “*mundo moral*” es el mundo que “es conforme a todas las leyes éticas” (A808/B836), mientras que el “*Ideal del bien supremo*” consiste en la felicidad ligada a la moralidad “en cuanto dignidad de ser feliz”. Sin embargo, la realización del mundo moral, que no es otra cosa sino su “realidad objetiva” (A808/B836), no puede prescindir de un fundamento subjetivo o incentivo. Kant explica, como el final del pasaje lo manifiesta, que Dios y una vida futura son supuestos inseparables de la obligatoriedad [por medio de la ley moral] que la razón nos impone, y un poco después añade que prescindiendo de Dios y de una vida futura “son las espléndidas leyes morales ciertamente objetos de ovación (*Beifalls*) y admiración (*Bewunderung*), pero no proporcionan incentivos (*Triebfedern*) para su práctica” (A813/B841).⁷² Es decir, requerimos necesariamente de la suposición de la existencia de Dios y un mundo futuro para que tengamos motivo alguno para actuar de acuerdo con el principio de la moralidad (si es que, desde luego, este

⁶⁹ Las cursivas son nuestras. Véase nota n.20 del capítulo tercero.

⁷⁰ En el segundo capítulo, cuando discutimos los Paralogismos de la razón Pura, vimos que Kant hace un enlace entre personalidad e inmortalidad del alma. En este sentido, de nuevo al igual que en su periodo pre-crítico, Kant mantiene un fuerte vínculo, pero ahora por “necesidades prácticas” y no por razones epistémicas, entre dichos conceptos.

⁷¹ Las cursivas son nuestras.

⁷² Las cursivas son nuestras.

principio existe).⁷³

Los paralelismos entre la doctrina de la libertad y la moralidad desarrollada en las *Vorlesungen* de 1770 y en la primera *Crítica* son, en conformidad con lo que hemos dicho aquí, manifiestamente claros. En ambos textos podemos encontrar no sólo evidencias que muestran la dependencia de la libertad práctica de la libertad trascendental y, por tanto, dependencia de la libertad práctica de la existencia de Dios (pues Dios es el único ser que, como primer motor y causa absoluta de todo fenómeno hallándose al mismo tiempo fuera del mundo de los sentidos, es ontológicamente libre en sentido trascendental); más aún, en ambos textos encontramos evidencias que muestran la necesidad de suponer la existencia de Dios como fundamento de los incentivos para seguir las leyes morales - leyes que Kant nunca demuestra, por lo menos es *KrV*, que existen- porque de otro modo estas leyes carecen de toda fuerza motivante. En este sentido, en palabras de Lewis White Beck, la teoría de la libertad y la moralidad desarrollada en la primera *Crítica* (y por ello también en las “Lecciones”) contiene una “teoría motivacional dualista” que es del todo inconsistente con lo que Kant persigue mostrar en su filosofía práctica, a saber, que la razón pura es “intrínsecamente práctica”.⁷⁴ Y siguiendo a Beck, Allison afirma:

No es difícil reconocer tanto la incoherencia de esta teoría metaética como la distancia que ésta tiene de la posición “completamente crítica” de Kant. La incoherencia surge del intento de casar una ética del carácter, en donde se sostiene que el valor moral subyace en la disposición moral que uno tiene, con un eudaimonismo teleológico que es típico de la ilustración. Si uno realmente tiene que creer que una voluntad correcta no puede reconocer la fuerza normativa de la ley moral a menos de tener una recompensa, entonces [...] nuestra relación con la ley se encuentra aún mediada por nuestro deseo de felicidad. Correlativamente, desde el punto de vista de la *Crítica de la Razón Práctica*, esta posición es caracterizada como heterónoma y, como tal, rechazada como incapaz de dar cuenta de la posibilidad de la obligación moral.⁷⁵

En la *Crítica de la Razón Práctica* (como veremos con más detalle en el sexto capítulo) Kant sostiene que Dios y la Inmortalidad del Alma son “postulados de la razón” que representan condiciones necesarias para la realización del Bien Supremo -la felicidad en completa proporción con la virtud-, Bien que Kant concibe como el objeto necesario de la razón pura práctica.⁷⁶ Por contraste, en la primera *Crítica* Dios y la Inmortalidad del Alma no son concebidos para establecer la posibilidad de realizar el objeto supremo (fin) de la razón pura práctica, sino son concebidos como condiciones sin las cuales el principio de la moralidad no tendría para nosotros ninguna fuerza vinculante. Así, para el tiempo en el que Kant redactó la *Crítica de la Razón Práctica* esta posición revelada en la primera *Crítica* no manifiesta otra cosa sino mera heteronomía. Requiere asumir la existencia de un Ser externo para dar cuenta de la posibilidad de la obligación moral. Incluso desde el punto de vista de la *Fundamentación*, la teoría de la libertad desarrollada en *KrV* convierte la motivación moral en algo que depende enteramente de un objeto ajeno a la voluntad.

Tanto Allison como Beck sostienen que la introducción del concepto de autonomía en la *Fundamentación* resuelve el problema de la heteronomía moral porque piensan que el “descubrimiento” de este concepto permite a Kant sostener que la razón es pura práctica intrínsecamente, esto es, la razón práctica no requiere de un motivo o incentivo ajeno a la voluntad misma para adoptar el principio moral en toda máxima.⁷⁷ Ambos sostienen que el concepto de

⁷³ La misma idea aparece también claramente expuesta en las “Lecciones de Ética” (*Eine Vorlesung über Ethik*, publicadas por Paul Menzer). Kant enseña que las leyes morales “son correctas sin necesidad de concebir a Dios, pero con la ausencia de Dios, que hace su actualización necesaria, estas leyes serían vacías” (p.48) y una página después añade que “el conocimiento de Dios es necesario para hacer las leyes morales efectivas, pero no es necesario para la aprehensión de estas leyes”. Aunque son de fecha imprecisa, lo importante es entender que, como dice Allison, “[...] la posición metaética de las “Lecciones” puede ser identificada con la de la primera *Crítica* y claramente distinguible de la que se ofrece en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*”. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 258, n.23.

⁷⁴ Cfr. Lewis White Beck, *A Commentary*, p. 214-15.

⁷⁵ Henry Allison, “The Concept of Freedom in Kant's ‘Semi-Critical’ Ethics”, p. 108.

⁷⁶ Cfr *Ak. V.* 100-114.

⁷⁷ A propósito del problema de heteronomía que enfrenta la doctrina de la libertad y de la moralidad en *KrV*, L. White Beck explica que “pero cuando, en los siguientes pocos años, Kant formula la doctrina de la autonomía, incluso la

autonomía resuelve el problema heterónomo de la teoría moral desarrollada en *KrV* en el sentido motivacional. No obstante, como veremos en el siguiente capítulo, la introducción de este concepto no resuelve el problema de la dependencia del Dios teísta de Kant en lo que respecta a la concepción que tenemos de nosotros mismos como seres libres. Además, como argumentaremos igualmente en el sexto capítulo, es falso que la distinción trazada entre el objeto del Bien Supremo y la fuerza obligatoria de la ley moral conlleva a afirmar que el postulado de la existencia de Dios sólo es necesario para poder realizar el Bien Supremo, sin que este postulado interfiera en nuestra concepción misma de seres dotados de libertad. Por esto es que nosotros argumentamos que a pesar de la introducción del concepto de autonomía, Kant nunca logra mostrar que la teoría moral del imperativo categórico es verdaderamente una teoría basada en la autonomía de la voluntad.

* * * * *

En este capítulo hemos querido mostrar, relacionando entre sí las *Vorlesungen über Metaphysik* de 1770 (Metafísica Pölitz) y la primera *Crítica*, que la teoría sobre la moralidad y la libertad que Kant desarrolla en su época pre-crítica y su primer periodo crítico no prueba que la razón es práctica o que somos libres en sentido práctico. Aunado a ello, hemos tenido el propósito de señalar que tanto en su pensamiento pre-crítico como crítico la teoría de la libertad y la moralidad no puede prescindir de la existencia de Dios.

La proposición que se opone a la proposición “no referirse a objeto de experiencia posible” es naturalmente su afirmación, y no la proposición que señala lo que debería ser. Las Ideas se oponen a los conceptos del entendimiento precisamente en el hecho de que las primeras no se refieren a objetos de experiencia posible y los segundos sí. Lo único que podemos decir de las Ideas de la razón, en caso de que efectivamente sean conceptos que tienen validez objetiva -lo que significa que su función regulativa es condición de posibilidad del “amplio uso del entendimiento” y son necesarias para acercar las constituciones políticas a la mayor perfección posible- es que no son conceptos de experiencia posible. No hay nada que justifique el concepto de deber por el análisis de la Idea de libertad trascendental. Kant no discute la libertad trascendental en términos deónticos sino cosmológicos, y Kant no sostiene que tenemos que aceptar a las Ideas de la razón en el sentido en que es una obligación práctica reconocer la necesidad una primera causa nouménica. Es necesario aceptarlas porque la razón nos lleva “naturalmente” (la razón de hecho es así) a buscarlas. La causalidad nouménica de la Idea de libertad trascendental se refiere a un poder absolutamente causal, no a un deber ser.

“La libertad práctica”, nos dice Kant, “presupone que algo ha *debido* suceder (*geschehen sollen*) incluso en el caso de que no haya sucedido” (A534/B562), pero la Idea de libertad trascendental no

felicidad moral llega a ser un efecto corolario y no un motivo como un factor separado y distinto del propósito moral”. Cfr. L. White Beck, *Op. Cit.*, p. 216. Y Allison a su vez, nos dice que “[...] si la autonomía tiene que ser relacionada con la espontaneidad práctica que hemos visto que es la característica esencial de la teoría de la agencia racional en la primera *Crítica*, entonces su ‘descubrimiento’ no podría haber llevado a romper con la teoría moral ‘semi-crítica’ de la primera *Crítica* [...] una teoría que, como hemos visto, es heterónoma de acuerdo con los criterios de la *Fundamentación*”. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 96. La idea de la autonomía como “descubrimiento” es tomada por Allison del trabajo de Bernard Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. En su libro, Carnois caracteriza este “descubrimiento” como una segunda Revolución Copernicana.

Sin embargo, en clara oposición a esta idea, más recientemente J. B. Schneewind ha argumentado en extenso que la introducción del concepto de autonomía en Kant, más que ser un “descubrimiento”, es un “invento”. Schneewind explica que utiliza la palabra “invento” en el mismo sentido en que Kant acusa a Leibniz de “haber inventado, pero sin explicar, la sustancia simple” (*Ak.* II. 277). Después de hacer esta aclaración Schneewind señala en relación con el concepto de autonomía kantiano: “Los lectores que sostienen, como yo, que nuestra experiencia de los deberes morales no nos muestra tal cosa pensarán de esta versión de autonomía que es más un invento que una explicación”. Cfr. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. p.3. Nosotros, como veremos a continuación, compartimos esta opinión.

tiene que ver con lo que debe de suceder sino con la búsqueda de una causa no fenoménica que sea el fundamento incondicionado de lo que ocurre en conformidad con leyes naturales. Lo que debe ser puede no ser nunca (como Kant mismo admite), pero es obvio que nuestra razón carecería de un motivo determinante para buscar una causa no fenoménica si los fenómenos no suceden nunca. Lo que motiva nuestra búsqueda son los hechos. No lo que debe de suceder independientemente de que ocurra o no. En la observación de la tesis, Kant explica que la causalidad por libertad nos “es indispensable para hacer inteligible un origen del mundo, pero en donde todos sus estados subsiguientes puedan ser considerados como una secuencia regulada por leyes de la naturaleza” (A449/B477). No obstante, en cuanto que estos estados son fenómenos y es la necesidad de relacionarlos entre sí lo que nos lleva a aceptar el uso regulativo de las Ideas, es fundamentalmente lo que ocurre en conformidad con leyes naturales lo que nos lleva a considerar la posibilidad de un origen causal no causado (y con ello un origen del mundo que se halla fuera del mundo). Lo que es problemático acerca de la cuestión de la libertad práctica es precisamente que su dependencia de la Idea de la libertad trascendental le impide ser caracterizada congruentemente en términos de proposiciones prácticas normativas.

Hemos querido acentuar la dependencia que tiene la “libertad” práctica con Dios debido al vínculo que Kant establece entre la Tercera y la Cuarta Antinomias. Esta dependencia con Dios explica mejor el origen de principios prácticos que para nosotros aparecen como mandatos, pero ello a la vez impide poder caracterizarnos como seres libres. Tenemos por detrás una larga tradición que ha pensado a Dios como un ser absolutamente causal, creador de la materia del mundo y lo que en él acontece. Pero además de que no es el caso que tener esta capacidad de pensar en un ser originario en tales términos implica que somos espontáneamente causales (que nuestra razón es práctica), esta capacidad nos brinda mejores razones, en todo caso, para considerarnos sujetos a su propia voluntad. Porque somos seres que estamos en el mundo y no tenemos ningún conocimiento de lo que somos en nosotros mismos, ¿con qué derecho podemos pensar que, a diferencia de todo lo demás que existe en el mundo, nosotros somos *causa noumenon*?

5

EL PROBLEMA DE LA DEDUCCIÓN DE LA LIBERTAD EN *GMS* III

En el capítulo anterior hemos visto que en *KrV* (i) Kant piensa que el sentido práctico de libertad requiere necesariamente de la libertad en sentido trascendental pero que, aunado a ello, (ii) no existe una relación legítima entre el concepto de libertad trascendental y el concepto práctico de deber, por lo que la libertad práctica no puede depender de la libertad trascendental sin hacer este último concepto contradictorio; y (iii) que al hacer a la motivación moral dependiente de la existencia de Dios, Kant es incongruente al insistir que la libertad práctica –en caso de que su realidad quedara probada, como sostiene Allison-, es suficiente para la moralidad.

Los dos capítulos restantes de esta investigación tienen el propósito de mostrar que Kant no prueba la realidad de la libertad. De nuevo, aún cuando Kant nos convenciera de que podemos pensar la libertad trascendental sin contradicción con el uso apropiado de las categorías del entendimiento, esto es, que podemos aceptar la posibilidad teórica de la libertad cosmológica (y por tanto la “validez objetiva” teórica de las Ideas), Kant fracasa en probar que somos libres (fracasa en mostrar que la libertad tiene “realidad objetiva” práctica). Puesto que el Kant “crítico” ofrece dos argumentos distintos para este fin, estamos autorizados a tratar cada uno de estos argumentos de manera independiente, dedicando un capítulo a cada uno de ellos. En este capítulo nos concentraremos en estudiar el argumento que Kant brinda en la tercera sección de la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* (*GMS*), mientras que en el capítulo siguiente nos concentraremos en analizar el argumento que Kant brinda en la segunda *Crítica*.¹

El capítulo está dividido en cinco secciones. En la primera sección hacemos un breve análisis de la estructura de *GMS* y de su propósito general. En la segunda sección, tomando como base la distinción que Kant hace entre principios subjetivos o máximas y principios objetivos o leyes, argumentamos que el tipo de libertad requerido para actuar por máximas es por completo distinto al tipo de libertad requerido para actuar por leyes. Nuestro propósito aquí es señalar que la espontaneidad requerida para actuar por máximas es mucho más adecuada al giro epistémico de Kant que la espontaneidad requerida para actuar por leyes, aunque con esto no queremos decir que la idea misma de actuar por máximas es por sí misma sostenible. A continuación, en la tercera sección analizamos la distinción que Kant establece entre los conceptos de autonomía y heteronomía y explicamos por qué Kant piensa que todas las teorías morales anteriores a la suya se encuentran fundadas en el concepto de heteronomía. Después, en la cuarta sección concentramos nuestra atención en la idea de Kant de que el aspecto positivo del concepto de autonomía depende de su aspecto negativo.

¹ No hay un acuerdo general de todos los comentaristas respecto al grado de distinción de estas dos obras. En el siguiente capítulo nos detendremos brevemente a considerar estas diferencias de opiniones.

Casi al final de *GMS* II Kant introduce el concepto de autonomía, el cual vincula, al inicio de *GMS* III, con el concepto positivo de libertad. De acuerdo con Kant, del concepto negativo de libertad “fluye” (*es fließt aus*) el concepto positivo que proporciona el supuesto requerido para la posibilidad de la ley moral (como principio válido para nosotros). Más aún, Kant añade que este concepto es idéntico a la ley moral o el imperativo categórico, y de ahí que Kant enuncie lo que Henry Allison ha llamado la “Tesis de Reciprocidad”: la equivalencia entre el principio moral y la autonomía de la voluntad.² Tomando en cuenta algunas Reflexiones escritas por el propio Kant antes de y durante su período crítico, en esta sección estamos interesados en levantar la sospecha de que no sólo se requiere de razón pura práctica para vernos motivados a actuar por el imperativo categórico. De acuerdo con Kant, el principio de la moralidad es el principio de una voluntad autónoma. Pero la autonomía de la voluntad no puede prescindir de un aspecto negativo y que queda definido como un tipo de causalidad de ser independiente de causas ajenas (heterónomas). Sin embargo, como veremos, hay mucho de sensibilidad -más que lo que la doctrina oficial de Kant señala- en la búsqueda por fundamentar una ley moral, con lo cual no es nada evidente que la ley moral sea válida para una voluntad que es libre en sentido negativo. Argumentamos así en contra de la Tesis de Reciprocidad porque la validez de la ley moral no sólo requiere de razón práctica pura, sino además y antes de ello, requiere de un sentimiento de angustia despertado por imaginar un mundo sin leyes morales. Nuestra sospecha es que este miedo -parecido al que provoca la pérdida de Dios- es lo que motiva verdaderamente a indagar por la posibilidad de una razón pura. Y finalmente, en la quinta sección, analizamos los argumentos que Kant ofrece con el fin de mostrar la realidad objetiva de la libertad o la autonomía. Esta sección, que es la más larga de todas las que integran el capítulo, está dividida a su vez en cuatro partes en conformidad con la manera en que Kant divide su deducción en *GMS* III una vez que afirma que “*el concepto de libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad*” (*Wille*) (IV:446). Nuestro propósito aquí es mostrar que, aún cuando fuera el caso que es posible reconciliar el sentimiento de miedo por la ausencia de leyes morales con el concepto de autonomía, Kant fracasa en mostrar que nuestra voluntad es autónoma.

1. Método y Objetivo de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Entre 1764 y 1785 -el año en que aparece *GMS*- Kant no publicó ninguna obra de asunto estrictamente moral.³ No obstante, existen pruebas que señalan que por lo menos a partir de 1765 Kant ya tenía intenciones de escribir un tratado sobre los “Principios metafísicos de la filosofía práctica”,⁴ y poco menos de dos años más tarde, en una misiva a Herder, Kant le explica que está trabajando en una “metafísica de las costumbres”⁵ (aunque, como sabemos, no es sino hasta después de treinta años, en 1797, cuando Kant publica una obra con este título). Tres años después, en 1770, Kant vuelve a dar noticias de que está muy cerca de concretar su filosofía moral,⁶ pero no es sino hasta la famosa carta a Markus Herz, fechada el 21 de febrero de 1772, en donde Kant hace explícita la idea de que su trabajo sobre los “principios puros de la moralidad presuponen una crítica de la razón pura”,⁷ por lo que el trabajo dedicado a establecer los principios puros de la moralidad tendrá que esperar a que Kant publique primero su *Crítica de la Razón Pura*. Aunque en la primera *Crítica* Kant hace mención de la necesidad de una metafísica de las costumbres,⁸ la *KrV* no tiene como propósito fundar los principios de la moralidad. Con todo, no es muy difícil concebir lo que Kant tiene en mente en su misiva a Herz debido a que Kant tiene la intención de establecer en la primera

² Cfr. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 7.

³ En 1764 aparece la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*Ak.* II: 276-305).

⁴ En carta a Johann Heinrich Lambert, fechada el 31 de diciembre de 1765. Cfr. *Ak.* X:53.

⁵ La carta está fechada el 9 de mayo de 1767. Cfr. *Ak.*X: 71.

⁶ Carta a Lambert, fechada el 2 de septiembre de 1770. Cfr. *Ak.*X:93.

⁷ Cfr. *Ak.* X:126-27.

⁸ En el capítulo de la *Arquitectónica de la Razón Pura*, al final de *KrV*, Kant explica que la filosofía completa incluye una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres (*A841*, 50/*B869*, 78).

Crítica los argumentos teóricos necesarios que posibilitan la fundamentación de la moralidad. Independientemente de que hacia 1781 Kant parece no haber manifestado textualmente proyecto alguno de escribir una obra de filosofía moral, es comprensible que, si Kant ya tenía planeado el sistema de su filosofía trascendental para 1772, ninguna obra moral podía preceder a una crítica de la razón pura. De este modo, tenemos buenas razones para creer que lo que motivó a Kant a escribir una crítica de la moralidad antes de una “metafísica de las costumbres” es precisamente el hecho de que las cuestiones relacionadas con la “realidad objetiva” de la libertad y los principios de la moralidad, aunque quedaban claramente manifestadas en *KrV*, no eran respondidas de manera apropiada porque Kant tan sólo dejó asentadas sus condiciones de posibilidad teóricas. Podemos pensar entonces que entre 1781 y 1783 (una vez entregados los *Prolegomena* a prensa a comienzos de 1783)⁹ Kant se percató de que sus “suposiciones” esbozadas en la primera *Crítica* en lo relativo a estas cuestiones no eran suficientes para fundar una “metafísica de las costumbres”, y por tanto, se persuadió de la necesidad de hacer primero una crítica de la razón pura práctica. Un año después, en 1784, Hamann reporta que Kant está trabajando en un “Pródromo a la Moral”, obra que se halla en relación muy cercana a la versión alemana del *De officiis* de Cicerón, traducida y comentada por el *Popularphilosoph* Christian Garve y publicada en 1783.¹⁰ Finalmente, aunque la publicación de la *Fundamentación* estaba proyectada para finales de septiembre de 1784, por retrasos editoriales no aparece al público sino hasta la pascua de 1785.

En el Prefacio a la *Fundamentación*, Kant explica, siguiendo a los “antiguos”, que es perfectamente adecuado dividir a la filosofía en tres ciencias, i.e., “física, ética y lógica”. Kant justifica esta división afirmando que todo conocimiento racional es, o bien “material” -cuando “considera algún objeto”- o bien “formal” -cuando se ocupa “exclusivamente de la forma del entendimiento y de la razón sola”-. “La filosofía formal”, prosigue Kant, “se denomina lógica, mientras que la material, que tiene que ver con objetos determinados y con las leyes a las que están sometidos, se divide en dos debido a que las leyes son, o bien de la *naturaleza* o bien de la *libertad*”. La ciencia que trata con las primeras se denomina “física”, y a su vez, la ciencia que trata con las segundas se denomina “ética” (*Ethik*) (IV:387).

Kant añade que la filosofía moral propiamente dicha, esto es, aquella que se ocupa de las leyes de la libertad, tiene que ser estudiada separadamente de la parte empírica o antropológica (“*antropología práctica*”) porque la filosofía moral no puede estar basada en “fundamentos empíricos” (IV:388). Ello se debe a que sólo una filosofía moral pura -aunque requiera ser aplicada a los seres humanos como seres racionales- puede fundar, por una parte, una ley que es válida con necesidad absoluta para todo ser racional, y por otro, hacer justicia a la pureza de la motivación moral que no es otra cosa sino autenticidad moral (IV:389-90). De este modo, Kant no sólo parte de la premisa de que la moralidad es posible sólo si hay leyes morales, sino además, que estas leyes necesariamente deben de ser válidas para todo ser racional, Dios incluido. Dicho en otros términos, Kant no sólo persigue el objetivo moderado -ya de por sí extremadamente difícil- de construir una filosofía práctica para los seres humanos; más que esto, persigue el objetivo de sustentar una filosofía práctica que es válida incluso para un ser racional perfecto porque estas leyes emanan de la razón práctica pura. La idea de Kant de que la razón práctica *es pura* no es sino la creencia, para nosotros ya desmesurada, de que es posible concebir desde nuestra humana perspectiva -porque de acuerdo con Kant somos seres racionales al poseer una facultad llamada Razón- y de manera universal lo que significa un ser racional perfecto y lo que para este ser racional perfecto vale y no vale. Pero incluso para algunos, en

⁹ En carta fechada a Moses Mendelssohn el 16 de agosto de 1783, Kant le explica que „diesen Winter werde ich den ertsen Theil meiner Moral, wo nicht völlig doch meist zu Stande bringen“ (*Ak.* X:325). Estamos legitimados en pensar que con “la primera parte de mi moral” Kant se refiere precisamente a una crítica de la razón pura práctica, mientras que la segunda parte de su moral es la que Kant termina por realizar en la *Metafísica de las Costumbres*. Esta carta a Mendelssohn parece entonces indicar que para la segunda mitad de 1783, la obra que ahora conocemos como *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, estaba ya planeada.

¹⁰ El 30 de abril de 1784 Hamann escribe a Müller para indicarle que Kant trabaja en un “Pródromo a la Moral” y que versa “sobre el Ciceron de Garve”. Cfr. P. Menzer, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. p.627.

los propios tiempos de Kant, esto ya significa una empresa inconmensurable. En efecto, Hamann ya señaló, a las pocas semanas de que la *Fundamentación* sale a la luz, de que los conceptos de “buena voluntad” y de “razón pura práctica” no son sino “quimeras” y “meras palabras”.¹¹

Kant indica que la *GMS* no proporciona una “metafísica de las costumbres” sino tan sólo su “fundamentación”, la cual no puede residir sino en una “crítica de la razón pura práctica”. No obstante, Kant justifica el hecho de no haber llamado así a su escrito por dos razones: la primera es que una “crítica de la razón pura práctica” no es tan necesaria como una “crítica de la razón especulativa” porque “la razón humana, incluso el entendimiento más ordinario (*gemeinsten Verstande*), puede ser llevada más fácilmente en lo moral a mayor corrección y detalle”.¹² Y en segundo lugar, porque el estudio de la unidad de ambos usos de la razón (especulativo y práctico) requiere de una crítica completa de la razón que en la *Fundamentación* no es posible dar.

Así, Kant señala que el objetivo de la *GMS* consiste en “buscar y establecer” el “*principio supremo de la moralidad*”. Esto no quiere decir otra cosa sino mostrar, en primera lugar, qué es lo que expresa la ley moral y, en segundo lugar, encontrar la fuente de donde esta ley se origina. Finalmente, Kant indica que el “método” de su escrito “va analíticamente del conocimiento ordinario [del principio moral supremo] a su determinación y de ahí al examen sintético de este principio y las fuentes del mismo” (IV:392).

La *GMS* está dividida en tres secciones. Considerando sus contenidos más importantes, en la primera parte -que lleva el título “Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico”- Kant muestra que incluso para el conocimiento vulgar (i) la buena voluntad es lo único bueno sin restricción (IV:393-96); (ii) el valor moral consiste en hacer el bien por deber y no por inclinación (IV:397-401), y (iii) la ley moral se expresa en términos de que uno no debe de obrar más que de modo que pueda querer que su máxima se convierta en ley universal (IV:402-3). Según Kant, estas tres cosas son reconocidas “por la razón humana más ordinaria”, y el principio moral es lo único que uno requiere para distinguir el bien del mal: es un saber que posee todo hombre sin necesidad de ciencia o filosofía alguna (IV:403-4). No obstante, Kant sostiene que si bien es cierto que el principio moral es reconocido incluso por el entendimiento más ordinario, también lo es que la razón humana ordinaria está naturalmente expuesta a una gran variedad de estímulos distintos y contrarios al “deber” (*Pflicht*). De aquí que Kant argumente que para evitar el peligro de “echar a perder el rigor característico de las leyes morales” al subordinarlas a las “inclinaciones” (*Neigungen*), “la razón humana ordinaria es impulsada [...] a dar un paso en el campo de una *filosofía práctica* para recibir

¹¹ En efecto, como le indica a Herder en una misiva fechada el 24 de abril de 1785 que en la *Fundamentación* „[...] statt der reinen Vernunft hier ist von einem anderen Hirgenspint und Idol die rede: vom gutem Willen“. A su vez, tres semanas más tarde, en una misiva a Scheffner el 12 de mayo de 1785 le explica que „[...] reine Vernunft und guter Wille sind noch immer Wörter, dern Begriff ich mit meinen Sinnen zu erreichen nicht imstande bin“. Cfr. K. Vorländer, *Immanuel Kant. Das Leben und das Werk*. p. XV. La crítica de Hamann está basada en que Kant hipostazia la razón debido a que postula un reino nouménico auto-suficiente que existe independientemente del reino fenoménico del lenguaje, la historia y la experiencia. Considerado a sí mismo como aristotélico y no como platónico (para Hamann Kant no es sino un platónico), Hamann considera -antes que Hegel y Wittgenstein- que la razón existe únicamente dentro de un cuerpo lingüístico y cultural, y por tanto, no es una Facultad o un objeto concreto que pueda ser estudiado independientemente del lenguaje y la cultura. Cfr. „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft“. pp. 283-89.

¹² Los dos puntos más importantes que Kant importa del pensamiento de Rousseau a su filosofía práctica son a) el concepto de autonomía por supuesto y b) la actitud de honorificar el status moral de la gente ordinaria. La más famosa evidencia a favor de b) la podemos encontrar en una serie de Notas (*Bemerkungen*) insertadas por Kant en su propia copia de su trabajo de 1764 *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Ak. II:205-256) y en donde Kant comenta que Rousseau le ha enseñado a “honorar al entendimiento común”: “Yo mismo soy un investigador por inclinación. Estoy sediento de conocimiento y siento una curiosidad interminable por continuar, o la satisfacción por cada adquisición que alcanzo. Hubo un tiempo en que despreciaba a las masas y al pueblo, que nada saben, pero Rousseau me ha corregido. Este ciego prejuicio ha desaparecido; aprendo a respetar a los hombres y me sentiría más inútil que los trabajadores comunes si no creyera que esta idea puede dignificar a todos los demás, a establecer los derechos de la humanidad” (Ak. XX: 44). La idea de Kant presente en toda su filosofía moral crítica de que los principios de la moralidad pueden ser encontrados en el entendimiento más ordinario es de este modo una fuerte influencia de Rousseau. Para un estudio histórico sobre esta influencia rousseauiana, Cfr. Paul Arthur Schlipp, *Kant's Precritical Ethics*, sobre todo los capítulos cuarto y quinto, y J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp. 487-92.

clara indicación sobre la fuente (*Quelle*) de su principio y su correcta determinación” (IV:405). La segunda sección de la obra –“Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”- es así justificada.

En esta sección, Kant tiene el propósito de mostrar que (i) el principio moral reconocido por la razón más ordinaria sólo puede ser ley si vale con absoluta necesidad y universalidad (IV:408). Por tal razón, si hay cosa como ley moral, entonces (ii) ella procede exclusivamente a priori de la razón pura (IV:409). Pero si ocurre que la voluntad -que Kant equipara con la razón práctica (IV: 412)- no está “necesariamente” determinada por la razón pura, entonces la voluntad se halla bajo “la constricción” (*Nötigung*) de plegarse a los principios de la razón pura, lo cual explica (iii) la noción de imperativo. A continuación, después de aclarar la distinción entre las dos clases de imperativos posibles (o, como Kant también los llama, principios objetivos de acción), i.e., la diferencia entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico, Kant muestra (iv) la equivalencia del principio moral o imperativo categórico expresado como la Fórmula de la Ley Universal (FLU) con el principio moral de la personalidad o Fórmula de la Humanidad (FU) y la Fórmula del Reino de los Fines (FRF) (IV:420-33). Finalmente, después de hacer una recapitulación de estas Fórmulas morales desde el punto de vista de la buena voluntad (IV:437-38), (v) Kant introduce su versión del concepto de *autonomía* distinguiéndolo de la heteronomía. Kant sostiene que mientras la heteronomía es la fuente de los principios hipotéticos (IV:441) (esto es, principios de acción que si bien son mandatos no son absolutos), la autonomía es la fuente de la ley moral o, para nosotros como seres racionales finitos, el imperativo categórico (IV:444).

Así, en la segunda sección de la *Fundamentación* Kant quiere mostrar que *si* existe una ley moral, ésta tiene que fundarse enteramente a priori en la razón y que “la autonomía es lo que le sirve de fundamento”. Al igual que la primera sección, nos dice Kant, la segunda es analítica. En efecto, mientras que el proceder analítico de la primera sección consiste en la demostración de que el concepto de buena voluntad implica el concepto de actuar por motivos morales mismos, el proceder analítico de la segunda sección se manifiesta en el hecho de que el principio moral implica el concepto de autonomía. La importancia de estas dos secciones en conjunto estriba en que muestran que “quien tiene a la moralidad por algo y no por una idea quimérica sin verdad, tiene que admitir el principio aducido” (IV:45), y ya que incluso el entendimiento más ordinario reconoce la validez del principio moral, todo entendimiento, tanto ordinario como refinado, admite que la moralidad no es una mera quimera.

Como ya hemos dicho, el propósito que perseguimos en este capítulo y el siguiente es mostrar que Kant no logra probar la realidad objetiva de la autonomía en el sentido en que él entiende este concepto. Lo que equivale a decir que por lo menos es falso sostener que la moralidad es real –no una mera quimera- porque sus principios están sustentados en la autonomía de la voluntad. Para Kant, no hay verdadera cosa como moralidad si no hay autonomía. Pero asumir que el nihilismo moral, o la pérdida irremediable de identidad, surge como consecuencia del fracaso de la deducción de la libertad no es sino la manifestación de una ceguera producida por el más incontrolable de los impulsos que no encuentra lo que busca: el impulso de la metafísica. ¿Y que otra cosa es lo que en efecto se halla detrás de la afirmación “es necesario que nos consideremos como seres libres aunque no probemos que lo somos”, como dice Kant en la tercera sección de *GMS*, sino la existencia de este impulso?

El interés de la filosofía moral kantiana por la autonomía, debido al modo como queda planteado el asunto, i.e., si no hay autonomía la moralidad es una quimera o no hay tal cosa como persona,¹⁵ revela la fuerza de la presencia del ansia de la metafísica. En el fondo, la autonomía no es sino una de las mil máscaras posibles usada por esta ansiedad metafísica, típicamente de filósofos, con la cual intenta burlarnos. El ansia de la metafísica que obliga, como diría Nietzsche, “a meter la cabeza en la

¹⁵ Esto es, por ejemplo, lo que piensa Christine Korsgaard al decir que “the price of complete practical normative scepticism, then, is nothing short of the loss of personal identity”. Véase, Christine Korsgaard, “The Normativity of Instrumental Reason”. p. 254. Korsgaard está de acuerdo con Kant de que libertad y personalidad son conceptos íntimamente vinculados, por lo que si perdemos nuestra libertad -en sentido trascendental- perdemos nuestra personalidad.

arena de las cosas celestes”.¹⁶ De manera que la necesidad de buscar nuestro “yo real” fuera de este mundo -en el mundo inteligible- tiene como causa el dominio de una *patología*.

2. Agencia Racional en *GMS II*

Para poder entender apropiadamente la tercera sección de *GMS*, en donde Kant se propone mostrar la realidad objetiva de la libertad o la autonomía, es importante aclarar primero qué es lo que Kant entiende por razón práctica.

Al igual que en *KrV*, el modelo de agencia racional expuesto en *GMS* es explicado en términos de actuar por principios. En la segunda sección de la obra Kant lo pone así:

Toda cosa en la naturaleza trabaja (*wirkt*) en conformidad con principios. Sólo un ser racional tiene la capacidad de actuar en conformidad con la representación de leyes, esto es, principios, o una *voluntad (Willen)*. Puesto que para la derivación de las acciones a partir de principios se requiere de *razón*, tenemos que la voluntad no es otra cosa sino razón práctica (IV:412).

En este pasaje, Kant explica aquello que es distintivo de una acción en contraposición de aquello que es simplemente la actividad de cualquier objeto o ser animado no racional. La actividad de toda cosa en la naturaleza, nos dice Kant, ocurre de acuerdo con leyes, y en tanto que las personas somos parte del reino natural, la actividad de las personas también se lleva a cabo de acuerdo con leyes.

No obstante, la diferencia que existe entre los seres racionales y toda otra cosa natural radica en la manera en que las acciones de los seres racionales y la actividad de toda otra cosa natural se relaciona con las leyes: mientras que la actividad de toda cosa en la naturaleza que carece de razón ocurre bajo una ley, los seres dotados de razón, por el contrario, *producen* acciones en conformidad con principios. Esto es, Kant piensa que cuando los seres racionales actúan su actividad no sólo puede ser descrita de acuerdo con leyes, sino que, más aún, la acción misma no es sino la instanciación de una ley de la cual las personas tienen una idea: son conscientes de ella. La actividad de las cosas que carecen de razón ocurre bajo leyes, pero estas cosas mismas no son conscientes de las leyes bajo las que su actividad se produce.¹⁷

Aunque Kant es claro en anunciar que razón práctica no significa otra cosa sino derivar acciones de principios prácticos que aquí identifica con leyes, muchos intérpretes y comentaristas sostienen que derivar acciones de leyes implica derivar acciones de máximas. Así, comúnmente se piensa que lo que Kant está diciendo en este pasaje es que la característica distintiva de las agencias racionales consiste en derivar actos de principios prácticos, en donde estos principios pueden ser tanto principios objetivos (leyes) como principios subjetivos (máximas).¹⁸ (Kant distingue entre principios prácticos subjetivos y objetivos.) No obstante, se piensa que la caracterización que hace Kant de los primeros como principios por los cuales las personas *de hecho* actúan y de los segundos como principios por los cuales ellas *deben* de actuar significa que los principios subjetivos requieren ser elegidos y evaluados en conformidad con los principios objetivos.

Aunado a ello, otra razón por la cual se justifica que actuar por leyes no es otra cosa sino actuar por máximas es la siguiente. Debido a que el concepto de “máxima” indica una función silogística y Kant está hablando aquí de razón práctica, hay una relación evidente entre la idea de que la voluntad no es otra cosa sino razón práctica y la idea de que los principios de acción por los cuales actúa un ser racional son máximas. En este sentido, exactamente al igual que Aristóteles, Kant sostiene siguiendo a la vez a la escuela racionalista de Christian Wolff, que la razón es práctica porque la teoría de actuar por máximas representa la doctrina tradicional del silogismo práctico.¹⁹ Así, se ha dicho que lo que el

¹⁶ Cfr. Friedrich Nietzsche, „Von den Hinterweltlern“, en *Also sprach Zarathustra*. p.31.

¹⁷ Cfr. Rüdiger Bittner, *Doing Things for Reasons*. p. 55.

¹⁸ Así, siguiendo a Pierre Laberge, Allison explica que la palabra ley en este pasaje puede referirse tanto a ley moral, ley natural, ambas, o incluso a principios subjetivos o máximas, por lo que es correcto interpretar este concepto de todas estas maneras. Cfr. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*. p.86 n.2 y Pierre Laberge, “La Volonte, la representation des lois et la fin”. pp.83-96,

¹⁹ A pesar de que Kant nunca aclara explícitamente este asunto en sus escritos críticos, en sus “Lecciones de Metafísica”

pasaje que estamos discutiendo implícitamente señala es que actuar por una máxima no es otra cosa sino “la derivación” (*Ableitung*) de acciones según principios, y puesto que en la jerga filosófica tradicional derivar no es otra cosa que inferir, actuar por una máxima equivale a la idea de que la acción es inferida de la máxima.²⁰

Sin embargo, lo que queremos discutir aquí es que si bien lo que define a la razón práctica es la capacidad de derivar acciones de principios -y por tanto agencia racional no significa otra cosa sino actuar en conformidad con principios prácticos-, actuar de acuerdo con máximas en un sentido en el que especificaremos a continuación da cuenta de un modelo de agencia racional que no es equivalente al modelo de agencia racional que actúa en conformidad con principios objetivos, i.e., *leyes*. Esto significa cuestionar, por supuesto, la relación que Kant establece entre máximas y leyes tal como está especificada en el imperativo categórico. Lo que queremos defender es que si, de acuerdo con el pasaje citado, entendemos principios prácticos literal y estrictamente en términos de leyes, el modelo de agencia racional que Kant define en este pasaje de *GMS* II es equivalente al modelo de agencia racional definido en la Dialéctica y el Canon de *KrV* en términos de libertad práctica (actuar bajo la representación de principios *normativos* o *imperativos*). Pero si entendemos el pasaje citado en términos de principios prácticos en un sentido específico de lo que son las máximas y no las leyes, surge un modelo de agencia racional que no requiere más que del concepto de libertad en sentido relativo (espontaneidad relativa y, junto con ésta, libertad lógica) por analogía con la razón teórica y su capacidad espontánea de juzgar.²¹

El punto de partida es, naturalmente, analizar la distinción que Kant traza entre leyes o principios prácticos objetivos y máximas o principios prácticos subjetivos. Entremezclado con apuntes antropológicos, inmediatamente después del pasaje citado Kant explica en la segunda sección de *GMS* en qué consiste un principio práctico objetivo o ley:

Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, las acciones de ese ser que son reconocidas como objetivamente necesarias son también subjetivamente necesarias, esto es, la voluntad es una facultad de elegir *solamente aquello* que la razón reconoce como prácticamente bueno independientemente de la inclinación. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad; si ésta se encuentra además sometida a condiciones subjetivas (ciertos incentivos (*Triebfedern*)) que no siempre corresponden con las objetivas; en una palabra, si la voluntad no es *en sí* completamente conforme a la razón (como ocurre realmente con los hombres), entonces las acciones que son reconocidas como objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de esa voluntad en conformidad con leyes objetivas es *constricción* (*Nöthigung*), esto es, la relación de las leyes objetivas con una voluntad no por completo buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional ciertamente por fundamentos de la razón, pero a los que esta voluntad no es necesariamente obediente según su naturaleza.

La representación de un principio objetivo, en la medida en que es constrictivo para la voluntad, se llama mandato (*Gebot*) de la razón y su fórmula *Imperativo* (IV:412-13).

Una ley práctica es un principio reconocido como objetivamente necesario. Kant añade además que lo prácticamente necesario es lo bueno, y en tanto que la razón puede reconocer lo que es prácticamente necesario, la razón puede reconocer leyes prácticas que son independientes de la inclinación y de ahí poder determinar a la voluntad a actuar bajo la representación de estas leyes. En esto precisamente, i.e., una voluntad determinada absolutamente por la razón, consiste una buena voluntad.

No obstante, aunque las leyes prácticas por naturaleza prescriben lo que es objetivamente

de 1770 Kant enseña a sus estudiantes que las máximas son las premisas mayores de los silogismos prácticos (*Ak*: XXVIII:678). Kant está directamente influenciado aquí por Christian Wolff. Cfr, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu beförderung Ihrer Glückseligkeit* §190, 400. Sin embargo, en la filosofía práctica de Wolff el concepto de máxima sólo tiene una connotación silogística y no, como en el caso de Kant además de ello, una connotación en relación con principios requeridos para la evaluación moral de los actos. Para más detalles sobre la herencia de la filosofía racionalista práctica de Wolff en Kant en lo que respecta a las máximas, véanse los trabajos de Jerome Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. p. 342 y Richard McCarty, “Maxims in Kant’s Practical Philosophy”.

²⁰ Cfr. Rüdiger Bittner, *Op. Cit.* p.56.

²¹ Véase nota n. 53 del capítulo anterior.

necesario (lo que tiene que ocurrir) y bueno, estas leyes pueden ser o bien “subjetivamente necesarias” o bien “subjetivamente contingentes”. Si un ser no puede obrar de otro modo que siguiendo las leyes prácticas porque es completamente racional, entonces lo que es objetivamente necesario es también subjetivamente necesario (es necesario para *su* voluntad). En cambio, puesto que los seres humanos no son seres racionales perfectos -su voluntad “se halla sometida a condiciones subjetivas” (incentivos sensibles)-, las leyes prácticas no necesariamente determinan a nuestra voluntad. En tanto que no necesariamente nos determinan, son subjetivamente contingentes. Por ello es que para todo ser racional imperfecto -que no actúa necesariamente bajo la representación de las leyes prácticas- las leyes prácticas son constrictivas. Y como el final del pasaje lo manifiesta, la “representación de un principio objetivo, en la medida en que es constrictivo para la voluntad, se llama mandato y su fórmula *imperativo*”.

Claramente, si bien para un ser racional perfecto los principios prácticos objetivos o leyes no son mandatos, la noción de imperativo presupone leyes o principios prácticos objetivos. Propiamente hablando, imperativo no equivale a ley aunque la ley para las personas (seres racionales no perfectos) siempre expresa deber ser. La noción de imperativo expresa meramente la *relación* entre la ley y una voluntad que no está determinada necesariamente por la razón pura. Esto significa entonces, en el lenguaje de la Dialéctica y el Canon de *KrV*, que la concepción que tenemos de nosotros mismos como agentes racionales está determinada por la capacidad de actuar con base en imperativos. Pero justamente porque nuestra voluntad no puede relacionarse con las leyes prácticas a no ser mediante la fórmula de imperativos, la idea de agencia racional concebida sobre la base del concepto de deber presupone una división de nosotros mismos. Por un lado la razón nos muestra lo que es objetivamente necesario y bueno. Pero por otro lado, al hallarse nuestra voluntad sometida a condiciones subjetivas (deseos e inclinaciones), éstas no sólo no hablan el lenguaje de la razón sino que pueden fácilmente oponerse a lo que ésta dicta. Cuando Kant afirma que experimentamos el deber ser a través de la representación de imperativos nos quedamos cortos si suponemos que lo que Kant quiere decir es que experimentamos únicamente la ley. Experimentar la norma de la razón es experimentar la dualidad de nuestra naturaleza.²²

Por otro lado, en *GMS* Kant explica lo que son los principios subjetivos o máximas en dos ocasiones, ambas en notas a pié de página. La primera explicación aparece casi al final de la primera sección, y es como sigue:

La *Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la *ley* práctica (IV:401).

Y a su vez la segunda explicación, que es un tanto más extensa, aparece a la mitad de la segunda sección:

La *Máxima* es el principio subjetivo de acción y tiene que ser distinguido del *principio objetivo*, esto es, de la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o las inclinaciones del mismo), y es, así pues, el principio según el cual *actúa* de hecho el sujeto; pero la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio según el cual *debe de actuar* (*handeln soll*), esto es, un

²² La idea es tan vieja como la cultura occidental misma. Como todos sabemos, esta dualidad implica una lucha de dominio dentro del alma: la razón, siendo capaz por sí misma de determinar lo que debe de hacerse, es ama, señora y reina absoluta. Como Aristóteles lo ha puesto en *Ética Nicomáquea* en un pasaje memorable: “todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio de la acción a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto está claro en los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido” (1113^a5-9). La razón es como los reyes y los apetitos o las inclinaciones son como el pueblo que se somete: gracias a su naturaleza superior, los reyes dictaminan lo que debe de hacerse y al pueblo le resta obedecer.

Aunque Aristóteles tiene una doctrina más suave sobre la relación entre deseos y razón que la ofrecida por Kant –pues para el Estagirita los deseos pueden armonizar con lo que la razón dicta y, por tanto, la dualidad en nosotros no implica enemistad-, Aristóteles piensa, al igual que Kant, que la razón es “la mejor y más autoritativa parte de nosotros”.

imperativo (IV421).

Ambos pasajes expresan la idea de que las máximas son principios prácticos subjetivos que deben ser distinguidos de los principios prácticos objetivos o leyes. Pero, ¿qué es lo que Kant quiere decir exactamente con la palabra “subjetivo”? En el primer pasaje Kant sostiene que (i) “la máxima es el principio subjetivo del querer” y añade que (ii) “si la razón tuviera control absoluto sobre la voluntad” entonces los principios objetivos o leyes “servirían también subjetivamente a todos los seres racionales”.

El adjetivo ‘subjetivo’ tiene diferentes sentidos en cada una de estas dos oraciones ((i) y (ii)). En la primera oración subjetivo es usado en el sentido primario en que podemos decir que las máximas son principios subjetivos. En tres sentidos: (a) son principios prácticos *de* una persona, como las creencias; (b) pero a diferencia de las creencias, son principios que una persona ha decidido hacer suyos y que puede dejar de hacer suyos en el momento que decida hacerlo (uno normalmente no decide qué creencias tener, sino simplemente las tiene). A diferencia de las creencias, la persona ha hecho suya a la máxima; simplemente no la tiene; y (c) la autoridad que la máxima tiene sobre ella es subjetiva, i.e., una persona está sujeta a esta regla porque es suya.²³ Así, por ejemplo, si yo tengo el principio de acción de abreviar mi vida en el momento en que me prometa más dolores que alegrías, este principio es subjetivo porque es mío, yo he decidido hacerlo mío sin que nadie en el mundo me haya obligado a tenerlo, puedo dejar de tenerlo en el momento en que decida hacerlo y por tanto es un principio que está sujeto a mí voluntad.

Con todo, vale la pena observar que el sentido de subjetividad aquí no es una propiedad exclusiva de las máximas. En efecto, cuando uno hace de una ley un principio propio de acción –como el imperativo categórico por ejemplo–, esta ley vale subjetivamente para uno en los mismos tres sentidos en que una máxima es subjetiva, con la salvedad de que, mientras que cuando uno deja de tener una máxima no necesariamente manifiesta irracionalidad al hacerlo, para el caso de la renuncia del imperativo categórico, uno sí dejaría de mostrar una actitud racional. Con esta salvedad, en este sentido de subjetividad es indistinto que tratemos de máximas o leyes.

En cambio, en la segunda oración la expresión ‘subjetivo’ tiene otro sentido. Su sentido aquí tiene que ver, como el pasaje en el que Kant explica lo que son los principios objetivos o leyes, con una *necesidad*. Para todo ser que es por completo racional las leyes son “subjetivamente necesarias”, i.e., la voluntad no puede hallarse determinada de otra manera más que por esa ley o principio. No puede hacer otra cosa, por lo que estrictamente hablando no puede elegir. Sólo cuando la razón tiene pleno poder sobre la facultad de desear son los principios objetivos “subjetivamente” necesarios. En cambio para seres que, como nosotros, no son perfectamente racionales porque la razón no tiene pleno poder sobre la facultad de desear, los principios objetivos son no “subjetivamente” necesarios. Así, las máximas son principios prácticos no “subjetivamente” necesarios en el sentido en que el contenido de estos principios no vale necesariamente para la voluntad de todo ser racional. En este sentido de subjetividad, no es indistinto que tratemos de máximas o principios objetivos. Los principios prácticos objetivos son subjetivamente necesarios, mientras que las máximas son principios prácticos subjetivos en el sentido en que pueden ser principios prácticos contingentes.

Pero si las máximas son principios prácticos no “subjetivamente necesarios” entonces parece ser que las máximas no son principios prácticos que requieren un dominio *absoluto* de la voluntad por parte de la razón. En tanto que son no subjetivamente necesarios no son, estrictamente hablando, principios por los cuales un ser racionalmente perfecto actúa. El segundo pasaje deja en claro esta cuestión. El término máxima aparece aquí explícitamente reservado para un tipo de principio que la razón determina “de acuerdo con las condiciones del sujeto, i.e., la ignorancia o las inclinaciones”. Puesto que todo ser racional perfecto por ser perfecto carece de inclinaciones y de incentivos subjetivos, ningún ser racional perfecto actúa por principios que son no subjetivamente necesarios. Además, ya que los principios prácticos objetivos son identificados con leyes prácticas –principios que, debido a nuestra constitución imperfecta, sólo pueden relacionarse con la voluntad en la fórmula

²³ Cfr, Rüdiger Bittner, *Op. Cit.* p. 44 y „Maximen“.

de imperativos y por tanto son principios que señalan como es que el sujeto “*debe de actuar*”-, esta formulación deja fuera la posibilidad de que estos principios puedan ser máximas en el sentido de principios prácticos no subjetivamente necesarios. Es por ello que Henry Allison y Bruce Aune afirman que las máximas mismas nunca pueden llegar a ser leyes o principios prácticos objetivos.²⁴

La Analítica de la segunda *Crítica* abre justamente con la definición de los principios prácticos, y aquí Kant reitera el carácter subjetivo (no necesario) de las máximas. En efecto, Kant explica que los principios prácticos son subjetivos o máximas “cuando la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad”, mientras que los principios prácticos son objetivos o leyes “cuando la condición es válida para todo ser racional porque es reconocida como objetiva” (V: 19). Lo que hace subjetivo a las máximas es que están “condicionadas” por algo que no tiene carácter universal ni necesario, mientras que lo que hace objetivas a las leyes es que su “condición” es reconocida por todo ser racional debido a su carácter universal y necesario. De nuevo, el punto importante es que debido a que los principios subjetivos están condicionados por las condiciones del sujeto, i.e., “la ignorancia o las inclinaciones”, no pueden ser principios propios de acción de seres racionales perfectos.

En el capítulo de los Incentivos de la Razón Pura Práctica (nuevamente en la segunda *Crítica*) Kant formula esta cuestión de manera precisa:

[...] estos tres conceptos, el de un *incentivo*, *interés* y *máxima* pueden ser aplicados exclusivamente a seres finitos. Ello se debe a que estos conceptos suponen una limitación de la naturaleza de un ser en el que la naturaleza subjetiva de su albedrío (*Willkür*) no coincide por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica. Suponen también una exigencia de ser estimulado de alguna manera a la actividad puesto que un obstáculo (*Hinderniß*) interno se opone a ella. *Por consiguiente, no pueden ser aplicados a la voluntad divina* (V:79).²⁵

Kant discute aquí los conceptos de incentivo e interés en relación con el sentimiento de respeto por la ley moral, sentimiento que tiene su origen, de acuerdo con él, exclusivamente en la razón pura práctica.²⁶ Pero lo que más interesa de esta cita para nuestros propósitos inmediatos es la idea de que las máximas (entendidas como principios subjetivos en el sentido de que son principios prácticos no necesarios) son principios de acción que sólo pueden ser aplicados a seres racionales finitos. Es difícil aceptar que Kant sostenga que los seres racionales perfectos no actúan *de hecho* por principios una vez que explica que la razón práctica consiste precisamente en actuar bajo la representación de principios. No obstante, lo que sí es claro es que los seres racionales perfectos no actúan por máximas cuando actuar por máximas significa derivar acciones de principios prácticos que son no subjetivamente necesarios, esto es, principios de acción que contienen elementos sensibles.

Ahora bien, en la *Religión dentro de los límites de la mera Razón* Kant afirma que “un incentivo (*Triebfeder*) nunca puede determinar a la voluntad a una acción a menos que el agente la haya incorporado (*aufgenommen*) en su máxima” (VI: 34). Henry Allison brinda una importancia capital a este pasaje, y defiende esta idea bajo el nombre de “Tesis de Incorporación”, i.e., la tesis de que “las inclinaciones o los deseos no constituyen por sí mismos un incentivo o razón suficiente para actuar a menos de que sean ‘tomadas’ (*taken up*) o ‘incorporadas’ (*incorporated*) en las máximas”.²⁷ Allison

²⁴ Cfr. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*. p. 87 y 131; Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*. pp. 24-5. Esta por supuesto no es la única interpretación. En su comentario a la *Crítica de la razón Práctica* Lewis White Beck, por ejemplo, sostiene que las máximas sí pueden ser leyes, y en este sentido, Dios y todo ser racional perfecto actúa por máximas. Creemos que la discusión aquí está originada por los dos modos distintos que tiene el adjetivo subjetivo en la definición de máxima: (i) son principios subjetivos en tanto que son principios de alguien, i.e., principios prácticos que un agente hace suyos, y (b) subjetivos en el sentido en que son principios prácticos no necesarios. El problema estriba en que estos dos sentidos son, para el caso de seres racionales perfectos, incompatibles entre sí. En efecto, si bien un ser racional perfecto tiene la capacidad de autoimponerse un principio haciéndolo suyo, no puede ser el caso, sin embargo, que este principio responda a factores no necesarios. Nosotros sostenemos aquí, siguiendo a Allison y a Aune, que las máximas no pueden ser leyes cuando las máximas son comprendidas en términos de principios de acción no necesarios (principios subjetivos en el segundo sentido).

²⁵ Las cursivas son nuestras. Por supuesto, el “obstáculo” al que se refiere Kant aquí que obstruye la determinación de la voluntad por la ley o el principio objetivo es un objeto sensible: un deseo, apetito o inclinación.

²⁶ En el siguiente capítulo estudiaremos este “sentimiento” con más cuidado.

²⁷ Cfr. Henry Allison, *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. p. 109. La defensa

tiene razón en vincular la “Tesis de Incorporación” con la espontaneidad de la mente, pero creemos que va demasiado lejos al sostener que este tipo de espontaneidad es equivalente a la libertad práctica si es que, como él mismo sostiene, la libertad práctica presupone (aunque conceptualmente) libertad trascendental.²⁸ Lo que esta “Tesis” explica es que un deseo sólo puede ser una *razón* para actuar cuando este *deseo es incorporado en una máxima*, y no que, como dice Allison, la incorporación de nuestros deseos en nuestras máximas se explica en virtud de ciertas “reglas” (entendidas como leyes) que hacen absoluta abstracción de los deseos y que sólo a la luz de ellas incorporamos un cierto deseo en una máxima y no otro.²⁹ La “Tesis de Incorporación” expresada en la *Religión* señala que sólo cuando el deseo es incorporado en la máxima -hacer de un deseo el contenido de una máxima- el deseo es parte explicativo de la acción, pero para nada demuestra que el deseo que incorporamos está determinado por una función cuya actividad nos garantiza que no estamos respondiendo a nuestro más fuerte deseo. Hacer de un deseo una razón para actuar ciertamente implica algo más que meramente tener estímulos, pero ello por sí mismo no implica que estemos legitimados en caracterizarnos *más* como seres espontáneos y *menos* como sujetos sensibles (que es lo que denota la expresión “*arbitrium liberum*”). Partiendo de la idea de que los seres humanos, como seres dotados de un tipo de espontaneidad, actúan por máximas y toda máxima presupone un interés sensible o una inclinación (como Kant lo señala en *KpV*), la “Tesis de Incorporación” señala cómo es que los deseos o los incentivos sensibles puedan ser parte explicativa de la acción o puedan ser parte de la razón por la cual se actúa.

Actuar por máximas presupone la existencia de una interdependencia entre espontaneidad y lo que comúnmente se ha llamado pasividad (deseos): incorporar un deseo en un principio de acción y autoimponerselo. Tomando en serio la idea de Kant de que las máximas sólo se “aplican a seres finitos”, actuar por máximas presupone que todas nuestras razones para actuar, o la *razón* que explica un acto a partir de un principio auto-impuesto, no pueden prescindir de la *sensibilidad*.³⁰ En este sentido es que para los seres humanos actuar por máximas no requiere de algo más que de algo así como libertad psicológica, tal como Kant entiende este sentido de libertad en la segunda *Crítica*: “concepto que designa un eslabonamiento interno de las representaciones del alma” pero que no pueden no ir acompañadas de sensibilidad (V:96-7). En la medida en que Kant asocia en la segunda *Crítica* libertad psicológica con “libertad comparativa” (*komparativ Freiheit*) (V:101), la defensa de la explicación de la acción en términos de máximas –principios prácticos no subjetivamente necesarios- no requiere de algo más que libertad comparativa en el sentido en que al actuar bajo la “*representación*” de un principio este principio presupone móviles sensibles.³¹ Al discutir el concepto de libertad psicológica en *KpV* Kant afirma que la libertad psicológica “no deja sitio para ninguna *libertad trascendental*”, y como hemos visto en el capítulo anterior, es precisamente este tipo de libertad el que sólo puede justificar considerarnos como agentes con *arbitrium liberum*. Es así que

de esta “Tesis” es también central en la interpretación que Allison hace de Kant en *Kant's Theory of Freedom*.

²⁸ *Idealism and Freedom*, p. 130.

²⁹ *Ibid*, p. 131. Al sostener esta “Tesis”, Kant presupone la realidad objetiva de la ley moral y por tanto de la libertad trascendental, y por ello es que Allison interpreta esta “Tesis” a la luz de la regla moral expresada en el imperativo categórico. Pero como veremos más abajo, resulta muy problemático defender al mismo tiempo la espontaneidad del arbitrio (*Willkür*) y la espontaneidad de la voluntad (*Wille*) en el sentido en que presupone libertad trascendental.

³⁰ Relacionado con esta idea, autores como Ralf Meerbote han defendido la teoría de la acción kantiana en términos de los deseos y creencias del agente en el sentido en que Davidson explica la acción. Cfr. Ralf Meerbote, “*Wille and Willkür in Kant's Theory of Action*”. Hay que decir, sin embargo, que la “Tesis de Incorporación” no puede ser reducida a la explicación davidsoniana de la acción. Actuar por máximas significa actuar por principios en donde estos principios son las razones de la acción. En cambio, la “Tesis de Incorporación” señala cómo es que, al incorporar deseos en la máxima, éstos se tornan razones para actuar. El simple estado conativo no explica la acción.

³¹ Sin embargo, también habría que matizar un poco. En *KpV* Kant caracteriza a la libertad comparativa como una simple ilusión porque “la causa última y suprema se encuentra totalmente en una mano ajena” (V:101). No obstante, la “Tesis de Incorporación” no supone que los deseos son la causa última y suprema de la acción si es que por deseos entendemos lo que Kant la mayoría de las veces entiende, i.e., estados brutos que forman parte del reino natural y no del reino de la libertad; lo que manifiesta esta tesis, de acuerdo con nuestra interpretación, es que si la causa de la acción (la razón de la acción) es la máxima, el contenido de la máxima es partícipe de una función espontánea de la mente para poder ser incorporada en el principio mismo.

defender la “Tesis de Incorporación” no significa defender la idea de que somos libres en sentido práctico cuando este sentido de libertad depende del concepto de libertad trascendental. Actuar por máximas no garantiza de ningún modo, como piensa Allison, que nuestra voluntad es *liberum* cuando esto significa que nuestra voluntad es libre en la medida en que depende del sentido trascendental de libertad.³²

Creemos que al ser vinculada la espontaneidad característica (no trascendental) que explica lo que significa tener una máxima con el sentido de libertad que Kant llama, en la Reflexión 5442, libertad lógica,³³ tenemos dos sentidos de libertad que conjuntamente proporcionan la condición necesaria y suficiente para explicar lo que significa actuar por la representación de una máxima. En esta Reflexión, como ya hemos visto en el capítulo anterior, Kant distingue entre libertad lógica y libertad trascendental, diferenciando de este modo la libertad característica de la razón y del pensar y la libertad característica de lo que Kant considera “genuina agencia”, i.e., ser libre en un sentido que depende de la libertad trascendental. La libertad lógica es el tipo de espontaneidad que caracteriza a la razón, definida en la primera *Crítica* “como la facultad o la capacidad de inferir” (A330/B386). No obstante, puesto que Kant afirma que la razón “obtiene el conocimiento a través de actos del entendimiento que constituyen una serie de condiciones” (A330/B387), parece claro que la espontaneidad lógica atribuida a la razón en su capacidad de inferir presupone la espontaneidad característica del entendimiento, la cual a su vez es aplicada a las intuiciones sensibles. Llevando esta idea al terreno práctico, es fácil ver que si un ser racional finito actúa por máximas –infiere acciones de principios no subjetivamente necesarios-, no requiere entonces la presuposición de un sentido trascendental de libertad porque tener una máxima no implica algo más que un trabajo conjunto entre sensibilidad y espontaneidad.

Así es que nosotros sostenemos que la relación entre la representación de *máximas* y la razón práctica (la capacidad de inferir acciones de principios) es mucho más simétrica con la relación entre el entendimiento y la razón (derivar o inferir proposiciones teóricas de premisas dadas) que la relación entre la representación de *leyes* prácticas y razón práctica. Si las inferencias de la razón teórica están basadas en conocimientos -lo que a su vez presupone un trabajo conjunto entre categorías e intuiciones-, entonces todo juicio teórico presupone una combinación de espontaneidad con sensibilidad. Pero si asumimos que las inferencias prácticas presuponen libertad trascendental, entonces hay un *gap* en la teoría del juicio que Kant desarrolla en la Dialéctica de *KrV* (a propósito de la función lógica de la razón) porque Kant nunca explica cómo es posible inferir juicios -que no sean falaces o paralogismos- que no impliquen de una u otra forma con anterioridad el trabajo conjunto de las intuiciones y los conceptos: el juicio sobre lo incondicionado presupone que lo condicionando está dado (mediante el juicio de lo incondicionado, recordemos, Kant piensa que el “conocimiento, que empieza por los sentidos y pasa por el entendimiento, termina de completarse”).³⁴ De manera que así

³² Es cierto que Kant discute la “Tesis de Incorporación” en términos de *Willkür* (arbitrio) y no en términos de *Wille* (voluntad), y también es cierto que tanto en la Dialéctica como en el Canon de *KrV* Kant habla del *arbitrium liberum* en términos de *Willkür*. Sin embargo, el punto esencial que Kant intenta expresar en la Dialéctica y el Canon es que un *arbitrium* es *liberum* cuando este arbitrio es libre en sentido práctico. Y puesto que en la Dialéctica Kant sostiene, recordemos, “que la libertad trascendental sirve de fundamento a la libertad práctica” (A533/B561), es claro que un *arbitrium* sólo puede ser *liberum* cuando este arbitrio depende (ontológica o conceptualmente) de la libertad trascendental.

Por otro lado, independientemente de la distinción *Wille-Willkür* e independientemente de que la “Tesis de Incorporación” es discutida en términos de *Willkür*, lo que es importante para nuestros propósitos inmediatos es insistir que esta tesis opera con un tipo de espontaneidad por la cual es posible incorporar un deseo en una máxima, y ya que toda máxima no puede prescindir de la sensibilidad, la idea general de actuar por máximas puede ser entendida suficientemente mediante un concepto de espontaneidad no trascendental.

³³ Cfr. *Ak. XVIII*: 183

³⁴ Si Kant insiste que es posible derivar acciones de máximas presuponiendo libertad trascendental, Kant no haría sino caer en el mismo error del que se salva al distinguir libertad trascendental de libertad lógica (se salva de el error de pasar de la espontaneidad manifestada en el acto de pensar y de inferir a sostener la realidad de la libertad trascendental en el sujeto). La capacidad de inferir acciones de máximas gracias a la libertad lógica de la razón no presupone de ningún modo libertad en sentido trascendental.

como emitir juicios y concluir silogismos teóricos (libertad lógica) requiere necesariamente de las funciones conjuntas de las intuiciones y los conceptos porque de otro modo no sería posible tener premisas teóricas, del mismo modo, *si* es posible derivar una acción de una máxima, ello presupone entonces un tipo de espontaneidad mental (no trascendental) en virtud de la cual puede incorporarse el deseo en la máxima. Para conceder que la razón práctica es análoga a la razón teórica en tanto que en ambos tipos de actividad racional se infieren conclusiones de proposiciones dadas, requiere concederse que la libertad lógica que se manifiesta en la derivación de acciones a partir máximas -la conclusión derivada de la máxima es el acto- no presupone nada que tenga que ver con un sentido de libertad que hace abstracción de la sensibilidad.³⁵

Es así que, tomando en serio la idea de Kant de que las máximas son válidas exclusivamente para seres racionales finitos porque éstas contienen incentivos o móviles sensibles, siguiendo a Sellars hacemos nuestra la idea de que

[...] de acuerdo con este punto de vista, incluso la razón en su papel *práctico* tendría únicamente la *espontaneidad relativa* que Kant encuentra en la actividad sintética por la cual el entendimiento constituye los objetos de experiencia posible.³⁶

Teniendo todo esto como antecedente llegamos al punto central de nuestra discusión: el modelo de agencia racional definido en términos de actuar por *máximas* (principios subjetivamente contingentes que una persona adopta como suyos) no equivale al modelo de agencia racional definido en términos de actuar bajo la representación de *leyes* debido a los distintos grados de libertad o espontaneidad requeridos para cada una de estas dos cosas. El modelo de agencia racional que actúa por leyes es Dios, y junto con él, todo ser racional perfecto que, como tal, carece de inclinaciones y toda condición sensible. O mejor dicho en términos kantianos, todo ser que es libre en sentido trascendental. En cambio, el modelo de agencia racional que actúa bajo la representación de máximas no requiere de ningún tipo de dependencia con el concepto de libertad trascendental porque los principios de acción por los cuales de hecho actúa no pueden ser independientes de su naturaleza sensible. El modelo de agencia racional que incorpora deseos en sus principios de acción lo más que presupone es un tipo de libertad o espontaneidad moderado, no metafísico (en sentido trascendente). Su libertad no depende de una primera causalidad absoluta que es por completo independiente del reino fenoménico (la sensibilidad).

Es importante señalar que el punto de discusión aquí no tiene que ver con la posibilidad de derivar una acción de un principio. Este es un problema aparte, pues para demostrar que efectivamente la razón es práctica porque infiere acciones de máximas tenemos que probar que una acción es efectivamente la conclusión de un silogismo. Fue Aristóteles quien introdujo por primera vez en nuestra tradición la doctrina del silogismo práctico, y si bien para algunas personas esta es una de las aportaciones más importantes que el Estagirita brindó a la filosofía,³⁷ también lo es que otras personas sostienen todo lo contrario.³⁸ Kant da por sentado –y en esto no se distingue ni de Aristóteles

³⁵ Esta es la misma idea que propone David Gauthier en su artículo “The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant”.

³⁶ Cfr, Wilfrid Sellars, “...This I or He or It (The Thing) Which Thinks...” p. 82. (El énfasis es nuestro). Por *automaton spirituale* Sellars entiende “una mente que conceptualiza, pero únicamente en respuesta de estimulaciones que vienen de fuera” en donde este “fuera” connota los datos sensibles recibidos por la intuición. De acuerdo con Sellars, es legítimo decir que la razón es práctica en sentido relativo en conformidad con el conocimiento teórico porque “el argumento de la analítica nos justifica, Kant cree, en atribuir al yo por lo menos una espontaneidad *relativa*; o, introduciendo otro modo de poner las cosas, una *autonomía* relativa”. *Ibid.*, p. 81. En el capítulo anterior, un poco antes de introducir la distinción entre libertad lógica y libertad trascendental, hicimos también nuestra la idea de Sellars de que en la primera *Crítica* Kant no puede ir más lejos de la defensa de la libertad relativa. Véase, nota n. 53.

³⁷ Cfr, G. E. M Anscombe, *Intention*. En el §33 Anscombe sostiene: “La noción de ‘conocimiento práctico’ puede ser únicamente entendido si primero entendemos la noción de ‘silogismo práctico’. ‘Razonamiento práctico’ o ‘silogismo práctico, que significa la misma cosa, fue uno de los mejores descubrimientos de Aristóteles”.

³⁸ Cfr, Jaakko Hintikka, “Practical vs. Theoretical Reason- An Ambiguous Legacy”. Hintikka sostiene que “un importante *foco* de discusión reciente sobre la razón práctica y el razonamiento práctico ha sido el concepto de silogismo práctico que se remite a Aristóteles. Yo encuentro que este concepto es uno de los inventos menos afortunados de Aristóteles”.

ni de la escuela racionalista dogmática de Wolff- de que la razón es práctica porque no cuestiona jamás la verdad del silogismo práctico ni por tanto de que nuestras acciones son inferidas de máximas; y teniendo esta certeza como punto de partida Kant emprende el proyecto de mostrar que la razón es práctica *pura*.³⁹ Sin embargo, en nuestros días el asunto de si la razón práctica en términos de silogismo práctico es posible o no aún no se decide.⁴⁰

El punto que hemos discutido aquí es más bien que, si suponemos que todo ser racional imperfecto de hecho actúa por máximas (que es lo que Kant supone) y la teoría del silogismo práctico es correcta, el sentido de libertad que se requiere para tener una máxima y por tanto para justificar que la razón es práctica no es trascendental. No es libertad trascendental porque al actuar por máximas no requerimos de una espontaneidad por la cual trascendemos la sensibilidad. Trascender la sensibilidad implica necesariamente, de acuerdo con lo que hemos dicho anteriormente, no actuar por principios que son no subjetivamente necesarios. Significa actuar por leyes, como hace Dios. Lo más que se requiere para actuar por máximas es una espontaneidad lógica (inferir un acto de un principio) basada en una espontaneidad *relativa* (hacer de un deseo una razón para actuar), libertad que es similar a la espontaneidad que opera en todas las experiencias que tenemos del mundo. Explicar que actuamos por máximas porque somos libres en sentido trascendental cuando concedemos que las máximas son principios prácticos que requieren de condiciones sensibles es algo que no tiene sentido.⁴¹

Si interpretamos entonces el pasaje en el que Kant explica que la razón es práctica porque deriva acciones de leyes en términos de derivar acciones de máximas, i.e., principios no subjetivamente necesarios por los cuales de *hecho* actuamos, tenemos entonces un modelo de agencia racional que no corresponde al modelo de la Dialéctica y el Canon. Pero si interpretamos estas leyes en el sentido de principios objetivos -principios que no pueden ser sino mandatos para nosotros porque para seres racionales no pueden ser no “subjetivamente necesarios”- tenemos el mismo modelo de agencia discutido en la primera *Crítica* (el modelo de agencia basado en el reconocimiento de principios prácticos hipotéticos y morales que expresan deber ser). A continuación veremos, no obstante, que la introducción del concepto de autonomía se come tanto al modelo de agencia basado en máximas como al modelo de agencia que reconoce la normatividad de los principios técnicos hipotéticos porque reduce la libertad a la moralidad.

3. Autonomía y Heteronomía

³⁹ Es bastante plausible que debido a la popularidad de la filosofía de Wolff, esta sea la razón por la cual Kant casi no se detiene a explicar qué es lo que significa una máxima, a pesar de ser un concepto central dentro de su filosofía práctica. En efecto, como argumenta Richard McCarty (*Op. Cit*), podemos pensar que puesto que la concepción wolffiana de máxima era muy familiar dentro de los círculos filosóficos de la época –no olvidemos que la escuela de Wolff predominaba en el círculo académico dentro de la universidad de Königsberg-, los lectores contemporáneos de Kant sabían básicamente a qué se refería al usar esta expresión.

⁴⁰ Aunque, por ejemplo, John Broome admite que el asunto sobre la racionalidad práctica –cuando ésta significa razonamiento práctico y por tanto implica la posibilidad del silogismo práctico- es debatido, él defiende un sentido de silogismo práctico en el que la conclusión no es un acto sino más bien una intención para actuar. Limitado al asunto del razonamiento instrumental, Broome ofrece el siguiente ejemplo en donde (i) y (iii) expresan intenciones y (ii) una creencia: (i) Voy a obtener la lechuga. Pero, (ii) para poder obtener la lechuga, debo de cruzar el camino. Por lo tanto (iii) tengo que cruzar el camino. Cfr, John Broome, “Normative Requirements”.

No obstante, defender la idea de que la razón práctica o el silogismo práctico se justifica atendiendo a la idea de que la conclusión es una intención para actuar es tanto como cuestionar la teoría misma de que la razón es práctica porque lo que quiere mostrarse aquí no es que de premisas dadas es posible inferir una *intención* sino una *acción*. Con toda probabilidad esto es así para el caso de Aristóteles, y de seguro lo es para el caso de Kant. Para una crítica en esta dirección, véase Rüdiger Bittner, *Doing Things for Reasons*, p.58.

⁴¹ Nuestra intención aquí tampoco ha consistido exactamente en defender un modelo de agencia racional que sólo actúa por máximas. Esto es, no tanto hemos querido mostrar que actuar por máximas es una condición suficiente de la razón práctica. Sólo hemos querido señalar que, a diferencia de lo que la mayoría de los interpretes de Kant sostienen, el tipo de libertad requerido para actuar por máximas no es equivalente al tipo de libertad requerido para actuar por leyes, y puesto que Kant excluye en la segunda *Crítica* la libertad en sentido trascendental de la libertad relativa, hemos cuestionado indirectamente la supuesta relación que existe entre lo que la mayoría de los intérpretes llaman la razón práctica empírica (actuar por máximas) y la razón pura práctica (actuar por leyes).

En *GMS II*, Kant define la autonomía de la voluntad (*Wille*) como “la propiedad (*Beschaffenheit*) por la cual ésta [la voluntad] es una ley para ella misma, (independientemente de toda propiedad de los objetos del querer) (*Wollen*)” (IV:440).⁴²

Kant piensa que la característica distintiva de la propiedad de la autonomía consiste en que la voluntad se encuentra sujeta a una ley dada por sí misma. Pero la cláusula entre paréntesis señala la explicación necesaria para que la voluntad pueda hacer esto. Esto queda claro en el momento en que consideramos cómo es que Kant define la propiedad opuesta a la de autonomía en una voluntad, esto es, una voluntad *heterónoma*. Una voluntad heterónoma, nos explica Kant, es la que se encuentra determinada por algo que se encuentra fuera de sí misma, “en la constitución de cualquiera de sus objetos” (IV:441). Así, si lo que hace a una voluntad ser heterónoma es que se encuentra determinada por cualquiera de sus objetos; y a una voluntad heterónoma se opone una voluntad autónoma, entonces una voluntad no puede ser autónoma -hallarse sujeta a una ley dada por sí misma- si se encuentra determinada por cualquiera de sus objetos.

Todos los que discutimos la filosofía práctica de Kant sabemos que nuestro filósofo estuvo fuertemente influenciado por Rousseau al definir la autonomía de esta manera. Para Rousseau, la libertad no consiste en otra cosa sino en la capacidad misma de autolegislación. En el *Contrato Social* por ejemplo, Rousseau escribe que “la obediencia a la ley que uno ha prescrito para uno mismo es libertad”, y siguiendo también muy de cerca a Rousseau, que opone la libertad “a los impulsos o apetitos”, Kant declara que los principios legislados por una voluntad autónoma hacen abstracción de cualquier objeto del querer.⁴³ Pero también Kant va más lejos que Rousseau. Mientras que Rousseau pensaba que sólo en la voluntad general -la sociedad moral- pueden las personas ser libres porque la voluntad privada siempre intenta traspasar los límites de la voluntad general (no en vano Rousseau pensaba que la moral y la política son la misma cosa),⁴⁴ para Kant, por el contrario, la libertad (autonomía) es propiedad de cada voluntad individual. Esta idea aparece claramente expuesta en el siguiente pasaje, también de *GMS II*:

Nada tiene de extraño, cuando miramos hacia atrás a todos los esfuerzos emprendidos siempre y hasta ahora para encontrar el principio de la moralidad, por qué hayan tenido que fallar en su totalidad. Se veía al hombre atado a su deber por leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido solamente a *su propia* y sin embargo *universal legislación*, y que está atado solamente a obrar en conformidad con su propia voluntad que es, según el fin natural, universalmente legisladora. Pues cuando se le pensaba sometido a una ley (sea ésta la que fuere) ésta tenía que llevar consigo algún interés como atractivo o coacción porque no surgía como ley de *su* voluntad, sino que ésta era constreñida por *otra cosa*, en conformidad con la ley, a obrar de algún modo. Pero con esta inferencia enteramente necesaria quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar un fundamento supremo del deber, pues nunca se obtenía deber sino necesidad de la acción en virtud de un cierto interés. Ya sea este interés propio o ajeno, el imperativo tenía que resultar siempre condicionado, el cual no podría ser en modo alguno apto como mandato moral. Voy a denominar a este principio el de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición a cualquier otro que, por ello, cuento entre los pertenecientes a la *heteronomía* (IV:432-33).

Como puede verse, Kant no sólo discute el concepto de autonomía y heteronomía en relación con la propiedad de una voluntad, sino también discute estos conceptos en relación con principios. Para el caso del concepto de autonomía, Kant explica en *GMS II* que su principio no consiste en otra cosa más que en “no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas en el mismo querer como ley universal” (IV:440). Con ello, Kant no sólo establece una equivalencia entre el principio de autonomía y el principio de la moralidad, sino además sostiene que “el citado principio de la autonomía es el *único* principio de la moral” (IV:440), contraponiéndolo a cualquier otro que sólo pertenece a la heteronomía de la voluntad (IV:433).

⁴² Nótese que, al igual que en la primera *Crítica*, Kant contrasta la expresión “objetos del querer” (*Wollen*) con la libertad de la voluntad. Véase nota n. 51 del capítulo anterior.

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*. I. vii-viii

⁴⁴ En el *Emilio* Rousseau escribe que “aquellos que tratan a la moral y a la política por separado nunca entenderán ninguna de las dos”. Cfr, *Emile, or Education*. p.235.

En este pasaje, además, Kant presenta una pequeña historia de la filosofía moral cuya credibilidad está condicionada a que estemos convencidos de que Kant tiene razón, o sea: que a menos de que la moralidad sea una *ley* que obliga *categoricamente* y sea producto de la libertad, la moralidad es una mera quimera. De acuerdo con Kant, el problema que presentan todas las teorías morales anteriores a la suya es que daban por sentado que la moralidad tenía que hallarse sujeta a algún interés, sea propio (como el objeto de la felicidad o el placer) o ajeno (mantener de buen agrado, mediante nuestros actos, a otro ser como Dios). Pero al proceder de esta manera resultaba imposible fundar un principio moral que mandase categoricamente. Así, ya que la ley moral sólo puede mandar categoricamente cuando la ley misma no está fundada en algún interés, y puesto que la autonomía se opone a la heteronomía precisamente en que la primera hace abstracción de todo interés, la moralidad sólo puede estar fundada en la autonomía. Al relacionar los “principios que tienen por fundamento un interés”⁴⁵ con los “principios que no surgen de la voluntad universalmente legisladora del sujeto” Kant no sólo asocia heteronomía e interés sino también asocia la propiedad de la autonomía con el valor categorico de la ley. Por ello es que, como Kant dice después, el principio propio de toda voluntad *autónoma* es la ley moral, mientras que todos los demás principios que tienen como fundamento la satisfacción de un interés sensible son “contados entre los pertenecientes a la *heteronomía*” (IV:441-443).

La misma idea de que la autonomía de la voluntad sólo puede sustentar *un* principio moral que se contrapone a los principios que surgen de una voluntad heterónoma aparece con toda claridad en la segunda *Crítica*. En el Teorema IV de la Analítica de los Principios Kant sostiene que “la *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales”. El principio moral sólo expresa una ley formal “que consiste en la independencia de toda materia (de un objeto deseado)”, mientras que los principios de la heteronomía “dependen de la ley natural, de algún impulso (*Antriebe*) o inclinación” (V:33).

Es claro entonces que al hablar de voluntad autónoma/voluntad heterónoma en relación con principios de acción, Kant quiere decirnos que la naturaleza categorica o hipotética de tales principios está condicionada por la propiedad o bien autónoma o bien heterónoma de la voluntad, respectivamente. En este sentido, Kant sostiene que una voluntad que es autónoma aceptará la validez del principio moral precisamente porque surge de su propiedad de ser autónoma, mientras que una voluntad que sólo es heterónoma estará sujeta exclusivamente a principios que tienen como fundamento inclinaciones naturales o algún tipo de interés sensible. La consecuencia es que, para una voluntad que no tiene la propiedad de la autonomía (es meramente heterónoma), simplemente ocurre que el principio moral no vale; y a la vez, una voluntad que tiene la propiedad de la autonomía se halla sujeta a la legislación universal de todas sus máximas, legislación que hace completa abstracción de móviles sensibles.

Kant sostiene así que una voluntad autónoma es libre mientras que una voluntad heterónoma no lo es. Los primeros dos párrafos con los que Kant abre la tercera sección de *GMS* indican claramente esta cuestión:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*, del mismo modo que la *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas.

La aducida explicación de la libertad es *negativa*, y por ello infructuosa para comprender su esencia, sólo que de ella fluye un concepto *positivo*, que es tanto más rico en contenido y fructífero. Como el concepto de una causalidad lleva consigo el de *leyes* según las cuales por algo que llamamos causa tiene que ser puesta otra cosa, a saber, la consecuencia, tenemos que la libertad, si bien no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, sin embargo no por eso carece por completo de ley, sino que tiene que ser más bien una causalidad según leyes inmutables, pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, pues todo efecto era posible sólo según la ley de que otra cosa determinase a la causa eficiente a la causalidad. ¿Qué podría ser entonces la libertad de la

⁴⁵ Por interés aquí hay que entender una disposición psicológica de agrado o desagrado que, naturalmente, es meramente sensible. En *GMS* III Kant también explica la necesidad de que exista un interés por actuar bajo la representación de la ley moral, interés que Kant después vincula con el sentimiento de respeto por la ley y que, según Kant, tiene su origen en la razón pura.

voluntad sino autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? (IV:446-47).

En este pasaje Kant sostiene que una voluntad libre, precisamente por no hallarse determinada por la necesidad natural, no puede ser heterónoma; y puesto que los deseos o inclinaciones pertenecen a la necesidad natural, la autonomía excluye la posibilidad de que los deseos puedan fungir como razones para actuar. Kant está sosteniendo aquí, la ya por muchas personas y en diferentes tiempos, criticada tesis de que para una voluntad autónoma los deseos son precisamente como aquello que determina a la actividad de todos los seres irracionales: causas ajenas.⁴⁶ Más aún, puesto que Kant explica que la libertad es la propiedad de la voluntad de un ser racional, Kant parece afirmar implícitamente que no tiene sentido hablar de *voluntad* heterónoma. En este sentido no sólo autonomía y heteronomía se oponen, sino también heteronomía se opone a la voluntad misma (*Wille*) y con esto a la idea de agencia racional que actúa por máximas (en el sentido en que son principios contingentes por incluir deseos), reduciendo la idea de agencia de *GMS* II, i.e., “la voluntad no es otra cosa sino razón práctica” (IV:412) a una pura voluntad moral. Así, si bien es cierto que la “invención de la autonomía”⁴⁷ brinda a Kant la posibilidad de salvar la inconsistencia de su teoría sobre libertad y moralidad expuesta en *KrV*, también lo es que este descubrimiento tiene el costo de que Kant ya no puede insistir (como lo hace en el Canon) que basta la representación de imperativos hipotéticos para suponernos libres en sentido práctico. Dicho con otras palabras, con la introducción del concepto de autonomía en la tercera parte de *GMS* la idea de agencia racional queda reducida a la idea de agencia moral.⁴⁸

Aunque fuera de *GMS* (y también de *KpV*) podemos encontrar un esfuerzo de Kant por mostrar que la libertad no se limita a las acciones morales al hacer la distinción *Wille-Willkür*, desafortunadamente Kant no consigue su propósito sin debilitar los cimientos mismos de su teoría moral.⁴⁹ En *GMS* y en *KpV* Kant no persigue otro propósito sino mostrar que la ley moral vale para

⁴⁶ La crítica comienza con el ensayo de Schiller, “Über Anmut und Würde” (1793) y es defendida en nuestros días por Bernard Williams en “Präsuppositionen der Moralität”. Sin embargo, es sorprendente que, como hace notar Raymond Geuss, “esta manera bastante rara de hablar de mis deseos como si fuesen simplemente algo que no encuentro en mí no es sólo una forma desfavorable de expresarlo a efectos de difamar la postura; es, más bien, algo que subrayan los defensores de Kant”. Geuss se refiere en particular al caso de Korsgaard, quien sostiene en la tercera de sus conferencias “Tanner” que “cualquier cosa fuera de la voluntad vale como causa ajena, incluidos los deseos y las inclinaciones de la persona”. Cfr. la conferencia (sexta) de Raymond Geuss de estas “Tanner Lectures”, “Moralidad e Identidad”, en *Las Fuentes de la Normatividad*, p. 236.

⁴⁷ La expresión “invención de la autonomía” es de Jerome Schneewind.

⁴⁸ Allison y muchas otras personas sostienen que lo que Kant afirma al inicio de *GMS* III no es que actuar por heteronomía excluye libertad, sino que el concepto de autonomía brinda la clave para que la voluntad no tenga un incentivo fuera de sí misma al actuar por el principio de la moral. El concepto de autonomía presupone de este modo la libertad práctica (la espontaneidad de la voluntad que se manifiesta al seguir principios prácticos objetivos o leyes), pero lo que añade a este sentido de libertad -que hacía falta en la primera *Crítica*- es “independencia motivacional”: una voluntad que tiene la propiedad de la autonomía es aquella que tiene razones para actuar que son lógicamente independientes de las necesidades del agente como ser sensible. Cfr. *Kant's Theory of Freedom*, p. 97.

No obstante, nuestra diferencia con Allison se manifiesta en el hecho de que mientras nosotros pensamos que Kant no demuestra en la primera *Crítica* la realidad de la libertad práctica, Allison piensa que Kant sí la demuestra. Además, si bien es cierto que la “Tesis de Incorporación” que aparece por vez primera en la *Religión dentro de los límites de la mera Razón* resulta atractiva para definir un modelo de agencia racional -la tesis afirma, como ya vimos, que las inclinaciones o los deseos sólo confieren incentivos para actuar cuando son incorporados en las máximas- también lo es que la aceptación de esta tesis está condicionada a que admitamos primero la distinción *Wille-Willkür*. A pesar de que defendamos la espontaneidad de las máximas implicada en esta tesis, no aceptamos que la distinción *Wille-Willkür* es válida para el conjunto de la filosofía moral de Kant por la razón expuesta en la nota siguiente.

⁴⁹ Reconocemos que casi la totalidad de los filósofos morales Kantianos contemporáneos están en desacuerdo en este punto, a saber, que sólo los actos morales son libres. Pero la mayoría de ellos sostienen que en la *Religión* (VI:36) y en la *Metafísica de las Costumbres* (VI: 213, 226) Kant ya es explícito en afirmar que incluso actos contrarios a la ley moral son libres mediante la explícita distinción entre *Wille-Willkür*, distinción que anteriormente Kant no hace aunque en la primera *Crítica* Kant discute la libertad de la razón práctica en términos de *Willkür* y en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica* en términos de *Wille*. La voz de Thomas Hill representa muy bien este acuerdo: “the explicit distinction between *Wille* and *Willkür*, make clear that Kant then thought the adoption of ends in general and certainly the adoption of immoral maxims were free choices of a rational agent, even though not maximally rational choices”. Cfr., “Kant's

todo ser racional porque es un principio impuesto autónomamente y, por tanto, no tiene como fundamento interés alguno. Si hay algún acuerdo entre comentaristas e intérpretes de la filosofía moral de Kant que no deja lugar a ninguna duda es que, a pesar de sus diferencias metodológicas, *GMS* y *KpV* mantienen que es insostenible que pueda hablarse de una legítima ley moral sin que sea el principio mismo de una voluntad autónoma. La idea que Kant pronuncia en el último pasaje citado según la cual necesariamente la causalidad por libertad debe tener una ley “inmutable” (*unwandelbaren*) porque de otro modo “una voluntad libre sería un absurdo” refleja de manera evidente este asunto.

El pasaje citado también da cuenta de dos puntos más que resultan necesarios de aclarar. El primero es que Kant afirma que cualquier voluntad racional es libre en sentido negativo, y acompañado a ello, la aseveración de que del sentido negativo de libertad “fluye” el concepto positivo. Así, puesto que el concepto positivo de libertad es identificado con la propiedad de la autonomía, una voluntad que tiene la propiedad de la autonomía necesariamente es libre en sentido negativo. Y a su vez, el segundo punto consiste en que al final de este pasaje, como clara consecuencia de la aseveración contenida en la expresión interrogativa, Kant introduce la famosa Tesis de Reciprocidad, esto es, la afirmación de que “una voluntad libre y una voluntad sujeta a leyes morales es lo mismo”. En la siguiente sección de este capítulo trataremos estos dos puntos. Finalizamos esta sección con un breve apunte sobre los sentidos negativo y positivo de libertad.

Como el pasaje lo indica, el concepto negativo de libertad significa la propiedad de la voluntad de todo ser racional de “poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*”. A su vez, el concepto positivo significa la posibilidad de la voluntad de ser una ley para sí misma. En el Canon de la primera *Crítica* Kant indica que el aspecto negativo de la libertad práctica consiste en la independencia de cualquier necesidad patológica (aunque no es la independencia de la afección sensible), mientras que el positivo consiste en la capacidad de actuar con base en la representación de imperativos (A802/B830).

No obstante, por lo que hemos dicho hasta aquí resulta claro que la distinción entre el concepto negativo y positivo de libertad que Kant introduce en esta parte de *GMS* para explicar la autonomía de la voluntad no corresponde exactamente a la distinción que opera en la Dialéctica y el Canon de *KrV*. El concepto positivo de libertad práctica del Canon no queda reducido exclusivamente al concepto de libertad positiva que en *GMS* III Kant vincula solamente con la propiedad de la autonomía. El concepto positivo de libertad, tal como aparece en el Canon y como hemos ya insistido, incluye la capacidad de actuar bajo la representación de imperativos hipotéticos. Pero para *GMS* II y III esto es heteronomía, y puesto que heteronomía es “necesidad natural”, heteronomía y autonomía son propiedades mutuamente excluyentes.

Por otro lado, ciertamente que el concepto negativo de libertad, tal como opera en el Canon, es necesario para distinguir un arbitrio libre (aunque sensible) de un arbitrio *brutum*, arbitrio que es característico de todo animal no racional. Y también es cierto que la noción de “causas ajenas”, tal

Argument for the Rationality of Moral Conduct”. p. 8.

Pero es objetable que la distinción *Wille-Willkür* resuelve el problema de la imputabilidad moral en actos no conformes con el imperativo categórico. Kant explica que de *Wille* provienen los imperativos o leyes y de *Willkür* las máximas, pero sólo el albedrío (*Willkür*) es libre y la voluntad legisladora (*Wille*) no. El problema es que esto conlleva inevitablemente a cuestionar todo el edificio de la razón pura práctica que Kant ha intentado construir en *GMS* III y en la Analítica de *KpV* porque en estas dos obras capitales Kant afirma que la voluntad (*Wille*) que legisla el principio de la moralidad es libre. Si se presupone la distinción *Wille-Willkür*, entonces la ley moral no es un principio que tiene por fundamento a la libertad, con lo cual el propósito más importante de *GMS* y *KpV* queda reducido a nada. El sentido de estas obras capitales de la filosofía moral de Kant obliga a desechar la distinción *Wille-Willkür* como una distinción que ayuda a explicar la libertad en actos contrarios a la ley moral porque simplemente la distinción elimina la posibilidad de que la ley moral sea el principio de una voluntad libre.

La teoría moral kantiana no explica congruentemente cómo es que se puede actuar libremente en contra de la ley moral. La distinción *Wille-Willkür*, por lo que explica acerca de la espontaneidad implícita en la “Tesis de Incorporación” -somos espontáneos en el sentido de incorporar deseos e inclinaciones naturales a nuestras máximas (la ley moral nunca puede ser una máxima)- no es consistente con la teoría de la libertad expuesta en el concepto de autonomía, por lo que ambas cosas no pueden ser defendidas al mismo tiempo.

como aparece en el pasaje citado de *GMS III*, tiene una clara cercanía a esta “determinación patológica”. No obstante, si bien el concepto negativo de libertad de *GMS III* presupone el concepto negativo del Canon, la definición de la voluntad como un tipo de *causalidad* (“ser eficiente”) que es libre en sentido negativo no es equivalente a la idea de que el *arbitrium* humano no es *brutum* sino *liberum*. Por lo que tampoco sucede que ambos conceptos negativos son equivalentes. El concepto negativo de libertad de *GMS III* va más lejos que el concepto negativo de libertad del Canon porque mientras que aquí este concepto sólo queda restringido a la independencia de toda necesidad patológica que no incluye en sí mismo la propiedad de ser causal, en *GMS III*, por el contrario, incluye esta propiedad.

Lo que sí es verdad es que, puesto que en *GMS III* Kant se refiere a la libertad en cuanto Idea repetidas veces (IV:448, 453, 455, 456, etc.), el concepto de autonomía -así como la libertad práctica de la Dialéctica y el Canon- no puede prescindir de la libertad trascendental, sea cual sea esta dependencia (ontológica o conceptual).⁴⁹

4. La Tesis de Reciprocidad y el Problema del paso hacia el Concepto Positivo de Libertad

Hasta aquí hemos discutido la diferencia que Kant establece entre la propiedad de la autonomía y la heteronomía en una voluntad, así como los objetos que pertenecen a la heteronomía (como fundamentos sensibles de la acción) y por tanto inadecuados para ser el fundamento determinante de una voluntad que Kant llama autónoma. De acuerdo con Kant, la limitación en la que se encuentra una voluntad heterónoma consiste en que los únicos fundamentos determinantes de acción a los que se halla sujeta se encuentran fuera de sí misma, en “la constitución de los objetos del querer”. Una voluntad que es libre en sentido negativo tal como este sentido es discutido en *GMS III* no es una voluntad heterónoma. Una “voluntad” heterónoma rige su conducta por principios que no surgen de la voluntad misma sino son impuestos a la voluntad desde fuera, “en la constitución de cualquiera de sus objetos”. En esta sección perseguimos el propósito de cuestionar la Tesis de Reciprocidad y junto con ello la idea de que la ley moral presupone nuestra “causalidad de poder ser eficientes independientemente de causas ajenas” (el concepto negativo de libertad en el sentido de *GMS III*).

La conexión que Kant establece entre la ley moral y la autonomía de la voluntad representa una estrategia esencial para su propuesta ética. La moralidad sólo es posible si existe un principio que tiene validez universal por surgir de la voluntad autónoma del agente. Todos los principios que no surgen de la autonomía son meramente subjetivos porque están fundados en la heterogeneidad de la sensibilidad (deseos e inclinaciones). Kant quiere mostrar la relación analítica que existe entre este principio y la naturaleza racional “verdadera” del yo. Gracias a esta estrategia, Kant sostiene que sólo es necesario probar la realidad objetiva práctica de uno de los dos miembros de la ecuación para que

⁴⁹ Como hemos visto en el capítulo anterior, es problemático tanto afirmar que la libertad práctica depende ontológicamente de la libertad trascendental (para ser libres en sentido práctico se requiere necesariamente ser libres en sentido trascendental) como afirmar que esta dependencia es, como Allison insiste, conceptual (para ser libres en sentido práctico requerimos de la idea de la libertad trascendental, no que la realidad de la libertad práctica depende de la realidad de la libertad trascendental). Sin embargo, aún aceptando la postura que defiende Allison, no es muy claro cómo es que esto es compatible con su idea de que la libertad trascendental es “la concepción de libertad requerida para una autonomía genuina” (Cfr. *Kant's Theory of Freedom*, p. 207.) El problema es que si hay una dependencia conceptual de la libertad práctica en la libertad trascendental, pero al mismo tiempo Allison insiste que libertad práctica no equivale a autonomía pero autonomía si requiere de la concepción de libertad trascendental, ¿cómo es que exactamente podemos concebir la coexistencia de libertad práctica y autonomía como conceptos que requieren de la libertad trascendental cuando ocurre que la dependencia de la autonomía de la libertad trascendental implica la independencia de todo lo que es empírico? De manera que si admitimos, como Kant hace en la segunda *Crítica*, que autonomía es libertad trascendental, no podemos sostener al mismo tiempo que la libertad práctica -el sentido de libertad necesario para poder actuar bajo la representación de principios hipotéticos- depende conceptualmente de la libertad trascendental. La libertad trascendental implicada en el concepto de autonomía hace abstracción de todo elemento empírico, lo que imposibilita que libertad trascendental de cabida a principios instrumentales.

la realidad objetiva práctica del otro miembro se siga. Así, teniendo a la Tesis de Reciprocidad como premisa básica, Kant intenta demostrar en *GMS III*, independientemente de argumentos morales (como veremos en la siguiente sección), que la ley moral tiene realidad objetiva práctica porque la voluntad es libre, mientras que, presuponiendo esta misma Tesis, Kant intenta mostrar en *KpV* la realidad objetiva práctica de la libertad mediante el argumento moral de que la ley es un “hecho de la razón pura” (*Faktum der reinen Vernunft*) (argumento que analizaremos en el capítulo siguiente).

En *GMS III* la Tesis de Reciprocidad se encuentra, como ya lo mencionamos, al final del segundo párrafo de esta sección, justo en el que Kant sostiene que del concepto negativo de libertad “fluye” el concepto positivo y en el que identifica a la libertad positiva con la autonomía. La Tesis de Reciprocidad vuelve a aparecer un poco después:

Pero la proposición: la voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma caracteriza solamente el principio de no obrar según otra máxima que la que pueda tenerse por objeto a sí misma como ley universal. Y esta es justo la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad: *así pues, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo* (IV:447).⁵⁰

Y para enfatizar más aún esta Tesis, Kant escribe a continuación que

Por lo tanto, si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto (IV:447).

Por otro lado, esta misma Tesis vuelve a aparecer al menos dos veces en la segunda *Crítica*. Primeramente aparece en la Observación del §6, en donde Kant explica que “la libertad y la ley práctica incondicionada se implican recíprocamente” (V: 29-30); y en segundo lugar aparece al final de la Analítica, en donde Kant explica que los conceptos de libertad y de ley moral “están conectados de manera tan inseparable que la ley práctica se podría definir también mediante la independencia de la voluntad de otra ley que no sea la ley moral” (V. 93-94).

Ya que todos los principios heterónomos están basados en una determinación material, el argumento de la segunda *Crítica* en relación con la imposibilidad de fundar el principio de la moralidad en la voluntad heterónoma está cimentado sobre la distinción que Kant hace entre principios materiales y principios formales. En el Problema I y II que se discuten en el Teorema III, Kant explica que la materia (*Materie*) de un principio nunca puede ser dado más que empíricamente, a diferencia de la mera forma de una ley que no puede ser representada más que por la razón práctica pura independientemente de todo influjo empírico. Por ello es que más adelante, en el Teorema IV nuevamente (§8), Kant anuncia que el único principio de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (V:33). La mera forma característica del principio moral, que no es otra cosa sino la legislación propia de la razón pura, es la manifestación de la libertad en sentido trascendental, es decir, que “la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica”.

Es claro entonces que la Tesis de Reciprocidad presupone la dicotomía entre autonomía y heteronomía como dos modelos mutuamente excluyentes de la *determinación* de la voluntad.⁵¹ Además, ya que Kant piensa que todas las teorías morales presuponen uno de estos dos modelos de voluntad, del mismo modo hay una dicotomía correspondiente en ellas. Así, lo que intenta probar Kant es que, manteniendo como presupuesto básico la verdad de que la dicotomía entre autonomía y heteronomía es exhaustiva, el modelo de voluntad heterónoma fracasa como condición de posibilidad de un principio moral necesario con validez universal. De lo que se sigue que sólo en el modelo de voluntad autónoma puede encontrarse esta condición. Pero el principio moral sólo puede ser un principio válido para una voluntad si es libre en sentido negativo, por lo que la Tesis de Reciprocidad no puede ser cierta si la ley moral no es válida para una voluntad que es libre en este sentido. Esta idea también podría parafrasearse de la siguiente manera:

⁵⁰ Las cursivas son nuestras.

⁵¹ Cfr, Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 99.

- 1) Una voluntad que es libre en sentido positivo es necesariamente libre en sentido negativo (pues de éste último concepto “fluye” el primero).
- 2) La libertad positiva equivale al concepto de autonomía.
- 3) Por lo tanto, una voluntad es autónoma si y sólo si es libre en sentido negativo.
- 4) La Tesis de Reciprocidad afirma que la libertad positiva (autonomía) equivale al principio de la moralidad.
- 5) Por lo tanto, de 3) y 4) se sigue que la Tesis de Reciprocidad afirma que toda voluntad que se halla sometida a la ley moral es libre en sentido negativo.

Kant ha intentado mostrar hasta aquí que el principio de la moral no puede sustentarse en una voluntad heterónoma. Sin embargo, aún considerando que la dicotomía entre heteronomía y autonomía es exhaustiva (y por tanto que el determinismo y la responsabilidad moral son mutuamente excluyentes), el hecho mismo de que por un argumento por eliminación lleguemos a aceptar que la ley moral está condicionada por una voluntad autónoma no quiere decir que el principio mismo de una voluntad autónoma sea la ley moral misma. Bien es cierto que cualquier persona que parta de la idea de que la moralidad es posible sólo si se expresa en términos categóricos admita que la ley moral no puede sustentarse en una voluntad cuyos principios quedan determinados por una materia empírica. Aceptaría por tanto que una voluntad heterónoma no puede ser la condición de dicho principio. Pero esto no significa que sólo el principio de la moral puede ser equiparado al principio de autonomía. Una condición de la ley moral es la autonomía, pero ¿por qué Kant asume que, establecida esta condición, sólo hay *un* principio de la autonomía, que es la ley moral, y *muchos* principios heterónomos? ¿Por qué no se puede dar el caso que haya muchos principios de autonomía y no sólo la ley moral?⁵²

La respuesta de Kant ante esta cuestión, por lo menos en *GMS*, puede ser la siguiente. En la misma segunda parte de la obra, una vez que Kant analiza la segunda formulación del imperativo categórico (la Fórmula de la Humanidad), explica que de las dos formulaciones anteriores se sigue una tercera, y que consiste en “el principio de toda voluntad humana como una *voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas*” (IV: 432). Este principio surge de la *idea* de la voluntad de todo ser racional como una voluntad con capacidad de legislación universal (IV: 431), y un poco después, Kant indica que es precisamente este principio y no otro el de la autonomía de la voluntad (IV: 433). Así, debido a que Kant piensa que el principio de autonomía consiste en “no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal”, Kant establece una conexión analítica entre el principio de la moralidad (“obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”) y el principio de autonomía. El punto clave que permite a Kant hacer dicha conexión consiste en la suposición, implícita en el principio de autonomía, que toda voluntad autónoma es la más alta legisladora (*der selbst zuoberst gesetzgebend ist*) precisamente porque es capaz de legislar principios libres de cualquier elemento empírico y que sólo pueden dar lugar a principios heterónomos y contingentes. Ciertamente que, a diferencia de lo que ocurre con la segunda formulación del imperativo categórico que le brinda contenido a la primera, la tercera formulación, o el principio de autonomía, no añade nada nuevo al principio moral. Sin embargo, como explica John Rawls, Kant pudo haber introducido el principio de autonomía de la misma manera que el principio moral para establecer un cambio de punto de vista en la relación que tenemos con el imperativo categórico. En efecto, mientras que la enunciación del principio moral hace explícita la idea de que estamos sujetos a dicho principio, la enunciación del principio moral mediante el principio de autonomía no explica únicamente que estamos sujetos a la ley moral. Enfatiza además que, como seres racionales, somos auto-legisladores de la ley moral y *sólo* por esta razón vale para nosotros.⁵³

Pero, ¿es cierto que la ley moral, tal como Kant supone, excluye verdaderamente todo elemento

⁵² Esta cuestión es problematizada por Rüdiger Bittner, quien explica que Kant confundió el principio de la autonomía con el mandato del imperativo categórico. Cfr, *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Especialmente todo el capítulo V. pp. 115-172.

⁵³ Cfr, John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, p.223.

empírico? En caso de que la ley moral presuponga elementos “ajenos” a la voluntad misma, entonces no sólo no es el caso que la ley moral es válida para una voluntad que es libre en sentido negativo, sino que tampoco es el caso que la ley moral es el principio de una voluntad que tiene la propiedad de la autonomía si es que esto implica que sea libre en sentido negativo. La ley moral no sería válida para una voluntad libre en sentido negativo porque no es el caso que la ley moral es independiente de elementos ajenos a la voluntad misma; y puesto que el concepto positivo de libertad requiere, como condición necesaria, del concepto negativo, se sigue que la ley moral no sería el principio de una voluntad autónoma. Kant considera que su teoría moral hace abstracción de todo elemento empírico (inclinaciones, deseos o pasiones) y por tanto no hay nada ajeno a la voluntad misma como su fundamento determinante. Pero basta con que consideremos algunas Reflexiones escritas durante el desarrollo de la filosofía crítica y las confrontemos con otros pasajes importantes de la obra crítica para que estemos legitimados en cuestionar la verdad de esta aseveración.

En la Reflexión 7196, para empezar, Kant sostiene que:

La virtud haría posible la felicidad si fuera ejercida universalmente. Pero esta felicidad no es tan valiosa como la virtud, y aquella no tiene sin ésta valor interno alguno. La libertad es una facultad creadora. De ahí que la libertad es el origen del bien. *La legalidad de la libertad es la más alta condición del bien, y la ausencia de legalidad es el verdadero y absoluto mal, la génesis del mal.* El mal tiene que ser absolutamente y sin restricción alguna del desagrado (*mißfallen*) de la razón, y este desagrado tiene que ser mayor que el que se tiene por la desgracia o el error.⁵⁴

De acuerdo con Kant, sólo la realización del fin de la felicidad puede tener valor cuando es producto de la virtud o de la moralidad. Más aún, como Kant lo explica al desarrollar su teoría del bien supremo en *KpV*, este bien requiere necesariamente de la aceptación de los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. En el próximo capítulo discutiremos este asunto más puntualmente. Por lo pronto, lo que más interesa para nuestros propósitos inmediatos es discutir la aseveración de Kant de que la falta de ley no significa otra cosa sino “el mal absoluto, la génesis del mal”, lo cual a su vez “tiene que ser absolutamente y sin restricción alguna del desagrado de la razón”.

Ciertamente que Kant utiliza la expresión “interés” de la razón y “sentimiento de agrado o desagrado” de la razón sola (expresión a la que Kant acude siempre que argumenta sobre el sentimiento de respeto por la ley moral). Sin embargo, el sentimiento de desagrado (*Mißfallen*) del que habla Kant en esta Reflexión como propio de la razón está muy lejos de justificar por sí mismo que la razón es práctica. Este sentimiento no puede pensarse como propio de la razón práctica porque justamente lo que la Reflexión está considerando como experimento mental es que no haya tal cosa como leyes de la libertad. Sería engañoso decir que hay un desagrado de la razón práctica cuando se considera la posibilidad de que no existe tal cosa como bien supremo y sólo la ley natural impera *porque* la razón es práctica justo en la medida en que *hay* leyes de la libertad y por tanto no sólo la ley natural impera. La realidad misma de la razón práctica pura impediría que fuese angustiante imaginar un mundo que carece de leyes morales porque las habría. Sólo tiene sentido decir que hay sensaciones de la razón pura práctica de agrado o desagrado si existe tal cosa como razón pura práctica; pero si existe tal cosa como razón pura práctica, la razón no tendría porque tener temor de que no hay leyes morales.

En la Deducción de los Principios de *KpV* Kant explica que la ley moral “no es posible más que en relación con la libertad de la voluntad, pero necesaria si se supone la libertad, o a la inversa: *la libertad es necesaria porque como postulado práctico las leyes son necesarias*” (V:46).⁵⁵ En la Reflexión que estamos discutiendo Kant parece insistir que las leyes son necesarias, y aunque esta necesidad está conectada con el miedo a la ausencia de leyes morales y no con la libertad tal como Kant lo anuncia en la Deducción de los Principios, ¿no podemos sospechar que Kant inventa la autonomía para no sufrir vértigos y e intentar saciar así una necesidad psicológica?⁵⁶

⁵⁴ Las cursivas son nuestras. Ak. XIX:270.

⁵⁵ Las cursivas son nuestras.

⁵⁶ Pero como hemos visto al final del capítulo dos, de una necesidad psicológica no puede inferirse legítimamente la

Puesto que no tiene sentido decir que la *razón* sufre vértigos si *no* hay ley moral, los vértigos que se sufren al imaginar que no hay ley moral no son de la razón. Pero la sensación de agrado o desagrado que no es propia de la razón práctica sólo puede estar vinculada, como explica Kant en la *Antropología*, con el “deseo” (*Lust*) sensible. En efecto, en el §60 que se encuentra bajo el título general *Vom Gefühl für das Angenehme oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes*, Kant enuncia esta idea con toda claridad:

El placer es un deseo dado a través del sentido, y lo que de aquí brinda placer se llama agradable. El dolor es un desplacer igualmente dado a través del sentido, y lo que éste trae consigo se llama desagradable. — El desagrado y el agrado no son entre sí como la ganancia y la carencia (+ y 0), sino como la ganancia y la pérdida (+ y —), esto es, no son entre sí simplemente contradictorios (*contradictories. logice oppositum*), sino son también opuestos (*contraries. realiter oppositum*). [Pero] las expresiones de lo que agrada o desagrada pueden ser también intelectuales, esto es, podrían encontrarse allí en donde placer y dolor no se encuentren (VII:230).

Kant explica que lo que “agrada (*gefällt*) o desagrada (*mißfällt*)” puede denotar una expresión intelectual cuando estos verbos se aplican a la razón práctica. Pero si estas expresiones de sensación no son propias de la razón práctica, entonces meramente tienen que ver con el disfrute de un deseo a través de los sentidos o con el dolor, i.e., el desplacer por medio de los sentidos, respectivamente.

Más aún, como Kant explica en la *Metafísica de las Costumbres*, esta sensación de agrado o desagrado que no es propia de la razón práctica y que le “antecede” y que se halla fundada en lo Kant llama, en la segunda *Crítica*, “facultad desiderativa inferior” (V: 22-23), no es otra cosa sino “patología”:

En otro lugar he hecho la distinción (en el *Berlinischen Monatsschrift*), reduciéndola a su expresión más sencilla, entre el placer patológico y el moral. El placer que es anterior al cumplimiento de la ley para actuar en conformidad con ella es patológico, y este comportamiento se sigue del *orden natural* (*Naturordnung*); pero aquél que es posterior a la ley y lo experimentamos se encuentra en el *orden moral* (*sittlichen Ordnung*) (VI:378).

La familiar tesis de Kant de que un comportamiento patológico es aquel que sigue inclinaciones y deseos es inseparable de su idea de que dicho comportamiento es meramente el reflejo de un orden natural. La náusea es la consecuencia de pensar que el comportamiento de las personas está determinado por su naturaleza sensible debido a que aquí no hay leyes de la libertad.

El sentimiento de desagrado por la ausencia de leyes de la libertad tiene su origen en la creencia de que esta ausencia significa el origen del mal. Al adoptar esta postura, Kant está compartiendo la idea de Hobbes de que no podemos confiar en la naturaleza humana, compuesta por deseos y apetitos, porque no es moralmente buena. Tanto en *GMS* como en *KpV* Kant mantiene una posición absolutamente negativa hacia las inclinaciones sensibles: todo ser racional, sostiene Kant, quisiera verse librado de ellas. Y aunque tanto en la *Metafísica de las Costumbres* como en la *Religión* Kant ya no cree que las inclinaciones sean por sí mismas malas, Kant está lejos de aceptar la posibilidad de que la naturaleza humana pueda ser, sin la existencia de una razón pura práctica que dicte leyes morales, moralmente buena. En sus momentos más optimistas, Kant considera que los seres humanos no son por naturaleza malos. Pero no porque podemos confiar en que las inclinaciones y los deseos puedan ser la fuente del bien, sino porque los seres humanos somos *esencialmente* seres autónomos y no seres sensibles. Kant piensa que sólo a través de la autonomía, como veremos en la próxima sección, se revela nuestro verdadero Yo.

La misma idea de que la ausencia de leyes de la libertad (leyes morales) es el origen del mal aparece claramente de nuevo en la Reflexión 7220, escrita en los años 80's:

Se presupone la libertad, esto es, un arbitrio (*Willkür*) que es independiente de los instintos o, sobre todo, de la dirección de la naturaleza. *Es esta en sí misma caótica, y donde en sí mismo no hay reglas, es el origen del mal y de todo desorden.* Por lo tanto tiene que sostenerse la libertad bajo la condición de una regularidad universal, pues en caso contrario la

libertad sería salvaje y ciega.⁵⁷

Como podemos ver, además de ser un eco de la Reflexión 7196 (citada más arriba), esta Reflexión contiene la idea de que un arbitrio libre que no se halle sujeto a una regla universal (la ley moral) es ciego y caótico. Y esto, como lo anuncia la Reflexión 6795 escrita probablemente entre los años 1773 y 1775, representaría un peligro enorme:

Las leyes esenciales son aquellas sin las cuales la libertad sería un peligroso monstruo (*Ungeheuer*).⁵⁸

Y por último, atendamos la Reflexión 6621, en donde Kant vuelve a considerar, después de explicar que la teoría de la virtud consiste en subsumir nuestras inclinaciones sensibles a la ley moral, que el pensamiento sobre la ausencia de ley moral es “angustiante”:

Puede estarse seguro de que el pensamiento de que uno en todos los casos se orienta por la obtención de beneficios sin regla alguna es angustiante y en todo momento deja intranquilo al ánimo.⁵⁹

Tenemos así que una libertad sin ley -como todas estas Reflexiones lo indican- no significa, como lo anuncia la doctrina oficial de *GMS III* (IV: 446), que la libertad sin ley es un absurdo porque lógicamente toda causalidad opera de acuerdo con una ley.⁶⁰ Significa más bien que el pensamiento de que no exista una *ley* moral es “angustiante”, “horrible”, “monstruoso”, cosas todas que expresan un sentimiento de desagrado. La explicación de la ley moral que aquí opera no es la lógica, inspirada en la filosofía natural de Newton, que toda causa debe tener una ley; más bien, su explicación se encuentra en el sentimiento de temor y de miedo que antecede a la razón pura práctica. Fuera de ofrecer un argumento que explica cómo es que el sentimiento de respeto es oriundo de la razón pura práctica, Kant nunca ofrece un argumento que vincule patología y racionalidad. Si Kant considera que sanar el sentimiento de desagrado i.e., de angustia y de terror, que surge ante el ejercicio imaginativo de pensar la inexistencia de una ley moral es lo que nos impulsa a buscarla, parece entonces que no ocurre exactamente que sólo se requiere de razón pura para aceptar la propuesta moral de Kant como un sistema de leyes universales. Se requiere antes de ello compartir este miedo, sentir la angustia que produce imaginar un mundo sin *leyes* morales.

Si este análisis es correcto, hay mucho entonces de sensibilidad detrás de la ley moral, mucho más de lo que la doctrina oficial moral de Kant enseña. Lo que creemos que esto revela es que la investigación filosófica que Kant realiza para mostrar que la razón es práctica pura está condicionada por ciertas preocupaciones, intereses y necesidades que Kant mismo, como el filósofo que investiga, tiene. Sin estos intereses y necesidades Kant no podría modelar los recursos conceptuales que de hecho usa ni tampoco se vería motivado a recaudar evidencias (como la apelación a la conciencia moral, la relación entre causalidad y ley, etc) que puede utilizar a su favor.⁶¹ No estamos diciendo que podemos quedarnos meramente con estas evidencias de índole psicológica para cuestionar el fundamento filosófico de la moralidad kantiana. Después de todo, no es lógicamente imposible que el miedo que Kant tiene por imaginar un mundo sin leyes morales sea el incentivo detonador que le permite “descubrir” que verdaderamente hay leyes morales (siempre y cuando, por supuesto, ofrezca un argumento). Tan sólo hemos querido manifestar aquí la misma idea que Jacobi no se cansaba de repetir frente al proyecto de la *Aufklärung*: no hay investigación alguna que no tenga intereses que la

⁵⁷ *Ak XIX*:289. Las cursivas son nuestras.

⁵⁸ *Ibid*, p.163.

⁵⁹ *Ibid*, p.114.

⁶⁰ Cfr. Rüdiger Bittner, „Wer frei ist, ist gebunden. Kants Argument aus dem dritten Abschnitt der Grundlegungschrift“, p.217.

⁶¹ Cfr, Mark Platts, “Hume and Morality as a Matter of Fact”, pp.192-3 y “Explanatory Kinds”, pp. 133-48. Platts desarrolla esta idea a partir de la afirmación de Hume, expuesta en los *Enquiries* según la cual “What is intelligible, what is evident, what is probable, what is true, procures only the cool assent of the understanding; and gratifying a speculative curiosity, puts an end to our researches”, p. 72. Es la “curiosidad especulativa”, que se remite a intereses y necesidades que el investigador resulta que tiene, lo que lo motiva a investigar lo que de hecho investiga.

fundamenten, por lo que no es el caso que la razón sola despierta los intereses y deseos que nos motivan a investigar, sino que son nuestros intereses y deseos los que gobiernan nuestra investigación y la búsqueda de fundamentos, sea cuales sean. Sería suficiente con mostrar que los recursos conceptuales y las “evidencias” que Kant usa a su favor no se sostienen para criticar filosóficamente su proyecto moral. Pero en la medida en que su investigación filosófica no prescinde de motivos sensibles y psicológicos, ello es por sí mismo suficiente para sospechar sobre la verdad de la idea de que exclusivamente un interés propio de la razón práctica pura nos vincula con la ley moral. Aún cuando la realidad de la ley moral quede probada, esta ley no se distinguiría de meros preceptos hipotéticos porque lo que motiva su búsqueda es por el fin de satisfacer la necesidad de sentirnos seguros, de que el mundo no sea un lugar caótico y “monstruoso”.⁶²

Todo esto nos lleva a cuestionar la independencia de incentivos sensibles en la propuesta moral de Kant ¿Es verdaderamente el caso que, a diferencia de lo que sucede con las teorías morales anteriores a la suya, la doctrina moral de Kant condensada en el mandato categórico de la ley moral tiene a la autonomía, y no a la heteronomía, como fundamento? Y puesto que una voluntad que es libre en sentido negativo es independiente de fundamentos sensibles que la determinan, ¿es verdad que la ley moral puede ser reconocida sólo por una voluntad libre en sentido negativo? Uno podría estar de acuerdo, siguiendo más o menos los pasos de Kierkegaard, que lo que nos motiva a ser seres morales es la angustia o el temor. Pero es fraudulento asumir que si lo somos fundamentalmente por esas razones, entonces la moralidad es un asunto meramente de autonomía a la manera como Kant entiende este concepto siguiendo a Rousseau.

5. Los Problemas de la Deducción de la Libertad en *GMS III*⁶³

Si lo que motiva la búsqueda de una *ley moral* es el miedo a la ausencia de una ley moral, parece objetable entonces la idea de Kant de que la ley moral se distingue de preceptos hipotéticos. O lo que es lo mismo, es objetable la idea de Kant de que su moralidad no tiene fundamento empírico alguno.

Con todo, aún suponiendo que se puede demostrar que el sentimiento de miedo como el incentivo por el cual nos motivamos a buscar una ley moral no es incompatible con la idea de que la ley moral es sólo válida universalmente cuando hace abstracción de todo sentimiento empírico –esto es, que es falso que sólo porque un particular sentimiento nos proporciona el incentivo para buscar una ley moral la ley misma es un principio heterónimo-, Kant todavía tiene que demostrar la “realidad objetiva” *práctica* de la libertad. Al final de *GMS II* Kant ha mostrado que toda la filosofía moral anterior a la suya ha partido erróneamente de la suposición de que la moralidad está basada en principios meramente instrumentales. El error consiste en que estos principios no mandan categóricamente sino hipotéticamente, y por tanto, no son principios que están basados en la propiedad de la autonomía de la voluntad sino en la heteronomía. Pero el análisis que Kant ha hecho hasta ahora –en las dos primeras secciones de *GMS*- no demuestra que efectivamente somos seres autónomos. Su análisis únicamente ha alcanzado proposiciones hipotéticas: *si* es que hay agentes morales, entonces estos agentes tienen que estar sujetos a la ley moral; y sólo puede haber agentes

⁶² Este punto es expuesto por Henrich. Cfr. Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, p.242. La postura que avanzamos a través de Henrich y Bittner concuerda con la objeción que Jacobi hace a los pensadores de la *Aufklärung* en general y a Moses Mendelssohn en particular, a saber, de que no hay tal cosa como una investigación meramente objetiva –racional- porque toda investigación especulativa tiene como base motivante nuestros propios intereses y deseos. Cfr. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*.

⁶³ Dieter Henrich ha explicado que aunque en *GMS III* Kant no hace una deducción en sentido estricto –no en el sentido fuerte equivalente a la manera como Kant deduce las categorías puras del entendimiento-, por lo menos Kant si acepta que el concepto de libertad y de ley moral, esto es, su realidad objetiva, requiere “deducción”. Kant por lo menos utiliza este concepto tres veces a lo largo de la tercera sección de *GMS*: IV:447, 454, y 463, en donde su primera alusión es con respecto a la idea de libertad y las dos siguientes se refieren a la ley moral. Sin embargo, como también explica Henrich, el fracaso de la deducción de *GMS III* se debe principalmente a que Kant no hace una deducción apropiada porque una verdadera deducción requiere de una crítica del sujeto (en el mismo sentido en que Kant hace una crítica del sujeto en *KrV* para deducir las categorías puras). Cfr. Dieter Henrich, „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’“.

morales, *si* es que estos agentes son autónomos.

La tercera parte de *GMS* tiene el propósito de mostrar que la moralidad no es una mera quimera, i.e., que efectivamente *es el caso* que los seres racionales son agentes morales y por tanto que los seres racionales *son* efectivamente autónomos. Los argumentos que Kant ofrece en la tercera parte de *GMS* son, como cualquier lector que se enfrente a ellos siempre lo reconocerá, sumamente densos, complejos y muchas veces enigmáticos. Por ello es que algunos intérpretes como Dieter Henrich y Henry Allison han manifestado que no es nada claro si la deducción que Kant intenta hacer aquí es de la ley moral, el imperativo categórico, la libertad o las tres cosas juntas.⁶⁴ No obstante, considerando que el proceder de las dos primeras secciones ha sido analítica -Kant ya ha mostrado que sólo el imperativo categórico expresa el concepto de deber señalando su contenido y ha mostrado la equivalencia entre libertad (autonomía) y ley moral-, tenemos buenas razones para asumir que en *GMS* III Kant intenta hacer una deducción de la libertad. Esto es, Kant quiere mostrar que la libertad o la autonomía tiene “realidad objetiva”, y sólo mostrando esto puede probar que la moralidad no es una mera quimera. Sin embargo, como esperaremos mostrar ahora para terminar este capítulo, Kant fracasa en este intento

Con el fin de hacer una revisión y análisis de estos argumentos lo más clara y sistemática posible, dividiremos el estudio de esta sección en cuatro partes. En la primera parte (1) trataremos la sección preparatoria que Kant intitula “*Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden*” (IV: 447-48); en la segunda parte (2) trataremos la sección en la que se hallan los argumentos centrales de la deducción y que se encuentra bajo el título “*Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt*” (IV: 448-53). A continuación, en la tercera parte (3) analizamos la sección intitulada “*Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?*” (IV: 453-55), sección en la que Kant brinda los últimos argumentos de su deducción. Y finalmente, en la última parte (4) haremos una revisión de las dos secciones restantes de *GMS* III en donde Kant trata asuntos relacionados con los límites de la razón práctica y hace algunas observaciones sobre el resultado de su deducción. Como veremos, el espíritu de desengaño que Kant muestra en las últimas seis o siete páginas de la obra contrasta notablemente con el entusiasmo y optimismo que manifiesta en muchas otras partes importantes de su escrito, por lo que estas últimas páginas resultan ser de gran importancia para entender por qué en la *Crítica de la Razón Práctica* Kant invierte por completo su argumento. Por consiguiente, con el análisis de estas dos últimas secciones de *GMS* III estaremos listos para adentrarnos a explorar, en el próximo y último capítulo de esta investigación, el argumento del *Factum* de la razón expuesta en la segunda *Crítica*.

(1) “*La Libertad tiene que ser presupuesta como Propiedad de la Voluntad de todos los Seres racionales*” (IV: 447-48).

Después de que Kant explica los dos sentidos de libertad (negativo y positivo) que justifican el concepto de autonomía e introduce la Tesis de Reciprocidad, sostiene que no es suficiente adscribir libertad a nuestra voluntad si no tenemos “razón suficiente” para adscribir libertad a la voluntad de todo ser racional. Puesto que se asume que el principio de la moral, por ser una *ley*, vale para todo ser racional, y puesto que tal ley se deriva exclusivamente de la propiedad de la libertad, Kant concluye que “la libertad tiene que ser presupuesta (*vorausgesetzt*) como propiedad de la voluntad de todo ser racional” (IV: 447).⁶⁵ Teniendo este argumento por detrás, Kant enfáticamente sostiene que:

Todo ser que no puede actuar sino *bajo la Idea de libertad* es precisamente por eso realmente libre en sentido práctico, esto es, valen para él mismo todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad del mismo modo que si su voluntad fuese declarada libre válidamente también en sí misma en la filosofía teórica (IV:448).

Es así que, puesto que Kant piensa que es necesario adscribir la propiedad de la libertad a todo

⁶⁴ Cfr. Dieter Henrich, „Die Deduktion des Sittengesetzes“ y Henry Allison, “Kant's Preparatory Argument”.

⁶⁵ Cfr. Henry Allison, *Ibid*, p. 316.

ser racional, afirma, como el pasaje lo advierte, que todo ser racional no puede actuar de otro modo que “*bajo la idea de libertad*”. Kant añade que todas las leyes que están inseparablemente ligadas a la libertad son válidas para un ser racional del mismo modo como lo serían si la libertad pudiera ser demostrada por argumentos teóricos. Kant clarifica su posición indicando, en nota a pié de página, que si bien la cuestión de la libertad “permanece sin decidir” dentro del ámbito de la filosofía teórica, puede decirse no obstante que “las mismas leyes que atarían a un ser que fuese realmente libre son igualmente válidas para cualquier ser que no puede obrar de otro modo que bajo la Idea de su propia libertad” (IV: 448). Dicho de otro modo, Kant expresa la idea de que cualquiera que sea libre desde un punto de vista práctico se halla sujeto a cualquier ley que sea propia de la libertad si, aún siendo imposible, puede ser probado teóricamente que uno es libre.

De acuerdo con Thomas Hill, el argumento central que expone Kant aquí podría parafrasearse de la siguiente manera:

- “(1) Un ser racional no puede actuar sino bajo la Idea de libertad.
- (2) Cualquier ser que no puede actuar sino bajo la Idea de libertad es libre desde un punto de vista práctico.
- (3) Por lo tanto, cualquier voluntad racional es libre desde el punto de vista práctico”.⁶⁶

Por lo dicho hasta ahora podemos comprender por qué Kant piensa que es necesario presuponer, como primer paso de su deducción, que ningún ser racional no puede sino *obrar* bajo la Idea de libertad. Ello se debe a que el principio de la moralidad, como principio determinante de la elección de las máximas, es universal y necesario y este principio, como según Kant queda demostrado mediante la Tesis de Reciprocidad, es el *único* principio de una voluntad libre.

Sin embargo, Hill piensa que es necesario considerarnos como seres que actuamos bajo la Idea de libertad independientemente de consideraciones morales, y esto es algo que queda implícito en la primera premisa. En efecto, Hill nos dice que la tesis de

“Actuar bajo la idea de libertad” es, pues, más plausiblemente concebida como “verse a uno mismo como libre”, o tal vez, “tomarse a uno mismo como siendo libre” por ciertos propósitos. El punto de la primera premisa sería, así, que los agents racionales, al deliberar y decidir lo que hacen, *necesariamente se ven a sí mismos como libres, independientemente de sus propias convicciones sobre el status metafísico del determinismo. Es, uno podría decir, una condición necesaria para poder jugar el juego de la deliberación.*⁶⁷

De acuerdo con Hill, requerimos presuponer que actuamos bajo la Idea de libertad como condición necesaria “para ciertos propósitos”, mismos que Hill vincula con la capacidad de decidir un curso de acción entre distintas opciones prácticas posibles que se nos presentan.⁶⁸ O como lo dice Hill al final del pasaje citado, porque de otro modo no sería posible “jugar el juego de la deliberación”. Así, Hill piensa que no sólo requerimos de la presuposición de que cuando actuamos lo hacemos bajo la Idea de libertad porque de otro modo la ley moral no sería válida para nosotros, sino también requerimos dicha presuposición para poder estar en condiciones de deliberar y decidir lo que tenemos que hacer en cualquier situación práctica.

Como esta posición misma lo muestra, Hill piensa -como Christine Korsgaard⁶⁹ y Henry Allison también lo hacen- que podemos encontrar en la *Fundamentación* de Kant un argumento sobre la libertad que es lo suficientemente amplio para no quedar sólo reducido al concepto rígido de autonomía, por un lado, pero a la vez lo suficientemente estricto para dejar fuera toda determinación heterónoma de la voluntad que excluye a la libertad en sentido negativo. Aunque Hill acepta que en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica* este argumento no es del todo claro, él si cree, no obstante, que la distinción explícita entre *Wille* y *Willkür* aclara que Kant pensaba que la adopción de fines en

⁶⁶ Cfr, Thomas Hill Jr. *Op. Cit.* p.16.

⁶⁷ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

⁶⁸ *Ibid*, p.17

⁶⁹ Cfr. Christine Korsgaard, “Introduction”.

general, y ciertamente la adopción de máximas inmorales, son elecciones libres de un agente racional.⁷⁰ Esta creencia es la que aclara por qué Hill sostiene que ningún acto, sea prudencial o moral, puede prescindir de la presuposición de vernos a nosotros mismos como seres libres, pues cuando actuamos lo hacemos necesariamente bajo la Idea de libertad.

No obstante, aún cuando exista en la *Fundamentación* un argumento que defiende un sentido moralmente neutro de libertad, no es nada claro que es realmente el caso que una condición necesaria para poder deliberar y decidir un curso de acción de otro en conformidad con fines y planes de vida propuestos presupone pensarnos como seres que actuamos bajo la Idea de libertad (en el sentido en que Kant utiliza el concepto libertad).

Para empezar, no parece resultar contradictorio asumirnos como seres deliberadores sin que tengamos que pensarnos como seres libres en sentido kantiano, y cualquiera que conozca la filosofía práctica de Aristóteles puede percatarse inmediatamente de esto. En efecto, uno puede perfectamente comprender lo que dice Aristóteles sobre la capacidad racional de deliberar sin que surja el anacronismo de entender a Aristóteles como haciendo una defensa de la libertad en sentido kantiano. Y aunque uno no esté de acuerdo con la idea Aristotélica de racionalidad práctica, no es el caso que uno no lo está por la razón de que Aristóteles no dice nada sobre la autonomía o la libertad trascendental. Uno puede mostrar escepticismo sobre la razón práctica porque puede objetar la idea de que las acciones no son sino conclusiones que se derivan de premisas dadas (o principios de acción): uno puede cuestionar cómo es que hay tal cosa como “derivar” o “aplicar” *acciones* a partir de *principios*. Pero esto no tiene nada que ver con el concepto de autonomía.

Roger Sullivan nos recuerda que el argumento que Kant brinda en esta sección introductoria de su deducción se asemeja a la “demostración por medio de refutación” que Aristóteles ha usado en el libro *Gamma* de su *Metafísica* con el fin de defender el principio de no-contradicción contra los ataques del escéptico.⁷¹ Ya que este principio es “tan fundamental” que no puede ser inferido de ningún otro, en lugar de brindar un argumento positivo que demuestre la verdad de este principio la estrategia de Aristóteles consistió en defenderlo señalando que cualquier ataque que se haga contra el principio mismo queda presupuesto en el argumento dado y por tanto el ataque mismo se autorefuta.⁷² Ciertamente que Kant concede que está siguiendo esta estrategia (IV:459), y más aún, quizá muchos filósofos están tentados a decir que los argumentos trascendentales en su totalidad no están sino basados en el ejemplo de la “demostración por medio de refutación” ofrecido por Aristóteles (pues finalmente, los argumentos trascendentales no persiguen otro propósito que el de refutar al escéptico). Christine Korsgaard ya ha tomado esta vía al intentar defender los imperativos hipotéticos, aunque desafortunadamente su argumento no tiene mucho éxito.⁷³

Aún cuando fuera el caso de que no tenemos otro remedio sino suponernos libres cuando actuamos, el problema que presenta Kant al *defender* la libertad es que el sentido mismo de libertad que defiende no es “fundamental” en el mismo sentido en que parece serlo el principio de no-

⁷⁰ *Ibid*, p.8.

⁷¹ Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*. p. 83.

⁷² Cfr, *Metafísica*, 1006 a15.

⁷³ En su “The Normativity of Instrumental Principle”, Christine Korsgaard ha seguido este ejemplo al argumentar a favor de la normatividad del principio instrumental. Ella lo pone así: “[...] tratar de persuadir a alguien que duda sobre el principio instrumental que debería actuar por el sería como tratar de persuadir a alguien que realmente duda del principio de no contradicción que debería de creer en el. Sería *exactamente* como eso. Cuando Aristóteles dice que tratar de persuadir a alguien sobre el principio de no contradicción es como tratar de argumentar con un vegetal, no está siendo abusivo [...] Y un punto paralelo puede hacerse sobre alguien que niega el principio instrumental [...] El rechazo del principio instrumental es un rechazo de la acción auto-consciente misma”. p. 248. La idea de Korsgaard es que rechazar la *normatividad* del principio instrumental es tanto como renunciar a la identidad personal. Pero al mismo tiempo Korsgaard reconoce al final de su artículo que no ha mostrado la existencia de un principio práctico incondicional, algo esencial para su argumento porque sin tal principio la normatividad del principio instrumental no puede defenderse. De manera que justo porque la normatividad del principio instrumental no es “fundamental” en el mismo sentido en que lo es el principio de no contradicción (para que lo fuera, Korsgaard primero tendría que mostrar la existencia de un principio práctico incondicional), creemos que Korsgaard está equivocada en llevar el argumento de la “demostración por medio de refutación” del principio de no contradicción al principio instrumental.

contradicción. Ello se debe a que este concepto presupone tomar una determinada posición, polémica como todas, frente al problema del compatibilismo entre determinismo y libertad. Aunque uno esté de acuerdo en que la característica distintiva de la libertad en su aspecto positivo consiste en la auto-determinación y en su aspecto negativo en la no interferencia externa o manipulación de otra voluntad,⁷⁴ ello no implica que se tenga que aceptar un sentido de libertad que es incompatible con el determinismo. Recordemos que, para Kant, la libertad sólo es posible cuando se concibe fuera del reino de los fenómenos, pues dentro del reino fenoménico impera absolutamente la necesidad causal. Pero aceptar el sentido *trascendental* de libertad no es, para muchos filósofos, para nada necesario, por lo que el hecho de que no aceptemos este sentido de libertad no nos hace ser alcachofas como si lo seríamos si, de acuerdo con Aristóteles, negamos el principio de no contradicción. (Como tampoco nos hace serlo si, como Strawson, consideramos que el problema del compatibilismo entre determinismo y libertad es por completo irrelevante para la moralidad).⁷⁵

Podemos aceptar que la libertad es necesaria para la realización de planes y proyectos individualmente propuestos sin que para ello se requiera presuponernos libres en sentido trascendental. Considérese el ejemplo de Hegel. Hegel critica a Kant por haber restringido las normas morales a principios meramente formales de conducta determinados por un sentido de racionalidad abstracta, independientemente de todo contexto cultural y social. Para Hegel, el error de Kant se encuentra en haber condenado las normas prácticas a un orden que es por completo indiferente de su contenido. Pero Hegel nos enseña que el contenido de las normas sólo puede determinarse en concreto, esto es, en conformidad con la cultura y los valores de una sociedad, cosas que a su vez no pueden ser tratadas independientemente de la historia. Por esto es que aún la Fórmula de la Humanidad, que de acuerdo con Kant es lo que brinda contenido a la ley moral porque nos ofrece la materia de la misma (IV:436), es abstracta: tratar a los seres racionales como fines y no como medios es resultado de hipostasiar a la Razón, de convertirla en un objeto que “*existe* en sí mismo y que tiene valor absoluto” (IV:428) lo que no es sino un adjetivo que califica las actividades de una sociedad (la sociedad occidental) en conformidad con herencias culturales e históricas.

Por supuesto, la idea hegeliana de que las normas prácticas son vacías si carecen de contenido implica pensar que, si hay algún vínculo entre normatividad y libertad, la libertad no es algo que existe independientemente de las prácticas sociales mismas. Por ello es que para Hegel, como ya lo ha puesto de manifiesto Robert Brandom, “la autonomía comunitaria es una presuposición necesaria del desarrollo de la libertad individual”.⁷⁶ Uno es libre en la medida en que es reconocido por la comunidad a la que pertenece como libre. Y el criterio comunitario decisivo por el que se reconoce al individuo como libre está determinado por el momento en que el individuo domina prácticas sociales y culturales reglamentadas a través de las cuales produce actividades novedosas. Esta producción de actividades manifiesta una “forma de libertad positiva como auto-expresión y formación (*Bildung*)”,⁷⁷ pero en la medida en que esta forma de libertad es únicamente posible por la constricción de normas sociales complejas, la libertad positiva está condicionada necesariamente por la coacción de normas y reglas que se imponen al sujeto desde fuera. En este sentido es que para Hegel no es el caso que, como piensa Kant, la libertad propia de cada agente es la condición de la normatividad. Es más bien todo lo contrario. La internalización de normas *externas* y la habilidad de dominarlas como herramientas mediante las cuales expresamos creatividad es lo que nos hace libres. Y puesto que el contenido de la norma no se abstrae de lo que es el caso, i.e., formas de vida comunitarias que fácilmente pueden ser descritas en conformidad con ciertos patrones por cualquier observador, la libertad no es independiente del mundo fenoménico mismo. Para Hegel, la independencia de la

⁷⁴ Aunque este sentido de libertad no queda explícito en la *Fundamentación*, si por lo menos se reporta que el mismo año de aparición de esta obra (1775) Kant enseñaba que “la libertad consiste en que cualquiera puede actuar de acuerdo con su propia voluntad sin estar necesitado a actuar en conformidad con la voluntad de otro” (*Ak.* XXIX: 617). Recientemente, Paul Guyer ha discutido este sentido de libertad en relación con el sentido negativo que ya conocemos. Cfr, el capítulo 6 de su *Kant’s System of Nature and Freedom*, pp. 115-45.

⁷⁵ Esto es lo que Strawson propone en su artículo “Libertad y Resentimiento”.

⁷⁶ Cfr. Robert Brandom, “Freedom and Constraint by Norms”, p. 193.

⁷⁷ *Ibidem*.

libertad sobre la naturaleza es meramente ilusoria porque la libertad únicamente se realiza dentro del reino mismo de la naturaleza, i.e., lo fenoménico y sensible.

Es así que no sólo no es absolutamente cierto que, como dice Hill, uno tiene que presuponerse como *libre en sentido kantiano* (Trascendental) para cualquier “propósito práctico”, sino que tampoco es cierto que presuponernos como libres en este sentido es independiente de nuestras convicciones metafísicas sobre el determinismo. Aún cuando sea cierto que es inevitable suponernos como libres para todo propósito práctico, esto no quiere decir que requerimos suponernos como libres en el sentido de autonomía kantiano. Y si nos presuponemos como libres en el sentido propuesto por Kant, lo menos que ocurre al hacer tal cosa es que adoptamos un dualismo metafísico que nos compromete necesariamente con el incompatibilismo entre el reino de la naturaleza y la libertad.⁷⁸

De modo que la premisa (1) que Hill toma como necesaria resulta más bien hipotética porque está condicionada a que uno acepte que razón práctica es lo mismo que libertad en sentido kantiano, en donde este sentido de libertad sólo se explica por una metafísica dualista y por tanto incompatible con la necesidad natural.

Por otro lado, aunque por razones un tanto más fuertes y que tienen como base la afirmación de Kant en esta misma sección de *GMS* III de que la autoconciencia de la razón es inseparable de la conciencia de los principios racionales y de los juicios que se manifiestan en su propia actividad (IV:448), H. J. Paton también defiende la necesidad de presuponernos como libres en sentido práctico bajo la Idea de libertad.⁷⁹ Paton sostiene que la presuposición de la Idea de libertad es algo que se halla “implícito” tanto en los actos de un agente racional como en los pensamientos de un sujeto epistémico:

La acción es tan inteligente y racional como el pensar mismo. Lo que distingue la acción humana del comportamiento animal, y más aún, lo que lo distingue de una funcionalidad fisiológica o movimientos físicos, es que nuestra voluntad *quiere* de acuerdo con principios. *Yo tomo a Kant diciendo que un agente racional sólo puede actuar, así como solamente puede pensar, bajo la presuposición de la libertad: él tiene que pensar y actuar como si (as if) fuera libre.*⁸⁰

Como puede verse, Paton piensa que en cuanto seres racionales no solamente tenemos que presuponer la libertad como propiedad de la voluntad porque esto es lo que nos define como agencias. Más aún, tenemos que presuponernos como libres –“que no podemos obrar de otro modo que bajo la idea de libertad”- porque esta libertad queda implícita en la capacidad misma de pensar. Así, a diferencia de Hill, quien sostiene que esta presuposición es necesaria para todo orden práctico, Paton va más lejos al sostener que esta presuposición es necesaria también para poder concebirnos como sujetos epistémicos.

Sin embargo, la posición que Paton defiende siguiendo la idea de Kant de que “es imposible pensar una razón que con su propia conciencia recibiese de otro lugar una dirección en lo que se refiere a sus juicios” es objetable porque confunde precisamente libertad lógica con libertad trascendental. Es cierto que dentro del sistema kantiano no podemos concebirnos como sujetos epistémicos sin que implícitamente nos presupongamos libres en sentido lógico, i.e., el tipo de espontaneidad característico del entendimiento y de la razón como la facultad capaz de inferir o de juzgar mediatamente (A330/B386). Pero este sentido de espontaneidad no tiene nada que ver con la Idea de la libertad trascendental. Como ya hemos insistido, la distinción que Kant hace entre estos dos sentidos de libertad imposibilita pasar de la espontaneidad característica del entendimiento y de la razón a la supuesta propiedad misma de la razón práctica o la voluntad, esto es, la libertad

⁷⁸ Sin contar con que, al actuar bajo la Idea kantiana de libertad -por más que el imperativo categórico pueda dar cabida a deseos y emociones-, siempre seguirá habiendo una escisión en nuestra identidad que es imposible de armonizar y un tipo de represión sobre la sensibilidad. Esta es, justamente, la más fuerte crítica que Schiller hace a la teoría moral de Kant, nuevamente en „Über Anmut und Würde“.

⁷⁹ H. J. Paton, *The Categorical Imperative*.

⁸⁰ *Op. Cit.*, p. 219. El énfasis es nuestro. Roger Sullivan sigue este mismo tren de pensamiento al decirnos que “la libertad trascendental es una presuposición de la conciencia de nosotros mismos, tanto como seres pensantes emitiendo juicios como agentes que deliberan sobre cómo actuar”. *Ibidem*.

trascendental. Por ello, no es verdad que requerimos necesariamente de la presuposición de que somos libres en la medida en que dependemos del sentido trascendental de libertad para poder concebimos como sujetos epistémicos capaces de pensar y de inferir conclusiones de ciertas premisas dadas. Si Kant fuera consistente con lo que ha dicho en *KrV* a propósito de la espontaneidad del entendimiento no necesitaría decir que para el domino práctico de la razón -como ya hemos visto en la segunda sección de este capítulo-, se requiere de algo más que libertad relativa.

Con todo, dejando a un lado la posición de Hill y de Paton, si es verdad que la única posibilidad de la moralidad se encuentra en la validez universal de la ley moral (aceptando que la Tesis de Reciprocidad es cierta), Kant tiene que ir más allá de la mera presuposición de la libertad como propiedad de la voluntad. En efecto, si lo que intenta hacer Kant en *GMS* III es probar que la libertad es real en todo ser racional, no basta *presuponer* simplemente que un ser racional no puede sino actuar bajo la Idea de libertad. Más allá de eso, Kant tiene que mostrar su plena “realidad objetiva”.

(2) “*Del Interés atado a las Ideas de la Moralidad*” (IV:448-53).

2.1 Kant mismo se percató de lo imprescindible que es ir más allá de la mera necesidad de presuponernos libres cuando escribe, en esta sección de *GMS* III, lo siguiente:

Parece así, por lo tanto, como si solamente presupusiéramos en la Idea de libertad propiamente la ley moral, a saber, el principio mismo de la autonomía de la voluntad y *no pudiésemos demostrar por sí misma su realidad y necesidad objetiva (könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen)* [...] pues no podríamos dar respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la validez universal de nuestra máxima, como ley, tiene que ser la condición restrictiva de nuestras acciones y en qué fundamos el valor que atribuimos a esta manera de actuar y que suponemos tan grande que no puede haber en lugar alguno un interés más alto, y cómo es que únicamente de este modo cree el hombre sentir su valor personal, comparado con el cual un estado agradable o desagradable tiene que ser tenido por nada (IV: 449-450).⁸¹

Kant manifiesta aquí que es necesario demostrar la “realidad y la necesidad objetiva” de la libertad porque de otro modo “no podríamos dar una respuesta satisfactoria a quien preguntase por qué la ley moral tiene que ser la condición restrictiva de las acciones”.⁸² Aunque Kant indica que no es necesario probar la “realidad y necesidad objetiva” de la libertad para “determinar el principio moral más exactamente de lo que tal vez ha sucedido hasta ahora” (esto es precisamente lo que la primera y segunda sección han demostrado conjuntamente), Kant reconoce que “en lo que respecta a su validez y a la necesidad práctica de *someterse* a él no habríamos avanzado nada”.⁸³

No obstante, la realidad y necesidad objetiva de la libertad no puede ser demostrada o deducida recurriendo a la experiencia. Este camino queda vetado porque “la libertad es una mera Idea cuya realidad objetiva no puede ser mostrada de ningún modo de acuerdo con leyes de la naturaleza”, y por tanto, “no se le puede adscribir nunca un ejemplo según alguna analogía” (IV:459). Este es un aspecto negativo claro de la deducción que no solamente encuentra su base en la manera en que Kant resuelve la Tercera Antinomia. Más aún, es consecuencia de la Tesis de Reciprocidad porque Kant sostiene al inicio de *GMS* II que no podemos inferir, una vez que se ha extraído el “concepto del deber” del “uso

⁸¹ Las cursivas son nuestras.

⁸² Lo que se pregunta es por la motivación que tenemos para sujetarnos a la ley moral.

⁸³ Las cursivas son nuestras. En este sentido, si bien es cierto que Kant ha indicado que la presuposición de ser libre desde un punto de vista práctico va acompañada de la sujeción de “todas las leyes que están inseparablemente enlazadas con la libertad” del mismo modo como esta sujeción sería válida si la libertad pudiera ser mostrada en “la filosofía teórica”, la necesidad que Kant otorga a ir más allá de esta mera presuposición debilita al grado máximo la relación entre presuposición y demostración teórica. No porque Kant cambia de parecer al indicar que la necesidad de demostrar la “realidad y necesidad objetiva” de la libertad requiere necesariamente de la filosofía teórica, sino porque la mera presuposición de ser libres no prueba por sí misma la realidad objetiva de la libertad. Pero si se prueba su realidad objetiva, la sujeción de todo ser racional a las leyes morales podría defenderse del mismo modo como si la demostración fuera llevada a cabo por la filosofía teórica. Así, no es claro que, como Allison lo pone, “[...] la demostración de la necesidad de presuponer la Idea de libertad *es tan buena* como la demostración (desde un fundamento teórico) de la realidad de la libertad misma”. (Las cursivas son nuestras.) Cfr., “Kant's Preparatory Argument”, p. 318.

ordinario de nuestra razón práctica, que lo hayamos tratado como un concepto de experiencia” (IV:406).

Debido al lugar en el que se encuentra la afirmación de Kant sobre la necesidad de probar la realidad objetiva de la libertad, parece claro que sólo demostrando tal cosa Kant puede explicar de donde proviene el “interés” (*Interesse*) que nos somete al principio de la moral. El interés del que habla Kant aquí no tiene que ver con ninguna condición sensible y por tanto no puede referirse a un “impulso” (*Antrieben*) (IV:449), ni tampoco tiene que ver exactamente con el “motivo” (*Bewegungsgrund*) de la “mera dignidad de ser feliz” (IV:450). Kant explica que ciertamente la “mera dignidad de ser feliz, aun sin el motivo de hacerse partícipe de esa felicidad, puede por sí interesar”. Sin embargo, continúa Kant, “debido a que este juicio es en realidad sólo el efecto (*die Wirkung*) de la ya presupuesta importancia de las leyes morales”, el interés de ser digno de merecer la felicidad presupone ya el reconocimiento de la validez de las leyes morales.⁸⁴ El interés del que Kant habla aquí como necesario para responder adecuadamente a la cuestión “¿con base en qué obliga la ley moral?” (IV:450) está más bien asociado con la idea, expuesta en *GMS* I, de que “*el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley (Achtung fürs Gesetz)*” (IV:400). Este respeto por la ley -que Kant explicará en *KpV* cómo es que surge u ocurre más extensamente- igualmente presupone que reconocemos la validez de la ley moral, pero no podríamos reconocerla y por tanto estar sometidos a ella si no queda mostrada la “realidad y necesidad objetiva” de la libertad. En una palabra, sólo mostrando que la Idea de libertad tiene realidad objetiva práctica Kant puede mostrar que tenemos interés por la moralidad porque sólo mostrando tal cosa podemos tener respeto por la ley, que es lo que responde a la cuestión “con base en qué obliga la ley moral”.

(2.2) Al inicio de *GMS* III Kant describe su objetivo en términos de hacer “inteligible la deducción del concepto de la libertad a partir de la razón práctica pura y con ello la posibilidad de un imperativo categórico” (IV:447). La deducción del concepto de libertad -y con ella la demostración de la realidad objetiva de la autonomía- hace posible el imperativo categórico precisamente porque Kant ha dicho que la “libertad de la voluntad no puede ser otra cosa sino autonomía” y que “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo” (IV:447). La Tesis de Reciprocidad está basada en la equivalencia lógica de los conceptos de “autonomía” y “ley moral” porque ambos conceptos tienen la misma extensión, esto es, se refieren al mismo objeto. Esta equivalencia lógica es lo que explica por qué Kant sostiene que es una verdad analítica que un agente autónomo es un agente moral.

El paso inmediatamente anterior a la deducción de la libertad consiste en reconocer lo que justo no puede hacerse: teniendo a la Tesis de Reciprocidad como premisa porque “la libertad y la legislación propia de la voluntad son ambas autonomía y por tanto conceptos intercambiables”, se cometería una falacia si “cada uno de ellos es usado para explicar (*erklären*) el otro e indicar su fundamento” (IV:450). Lo único que la Tesis de Reciprocidad puede mostrar “es reducir a un único concepto representaciones del mismo objeto”, pero no sirve por sí misma para mostrar la realidad objetiva ni de la libertad ni de la moralidad. No podemos brindar una explicación causal entre estos dos conceptos cuando se parte de la premisa de que son conceptualmente idénticos.

Así, Kant acertadamente explica que si utilizamos la idea de la necesidad del imperativo categórico (porque de otro modo la idea de que la moralidad está erguida en una ley no sería más que contradictoria) con la intención de mostrar la realidad objetiva de la libertad lo único que se consigue es caer en un círculo:

Nos admitimos como libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y después nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad (IV:450).

⁸⁴ No obstante, como veremos en el siguiente capítulo, Kant deja de reconocer esta presuposición de la libertad cuando considera el motivo del sentimiento de respeto. Como veremos, este error es el que imposibilita que Kant muestre la realidad objetiva de la ley moral (como un *Factum* de la razón) acudiendo al incentivo del sentimiento de respeto -que según Kant tiene su origen en la razón pura práctica- sin hacer circular su argumento.

La prueba de la realidad objetiva de la libertad no puede descansar en la ley moral sin caer en una falacia de petición de principio, por lo que probar la realidad objetiva de la libertad a partir de la moralidad no es, después de todo, un “secreto círculo” como Kant señala después (*geheimer Zirkel*) (IV:453) sino un evidente círculo. Dada la evidencia de este error resulta equivocado suponer que Kant cae en este círculo. Kant nunca argumenta del imperativo categórico a la moralidad ni viceversa,⁸⁵ por lo que es más acertado suponer que Kant describe el problema del círculo como parte de su estrategia argumentativa en el sentido negativo de lo que no puede hacer en su deducción.

(2.3) Es llegado a este punto en donde verdaderamente comienza la deducción que Kant intenta hacer de la libertad en *GMS* III. En efecto, una vez que Kant da cuenta de la imposibilidad de usar la Tesis de Reciprocidad para mostrar la realidad objetiva de la libertad, nos explica lo siguiente:

Pero nos queda todavía una salida, a saber, investigar si cuando nos pensamos por libertad como causas eficientes a priori no adoptamos *otro punto de vista* (*anderen Standpunkt*) que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos (IV:450).⁸⁶

No podemos probar la realidad objetiva de la libertad mediante la ley moral. Pero Kant piensa que tal vez ello pueda ser posible mediante la “adopción de otro punto de vista” sobre nosotros mismos, punto de vista que difiere del modo como nos “representamos a nosotros mismos” cuando nuestras acciones “son vistas” como meros efectos.

Esta investigación comienza con la observación de que todas las “representaciones (*Vorstellungen*) que nos vienen sin nuestro albedrío (*Willkür*) sólo nos dan a conocer los objetos de la manera misma como nos afectan”, y por tanto, queda desconocido para nosotros qué pueden ser esas cosas en sí mismas (IV:451). Lo que quiere decir Kant aquí es que no somos responsables de lo dado a nuestra intuición empírica.

Sin embargo, Kant añade que existe otro tipo de “representaciones” que “producimos exclusivamente por nosotros mismos y mediante las cuales demostramos nuestra actividad”. Estas representaciones son producto exclusivo del entendimiento y la razón, pero más de la razón porque su “autoactividad” (*Selbstätigkeit*) “muestra, bajo el nombre de las Ideas, una pura espontaneidad” que no se limita, como con el entendimiento y sus categorías, “a lo que la sensibilidad puede darle”.⁸⁷

La distinción entre los dos puntos de vista se refiere por supuesto a las dos maneras distintas en que podemos considerar las cosas, esto es, como fenómenos o como noúmenos. Kant explica que cuando somos conscientes de las representaciones que “nos son dadas de otro sitio” -representaciones que se explican mediante el modo como los objetos “nos afectan”- tenemos un conocimiento de “fenómenos”. Pero por otro lado, a pesar de que “permanece desconocido para nosotros qué puedan ser esas cosas en sí mismas”, Kant sostiene que cualquiera puede reconocer y admitir que detrás de los fenómenos hay algo que no es fenómeno, i.e., las cosas en sí. De aquí Kant afirma:

Esto tiene que proporcionar una distinción, si bien grosera, entre un *mundo de los sentidos* (*Sinnenwelt*) y un *mundo del entendimiento* (*Verstandeswelt*) de los cuales el primero puede ser también muy diferente según la diferencia de la sensibilidad en los diversos espectadores del mundo, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento (*Grund*) permanece siempre el mismo (IV:451).⁸⁸

De manera que gracias a que “el entendimiento más ordinario” puede aceptar que detrás de los

⁸⁵ Cfr, H. J. Paton, *Op. Cit.*, p. 225.

⁸⁶ Las cursivas son nuestras.

⁸⁷ Esta misma idea es expuesta en la Dialéctica de *KrV* (A546-7/B574-5).

⁸⁸ Kant sostiene que por ser la razón la que “señala los límites del entendimiento mismo, su más noble labor se muestra en diferenciar el mundo del entendimiento del mundo de los sentidos” (IV:452). Así, no sólo es la autoactividad de la razón con sus Ideas lo que nos permite tener representaciones de objetos no sensibles, sino que es esta misma razón la que posibilita la distinción de los puntos de vista. Pero siendo así, la razón no puede ser parte del mundo del entendimiento, y por tanto, el mundo del entendimiento no puede contener la Idea de libertad. Kant no puede mantener que la razón tiene esta “noble labor” sin contradecir su propuesta general de que la razón, por ser parte del mundo del entendimiento, fundamenta el mundo de los sentidos.

fenómenos hay algo que no es fenómeno -y ello a pesar de que no podemos conocer las cosas como son en sí mismas-,⁸⁹ estamos legitimados en establecer una distinción entre dos mundos o admitir la legitimidad de dos puntos de vista: podemos concebir las cosas, o bien como fenómenos y por tanto desde el punto de vista de la sensibilidad, o bien podemos concebir las cosas como son en sí mismas y por tanto desde el punto de vista del entendimiento. La distinción entre los dos puntos de vista es crucial para el argumento de Kant porque la posibilidad de concebir las cosas de dos maneras diferentes o desde dos puntos de vista distintos es al mismo tiempo lo que permite considerarnos a nosotros mismos de estas dos maneras. En efecto, como Kant lo pone:

[...] un ser racional tiene que considerarse a sí mismo *como inteligencia (als Intelligenz)* (pero no por el lado de sus potencias inferiores), como perteneciente no al mundo de los sentidos sino al del entendimiento, y por tanto tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y reconocer leyes del uso de sus potencias, y por consiguiente de todas sus acciones: *por una parte*, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos bajo leyes naturales (heteronomía), y *en segundo lugar*, como perteneciente al mundo inteligible (*intelligibelen Welt*), bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón (IV:452).

Como Kant lo indica, cuando un ser racional se ve a sí mismo no como parte del mundo de los sentidos sino como parte del mundo del entendimiento (o se percibe a sí mismo no desde el punto de vista de los sentidos sino desde el punto de vista del entendimiento) se concibe a sí mismo como sujeto a leyes que, por ser “independientes de la naturaleza no son empíricas, sino son leyes que están fundadas meramente en la razón”. Debido al contraste que Kant establece entre autonomía y heteronomía como conceptos mutuamente excluyentes, y debido también a que Kant admite que la necesidad natural es heteronomía (IV:446), en este pasaje Kant parece sostener que al concebirse cualquier ser racional a sí mismo desde el punto de vista del entendimiento se concibe a sí mismo como libre y autónomo.

Kant justifica la idea de que los seres racionales pueden concebirse a sí mismos “*como inteligencias*” a partir de la representación que tienen de sí mismos desde el punto de vista del entendimiento a través de la analogía -comprendida incluso por el “entendimiento más ordinario”- de que detrás de los fenómenos se halla algo que no es fenómeno sino las cosas en sí mismas (IV:459). Kant reconoce, en perfecto acuerdo con su revolución epistémica, que ningún hombre (*Mensch*) puede pretender conocerse como es en sí mismo sino solo puede, “a través del sentido interior y de la manera como su conciencia es afectada”, tener un concepto empírico de sí mismo. No obstante, así como “necesariamente tiene que suponer” que detrás de los objetos que se representa por el sentido externo como fenómenos se hallan las cosas en sí mismas que les sirven de fundamento, del mismo modo tiene que suponer que, detrás de la constitución de sí mismo como sujeto compuesto por meros fenómenos,

[...] otra cosa le sirve de fundamento, a saber, *su propio Yo tal como puede estar constituido en sí*, y se tiene por tanto que contar, con respecto a la mera sensación y receptividad de las sensaciones, como perteneciente al *mundo de los sentidos (Sinnenwelt)* pero en lo que respecta a lo que en él pueda ser actividad pura (con respecto a lo que no llega a la conciencia en modo alguno por afección de los sentidos sino inmediatamente) como perteneciente *al mundo intelectual (intellektuellen Welt)* del que, sin embargo, no conoce nada más (IV:451).⁹⁰

Kant explica que a “una conclusión como esta” no sólo tiene que llegar “el hombre reflexivo”,

⁸⁹ Ya que Kant ha aprendido de Rousseau a honorificar a todo hombre y es esto lo que lo conduce a decir que el entendimiento más ordinario puede percatarse de la ley moral sin necesidad de instrucción, es claro que, puesto que la realidad objetiva de la ley moral requiere de la realidad objetiva de la libertad y ésta, según Kant, se demuestra mediante la doctrina de los dos puntos de vista, se sigue que cualquier entendimiento ordinario tiene que reconocer que detrás de los fenómenos se hallan las cosas en sí mismas. No obstante, esto equivale a decir -una vez que se asume que la distinción noúmeno fenómeno representa el corazón del idealismo trascendental- que cualquier entendimiento, sin necesidad de instrucción, reconoce la doctrina del idealismo trascendental. ¿Para qué entonces Kant se toma la molestia de escribir un libro de más de ochocientas páginas para mostrar algo que todo entendimiento reconoce?

⁹⁰ Las cursivas son nuestras.

sino también “el entendimiento más ordinario” porque “espera que detrás de los objetos de los sentidos (*hinter den Gegenstände der Sinne*) haya algo invisible y activo por sí mismo” (IV:452).

El argumento hasta aquí, entonces, parece ser el siguiente. (A) Aunque no podemos conocer las cosas en sí mismas sino sólo podemos conocer fenómenos, es necesario aceptar que “detrás de los fenómenos” (*hinter den Erscheinungen*) se hallan las cosas en sí mismas. (B) Esto nos justifica, a la vez, a tomar dos puntos de vista distintos sobre las cosas: podemos considerarlas como fenómenos y por tanto desde el punto de vista de los sentidos, o podemos considerarlas como son en sí mismas y por tanto desde el punto de vista del entendimiento. (C) Ahora bien, cuando esta doble perspectiva la aplicamos a nosotros mismos, podemos concebirnos (i) como inteligencias a través de la suposición de nuestro “yo tal como puede estar constituido en sí” (cuando nos concebimos desde el punto de vista *intelectual*, el cual es mostrado *inmediatamente* por la autoactividad pura de la razón), y también podemos concebirnos, en relación con la receptividad de las sensaciones, (ii) “como pertenecientes al mundo de los sentidos”. (D) Finalmente, ya que al concebirnos a nosotros mismos “como inteligencias” no nos concebimos bajo las leyes naturales de la heteronomía sino bajo leyes que están fundadas meramente en la razón, es la perspectiva que podemos tomar de nosotros mismos desde el punto de vista inteligible (el mundo intelectual) lo que nos justifica - vía la Tesis de Reciprocidad- concebimos como libres o autónomos. O como Kant lo pone de otro modo, “el concepto de un mundo del entendimiento es sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos “*para pensarse a sí misma como práctica*” (IV:458). Además, Kant señala que la causalidad de las acciones reside en el yo como inteligencia “según principios del mundo inteligible”, mundo en el que el yo “es el auténtico yo sólo como inteligencia” (IV:457, 461).

Con todo este argumento por detrás, Kant explica que queda “superada la sospecha” de caer en un argumento circular en la demostración de la libertad y la ley moral porque “al pensarnos como libres nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad y junto con ella a la moralidad como consecuencia” (IV:453).

No obstante, cada uno de estas partes del argumento es objetable. (A) y (B) no pueden sostenerse sin contradecir la Revolución Copernicana misma. Al aceptar (A) estamos defendiendo la tesis del realista trascendental de que nuestras representaciones se corresponden con objetos extramentales que no podemos conocer. Al aceptar (B) estamos concediendo, en contradicción con (A) y en contradicción con el límite mismo de las categorías, que siempre sí podemos decir algo sobre lo que las cosas en sí mismas son. (C) y (D), por otro lado, son objetables aun cuando admitamos la validez objetiva de las Ideas y la función regulativa de la razón.

Aceptar (C) implica caer en por lo menos dos posiciones que son inconsistentes con cuestiones que Kant defiende. En primer lugar, si es el caso que podemos ser inmediatamente conscientes de nuestra libertad a través del punto de vista intelectual, entonces Kant está afirmando, como Henrich, Allison y Rawls ya lo han detectado, que tenemos una intuición intelectual de la libertad.⁹¹ Pero esto es una palpable contradicción con lo que Kant sostiene en el capítulo de Fenómenos y Noúmenos de la primera *Crítica*, i.e., la intuición intelectual no es nuestra y ni tan siquiera podemos comprender su posibilidad (A252, B307).

Y en segundo lugar, sostener que tenemos que aceptar que detrás de nuestro yo sensible se encuentra un yo inteligible es caer en el mismo error en el que cae el psicólogo racional al confundir el “yo determinante” con el “yo determinable”. Como vimos en el capítulo segundo, Kant muestra en el capítulo de los Paralogismos en *KrV* que por medio de las tesis psicológicas “no podemos conocer lo que en realidad se quería conocer del alma” porque todos los predicados atribuidos al Yo como sustancia, etc. “carecen de validez por no darse en la intuición” (A400). Al pretender tener un conocimiento del yo, el psicólogo racional viola el “evidente principio de que no es posible conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer el objeto” (A402). En efecto, todas las tesis que el psicólogo racional avanza acerca del yo son el resultado de aplicar una categoría a lo que sirve de presupuesto mismo que necesariamente tiene que acompañar toda

⁹¹ Cfr, Henrich “Die Deduktion des Sittengesetzes”, pp.72-3; Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, p. 227, y Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, pp.277-78.

representación y conocimiento de objetos. Por lo que, como Kant lo manifiesta en ambas ediciones de los Paralogismos, la prueba acerca del yo fijo y permanente sólo se consigue mediante un argumento de petición de principio (A346/B404, A366, B422).

Pero Kant mismo cae en este argumento circular al decirnos que detrás de la “constitución de su propio sujeto compuesta de meros fenómenos” -la representación que tiene de objetos y la conciencia de su yo lógico que debe de poder acompañar toda representación- el ser racional tiene que suponer “el yo tal como pueda estar constituido en sí” -el yo sustancial-.⁹² Kant ciertamente no dice que este yo sustancial es conocido. Pero es suficiente con que requiera ser “presupuesto” para caer en este círculo: esta presuposición no puede sostenerse sin pensar al yo como una sustancia cuando ocurre que no es posible aplicar la categoría misma de sustancia al sujeto mismo que no puede pensar nada sin presuponer el apriorismo del concepto de sustancia.

Más aún, como hemos visto también en el tercer capítulo al discutir el Cuarto Paralogismo, Kant critica el proceder cartesiano al “probar” la existencia de la materia mediante una “deducción de la causa a partir del efecto” (A372). El idealista trascendental requiere deducir la realidad del mundo externo porque “considera los objetos del sentido externo como algo distinto de los sentidos mismos” (A371). Considerando a los objetos de sus representaciones como efectos, infiere que el mundo externo existe porque los objetos del mundo externo son la causa o el fundamento de los objetos de sus propias percepciones. Pero ya que “inferir una causa determinada a partir de un efecto dado es siempre inseguro”, esta inferencia “corre el peligro que corren todas las deducciones” (A368): no es posible que tengamos certeza alguna sobre la existencia de aquello que suponemos que es causal.

Aunque aquí (en la deducción de la libertad) el tema ya no es el mundo externo, Kant cae en este mismo error de inferencia causal al decirnos que el ser racional “necesariamente tiene que suponer su yo tal como puede ser en sí” porque este yo es el “fundamento” de la representación que él tiene de sí mismo como fenómeno. La necesidad de presuponer el yo en sí mismo descansa en el mismo error en el que cae el idealista escéptico.⁹³

Por otro lado (D) tiene el problema de que, como ya lo ha puesto de manifiesto Paton, “no es posible deducir obligación moral alguna desde consideraciones que son puramente metafísicas o epistemológicas y que nada tienen que ver con la moralidad”.⁹⁴ No olvidemos que Kant quiere probar “con base en qué la ley moral obliga”. Sin embargo, desde una consideración *ontológica*, Kant comete el error de suponer que si aceptamos que las cosas en sí mismas son el fundamento de nuestras representaciones (existe un “objeto trascendental” detrás de cada fenómeno representado), entonces estamos permitidos a tener una perspectiva de nosotros mismos como “fundamentos” (noúmenos) una vez que aceptamos que somos pasivos ante el modo como las cosas nos afectan. Y por otro lado, desde una consideración *epistémica*, Kant comete el error de asumir que de la actividad teórica del entendimiento y la razón -la “autoactividad” que estas facultades demuestran en la producción de sus conceptos, i.e., las categorías y las Ideas, respectivamente- se sigue la actividad espontánea de la voluntad. No se sigue que por el hecho de que podamos pensar una primera causa no fenoménica gracias a la espontaneidad de la razón, la voluntad misma sea esta causa. No es posible pasar directamente de la validez objetiva teórica de las Ideas a la realidad objetiva práctica de la Idea de

⁹² O también, como Kant lo llama en la Antinomia de la Razón Pura, el “sujeto trascendental” (A492, 545/B520, 573). El significado de este concepto tal como aparece en estos pasajes no debe ser confundido con el significado que Kant le da a este concepto dentro del capítulo de los Paralogismos (A346/B404). En efecto, como ya hemos insistido en el segundo capítulo, mientras que aquí Kant llama sujeto trascendental al sujeto lógico (justificado desde el idealismo trascendental), en el capítulo de la Antinomia el sujeto trascendental es concebido en analogía con el objeto trascendental (injustificado desde el idealismo trascendental).

⁹³ No hay duda alguna de que el punto de vista de pensarnos por libertad es por completo diferente al punto de vista (representación) que tenemos sobre nosotros mismos cuando vemos a la acciones como efectos ante nuestros ojos. Pero el punto de vista por el cual “nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos” y el punto de vista de “pensarnos por libertad” son por completo ajenos entre sí. Si nos representamos una acción, y aceptamos que no somos responsables de ninguna representación que proviene de la intuición empírica, lo más que podemos decir es que esta representación es el efecto de la acción-en-sí-misma manteniendo la representación de nosotros mismos como seres sensiblemente afectados.

⁹⁴ Cfr. H. J. Paton, *Op. Cit.*, p. 226.

libertad. La primera es una condición necesaria, pero no suficiente, de la segunda.

(3) "¿Cómo es Posible un Imperativo categórico?" (IV:453-55).

Pero en su argumento Kant no sólo justifica esta doble perspectiva de nosotros mismos mediante el doble paso cuestionable de asumir que de (i) la realidad metafísica de las cosas en sí como fundamento del fenómeno y de (ii) la autoactividad teórica del entendimiento y la razón se sigue la libertad de la voluntad. Kant sostiene, además, que un punto de vista debe de estar subordinado al otro, explicando de esta manera la posibilidad del imperativo categórico.

Kant explica que al incluirse el ser racional como inteligencia en el mundo del entendimiento "denomina *voluntad (Wille)* a su causalidad como una causa eficiente perteneciente a este mundo". Pero puesto que los seres racionales son también conscientes de pertenecer al mundo de los sentidos, las causas de las acciones que pertenecen al mundo de los sentidos "no pueden ser comprendidas" a partir de la causalidad que es propia del mundo del entendimiento. En lugar de ello, "aquellas acciones tienen que ser comprendidas como pertenecientes al mundo de los sentidos, y por tanto, determinadas por otros fenómenos, i.e., apetitos (*Begierden*) e inclinaciones (*Neigungen*)". Como miembro del mundo del entendimiento, Kant continúa, todas las acciones del ser racional "serían perfectamente conformes al principio de la autonomía (la voluntad pura)". Pero como miembro del mundo de los sentidos, todas las acciones tienen que ser tomadas "en conformidad con la ley natural de los apetitos y las inclinaciones y por tanto en conformidad con la heteronomía de la naturaleza"(IV:453). Ya que Kant es claro aquí al indicar que el punto de vista sensible se refiere a los apetitos y las inclinaciones –que nada tienen que ver con el entendimiento porque para éste las leyes naturales que imponen las categorías expresan necesidad y no contingencia-, el punto de vista sensible no puede referirse, como Rawls y Korsgaard sostienen, a la razón especulativa y el punto de vista del entendimiento a la razón práctica.⁹⁵ Es cierto que la razón teórica se refiere a lo que es sensible y fenoménico, pero las representaciones que tenemos de los fenómenos en sentido teórico no están determinadas por nuestra pasividad, lo que equivaldría, para el caso de la voluntad, a la heteronomía. Los fenómenos son posibles gracias a nuestra actividad o espontaneidad. Por lo que el punto de vista sensible que Kant discute aquí se refiere a la heteronomía de las acciones, a los fundamentos sensibles (deseos naturales e inclinaciones patológicas) que las determinan.

El resultado inevitable al que se llega una vez hecha la distinción de los dos puntos de vista, de concebir los conceptos de autonomía y heteronomía como mutuamente excluyentes y de enlazar la autonomía con el mundo del entendimiento y la heteronomía con el mundo de los sentidos, no es sino el siguiente. Por más que sean puntos de vista, el yo queda pensado de dos modos que son incompatibles entre sí en el sentido en que el yo que pertenece al punto de vista del entendimiento opera con una ley causal que no puede ser encontrada en el mundo de los sentidos, y el yo que pertenece al punto de vista de los sentidos opera con leyes causales que no pueden ser encontradas en el mundo del entendimiento.⁹⁶ A pesar de los problemas de ruptura que esto tiene, el yo concebido por los dos puntos de vista que representan el mundo de las leyes causales naturales y el mundo de las leyes causales por libertad es perfectamente simétrico con la explicación que Kant brinda para solucionar el conflicto cosmológico de la Tercera Antinomia. O mejor aún: debido al modo como Kant resuelve la Tercera Antinomia, Kant tiene que pagar el precio de aceptar que los dos puntos de vista que podemos tener de nosotros mismos se excluyen entre sí.

⁹⁵ Cfr, John Rawls, *Op. Cit.*, p. 291 y Christine Korsgaard, "Morality as Freedom", p. 185, n.10.

⁹⁶ Parece que todos los filósofos -Kant mismo incluido, por supuesto- que defienden la tesis de las dos perspectivas insisten al mismo tiempo que esta doble perspectiva que podemos tomar de nosotros mismos no quiere decir que el yo queda dividido en dos yoes. Kant afirma que "en el mismo sujeto autonomía y heteronomía deben estar *"necesariamente unidas"* (*notwendig vereinigt*) (IV:456, 59). Pero el problema con la doble perspectiva es que sigue manteniendo viva una dualidad, y por cierto una dualidad inconmensurable. Como Hamann ya lo manifestó por primera vez, de nada sirve que Kant insista que hay un yo único que es la fuente de todas las facultades cuando las distinciones mismas que Kant hace para definir cada una de las facultades de la mente humana no hacen sino que éstas sean incompatibles entre sí. Cfr, J. G. Hamann, "Metakritik der reinen Vernunft", p.286.

Kant explica en la Dialéctica de *KrV* que la causalidad por libertad y la causalidad natural pueden coexistir y por tanto pueden ambos tipos de causalidad ser verdaderos porque, como ya hemos dicho, “la ley que rige a la naturaleza no afecta a la ley que rige a la libertad y consiguientemente una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas” (A557/B585).⁹⁷ Justo porque “naturaleza y causalidad por libertad no son incompatibles” (A558/B586) en tanto que ambos tipos de causalidad pueden coexistir sin interferencias mutuas, es posible concebir, de acuerdo con Kant, dos puntos de vista distintos -no contradictorios entre sí- sobre el carácter del sujeto. “Desde el punto de vista del carácter empírico”, nos dice Kant, “el sujeto se encuentra, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes [naturales] determinadas por conexión causal”, mientras que, “desde el punto de vista de su carácter inteligible, ese mismo sujeto tiene que ser declarado libre de todo influjo sensible y de toda determinación fenoménica” (A540-1/B569-9). Con el lenguaje que Kant usa en *GMS III*, esto equivale a decir que el título de carácter empírico es producto del punto de vista que tenemos de nosotros mismos en cuanto que nos hallamos determinados por las leyes heterónomas de la naturaleza (recordemos que Kant sostiene en la Dialéctica que “con respecto al carácter empírico no hay libertad” (A550/B578)). A su vez, el título de carácter inteligible es producto del punto de vista que tenemos de nosotros mismos en cuanto que, en este caso, el sujeto “no se halla sometido a ninguna condición temporal porque el tiempo sólo es condición de los fenómenos y no de las cosas en sí mismas” (A539/B567), esto es, es el título que adquirimos en cuanto seres autónomos.⁹⁸

No obstante, de pronto sucede que la perspectiva o el punto de vista de los dos mundos deja de ser relevante en términos de *coexistencia* (si es que esto es posible). Regresamos al mismo problema que hemos expuesto en el capítulo anterior sobre la relación entre deber y libertad. La cuestión ya no es tan sólo que es posible tener esta doble perspectiva porque la causalidad por libertad se refiere a un punto de vista distinto al punto de vista que tenemos de los fenómenos determinados por la causalidad natural. La cuestión ahora consiste en que un punto de vista *debe de estar subordinado al otro*. Kant lo pone así:

Pero ya que *el mundo del entendimiento contiene el fundamento del mundo de los sentidos y por tanto también de las leyes del mismo* [...] tendré, como Inteligencia, aunque por otra parte como un ser que pertenece al mundo de los sentidos, que reconocerme como sometido a la ley del primero, esto es, a la razón, que en la Idea de la libertad contiene la ley del mismo, y así pues a la autonomía de la voluntad. Por consiguiente, tendré que ver las leyes del mundo del entendimiento para mí como imperativos, y las acciones conformes a este principio como deberes (IV:453-4).

Podemos entonces tener dos puntos de vista distintos sobre nosotros mismos que no son contradictorios entre sí debido a que los tipos de causalidad concebidos en cada uno de ellos son independientes entre sí y no se interfieren mutuamente (en este sentido es que se excluyen). Pero a la vez, el punto de vista del mundo de los sentidos tiene que estar subordinado al mundo del entendimiento “*porque el mundo del entendimiento es el fundamento del mundo de los sentidos y sus leyes*”. O como Kant también lo enfatiza un poco después, “*lo que pertenece al mero fenómeno se halla necesariamente por la razón subordinado (untergeordnet) a la constitución de la cosa en sí misma*” (IV:461).

Y dentro del contexto en el Kant discute los límites de la razón, al final de *GMS III*, estas dos ideas aparecen claramente vinculadas:

No hay la menor contradicción en que una *cosa en el fenómeno (Ding in der Erscheinung)* (que pertenece al mundo de los sentidos) esté sometida a ciertas leyes de las que ella misma, como cosa o ser *en sí mismo*, sea independiente; que el hombre tenga que representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera descansa, en lo que a lo primero atañe, en la conciencia de sí mismo como objeto afectado por los sentidos, y por lo que hace a lo segundo, en la conciencia de sí

⁹⁷ Las cursivas son nuestras.

⁹⁸ Ciertamente que en *KrV* Kant no asocia el carácter ínteligente con el concepto de autonomía, pero nos permitimos hacer este enlace porque en *GMS III* Kant sí identifica el concepto de autonomía con el punto de vista del entendimiento y con el yo como causa *noúmeno*, siendo a su vez esta causa *noúmeno* lo que define el punto de vista del carácter ínteligente.

mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (y por tanto, como perteneciente al mundo del entendimiento) (IV:457).

Por su parte, en su comentario a *GMS*, Christine Korsgaard sintetiza el punto de que no hay menor contradicción en que como sujetos sensibles tenemos que estar “sometidos” al yo “como *cosa* o ser *en sí mismo*” y al mismo tiempo tener una doble perspectiva de nuestra propia unidad del siguiente modo:

Podemos pensar al mundo tal como es en sí mismo, o podemos pensar al mundo tal como se manifiesta ante nosotros [como fenómeno]. Estas dos concepciones surgen de la reflexión sobre nuestra relación cognitiva con el mundo. El mundo es dado a nosotros a través de nuestros sentidos, tal como *aparece* ante nosotros, y en este sentido somos pasivos ante el. Tenemos que pensar al mundo, por lo tanto, como generando o conteniendo algo que genera esos fenómenos –algo que es su fuente [...] Cuando nos vemos a nosotros mismos como miembros del mundo sensible o fenoménico, consideramos todo sobre nosotros mismos, incluyendo nuestras representaciones internas tal como son nuestros pensamientos y elecciones, como partes del mundo sensible, y por tanto gobernadas por sus leyes causales. Pero en tanto que somos seres racionales, también nos consideramos a nosotros mismos como los *autores* de nuestros propios pensamientos y elecciones. Es decir, nos consideramos a *nosotros mismos* como las primeras causas o *fundamentos* últimos de estas representaciones internas.⁹⁹

Korsgaard admite que los “dos puntos de vista” que podemos tener de nosotros mismos es demasiado importante para entender por qué en la *Crítica de la Razón Pura* Kant insiste que el principio de la causalidad sólo puede establecerse para el mundo fenoménico y no para el mundo de las cosas en sí mismas. La limitación del principio causal al mundo de los fenómenos tiene la consecuencia de que la libertad no es objeto de conocimiento. El mundo cognoscible, esto es, el mundo de los fenómenos, es determinado. Pero esto no quiere decir que no haya libertad “porque la libertad puede caracterizar a las cosas en sí mismas”. En un sentido, continúa Korsgaard, “debemos de pensar a las cosas en sí mismas de este modo porque las concebimos como las primeras causas o los fundamentos últimos de los fenómenos”.¹⁰⁰ Aplicada esta enseñanza a la *Fundamentación*, Korsgaard señala que Kant está justificado en decir que podemos suponernos como seres libres porque la distinción entre los dos puntos de vista provee a la persona con los elementos necesarios para poder considerarse a sí misma “desde dos puntos de vista y reconocer leyes del uso de sus potencias” (IV:452), algo sin lo cual no sería posible señalar que las leyes del mundo del entendimiento son el fundamento del mundo de los sentidos y sus leyes.

Sin embargo, no sólo ocurre que aceptar la tesis de los dos puntos de vista y reconocer la “necesidad” de que todo fenómeno tenga como fundamento al noúmeno son dos cosas sumamente problemáticas de poder ser aceptadas dentro del programa del idealismo trascendental. Más aún, como Allison ya ha argumentado convincentemente, estas dos cosas no pueden unificarse porque son incompatibles entre sí. Defender la idea según la cual la distinción noúmeno-fenómeno tiene que ver con dos perspectivas o puntos de vista de una misma cosa y no con una distinción ontológica significa precisamente abogar en contra de la suposición de que el noúmeno es el *fundamento causante* del fenómeno.¹⁰¹

En su comentario a la *Fundamentación*, Paton sostiene que si es el caso que las cosas en sí

⁹⁹ Christine Korsgaard, “Introduction”, pp. xxviii-ix.

¹⁰⁰ *Ibid.* p.xxviii.

¹⁰¹ En su artículo “Two Aspects”, Allison afirma que la causalidad del fenómeno “es ciertamente un problema para la aproximación del ‘doble objeto’ como del ‘doble aspecto’”, p. 163. Pero en realidad, para la posición que defiende la teoría de los dos mundos no es el caso que la causalidad del Fenómeno por el Noúmeno es un problema (en el sentido en que el mundo objetivo causa representaciones en nosotros). Si lo fuera, simplemente su posición sería incongruente. No obstante, Allison sí tiene razón en decir que esta relación causal sí es un problema para la posición que defiende la teoría de los dos aspectos porque, efectivamente, no es posible comprender como podemos suponer que el Noúmeno es el fundamento causante del Fenómeno cuando ocurre que la distinción Noúmeno-Fenómeno es sólo una distinción de puntos de vista sobre *una* y la *misma* cosa. Si se admite que el Noúmeno es el fundamento del Fenómeno entonces se admite que el Noúmeno *existe* independientemente del Fenómeno, con lo cual, la distinción ya no es epistémica sino ontológica. Véase también *Kant's Transcendental Idealism*, p. 240.

mismas “afectan” nuestra mente, esta afección no se explica en términos de una relación causal. Paton sostiene así que “las cosas en sí mismas son el fundamento (*ground*), pero no la causa (*cause*), de nuestras sensaciones”.¹⁰² Ciertamente que en muchas ocasiones Kant habla del noúmeno como fundamento del fenómeno sin más, pero también lo es que en otras ocasiones Kant si se refiere al noúmeno como la causa del fenómeno.¹⁰³ Más aún, si Kant no pensara al noúmeno que afecta a los sentidos en términos causales (como cuando habla del “objeto trascendental”), Kant no podría pensar, por analogía y como ya hemos visto en el capítulo tercero, que la libertad trascendental es la causa de fenómenos que ocurren en conformidad con la naturaleza. Por último, aún cuando fuera el caso que es posible distinguir claramente la diferencia entre la idea de que el noúmeno es “fundamento” del fenómeno de la idea de que el noúmeno es “causa” del fenómeno,¹⁰⁴ basta con que concedamos que el noúmeno es fundamento del fenómeno para que la teoría de la doble perspectiva aparezca como carente de todo sentido: si admitimos que las leyes del mundo del entendimiento tienen que ser el fundamento de las leyes del mundo de los sentidos, entonces no es verdad que estos dos puntos de vista son posibles porque *no es el caso* que las leyes de la causalidad por libertad no interfieren con las leyes de la causalidad natural, esto es, las leyes que determinan una acción heterónoma. En tanto que las leyes del entendimiento interfieren necesariamente con las leyes de la sensibilidad, “fundamentándolas”, entonces no es cierto que es posible concebir, como puntos de vista, un mundo sensible cuyas leyes son independientes de las leyes por libertad y un mundo inteligible cuyas leyes son independientes de las leyes naturales. La subordinación del mundo de los sentidos al mundo del entendimiento imposibilita concebir que el mundo del entendimiento y el mundo de los sentidos son sólo puntos de vista de uno sólo y el mismo mundo. Del mismo modo, la subordinación del yo sensible que es miembro del mundo de los sentidos al yo inteligible que es miembro del mundo del entendimiento imposibilita concebir que el yo del mundo del entendimiento y el yo del mundo de los sentidos son sólo puntos de vista de un único y solo yo.¹⁰⁵

Además, incluso aceptando que las cosas en sí mismas *deben* de ser el fundamento de los fenómenos y que el yo en sí mismo (lo que Paton llama “I-in-itself”) *debe* de ser el fundamento, a través de las intuiciones puras del espacio y el tiempo y las categorías puras del entendimiento, de las formas del mundo sensible, de aquí no se sigue que el *deber moral* queda mostrado. El problema de nuevo consiste en pasar de una *necesidad metafísica* como la que queda planteada en el Prólogo a la segunda edición de *KrV* (si no aceptamos que las cosas en sí mismas “son reales” (BXX) se sigue

¹⁰² H. J. Paton, *Op. Cit.*, p. 230.

¹⁰³ Cfr, por ejemplo, *KrV* (A288/B344) y *Prolegomena* (IV: 289).

¹⁰⁴ Ciertamente que “causalidad” y “fundamento causante” son cosas distintas en tanto que la causalidad se refiere a una categoría a priori y el fundamento causante se refiere a un objeto que es concebido como la explicación última que determina a otro objeto. Pero el punto es que cuando Kant habla del noumeno como fundamento del fenómeno Kant quiere dar a entender que el fenómeno, como la *materia* del objeto de representación, es el efecto de una causa no fenoménica.

¹⁰⁵ Al comentar la proposición de Kant de que “*el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible y de sus leyes*”, Paton explica que: “Presumiblemente, Kant tiene en mente aquí la doctrina de que [1] la cosa-en-sí-misma es el fundamento del mundo sensible en tanto que es el fundamento de la *materia (sensa)* del mundo sensible. Pero también pudo haber tenido en mente [2] la doctrina de la *Critica de la Razón Pura*, esto es, que el Yo-en-sí-mismo es el fundamento de la forma del mundo sensible: nuestra sensibilidad es el fundamento de las formas del espacio y el tiempo, mientras que nuestro entendimiento es el fundamento de las categorías. No debemos olvidar que en la experiencia la mente tiene que contribuir algo al mundo tal como lo conocemos”. *Ibid.*, p. 250. (Los corchetes son nuestros.)

Creemos que Paton tiene razón al decir que Kant probablemente tiene en mente estas dos cosas, pero al contrario de lo que piensa Paton, nosotros creemos que ninguna de las dos cosas son justificables. Si aceptamos [1] entonces aceptamos automáticamente que cosas que no están en el espacio y carecen en sí mismas de toda forma categorial son los fundamentos de los objetos de representación que se hallan en el espacio y que están categorizados. Por otro lado, si aceptamos [2] entonces estamos concediendo, como el psicólogo racional, que podemos hablar de un yo-en-sí-mismo (el “fantasma de la máquina”, como diría Wittgenstein) como sustrato o sustancia. Ciertamente que Kant habla de un yo que, en tanto que posee entendimiento e intuiciones, es condición de posibilidad de todo objeto de experiencia, pero este yo es, como seguimos insistiendo, sólo un yo lógico y nunca metafísico. Como ya lo hemos comentado anteriormente, Kant parece conceder, cuando habla en la Dialéctica de *KrV* del “conocimiento que tenemos de nosotros mismos a través de la simple apercepción” (A546/B574), que podemos representarnos nuestro “sujeto trascendental”. Pero de nuevo, esto no hace sino contradecir su crítica al psicólogo racional.

entonces “la absurda proposición de que habría fenómenos sin que nada se manifestara” (BXXVII)) y una *necesidad epistémica* (si no presuponemos formas subjetivas a priori sería imposible tener conocimientos objetivos o experiencia alguna) a una *necesidad moral*. Al recurrir a la idea de que el mundo del entendimiento es el fundamento del mundo de los sentidos por analogía con el yo-en-sí-mismo como fundamento de las formas sensibles y con las cosas en sí mismas como el fundamento de los fenómenos, Kant no puede mostrar cómo es posible un imperativo categórico. La ley moral es un mandato justamente porque no es el caso que, por la razón de que no somos seres racionalmente perfectos, necesariamente actuamos determinados por la ley moral, mientras que no puede no ser el caso que, si nos representamos fenómenos, el yo-en-sí-mismo no determine las formas del mundo sensible y las cosas en sí mismas sean el fundamento causante de tales representaciones. Para que el concepto de mandato moral y el de causalidad del mundo del entendimiento pudieran ser enlazados, Kant tendría que decir que las cosas en sí mismas tienen el *deber* de ser el fundamento de los fenómenos y el yo-en-sí-mismo tiene el *deber* de determinar las formas de los objetos del mundo sensible. Pero ambas cosas son, evidentemente, absurdas.

El imperativo categórico no puede ser una proposición sintética a priori “más o menos” como lo son las proposiciones sintéticas a priori “sobre las cuales descansa el conocimiento de la naturaleza” (IV:454). La razón de ello es que el concepto de deber categórico que se encuentra analíticamente enlazado al concepto de mandato moral no prescribe que a nuestras acciones se “añadan” elementos sensibles. Todo lo contrario: el concepto de deber incluido en el mandato moral nos exige “apartar por entero el influjo de la inclinación y con ésta todo objeto de la voluntad” (IV:400). Kant expresa la idea de que la voluntad afectada por apetitos sensibles está “condicionada” por la razón pura práctica (IV:454). Pero esta condición no tiene nada que ver con la condición por la cual es posible un juicio sintético a priori teórico: aquí la condición es que la sensibilidad y el entendimiento trabajen de manera conjunta y coordinada, en donde ninguna de estas dos facultades es preferible a la otra (A51/B75). En cambio, para el caso del deber que caracteriza al imperativo categórico, no se trata de que la sensibilidad y la razón trabajen de manera conjunta. Se trata de una preferencia absoluta de la razón sobre la sensibilidad, y por ello ésta tiene que estar condicionada en el sentido de estar limitada, subordinada, reprimida. Por el hecho mismo de que las Ideas de la razón no tienen nada que ver con la sensibilidad, la afirmación de que el imperativo categórico es un juicio sintético a priori “más o menos” como lo son los juicios sintéticos a priori teóricos es equivocada.¹⁰⁶

Dos páginas antes de la “Observación Final”, Kant sostiene que la pregunta de “cómo un imperativo categórico es posible puede ser contestada indicando únicamente la presuposición bajo la cual es posible, i.e., la Idea de libertad” (IV:461). Pero *GMS* III fracasa en mostrar la relación entre libertad trascendental e imperativo categórico porque el deber moral no puede derivarse de un fundamento nouménico (el mundo inteligible) que necesariamente determina todo fenómeno (los sucesos del mundo de los sentidos) y las leyes que rigen al mismo. Si es *necesario* que el mundo de los sentidos quede subordinado al mundo del entendimiento -del mismo modo que es necesario que el yo-en-sí-mismo sea el fundamento de las formas del mundo sensible y las cosas en sí mismas sean el fundamento de los fenómenos representados en el espacio y en el tiempo-, entonces no puede ser que el mundo de los sentidos *deba* subordinarse porque no es posible que el mundo de los sentidos desobedezca y no se subordine al mundo del entendimiento. Y a su vez, si el mundo de los sentidos puede desobedecer al mundo del entendimiento y no necesariamente se subordina a él -que es el contexto en donde tendría sentido el concepto de deber-, entonces no es el caso que el mundo del entendimiento sea el fundamento del mundo de los sentidos, y por tanto, no es el caso que la libertad trascendental pueda ser concebida como parte del mundo del entendimiento y como causalidad nouménica.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Sería más correcto decir que si Kant hace una relación de “más o menos” entre un principio práctico y los principios del conocimiento, entonces tales principios prácticos son máximas. La relación sería más exacta porque, como ya lo hemos notado, las máximas son principios prácticos en los que la sensibilidad y la espontaneidad juegan papeles de dependencia recíproca en la explicación de la acción.

¹⁰⁷ Mientras que en la Dialéctica y el Canon de *KrV* Kant intenta persuadirnos que tenemos buenas razones para

(4) "Del Límite extremo de toda la Filosofía práctica" y "Observación Final"

Después de seguir el cuidadoso análisis que Kant hace de lo que significa la buena voluntad, un acto por deber, la ley moral, la Tesis de Reciprocidad y, por encima de todo, después de atravesar el tortuoso camino de la deducción de la autonomía, cualquier lector de *GMS* está justificado en mostrar un sentimiento negativo ante el resultado al que llega Kant. Al terminar de transitar por el árido e inhóspito camino que Kant traza en *GMS* III nos espera a modo de recompensa algo que es por completo desproporcional a lo que cualquiera tiene derecho a esperar por haber hecho el esfuerzo de por lo menos *intentar* comprender lo que Kant quiere decir. Cuando decimos cualquier lector, estamos refiriéndonos tanto a los que defienden la filosofía moral de Kant como a los que la detractan. Unos y otros tienen el derecho de sentirse decepcionados y ridiculizados, respectivamente. Los primeros, porque la doctrina que Kant se empeña en defender con el fin de asegurarnos que su deducción de la libertad no se mueve en círculos termina por ser considerada como fantasiosa y quimérica; y los segundos, porque al final del día Kant parece conceder que no vale la pena hacer ninguna crítica a su doctrina del mundo del entendimiento porque esta doctrina misma no merece ser tomada en serio por la misma razón: no es sino fantasiosa y quimérica. En efecto, Kant explica que al intentar “averiguar cómo sea posible la libertad misma” se abandona “el fundamento de explicación filosófica” y no queda nada sino “ponernos a fantasear (*herumschwärmen*) por el mundo inteligible”. Y a esto añade un poco después que es importante delimitar la frontera de toda indagación moral para que la razón (*Vernunft*), además de que no busque el motor de la moralidad en el mundo de los sentidos, no “despliegue impotente sus alas en el espacio vacío de los conceptos trascendentes denominado mundo inteligible y no se pierda entre quimeras (*Hirngespinn*)” (IV:462). De modo que aquellos que transitan por el camino de la deducción -cuyo objetivo es, recordemos, mostrar que la moralidad no es una mera quimera- una y otra vez para defender la libertad trascendental de las agencias y la moralidad del imperativo categórico no pueden sino reconocer, si son efectivamente kantianos, que transitan sobre las escamas de un dragón. Y aquellos que, como nosotros, hemos hecho una crítica de la doctrina del mundo inteligible nos encontramos al final con la buena nueva de que lo que hemos hecho es tan fútil como la crítica que pudiera hacerse al cuento de Hansel y Gretel sobre la base de que no es un tratado científico.¹⁰⁸ (Aunque irónicamente, porque hemos hecha esta crítica y nos topamos con este final de *GMS* III, quizá nosotros somos más kantianos que nadie.)

¿No estaremos exagerando, o peor aún, malinterpretando a Kant? Por la pasión y el interés que demuestra, lo más seguro es que Kant haya tomado tan en serio la deducción de la libertad que es muy poco probable que él mismo reconociera que la tinta invertida en *GMS* III tenía el propósito de producir un escrito que fuera clasificado entre los textos de Swedenborg y los cuentos de los hermanos Grimm. Por lo menos casi nadie diría que a Kant le gustara jugar con argumentos que él mismo reconociera como absurdos y que, paralelamente al desarrollo del idealismo trascendental, Kant haya producido una filosofía del chiste.¹⁰⁹ Sea como fuere, no podemos exagerar lo que tiene evidencia textual, y aún cuando abogemos que Kant se refiere al entendimiento (*Verstand*) y no a la razón (*Vernunft*) cuando dice que nos encontramos imposibilitados de poder “*explicar (erklären)* la libertad de la voluntad” (IV:460), no estamos malinterpretando a Kant ni exagerando nada cuando decimos que Kant mismo reconoce que su deducción no es precisamente un éxito.

considerarnos libres porque experimentamos el deber (como un tipo de lucha interna) a través de la “representación” de imperativos, en *GMS* III Kant transita por la vía contraria, esto es, intenta mostrar el imperativo categórico partiendo de la libertad. Pero, si lo que hemos señalado aquí y en el capítulo anterior es correcto, ambos caminos fracasan en demostrar la relación entre libertad e imperativo.

¹⁰⁸ Como ya vimos en la primera sección, en el Prefacio de *GMS* Kant define a la ética como la ciencia de las leyes de la libertad (IV:387).

¹⁰⁹ J. B. Schneewind ha sacado a la luz la idea de que la relación que Kant establece entre la moralidad y el mundo inteligible aparece por primera vez en sus escritos a manera de “chiste”, y precisamente en *Los sueños de un visionario* (1766), texto en el que Kant hace una examinación sardónica de las ideas “científicas” de Swedenborg. Cfr, *The Invention of Autonomy*, p. 505-07.

Teniendo en cuenta que en la Dialéctica de *KrV* (y en mucho otros lugares) Kant sostiene que las Ideas de la razón no pueden tener “realidad objetiva” teórica porque son conceptos que no corresponden con ningún objeto dado a la sensibilidad,¹¹⁰ nadie espera que en *GMS III* Kant nos demuestre la realidad objetiva teórica de la Idea de libertad. Kant incluso nos recuerda por lo menos dos veces de la imposibilidad de llevar a cabo esta demostración en esta parte de *GMS III* (IV:455, 59). Sin embargo, lo que desconcierta es la insistente declaración sobre la imposibilidad de que la libertad sea “concebida” y “comprendida” (IV:456, 59, 60, 63) cuando no sólo se supone que la razón misma puede hacerlo en cuanto Idea (si no puede ser concebida, ¿de donde saca entonces Kant fuerzas para asegurarnos de que podemos *reconocer* la espontaneidad de la razón a través de su autoactividad?), sino además Kant está defendiéndola contra cualquier posible ataque. ¿Cómo puede ser *defendido* algo que necesariamente tiene que poder ser pensado cuando no puede ser comprendido ni concebido? Para defender a la libertad se requiere asegurar que a la razón teórica o al conocimiento especulativo “le es imposible eliminarla” (IV:456), pero decir que de la libertad “concebimos su *inconcebibilidad*” (*wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit*) (IV:463) es refutar la defensa misma. Si la libertad no es concebible, ¿por qué entonces necesariamente tenemos que “presuponerla” y, más aún, cómo es que somos conscientes de ella? Es una latente contradicción insistir que los seres racionales necesariamente tienen que presuponerse como libres y que el mundo del entendimiento es “sólo un *punto de vista*” que la razón se ve necesitada a tomar “*para pensarse a sí misma como práctica*” (*um sich selbts als praktisch zu denken*) (IV:458) cuando al mismo tiempo ocurre que para “la razón humana” -que dicho sea de paso, los seres humanos son los únicos “seres racionales” que tienen certeza de que existen- “esa presuposición jamás puede ser comprendida” (*einsehen*) (IV:461). La libertad ciertamente que no es un concepto (*Begriff*) del entendimiento, pero si es un concepto de la razón, por lo que para la razón misma no puede ser inconcebible.

Pero además de que aceptar la inconcebibilidad de la Idea de libertad trascendental nos da razón para cuestionar la supuesta autoactividad de la razón y su necesaria presuposición, también nos da razón para cuestionar la afirmación de Kant de que la Idea de libertad vale como un concepto “lícito para una fe racional” (*vernünftigen Glaubens*) (IV:462).¹¹¹

Recordemos que Kant insiste que Dios y la libertad son objetos que, debido a que no pueden hallarse dentro del mundo de los sentidos porque en este mundo sólo impera la necesidad natural, requieren ser abstraídos, para hacerlos “concebibles”, del mundo fenoménico. La libertad trascendental queda pensada, de este modo, como una causa espontánea que no está sometida a ninguna condición sensible y por tanto no es el efecto de una causa. Del mismo modo, puesto que Kant sostiene al final de la Observación de la tesis de la Tercera Antinomia en *KrV* que es necesario para la razón “recurrir a un primer comienzo originado por libertad en la serie de las causas naturales, i.e., un *primer motor* que explique los movimientos del mundo” (A540/B478) y Kant evidentemente asocia este primer motor con Dios, Dios sólo puede ser concebido fuera del mundo de los sentidos. Tanto la Idea de libertad trascendental como la Idea de Dios son conceptos de la razón que no se refieren sino a la “*totalidad de las condiciones* de un condicionado dado”. “Sólo lo incondicionado”, nos dice Kant, “hace posible la totalidad de las condiciones, y puesto que la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada”, los conceptos de la razón, “en el sentido de que contienen un fundamento de la síntesis de lo condicionado, son conceptos de lo incondicionado” (A322/B379). Un

¹¹⁰ Aunque rigurosamente Kant tendría que decir lo contrario si aceptamos que las cosas en sí mismas nos afectan a través de la pasividad de nuestros sentidos. En efecto, si las Ideas son noúmenos y lo que nos afecta son las cosas en sí mismas (noúmenos), ¿no parece evidente que las Ideas, más que ningún otro concepto, tendrían que referirse a lo que es dado a través de la sensibilidad?

¹¹¹ Lo poco que diremos a continuación, para finalizar este apartado, será tratado a manera de esbozo. Para poder ser ampliamente defendido, el argumento requiere mucho más espacio que el que aquí le concedemos. El tema de la fe racional es sin duda un capítulo de la filosofía kantiana sumamente interesante, que merece una investigación por sí sola. Lo poco que diremos aquí está limitado a defender la idea de que, por lo menos en la *Fundamentación*, tratar a la Idea de libertad como un objeto de fe racional es ininteligible no sólo porque Kant ha pretendido mostrar la realidad objetiva práctica de la libertad (tratar a la libertad como objeto de fe racional es por completo contrario a los propósitos que él mismo Kant persigue), sino también porque nada que sea inconcebible puede ser tratado racionalmente.

poco después Kant indica que “las Ideas trascendentales de la razón sirven para *ascender* en la serie de condiciones hasta llegar a lo incondicionado”, y ya que llegar a lo incondicionado no es sino “llegar a los principios” (A336/B394), el principio de la razón no es otro sino el que demanda la búsqueda de lo incondicionado para todo condicionado dado. Sin embargo, puesto que a diferencia de los principios del entendimiento -como el principio de causalidad- el principio de la razón no se refiere a ningún objeto de experiencia posible, el principio de la razón sólo tiene una función regulativa. No es, como los principios del entendimiento, un principio constitutivo.

Susan Neiman ha argumentado que los principios constitutivos propios del entendimiento y el principio regulativo de la razón de buscar lo incondicionado para todo condicionado dado conforman las dos partes del principio de razón suficiente tal como lo entiende Kant.¹¹² De acuerdo con ella, Kant tiene la virtud de superar ampliamente a Leibniz en la determinación del principio de razón suficiente porque Kant, a diferencia de Leibniz, hace “explícito” el aspecto doble del principio de razón suficiente.¹¹³ Mientras que Leibniz no distingue adecuadamente el aspecto ontológico y el aspecto epistémico de dicho principio, Kant logra separar adecuadamente las dos partes que lo conforman porque lo “transforma”. Kant rechaza la manera como Leibniz concibe la parte epistémica del principio de razón suficiente -la razón es capaz de descubrir el orden que existe en el universo-, reduciendo al mismo tiempo lo que para él es el principio epistémico al aspecto ontológico del principio de razón suficiente -el mundo tal como lo experimentamos está sujeto a una uniformidad causal-. Con este movimiento, Kant sostiene que la otra parte del principio de razón suficiente no tiene que ver con el conocimiento -puesto que conocimiento es para Kant ontología- sino con “una demanda regulativa” por medio de la cual “hacemos el mundo inteligible de diversas maneras”.¹¹⁴ Como consecuencia directa de esta transformación, los aspectos teleológicos y mecánicos que conforman el principio de razón suficiente quedan revertidos. Para Leibniz, el aspecto ontológico del principio de razón suficiente tiene que ver con un fundamento teleológico de acuerdo con el cual “el mundo es racional porque Dios ha elegido crearlo de cierta manera”, mientras que el aspecto epistémico tiene que ver, en cambio, con un fundamento mecanicista.¹¹⁵ Kant piensa, por el contrario, que el aspecto ontológico del principio de razón suficiente se fundamenta sobre la base de que “el orden del mundo es mecánico”, mientras que “el componente del principio que tiene que ver con nuestra habilidad de razonar” (que para Leibniz está necesariamente ligado con el aspecto epistémico), “es en sí mismo teleológico”.¹¹⁶

Ahora bien, una vez hechas estas distinciones, en el capítulo siguiente de su libro -en donde Neiman explica el principio de la razón en Kant-, ella afirma que:

Ahora aparece claro que la idea de lo Incondicionado no es otra cosa sino lo que he llamado la segunda parte del principio de razón suficiente, la idea de que el mundo como un todo es completamente inteligible [...] La idea regulativa de lo Incondicionado, sostiene Kant, es un requisito para la investigación científica. Sin él, aunque podríamos, seguramente, tener la primera parte del principio de razón suficiente, no nos sería de mucha utilidad. Porque como hemos visto, el conocimiento de que todo suceso tiene una causa es vano sin la idea de que la razón humana es capaz de rastrear las series de las causas hasta un punto en el que los sucesos que hacen posible el mundo llegan a ser inteligibles. Es esta segunda idea la que primero nos provee de la posibilidad de un concepto de explicación [...] La razón debe, en breve, asumir que el mundo es inteligible; o más bien, es permitida cualquier presuposición requerida para hacer el mundo inteligible en sí mismo. Sin estas presuposiciones de la razón, Kant explica, el entendimiento no podría orientarse a sí mismo en la naturaleza (V:193).¹¹⁷

Por supuesto, Neiman acepta la filosofía de la ciencia en Kant porque concede que hay posibilidad de pasar de los conceptos del entendimiento a las Ideas de la razón, y esto queda latente precisamente en la manera como explica el principio de razón suficiente en Kant: la primera parte del

¹¹² Susan Neiman, *The Unity of Reason*.

¹¹³ *Ibid*, p. 13.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 32.

¹¹⁶ *Ibid*. pp. 32-3.

¹¹⁷ *Ibid*, pp.64-5.

principio, que tiene que ver con los principios del entendimiento y por tanto con una explicación mecanicista de los fenómenos, queda conectada con la segunda parte del principio, que tiene que ver con el principio regulativo de la razón y por tanto con una explicación teleológica de la naturaleza. Sin embargo, si lo que hemos dicho en el capítulo segundo de esta investigación a propósito del *gap* que existe entre la función *apropiada* del entendimiento de *no* sobrepasar los límites del sentido y la función *natural* de la razón de *sobrepasar* los límites del sentido, es claro entonces que las dos partes que integran el principio de razón suficiente, tal como es defendido por Kant de acuerdo con Neiman, no pueden hallarse relacionadas sin que las categorías violen sus propios límites.

Lo que Kant sostiene al final de *GMS III* a propósito de la inconcebibilidad de la Idea de libertad es del todo inconsecuente con la transformación que hace del principio de razón suficiente. Recordemos que Kant piensa que el principio de lo Incondicionado no sólo sirve como “canon de amplio uso del entendimiento”, sino también piensa que este principio “posibilita el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón” (A329/B386). Pero al decirnos que la libertad trascendental es inconcebible, Kant mismo está aniquilando su propia doctrina del principio de razón suficiente, o mejor aún, justo porque la Idea de libertad trascendental es inconcebible, Kant no es coherente al conceder explicaciones de causas finales como parte del principio de razón suficiente. En efecto, si la Idea de una causalidad espontánea es inconcebible para la razón humana, entonces no sólo es el caso que las Ideas no son conceptos necesarios de la razón porque la razón misma no puede concebir sus propios conceptos (ya que la libertad es inconcebible, la facultad misma de la razón es una mera quimera). Más aún, los principios constitutivos del entendimiento son ininteligibles puesto que la primera parte del principio de razón suficiente es inútil sin el principio de lo incondicionado propio de la razón. La primera parte del principio de razón suficiente es incompatible con la segunda parte, y por tanto, el principio de razón suficiente que Kant defiende es ininteligible.

De manera que si no podemos concebir una causalidad espontánea, lo que Kant llama el principio de la razón no puede ser parte del principio de razón suficiente. Pero una vez erradicada la Idea de una espontaneidad absoluta o una condición incondicionada del principio de razón suficiente, la Idea de libertad no es útil y lícita para un “fe racional”, sino sólo puede serlo para, como diría Jacobi, una “fe irracional”. La fe en la razón típica de la *Aufklärung* que Kant defiende no puede dar lugar a una fe racional sin que la creencia misma de que es posible encontrar en la razón todos los principios morales quede en entredicho.¹¹⁸

¹¹⁸ El tema filosófico de fondo que se halla a la base del *Pantheismusstreit* que Jacobi inició con Moses Mendelssohn a propósito de la confesión que Lessing hizo a Jacobi de ser spinozista, no es otro sino el cuestionamiento por parte de Jacobi y la defensa por parte de Mendelssohn de los fundamentos de la *Aufklärung*. Lo que importa verdaderamente de este debate es la crítica que Jacobi hace a la razón teniendo como antecedente la explicación mecanicista del universo que ofrece Spinoza y que, como dice Beiser (*The Fate of Reason*, pp. 81-5) puede resumirse en la forma de un dilema: o seguimos nuestra propia razón hasta sus últimas consecuencias, lo que nos lleva irremediamente a ser ateos y fatalistas, o renunciamos a nuestra razón para dejar sitio a la creencia en Dios y la libertad. El dilema se resume entre un escépticismo racional o una fe irracional (el “dilema abrumador” entre fe y razón) porque Jacobi piensa que toda investigación racional acaba necesariamente en el nihilismo. La razón de ello es que el principio que guía la investigación filosófica, el principio de razón suficiente, sólo explica sucesos de acuerdo con relaciones causales condicionadas. Esto implica no sólo no tener razones para explicar la libertad debido a que este concepto se refiere a una causalidad incondicionada, sino que el mismo principio de razón suficiente sostiene los pilares del materialismo y el determinismo. De modo que, de acuerdo con Jacobi, si asumimos que somos libres, tenemos entonces que admitir que esta presuposición es inexplicable. Cfr. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*. pp. 63-86.

Independientemente de si Jacobi tiene o no razón en pensar que toda investigación filosófica conduce necesariamente al nihilismo, claramente es el caso que Kant está de acuerdo con Jacobi en lo que respecta a la libertad: ésta sólo puede ser presupuesta sacándola de los límites de lo condicionado, y por tanto, el concepto de libertad no puede estar incluido dentro de los principios del entendimiento porque estos principios sólo pueden referirse a series de condiciones dadas. Pero los principios del entendimiento, como hemos visto, conforman la primera parte del principio de razón suficiente. Ahora bien, puesto que Kant admite que la libertad es “inconcebible”, y debido también al *gap* que existe entre las Ideas de la razón y los conceptos del entendimiento, es legítimo cuestionar la segunda parte del principio de razón suficiente en Kant: el concepto de libertad, como Idea de lo incondicionado, no puede ser parte del principio de razón suficiente, por lo que la

* * * * *

Además de explicar por qué la deducción de la libertad que Kant hace en *GMS* III fracasa, hemos cuestionado el supuesto de que ningún interés empírico se halla vinculado con la ley moral como fundamento y que actuar por máximas implica que somos libres en sentido práctico cuando este concepto presupone libertad trascendental. Por el hecho de que actuamos por máximas no se sigue que es racional evaluar estos principios a la luz de una ley que hace abstracción absoluta de toda inclinación porque las máximas por naturaleza no pueden prescindir de las inclinaciones y la sensibilidad. Hemos querido mostrar que el sentido de libertad requerido para actuar por máximas es incompatible con el sentido de libertad requerido para actuar por leyes. No sólo porque Kant reconoce la diferencia entre libertad lógica y libertad trascendental, sino también porque acepta que la libertad psicológica es incompatible con la libertad trascendental. Con todo, aún cuando estos dos sentidos de libertad fueran compatibles, es cuestionable que sólo se requiere de racionalidad pura para que la ley moral nos motive debido a que primero tenemos que temer lo relativo y lo contingente, lo precario y lo indeterminado. La crítica no consiste en sentir este miedo; la crítica consiste en suponer que nada sensible nos empuja hacia la búsqueda de principios morales objetivos. Finalmente, aún cuando sea sólo una feliz coincidencia que el temor ante la ausencia de leyes no se requiere como presupuesto sensible para buscar estas leyes porque ellas son naturales de una facultad pura de la razón, Kant fracasa en probar la realidad objetiva de la razón pura práctica.

En el siguiente capítulo mostraremos que el argumento que Kant brinda en *KpV* con el fin de probar que somos libres, i.e., la ley moral es un hecho de la razón, se queda corto en cumplir su objetivo: mostrar la realidad objetiva de la libertad trascendental.

suposición de la libertad sólo puede ser una cuestión de fe que nada tiene que ver con la razón. En este sentido es que decimos que la presuposición de la libertad es lícita para una fe irracional. No estamos diciendo que en el fondo Kant estaría de acuerdo con Jacobi en este punto; es obvio que no porque Kant afirma que la libertad es “lícita para una fe racional”. Lo que estamos diciendo es que Kant no logra mostrar, por argumentos racionales, que somos libres (en esto consiste el fracaso de la deducción en *GMS* III), y por tanto, que lo único que queda a Kant en *GMS* III es conceder que la libertad es lícita para una fe irracional. Lo que estamos sugiriendo, y en este punto estamos de acuerdo con Beiser, es que a pesar de los esfuerzos de Kant por hacer compatibles las categorías del entendimiento con las Ideas de la razón, Kant no se salva de la objeción de Jacobi de que el principio de razón suficiente (lo que para Neiman es en Kant la primera parte de este principio) es *incompatible* con la necesaria presuposición de que somos libres. Por último, es claro que cuestionar la explicación racional de la libertad significa cuestionar la racionalidad del imperativo categórico.

6

LA TEORÍA DEL *FACTUM* DE LA RAZÓN EN *KpV*

En *GMS* III Kant ha intentado hacer una deducción de la libertad independientemente de argumentos morales mediante la apelación a nuestra pertenencia como miembros del mundo inteligible. Pero si bien es cierto que la apelación a este punto de vista es lo que lo salva de caer en un argumento circular, este argumento no sirve para los propósitos que Kant persigue. Hemos dicho que la apelación al punto de vista inteligible es un argumento equivoco, ajeno al sistema trascendental que Kant propone en *KrV* porque arrastra consigo un supuesto fundamental del idealismo empírico, a saber, que es posible inferir causas a partir de efectos y que los fenómenos propios de la sensibilidad son fundamentados por las cosas como son en sí mismas. Con todo, aún cuando sea el caso que el idealismo trascendental que Kant propone puede comulgar con los supuestos metafísicos del idealismo al que se opone, en *GMS* III Kant fracasa en mostrar la realidad objetiva práctica de la libertad o autonomía. A lo máximo, lo que establece Kant en *GMS* III, repitiendo un argumento desarrollado en la primera *Crítica*, es que la razón teórica no puede probar que la libertad trascendental es una ilusión. Kant no logra pasar de la validez objetiva teórica en sentido trascendental de la libertad a su realidad objetiva práctica.

Así, debido a que de un argumento teórico metafísico o epistémico no puede deducirse nada acerca de la realidad objetiva práctica de la libertad, la afirmación de Thomas Hill de que “dada la imposibilidad de una prueba o evidencia de que este punto de vista sobre uno mismo es ilusoria, uno debe aceptar, por todos los intereses prácticos, la idea de que uno es libre”,¹ es simplemente falsa. No hay nada que haga legítimo este paso. Aún cuando la razón es “espontánea” debido a su capacidad de derivar o inferir conclusiones de ciertas premisas dadas, no se sigue de aquí que tenemos necesidad de concebirnos como agentes libres en *sentido trascendental*. Aceptemos por mor del argumento (lo que en sí mismo ya es conceder demasiado) que casi nadie pondría en duda el hecho de que cuando actúa lo hace bajo la suposición de que es libre. Pero esto no quiere decir que la única acepción posible de libertad que justifica esta suposición es la Idea de libertad trascendental.

En la segunda *Crítica*, Kant cambia por completo su argumento para intentar mostrar la realidad objetiva de la libertad y la validez de la ley moral. En esta obra, Kant ya no apela al mundo inteligible de manera directa para intentar mostrar que somos libres, sino Kant trata de mostrar tal cosa mediante la idea de que la ley moral es válida por presentarse ante nuestra razón como un “hecho” (*Factum*). Como ya lo ha dicho Dieter Henrich, la teoría del *Factum* de la razón representa el último paso en

¹ Cfr. Thomas Hill, “Kant on the Rationality of Moral Conduct”. *Op. Cit.*, p.17.

la evolución del pensamiento de Kant en lo que se refiere a la búsqueda de la justificación de la ley moral y la realidad objetiva práctica de la libertad independientemente de argumentos teóricos.² En efecto, en lugar de argumentar que la validez de la ley moral surge como consecuencia inmediata de la realidad objetiva de la libertad, Kant sostiene que es la libertad trascendental la que se revela siendo objetivamente real porque la ley moral se manifiesta primeramente como un hecho de la razón. En este sentido, mientras que en *GMS III* la libertad trascendental es al mismo tiempo la *ratio essendi* y *cognoscendi* de la ley moral, en *KpV*, es más bien la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad trascendental y sólo la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad (V: 4).

Por supuesto, Kant afirma que la ley moral como un hecho de la razón nos revela la realidad objetiva de la libertad trascendental porque Kant admite que la autonomía implica este sentido de libertad y sostiene que el concepto de autonomía y el de ley moral se implican recíprocamente. Pero como ya hemos visto también, esto en principio es sospechoso. Tenemos suficientes evidencias para poder hacer plausible la hipótesis de que si la ley moral vale es porque queda enlazada con la heteronomía al estar sustentada su búsqueda en el sentimiento de angustia que se produce al imaginar un mundo en donde no existen leyes morales. De cualquier manera, aunque la Tesis de Reciprocidad sea cierta (la ley moral vale para un sujeto que es libre en sentido negativo), ella por sí misma no basta para que quede demostrado que la ley moral tiene realidad objetiva y con ello la autonomía como propiedad de la voluntad. Kant tiene que demostrar la realidad objetiva práctica de cualquiera de las dos partes que conforman esta ecuación.

Este capítulo, el último de nuestra investigación, tiene por objetivo dos cosas. Primero, mediante el análisis del concepto del *Factum*, intentaremos mostrar que, al igual que ocurre en *GMS III* pero por razones un tanto diferentes, Kant fracasa en su demostración de que somos libres en sentido trascendental. Y en segundo lugar defenderemos la idea de que, tomando en cuenta la importancia que Kant le concede a los postulados de la existencia de Dios y la inmoralidad del alma en la segunda *Crítica*, la conciencia de la ley moral tiene su fuente en una versión de la teología moral cristiana. La defensa de esta idea nos será de gran utilidad no sólo porque nos puede ayudar a resolver todo el “misterio” que hay en torno al origen o la fuente del *Factum* y la conciencia de la ley moral, sino también, nos ayudará a fortalecer el argumento que hemos sostenido en los dos capítulos anteriores acerca de la heteronomía de la ley moral.

El capítulo está dividido en cuatro secciones. En la primera sección, estudiaremos la diferencia que existe entre *GMS III* y la Analítica de la segunda *Crítica* en lo que respecta al método argumentativo que Kant utiliza para mostrar la realidad objetiva de la ley moral y la libertad trascendental. En la segunda sección, identificaremos los pasajes de la segunda *Crítica* en los cuales Kant hace mención del “hecho de la razón” y explicaremos brevemente cómo es que pueden ser divididos. Después, en la tercera sección, nos detendremos a analizar por qué los argumentos que Kant brinda para probar que la ley moral, como un “hecho de razón”, se halla presente en la conciencia de cualquier agente no se sostiene, y finalmente, en la última sección, propondremos que, más que ser un hecho que demuestra que la razón es práctica y que somos libres en sentido trascendental, la conciencia de la ley moral es producto del peso que el cristianismo tiene sobre la conciencia. De este modo no es el caso que, si nuestra hipótesis es correcta, la ley moral vale para *todo* ser racional por ser un principio a priori. Más bien, vale exclusivamente para un reducido punto de vista occidental, para los socios de un club teológico moral cuya membresía no es otra sino la idea compartida de que la racionalidad atribuida a los agentes equivale a una oscura doctrina metafísica - imposible de ser aclarada teóricamente- sobre la verdadera identidad, e inmortalidad, del yo. Pero en sentido estricto, nuestro problema no es el cristianismo; nuestro problema es develar lo que esconde el concepto de razón pura práctica en Kant, pues hace pasar una *convicción teológica* y un *acto de fe* por un *hecho a priori de la razón*. Dicho con otras palabras, nuestra objeción se dirige contra el paso falaz de intentar convertir en argumentos racionales lo que en principio no es más que una creencia teológica y una necesidad psicológica que no es compartida del mismo modo por todas las personas.

² Cfr. Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft.“

Con todo esto, el objetivo que perseguimos en esta segunda parte de nuestra investigación, a saber, que Kant no logra probar la *realidad* objetiva (en sentido práctico) de la libertad y la ley moral, llega a su fin.

1 “Autenticación” y “Prueba” en *KpV*

En el Prefacio de la *KpV*, Kant explica que el “desarrollo de un sistema de la razón pura práctica” como el que presenta en este trabajo “presupone la *Fundamentación*” (*es setzt die GMS voraus*) en cuanto que este último escrito “nos otorga un conocimiento provisional del principio del deber [la ley moral] y encuentra y justifica una formulación de este principio” (V:8).

No obstante, representa un hecho notable que el contenido del texto mismo, sobre todo el que se halla en la primera parte de la obra (la Analítica), difiere de manera radical de los argumentos ofrecidos en *GMS* en lo que respecta precisamente a la *justificación* de este principio. En efecto, mientras que en la tercera parte de *GMS* Kant parte de la libertad en sentido negativo para *justificar* la idea de que la voluntad de todo ser racional se encuentra sometida a la ley moral -pasando por la libertad en sentido positivo y vinculando este sentido de libertad con el concepto de autonomía como propiedad de la voluntad-, en la segunda *Crítica*, por el contrario, Kant *justifica* el sometimiento de toda voluntad racional a la ley moral por tratarse de un “hecho de la razón pura” (*Factum der reinen Vernunft*). Así, mientras que en *GMS* III Kant intenta probar la propiedad de la autonomía en toda voluntad racional independientemente de argumentos morales (esto es precisamente lo que probaría que Kant no incurre en un círculo argumentativo en su deducción, como ya vimos con anterioridad), en la segunda *Crítica*, por el contrario, Kant intenta probar la propiedad de la autonomía en toda voluntad racional, y con ello la “realidad objetiva práctica” de la Idea Trascendental de Libertad, ni más ni menos que mediante un argumento moral.

Pero si la *KpV* presupone *GMS*, ¿por qué Kant ofrece dos argumentos distintos que intentan justificar de manera inmediata diferentes cosas? Si la ley moral se encuentra justificada en *GMS*, ¿por qué Kant recurre a un argumento nuevo en *KpV*?

Al final de *GMS* III podemos encontrar una respuesta. En la sección intitulada Del límite extremo de toda Filosofía práctica Kant afirma que es imposible explicar cómo es que la razón pura puede ser práctica. A lo más que se puede llegar, sostiene Kant, es a brindar una defensa en contra de los que afirman la imposibilidad de la libertad (IV:458-9). Por supuesto, esto es algo que sólo puede aceptarse si la Tercera Antinomia es efectivamente un pseudo problema y no una verdadera antinomia como la primera y segunda debido a que *si* es posible que necesidad natural y un tipo de libertad que es incompatible con la necesidad natural sean compatibles. Con todo, incluso aceptando tal cosa, lo que es importante resaltar aquí es que por remitirse a la primera *Crítica*, obra en la que Kant no persigue propiamente mostrar la realidad objetiva práctica de la libertad trascendental, Kant implícitamente parece confesar que la deducción de la libertad en *GMS* III no es precisamente un éxito. A lo sumo, como ya hemos visto en el capítulo anterior, la fuerza de sus argumentos sólo alcanzan el blanco de la *posibilidad* teórica de la libertad defendida en la Dialéctica de *KrV* sin lograr mostrar su *realidad* objetiva práctica.

Incluso en *KpV* Kant parece reforzar el reconocimiento del fracaso de *GMS* III al intentar deducir la libertad mediante argumentos no morales al explicar, en la Deducción de los Principios, que

La realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, no obstante todo esfuerzo de la razón teórica, especulativa o ayudada empíricamente [...] Pero en lugar de esta vanamente buscada deducción encontramos una cosa distinta y completamente paradójica, a saber, que inversamente, él mismo sirve de principio de la deducción de una facultad inescrutable, que ninguna experiencia puede mostrar, pero que la razón especulativa (a fin de encontrar entre sus ideas cosmológicas lo incondicionado según su causalidad y no contradecirse a sí misma) tenía que admitir al menos como posible, *a saber que la libertad*, de la cual la ley moral, que no necesita ella misma de ningún fundamento que la justifique, *demuestra no sólo la posibilidad* sino también la *realidad* de esta ley en los seres que la reconocen, para sí mismos, como obligatoria (V:47).³

³ Las cursivas son nuestras.

Como el pasaje lo indica, Kant no sólo reconoce que no es posible hacer propiamente una deducción de la ley moral (algo que es contrario a lo que Kant sostiene anteriormente en *GMS* III);⁴ más aún, la ley moral misma sirve, por más “paradójico” que pueda parecer, como el principio que sirve de aquello que permite “autenticar” la realidad objetiva práctica de la libertad.⁵

Pero además del cambio de método, Kant reconoce en *KpV*, en la misma sección de la Deducción de los Principios, que no se puede esperar, “en la justificación del valor objetivo y universal del principio de la moral”, esto es, en su “deducción”, que se pueda “proceder tan bien como ha ocurrido con [la deducción] de los principios del intelecto puro teórico” (V:46). En este sentido, a diferencia de lo que ocurre con *GMS* III, en donde, para hacer uso de una idea introducida por Dieter Henrich, Kant no distingue entre un sentido débil y un sentido fuerte de deducción,⁶ Kant ya reconoce en la segunda *Crítica* la imposibilidad de hacer una deducción -en el sentido fuerte- de la ley moral porque para la deducción de este principio “no se requiere del conocimiento de la naturaleza de los objetos” ni cómo es que éste se puede referir a una experiencia posible. Así, la idea insistente de Kant de que es imposible saber por experiencia si una acción se ha realizado bajo la determinación de la ley moral o no es clave para comprender por qué la “prueba” de la realidad objetiva práctica de la ley moral no se lleva a cabo mediante una deducción en sentido fuerte. Por el contrario, si la realidad objetiva práctica de la ley moral queda probada mediante una deducción, ésta sólo consiste, de acuerdo con Kant, en que la ley moral se revela en nosotros como “un hecho de razón”.⁷ De este modo, Kant piensa que la deducción de la realidad objetiva de la ley moral no requiere de una investigación filosófica especial porque su realidad puede ser demostrada, “sin necesidad de instrucción alguna especial, por el intelecto más común” (V:27).⁸

Por estas razones, no es extraño encontrar que una vasta mayoría de filósofos contemporáneos kantianos o comentaristas de la obra moral de Kant consideran el argumento ofrecido por *KrV* en sentido opuesto al ofrecido por la tercera parte de *GMS*.⁹ Y es por ello que, en lugar de que prevalezca un acuerdo de que la segunda *Crítica* representa una continuación de *GMS*, más bien, lo que prevalece es la idea de que el argumento del *Factum* representa una postura filosófica distinta a la que se presenta en *GMS* y que es suficiente para comprender a *KpV* casi de manera independiente de *GMS*.

⁴ Cfr, *GMS* IV:454, 463.

⁵ Cfr, John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, p. 279.

⁶ Para un análisis más detallado sobre la necesidad de esta distinción, Cfr, Dieter Henrich, „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ y también su “Kant’s notion of a Deduction”.

⁷ Sin embargo, si bien es cierto que la realidad de la libertad trascendental no puede demostrarse mediante una deducción -como la que Kant realiza en la primera *Crítica* para mostrar el apriorismo de las categorías- porque en cuanto Idea la libertad trascendental no tiene relación directa alguna con la experiencia, Kant de hecho procede en sentido contrario porque su doctrina del *Factum* está sustentada, según Kant, en hechos empíricos.

⁸ Recordemos que en *GMS* III Kant también recurre a este argumento *ad hominem* para “probar” la realidad objetiva práctica de la autonomía. El cambio de método se revela precisamente en este hecho: mientras que en *GMS* III la conciencia de la libertad nos lleva, analíticamente, a la realidad objetiva de la ley moral, en *KpV*, es la conciencia de la ley moral lo que nos lleva, analíticamente, a la realidad objetiva de la libertad trascendental. Por supuesto, tanto en *GMS* como en *KpV* este argumento, como hemos visto en el capítulo anterior, no podría ser posible sin la Tesis de Reciprocidad.

⁹ Por mencionar solo algunos, Cfr, Dieter Henrich, „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ y „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“; Karl Ameriks, *Kant’s Theory of Mind*; John Rawls, *Op. Cit*; Andrews Reath, “Introduction” y Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom*.

No obstante, en su comentario reciente al Prefacio y a la Introducción de *KpV*, Allen Wood sostiene que tal vez es necesario que todos los comentaristas de la obra moral de Kant que tratan a *GMS* y a *KpV* como dos obras casi independientes en la producción filosófica de Kant reconsideren esta posición justamente por la referencia que Kant hace a *GMS* en el Prefacio de *KpV*. De acuerdo con Wood, si tomamos en serio esta referencia a *GMS*, su brevedad es inversamente proporcional a su importancia debido a que la apelación al “hecho de la razón” puede intentar no ser una justificación “diferente” de la ofrecida en *GMS* sino más bien “una descripción de esa misma justificación”. Cfr, Allen Wood, “Preface and Introduction (3-16)”. Lewis White Beck sostiene, como lo hace Wood, que el argumento de la doctrina del *Factum* es más una continuación de la deducción ofrecida en *GMS* III que un argumento le es opuesto. Cfr, *A Commentary on Kant’s “Critique of Practical Reason”*.

Pero este argumento mismo no revela sino un fuerte dogmatismo y por tanto un retroceso pre-crítico.

2. El *Factum* de la Razón

El argumento del “hecho de la razón” (*Factum reinen Vernunft*) aparece al menos nueve veces a lo largo del texto, y su primera aparición se encuentra en el Prólogo. Sin embargo, no es claro qué quiere decir Kant exactamente con el “hecho de la razón” porque sus distintas apariciones no parecen ser de ningún modo equivalentes. Para comenzar a analizar su significado, vale la pena considerar cada uno de los pasajes en los que aparece. Son los siguientes:

[1] La razón práctica por sí misma, sin haber hecho un acuerdo con la razón especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad, a saber, de la *libertad* (si bien como concepto práctico y por ello sólo para el uso práctico) y confirma así mediante un hecho (*durch ein Factum bestätigt*) lo que en la especulación podía ser solamente *pensado* (V:6).

[2] Se puede llamar hecho de la razón (*Factum der Vernunft*) a la conciencia de esta ley fundamental porque no se le puede deducir de datos procedentes de la razón, esto es, de la conciencia de la libertad (porque esta conciencia no nos es dada anteriormente) sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética a priori [...] Sin embargo, para no caer en una falsa interpretación al considerar esta ley como *dada*, hay que notar que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual la razón se manifiesta como originalmente legisladora (V:31).

[3] La razón pura es por sí sola práctica y brinda a los hombres una ley universal que es llamada *ley moral* [...] Lo que ha sido llamado un hecho (*Factum*) es innegable. Basta analizar el juicio que hacen los hombres sobre la conformidad de sus acciones con la ley: uno siempre encontrará que, objeto lo que objete la inclinación, sin embargo su razón, incorruptible y obligada por sí misma, siempre confronta la máxima de la voluntad (*die Maxime des Willens*) en una acción con la voluntad pura, es decir, consigo misma en cuanto se considera práctica a priori (V:32).

[4] Esta Analítica muestra que la razón pura puede ser práctica, esto es, que por sí misma, independientemente de toda determinación empírica, puede determinar a la voluntad (*Willen*) — y esto ciertamente mediante un hecho (*durch ein Factum*), en el cual la razón pura se revela en nosotros siendo realmente práctica, a saber, la autonomía en el principio moral mediante el cual determina a la voluntad a la acción (*That*). — Al mismo tiempo la Analítica muestra que este hecho está conectado inseparablemente con la conciencia de la libertad (*daß dieses Factum mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden*), y que es incluso idéntico con ella (V:42).

[5] La ley moral, aunque no ofrece ninguna *visión*, proporciona empero un hecho absolutamente inexplicable (*unerklärliches Factum*) con todos los datos del mundo sensible y con toda la extensión del uso teórico de nuestra razón. Señala un mundo del entendimiento puro, que incluso *determina positivamente* [al mundo sensible] y nos hace conocer algo, a saber, una ley (V:43).

[6] La ley moral es dada, por así decir, como un hecho de la razón pura (*gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft*) de la cual somos conscientes a priori y que es apodóticamente cierto, ley que no puede encontrar en la experiencia ningún ejemplo que pudiera ser observado exactamente (V:47).

[7] La realidad objetiva de una voluntad pura (*reinen Willens*) o, lo que es lo mismo, una razón pura práctica es dada, por así decir, a través de un hecho (*durch ein Factum gegeben*); así pues puede llamarse una determinación de la voluntad, que es inevitable, si ella no se funda en principios empíricos (V:55).

[8] Pero que la razón pura sea por sí misma práctica, sin mezcla de fundamentos empíricos determinantes, se tenía que poder demostrar por *el uso racional práctico más ordinario*, identificando el principio práctico supremo como un principio que toda razón humana natural lo reconoce completamente a priori como la ley suprema de su voluntad independientemente de todo dato sensible. Este principio debía ser primeramente establecido y justificado, en cuanto a la pureza de su origen, aun en el *juicio de esta razón ordinaria*, antes de que la ciencia lo pudiera tomar entre sus manos para servirse de él como si se tratara de un hecho (*gleichsam als ein Factum*) anterior a toda sutileza sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que se pudieran sacar (V:91).

[9] Así pues se trataba simplemente de poder convertir este *poder* en un *ser*, es decir, de que se pudiese demostrar en un caso real, a través de un hecho (*durch ein Factum*) que ciertas acciones presuponen una causalidad tal (la intelectual, empíricamente incondicionada), sean reales o también meramente ordenadas (*gebotten*), esto es, objetivamente necesarias

desde el punto de vista práctico (V:104).

De acuerdo con Lewis White Beck (y tras de él John Rawls y Henry Allison), el *Factum* de la razón es concebido en estos pasajes en relación con por lo menos seis cosas distintas:

- (1) la *conciencia* de la ley o el principio moral -como lo muestra el pasaje [2] (V:31)-.
- (2) la *realidad objetiva de la voluntad libre o la razón pura práctica* -como es mostrado por [1] (V:6), [4] (V:42) (nótese que aquí Kant habla de la *conciencia* de la libertad) y [7] (V:55)-.
- (3) el principio supremo de la voluntad, esto es, la *propia ley moral* -esto es confirmado por [3] (V:32), [5], (V:43), [6] (V:47) y [8] (V:91)-.
- (4) la *autonomía* en el principio de la moralidad -como lo señala el pasaje [4] (V:42)-.
- (5) la *determinación de la voluntad* por el mero concepto de la ley -como lo señala el pasaje [7] (V:55) y,
- (6) la *causalidad incondicional* como presupuesto de ciertos casos de acciones reales u ordenadas (mandatos)-lo cual es manifestado en [9] (V:104)-.¹⁰

Sin embargo, para empezar es posible formar dos grupos con estos seis significados del *Factum*: el primer grupo, que incluye los pasajes [2], [3], [5] [6] y [8], tiene una amplia referencia a la ley moral como principio supremo de la voluntad (nótese además que en el pasaje [6] y [8] Kant se refiere al *Factum* en términos de “*gleichsam als*” y “*gleichsam durch*”, es decir, la conciencia de la ley moral “como si fuera un *Factum*”).¹¹ A su vez el segundo grupo, que incluye el resto de los pasajes, esto es, [1], [4], [7] y [9] se refiere de manera amplia la idea de que la razón pura práctica, en tanto que por sí misma otorga realidad objetiva a la Idea trascendental de libertad o causalidad incondicionada, determina a la voluntad a actuar.

En tanto que lo que queremos hacer es un análisis de la realidad objetiva práctica de la libertad a través del “hecho de la razón” entendido “como si fuera un *Factum*”, las preguntas relevantes que requieren ser contestadas aquí son las siguientes: (i) ¿qué es lo que entiende Kant por la expresión *Factum* de la razón?; y (ii) en la medida en que Kant afirma en el pasaje [2] que el *Factum* de la conciencia de ley moral es el “único” (“*das einzige Factum*”), ¿por qué Kant sostiene, como los pasajes del segundo grupo lo manifiestan (esto es, [1], [4], [7] y [9]), que el *Factum* puede ser referido a la libertad o la razón pura práctica en la determinación de la voluntad? Ya que Kant habla del *Factum* de la ley moral en términos de un hecho porque somos conscientes de esta ley, es problemático sostener que hay tal cosa como un *Factum* de la libertad en el mismo sentido en que la ley moral es un *Factum* de la razón.

(i) ¿Qué es, pues, el *Factum*? Podemos comenzar diciendo que esta palabra aparece en los escritos de Kant de dos formas diferentes.¹² Además de usar, como todos los pasajes lo ponen de manifiesto, “*Factum*” (en mayúsculas por tratarse de un sustantivo extranjerizado del idioma alemán), Kant utiliza la palabra latina “*factum*” (declinable y en minúsculas). Utilizada en su forma sustantivizada, la palabra “*Factum*” puede ser entendida como sinónimo de “hecho” (*Tatsache*), lo que quiere expresar

¹⁰ Cfr. Lewis White Beck, “The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics”, en p.209; John Rawls, *Op. Cit.*, p. 276, Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, p. 232.

¹¹ Como Kant afirma en la Definición de §1 y explica en la Observación que le sigue (V:19), las leyes prácticas son aquellas que valen para la voluntad de todo ser racional, y puesto que en el §7 Kant enuncia que la ley fundamental de la razón práctica es el principio de la moralidad (V:30) -en donde por supuesto razón práctica equivale a voluntad-, la ley, que equivale al principio de la moralidad, es el principio más elevado de la voluntad.

No obstante, un atento análisis nos lleva a delimitar un poco más el primer grupo. Este grupo se refiere ampliamente a la ley moral, pero hay una diferencia entre decir que el *Factum* de la razón es la *conciencia* de la ley moral (como lo señala [2]) y decir que este hecho de la razón es la ley moral, *sin más* (como lo señalan los pasajes restantes, esto es, [3], [5] [6] y [8]). Como explica Rawls, puesto que la ley moral es una Idea “y como tal puede carecer, al igual que puede ocurrirles a las ideas de la inmortalidad y de Dios, de realidad objetiva y no aplicarse a nada, la ley moral misma no puede ser el hecho de la razón”. Cfr. John Rawls, *Op. Cit.*, p. 277.

¹² En la literatura contemporánea dedicada al tema del *Factum*, el trabajo de Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft*, resulta muy esclarecedor. Véase especialmente todo el §10 del capítulo IV, pp. 174-193. Seguimos muy de cerca aquí este trabajo.

algo que es real, como cuando decimos, por ejemplo, que ‘es un hecho que la ventana está rota’.

En este sentido, como Kant lo indica al final de la Doctrina del Derecho en la *Metafísica de las Costumbres*, algo es un hecho cuando es un fenómeno o un objeto de experiencia posible:

Cualquier *Factum* (*Thatsache*) es un objeto en el fenómeno (del sentido); en contraposición a ello, lo que sólo a través de la razón pura puede ser representado, que puede ser contado perteneciente a las Ideas y para las que no puede darse adecuadamente ningún objeto de la experiencia [...] es la cosa en sí misma (VI:371).

Como puede verse, Kant contrapone en este pasaje los objetos como “cosas en sí mismas” con los objetos o sucesos considerados como hechos porque las cosas en sí mismas (Ideas) no pueden ser objetos de experiencia posible.¹³

Sin embargo, si bien Kant indica en este pasaje que una Idea (en tanto que, como sabemos, toda Idea se refiere a un uso inadecuado de las categorías, esto es, se refiere a Noúmenos) no puede ser un *Factum* porque no es un objeto de experiencia posible, en la Observación general a la Teleología, seguida del §91 en la *Crítica del Juicio*, Kant sostiene que la libertad es un “hecho”, algo que es real (lo que querría decir algo así como ‘es un hecho o es una realidad que las personas son libres’):

Todos los hechos (*Thatsachen*) pertenecen o bien al *concepto de la naturaleza*, ya que su realidad queda mostrada a través de los conceptos de naturaleza dados a los objetos del sentido (o que son posiblemente dados), o bien pertenecen a los *conceptos de libertad*, cuya realidad a través de la causalidad de la razón y de los posibles *efectos en el mundo de los sentidos* se postula indisputablemente en la ley moral (V:475).¹⁴

Como Kant lo indica, una cosa es un “hecho” (*Tatsache*) que es real o que tiene realidad objetiva. Y lo que es un hecho, de acuerdo con este pasaje, no es sólo el conjunto de los conceptos de la naturaleza (gracias a las formas puras categoriales), sino también el concepto de libertad. En este sentido, Kant continúa sosteniendo en su periodo crítico lo que ya defendía en su pensamiento pre-crítico, como lo atestigua en sus “Lecciones de Metafísica”:

‘Yo soy consciente de mi mismo’ es un pensamiento que contiene un Yo simple, Yo en tanto sujeto y Yo en tanto objeto. Cómo sea posible que yo, que piensa, sea un objeto (de la intuición) y pueda distinguirme a mí de mi mismo [en cuanto sujeto y objeto], es absolutamente imposible de explicar, aunque ello sea sin duda un hecho (*Factum*) (Ak. XX:270).¹⁵

Dejando a un lado por el momento la tensión que existe entre los dos primeros pasajes citados respecto a la realidad de las Ideas, ambos pasajes expresan que un hecho no puede ser independiente de un objeto de los sentidos, sea este posible o real. En efecto, aunque en el segundo pasaje citado Kant no dice que la libertad es un hecho porque su realidad queda mostrada al adecuarse a un “objeto” (*Gegenstand*) de los sentidos, por lo menos Kant sí sostiene que “la causalidad de la razón, a través de los posibles *efectos en el mundo de los sentidos*, es una causalidad que la razón indisputablemente postula en la ley moral”.

En cambio, en su forma latina, “*factum*” quiere decir tanto “acto” (*Tat*, en alemán) como “acción” (*Handlung*). Kant parece seguir a Alexander Baumgarten aquí.¹⁶ Así, por ejemplo en la Reflexión 6784 Kant escribe:

[...] Una acción (*Handlung*) que se halla bajo la dirección de una ley moral (mandato o prohibición) se llama acto (*that*). Cualquier *factum* es o bien *meritorio* (*meritum*) o bien *delito* moral (*demeritum*), pero ninguno es indiferente (*adiaphoron*)

¹³ Del mismo modo, en su *Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (Gegen Hobbes.)*, Kant sostiene, a propósito del Contrato Social, que éste “en absoluto es como un *Factum* [...] sino una mera Idea de la razón” (Cfr. Ak. VIII:297). Así, como puede verse entonces, al igual que en el pasaje citado de la *Metafísica de las Costumbres* (y en plena conformidad con la Dialéctica de *KrV*), Kant sostiene que una Idea de la razón no puede ser un *Factum* cuando esto significa “objeto de experiencia posible”.

¹⁴ Las últimas cursivas son nuestras.

¹⁵ Y como veremos también, el Kant “crítico” con respecto al *Factum* de la razón admite que este hecho es imposible de explicar.

¹⁶ Cfr. Alexander Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, 1760. Reimpreso en Kant, Ak. XIX.

(Ak. XIX:125).

O también, como escribe en la *Metafísica de las Costumbres*:

Se llama acto (*That*) a un acción en la medida en que se encuentra sometida a leyes de la obligación [...] *Correcto (Recht)* o *incorrecto (Unrecht)* es en general un acto en la medida en que es contrario al deber o conforme a él (*factum licitum aut illicitum*) (VI:223-24).

Pero como puede verse, *factum* no se refiere a cualquier acto. Como los dos pasajes lo expresan, el *factum* sólo expresa un acto que es favorable o desfavorable en relación con el deber moral, lo que implica que todo acto es *factum* si y sólo si éste acto presupone la existencia de una ley (sea porque el acto aplica la ley o la viola).

No obstante, Kant no siempre es fiel al usar el sustantivo *Factum* como sinónimo de *Tatsache*. En una nota a pie de página al inicio de su escrito sobre la *Religión* por ejemplo, Kant parece usar *Factum* en el sentido de *Tat*:

Una acción moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) sería una acción que siguiera simplemente las leyes de la naturaleza, por lo tanto sería aquella que no se halla en relación alguna con la ley moral como ley de la libertad. Mientras que esta acción no es ningún hecho (*Factum*), en su examinación no puede encontrarse ni mandamiento (*Gebot*) ni prohibición (*Verbot*), incluso tampoco autorización (permiso legal) (VI:23).

Así pues, como el pasaje lo explica, una acción que es “moralmente indiferente (*adiaphoron morale*)” es meramente un acción (o más bien dicho, un suceso) que sigue leyes naturales; y en tanto que carece de toda relación con leyes de la libertad, esta acción no sería propiamente un “*Factum*”.

Pero así como Kant usa el sustantivo *Factum* en el sentido de “acto”, también ocurre que Kant usa, en otras ocasiones, la expresión latina *factum* para referirse a algo que es un hecho i.e., *Tatsache*. Por ejemplo, en el capítulo de la Deducción de la primera *Crítica*, Kant sostiene que lo que distingue una “cuestión de hecho (*Tatsache*) (*quid facti*)” de una “cuestión de derecho (*quid juris*)” consiste en que, mientras el *quid facti* muestra “la manera en que se ha adquirido un concepto mediante la experiencia y es algo que afecta, por tanto, al hecho (*Factum*) por el que ha surgido su posesión”, el *quid juris* tiene que ver, por el contrario, “con su legitimidad”. Con el fin de hacer esta distinción más adecuada para su propia investigación filosófica (pues Kant extrae estos dos conceptos, *quid facti* y *quid juris*, de una distinción hecha por los “juristas”), Kant añade que mientras el *quid juris* tiene que ver “con la explicación de la forma según la cual los conceptos a priori pueden referirse a objetos y que es llamada *deducción trascendental*”, el *quid facti*, por el contrario, tiene que ver con la “deducción empírica”, i.e., el modo como los conceptos se refieren a posteriori a objetos, a lo que efectivamente es un hecho de experiencia (A84-5/B116-17).

Este mismo sentido de “*facti*” como *Tatsache* también aparece con toda claridad, de nuevo, en la tercera *Crítica*. En efecto, de nuevo al final del Juicio Teleológico (§91), Kant explica el segundo tipo de “objeto cognoscible”, i.e., “hechos” (*Tatsache*) (*scibile*), de la siguiente manera:

Objetos para conceptos, cuya realidad objetiva puede ser probada (bien sea a través de la razón o a través de la experiencia, y en el primer caso, desde datos teóricos o prácticos, en todo caso mediante una intuición correspondiente), son (*res facti*) hechos (*Thatsachen*). De este tipo son las propiedades matemáticas de las magnitudes (en la geometría) porque son susceptibles de una presentación a priori para el uso teórico de la razón. Más aún, cosas o sus características que pueden exponerse en la experiencia (a través de nosotros o del testimonio de alguien más) son también cuestiones de hecho (*Thatsachen*) (V:468).¹⁷

Además de las cuestiones de “hecho” -que Kant considera aquí como tales a los objetos de la

¹⁷ Kant señala en nota a pie de página que se otorga a sí mismo la licencia para tratar como cuestiones de “hecho” no sólo lo que “simplemente tiene en realidad un testimonio empírico”, sino incluso lo que “posiblemente” puede ser un testimonio empírico. Esto que condiciona su posibilidad, de acuerdo con Kant, es suficiente para que pueda ser tratado como un “hecho”.

geometría (y como veremos más adelante, Kant también considera inmediatamente después a la libertad como una cuestión de hecho)-, otros dos tipos de objetos cognoscibles son posibles: (i) los que tienen que ver con “cuestiones de opinión” (*Sachen der Meinung*) (*opinabile*) y (ii) los que se refieren a “cuestiones de fe” (*Glaubenssachen*) (*mere credibile*).¹⁸

Atendiendo al significado de estas expresiones, podemos sacar la siguiente conclusión: el *Factum* de la razón pura se refiere, por un lado, al “hecho” de que hay tal cosa como razón pura práctica. En este sentido, el *Factum* de la razón significa que la razón pura práctica es *real*. Y por otro lado, el *Factum* de la razón se refiere a los actos que presuponen la ley moral en la medida en que estos actos se llevan a cabo en conformidad con el deber o en inconformidad con el deber. Es claro que Kant quiere decirnos que el “hecho” -la realidad (*Tatsache*)- de la razón está conectado necesariamente con el “acto” de la razón. El “*Factum* de la razón” significa entonces, en un sentido global, que la *realidad* de la razón pura queda mostrada mediante o a través de los *actos*.

(ii) Es así que cuando Kant habla de la razón pura práctica o de la *voluntad* (*Wille*) libre como el *Factum* de la razón (en sentido de *Tatsache*) en [1] [4] [7] y [9] lo que Kant quiere decir es que “la *libertad* en sentido estricto, esto es, la libertad trascendental” (V:29) tiene *realidad* objetiva práctica; mientras que la ley moral es un *Factum* de la razón (entendida como *That*) porque la ley moral se presupone en la determinación de los *actos*. Dada la Tesis de Reciprocidad, la presuposición de la ley moral en todos los actos implica la realidad objetiva de la libertad trascendental. Pero, como bien explica Rawls, el hecho de la razón “único” (*das einzige Factum*) no puede ser la conciencia directa de la libertad puesto que un rasgo fundamental del idealismo trascendental de Kant consiste en negar que los seres humanos poseemos intuición intelectual, algo con lo cual Kant no fue nada consistente en su “deducción” de *GMS* III.¹⁹ Por lo tanto tenemos que los párrafos [1] [4] [7] y [9], si bien son importantes porque expresan la realidad objetiva de la libertad trascendental, este hecho (*Factum*) se revela de modo indirecto a través del hecho (*That*) de la determinación moral de los actos.

Ahora bien, ¿cómo funciona exactamente el argumento de Kant según el cual la realidad objetiva de la ley moral se revela en los actos? En el §4 de la Analítica de *KpV* Kant formula el tercer Teorema de su sistema de la razón pura práctica. Reza así:

Si un ser racional debe de pensar sus máximas como leyes prácticas universales, entonces sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma (V:27).

Este Teorema continua explicando que, o bien se da el caso que una materia determina a la voluntad, o bien la voluntad se determina sin presuponer materia alguna, haciendo abstracción de ella. Si es lo primero, entonces la voluntad actúa bajo la representación de principios materiales; pero si es lo segundo, entonces la voluntad actúa bajo la representación de una ley. La distinción que Kant establece entre los principios materiales y el principio formal -la ley moral- consiste, como ya sabemos, en que mientras todo principio material está fundado en la sensibilidad (todo principio material, de acuerdo con Kant, puede ser identificado con el principio del amor propio o la felicidad (V:22)), el principio formal, por el contrario, hace abstracción de todo elemento de la sensibilidad.

Pero lo que nos importa resaltar en este pasaje no es tanto esta diferencia entre principios.

¹⁸ Como vimos en el segundo capítulo, en la primera *Crítica* Kant trata a la opinión “como un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente” (A822/B850). De acuerdo con Kant, la opinión “no es más que un juego de la imaginación, sin la menor relación con la verdad”. En contraste con esta tesis, aquí, en el Juicio Teleológico, Kant indica que los objetos de la opinión “pertenecen al mundo de los sentidos pero son objetos cuyo conocimiento empírico es imposible *para nosotros* por el grado de conocimiento empírico que poseemos” (V:467). Así, mientras que en la primera *Crítica* los objetos de opinión se refieren “a la simple ficción arbitraria” (A822/B850), en la tercera *Crítica*, por el contrario, la opinión tiene más bien que ver con objetos que “podrían ser percibidos si nuestro sentido externo fuera agudizado hasta el grado más alto” (V:467). Por otro lado, al igual que en la primera *Crítica*, Kant trata a las “cuestiones de fe” en la *Crítica del Juicio* en directa relación con los objetos de la razón práctica. No obstante, en notable contraste con la primera *Crítica*, Kant considera, como veremos un poco más abajo, que sólo Dios y la Inmortalidad del Alma son cuestiones de fe, no la Libertad.

¹⁹ Cfr. John Rawls, *Op. Cit.*, p. 277.

Nuestro interés más bien consiste en enfatizar la idea de Kant de que las máximas pasan por ser “*leyes prácticas universales*” cuando su fundamento determinante es la mera forma de la ley. En el pasaje [7] arriba citado, como podemos ver, Kant establece que el *Factum* de la razón, “por así decirlo”, es un hecho “porque así se puede llamar a una determinación de la voluntad (*Willensbestimmung*)” (V:55), lo que quiere decir que, al determinar la razón pura práctica a la voluntad, la voluntad actúa por máximas que pasan por ser leyes prácticas universales. El punto de Kant es que mediante acciones cuyas máximas están determinadas por la ley moral (el *Factum* de la razón entendido como *Tat*) se demuestra la realidad objetiva de la libertad trascendental (el *Factum* de la razón entendido como *Tatsache*).

Es claro que un supuesto esencial que permite a Kant desarrollar el argumento del *Factum* de la razón consiste en la idea de que las acciones no son otra cosa sino derivaciones de un principio. En efecto, si no fuera por la idea de Kant de que los actos están basados en principios, Kant simplemente no podría decir que la ley moral es un hecho de la razón porque lo que explica este hecho como Acto es la aplicación de la ley moral, por medio de una máxima, en el mundo de los sentidos. Kant requiere de las máximas porque es a través de ellas -en tanto que son principios por los cuales de *hecho* actuamos- como los principios objetivos o los principios por los cuales *debemos* de actuar se pueden instanciar en el mundo de los sentidos, como fenómenos.²⁰ Dicho llanamente, es sólo a través de las máximas como el “poder ser” específico de la ley moral y de la libertad trascendental puede convertirse en “ser”. Con lo cual, el argumento del *Factum* presupone la base de una dependencia recíproca entre máximas y leyes: el concepto de máxima, en el sentido de principio práctico, no puede ser concebido con independencia de principios objetivos porque de otro modo no podría ser posible que hubiera actos que fuesen manifestaciones de la ley moral; y del mismo modo, los principios objetivos expresados como mandatos no pueden prescindir de las máximas porque en caso contrario el *deber ser* expresado por los imperativos nunca podría convertirse en *ser*.²¹ Razón práctica, como dice Kant en la segunda sección de *GMS* y como ya hemos visto en la segunda sección del capítulo anterior, es actuar por principios (IV:412).

Ahora bien, en la Observación del Teorema III (§4) Kant explica que el “intelecto más común” (*der gemeinste Verstand*) puede distinguir sin necesidad de instrucción “qué forma de las máximas se hace apropiada para una legislación universal y cuál no” (V:27). Pero esta idea opera justamente bajo la suposición de que toda acción no es otra cosa sino la derivación de principios. O dicho de otro modo, que la acción es la conclusión de un silogismo práctico.²²

En efecto, Kant justifica su aseveración de que el “intelecto más común” puede claramente percatarse qué forma de sus máximas vale para una ley universal y cuál no mediante el siguiente ejemplo:

Yo me hecho de la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Ahora está en mis manos un *depósito* cuyo propietario ha muerto sin haber dejado ningún escrito a este respecto. Naturalmente, este es el caso de mi máxima. Ahora yo sólo quiero saber si mi máxima puede también valer como ley práctica universal (V:27).

²⁰ Cfr. *GMS* IV:421.

²¹ Por supuesto, esto no quiere decir que en el mundo fenoménico siempre ocurre lo que debe de ocurrir. No obstante, a pesar de que Kant explica que las leyes prácticas prescriben lo que debe ocurrir aunque de hecho nunca ocurra, no tendría ningún sentido que Kant desarrollara una teoría moral que fuera imposible de ser instanciada en el mundo fenoménico. Es claro que lo que permite esta instanciación es el acto a través de una máxima cuando ésta es entendida en términos de principios por los cuales *de hecho* actuamos. Pero el problema está, para cualquiera que defienda la falacia naturalista, en que queda por completo oscuro cómo es que una máxima (principios por los que *de hecho* actuamos) se puede relacionar con principios que para nosotros no pueden ser sino normativos (principios que establecen lo que *debe ser*).

²² Para cualquiera que considere que el razonamiento práctico inventado por Aristóteles es desafortunado debido a que no es posible pasar lógicamente *de* premisas que señalan, mediante proposiciones, intenciones, creencias y deseos *a* una acción (en todo caso se pasa a una proposición que describe en qué consiste la acción), por supuesto que cuestionaría inmediatamente el argumento del *Factum*. Este argumento presupone, y no prueba, que hay razonamiento práctico porque asume que nuestros actos son derivaciones de principios (máximas). En este sentido la objeción sería la siguiente: ¿cómo es posible que pueda admitirse la realidad objetiva de una razón pura práctica si ésta presupone precisamente lo que tiene que mostrarse primero, a saber, que hay tal cosa como razón práctica (silogismo práctico)?

Kant está considerando aquí un caso de silogismo práctico en el que la premisa mayor es la máxima de “aumentar la riqueza por cualquier medio seguro”. La idea de Kant, enfatizada por un buen número de comentaristas contemporáneos de que toda máxima no sólo especifica una acción sino también contiene un fin (aunque ocurra que un buen número de ejemplos que Kant brinda de máximas no queda el fin manifiestamente explícito en la máxima), claramente es una indicación que se refiere a la relación entre medios y fines como las partes que integran la máxima. Esto es independiente de si el fin se realiza como consecuencia del acto o en el acto mismo. Así, en el caso que estamos considerando, el fin de la máxima consiste en aumentar la riqueza, y el medio para ese fin queda señalado en términos de seguir un curso de acción que sea lo más seguro posible. “Naturalmente”, nos dice Kant, tener en mis manos el depósito de un cliente que ha muerto sin dejar testimonio alguno de su depósito “es el caso de mi máxima”, esto es, se dan realmente las condiciones por las que puede aplicarse el principio de acción de buscar medios seguros que permiten contribuir eficientemente a la realización del fin.

¿Cuál sería, pues, la conclusión del silogismo? Kant no señala esta conclusión de manera explícita. Con todo, explica que este principio de acción no podría ser querido como ley universal porque se autodestruiría a sí mismo: si todos tuvieran para sí mismos esta máxima, no habría depósitos. Así, presumiblemente, cualquier intelecto común puede darse cuenta de qué máxima puede ser universal y cuál no en el momento en que reflexiona si su máxima se contradice o no a sí misma. Aunque en este ejemplo de silogismo práctico Kant no señala que la conclusión es un acto derivado de la ley moral, Kant sí sostiene más adelante -como puede observarse en el [3] (V:32) citado más arriba-, que es un hecho (*Factum*) en el sentido en que realmente ocurre que toda persona “siempre confronta la máxima de la voluntad (*Maxime des Willens*) con la voluntad pura (*reinen Willen*)”.²³

No obstante, para que el silogismo práctico explique adecuadamente cómo es que a través del acto reconocemos la realidad objetiva de la libertad debido a que las máximas presuponen la ley moral, Kant tiene que aclarar en qué consiste el fundamento “subjetivo” por el cual la ley moral determina a la máxima, el principio por el cual *de hecho* actuamos. Kant explica que todo acto está motivado por un incentivo (*Triebfeder*). Así, para que el acto mismo de la máxima sea un hecho de la razón práctica en el sentido en que el acto es la manifestación de la ley moral, no basta la explicación formal de que los principios subjetivos requieren de principios objetivos o “principios de segundo orden que especifiquen la selección de un acto y su máxima”,²⁴ más aún, debe haber en el sujeto una disposición psicológica -un incentivo- para que su acto se encuentre determinado por la ley moral y exprese verdaderamente, a través de él, la conciencia de la ley moral. Y es precisamente en el capítulo intitulado De los Incentivos de la Razón pura práctica en donde Kant explica cómo es que este fundamento subjetivo se lleva a cabo mediante la doctrina del sentimiento de respeto. Como veremos más abajo, este sentimiento juega un papel sustancial en la doctrina del *Factum*.

Antes de finalizar este apartado queremos insistir que debido a que Kant piensa que no podemos

²³ En sus escritos prácticos posteriores, en los cuales la distinción *Wille-Willkür* aparece de manera más explícita, Kant sostiene que incluso lo que sería en este ejemplo el acto de cometer el desfalco presupone la ley moral. De acuerdo con la *Religión*, debido a que tanto el incentivo moral como el incentivo que se tiene por la propia felicidad son predisposiciones naturales que se encuentran en los seres humanos, no es posible extirpar ninguno de ellos (VI:36). Al comparar esta idea con la psicología moral tal como opera en *GMS* y en *KpV* nos percatamos, como ya hemos hecho mención de esto, de que hay un cambio fundamental en la propuesta de Kant: mientras que en estas primeras obras críticas Kant considera que un ser racional, en tanto tal, desearía verse librado de sus inclinaciones naturales porque éstas mismas expresan necesidades que se oponen a la moralidad (IV:428, V:118, 122), en la *Religión* Kant ya no trata a las inclinaciones sensibles como incentivos que en sí mismos son malos. Lejos de ello, Kant explica que “las inclinaciones (*Neigungen*) naturales, consideradas en sí mismas, son buenas, por lo que no sólo es inútil querer extirparlas sino incluso ello sería dañino y moralmente malo” (VI:58).

No obstante, como ya también hicimos mención de ello en una nota en el capítulo anterior, la distinción *Wille-Willkür* no puede ser aceptada sin generar problemas en el corazón mismo del argumento de Kant que tiene como objeto mostrar la realidad objetiva de la libertad. Ello se debe a que al hacer esta distinción, *Wille*, que es aquello que connota razón práctica en *GMS* III y en *KpV* y en donde la libertad, de acuerdo con Kant, muestra su realidad objetiva, pasa al escrito de la *Religión* y a la *Metafísica de las Costumbres* como no siendo libre.

²⁴ Cfr, Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 88.

ser conscientes directamente de la libertad sino sólo podemos mostrar su realidad objetiva a través de la conciencia inmediata que tenemos de la ley moral –ya que es ésta la que se nos presenta primeramente (V:31)-, el *Factum* de la razón en relación con la libertad (el hecho de que somos libres) no es dado de manera directa sino indirectamente a través de nuestros actos derivados de máximas. Es por medio o a través de la determinación de la voluntad a actuar por principios como queda revelada la realidad de la libertad. Así, aunque tanto en *GMS* III como en la segunda *Crítica* Kant apela a la conciencia para mostrar la realidad objetiva de la libertad, es claro que el contenido que es dado inmediatamente a la conciencia es distinto en cada una de estas obras: mientras que en *GMS* III el objeto de la conciencia es la autonomía porque somos miembros del mundo inteligible, en *KpV*, por el contrario, el objeto inmediato de la conciencia que aparece como un hecho de la razón es la ley moral a través de nuestros actos, el cual conduce, teniendo a la Tesis de Reciprocidad como supuesto, a la realidad objetiva práctica de la autonomía o la libertad trascendental.²⁵

De modo que en *KpV* Kant sostiene que la prueba de la realidad objetiva de la libertad no se funda en otra cosa más que en la conciencia de la ley moral, o lo que es lo mismo, en el reconocimiento de esta ley “por toda razón humana natural como la ley suprema de su voluntad” (V:91). A la pregunta de cómo es posible la conciencia de la ley moral, Kant responde explicando que, al igual que como ocurre con los principios teóricos del entendimiento, podemos tener conciencia directa de la ley práctica de la moralidad “prestando atención a la necesidad con que la razón nos la prescribe y haciendo abstracción de todas las condiciones empíricas que la razón nos indica” (V:30). Kant insiste que “es un hecho” (*in der That*) que cualquiera “juzga según esta regla [el imperativo categórico] si las acciones son moralmente buenas o malas” (V:69), y añade que “basta la menor atención hacia uno mismo para que esta idea se muestre como un modelo para la determinación de la conducta” (V:43). Al referirse a esta conciencia de la moralidad como un hecho de la razón, Kant enfatiza la naturaleza de la ley moral como un principio con valor universal -como un hecho evidente en todo ser racional- y su naturaleza original como algo dado inmediatamente, y por tanto, como un principio que no es a su vez derivado de ningún otro principio superior. La conciencia de la ley moral “se nos impone por sí misma como una proposición sintética a priori pero que no está fundada en ninguna intuición, ni pura y empírica” ni tampoco puede ser dada a través de la “intuición intelectual”. Por ello es que Kant explica que si bien esta ley moral es “dada” (*gegeben*) ella se presenta “no como un hecho empírico, sino como el único hecho (*Factum*) de la razón pura por la cual la razón se manifiesta como originariamente legisladora” (V:31).

Sin embargo, desgraciadamente para Kant, el argumento del *Factum* de la razón ha sido recibido con mucho menor entusiasmo que el argumento de *GMS* III. En palabras de Schopenhauer por ejemplo, hay un retroceso dogmático en el argumento del *Factum* porque

cada vez más y más aparece en la escuela kantiana la razón práctica, con su imperativo categórico, como un hecho (*Tatsache*) hiperfísico, como si fuera un templo delfico en la mente, desde cuyo oscuro santuario oracular se proclama infaliblemente no lo que tiene que ocurrir, sino lo que debe de ser²⁶

O también, en palabras de Hegel,

²⁵ Como explica Karl Ameriks, uno de los motivos principales por los cuales Kant realizó el “gran cambio” hacia el argumento del “hecho de la razón” se debe a que, después de concluir *GMS* y revisar la primera *Crítica* para su segunda edición, Kant se percató de que su argumento de que tenemos conciencia de nuestra permanencia en el mundo inteligible viola su Paralogismo sobre el conocimiento de la sustancialidad. Cfr, Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind*. Especialmente cap. VI, pp. 189-233.

²⁶ Arthur Schopenhauer, „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, en *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. IV, 146-47. Esta, y la cita siguiente de Hegel, son comentadas por Dieter Henrich. Cfr, "Der Begriff...", en *Op.Cit*, p.235. De acuerdo con Henrich, esta cita de Schopenhauer es vital para comprender cómo es que Schopenhauer abrió la puerta, mediante su claro escepticismo de derivar desde la razón una teoría ética, al irracionalismo compartido por la filosofía romántica post-Kantiana. En este sentido, tal vez no sería exagerado decir que este comentario de Schopenhauer representa el parteaguas entre el optimismo moral de Kant y el nihilismo, compartido también por Jacobi, que le sigue como consecuencia.

[...] deber frío, el último bulto indigesto en el estómago, la última revelación dada de la razón.²⁷

Por último, por citar a dos filósofos contemporáneos, en palabras de Karl Ameriks,

[...] en lugar de un ambicioso pero comprensible intento de una deducción en sentido estricto, Kant se echa para atrás en la invocación de un alegado hecho a priori de la razón.²⁸

Y en palabras de Habermas:

Sólo una fundamentación del principio moral que no se limite a recurrir a un *factum* de la razón, puede desmentir la sospecha de no tratarse de otra cosa que de una falacia etnocéntrica.²⁹

Como trataremos de mostrar a continuación, veremos por qué hay mucho de verdad, tanto en las palabras de Schopenhauer de que el *Factum* de Kant se refiere a un hecho “hiperfísico”, a un “oscuro templo délfico en el alma humana”, como en las palabras de Hegel de que el argumento del *Factum* es “un bulto indigesto en el estómago”.

3. Los Problemas del Argumento del *Factum* de la Razón

Una vez que sabemos qué es lo que Kant entiende por la expresión “*Factum* de la razón” y que la realidad de la libertad no puede manifestarse inmediatamente a través de la conciencia -lo que quiere decir que la realidad de la razón pura práctica sólo puede demostrarse, indirectamente, a través de la conciencia de la ley moral-, en esta sección nos dedicaremos a tratar por lo menos dos problemas que impiden el éxito del argumento del *Factum*. Son los siguientes: (I) el problema de lo que significa ser conscientes de la ley moral, y (II) la contradicción en la que cae Kant al recurrir a la sensibilidad y a la experiencia para mostrar la *realidad* práctica de la libertad en sentido trascendental. Esto contradice no sólo (II.1) el método que Kant dice seguir en *KpV* porque, como ya vimos en la primera sección de este capítulo, Kant señala que “la justificación del valor objetivo y universal de la ley moral, como principio sintético a priori”, no puede ser mostrada haciendo referencia “a los objetos de la experiencia posible” (IV:47). También contradice (II.2) la resolución de la Tercera Antinomia porque, de acuerdo con Kant, la *posibilidad* teórica de la libertad no puede aceptarse si se asume un compatibilismo entre causalidad natural y causalidad por libertad en el sentido en que partiendo de lo fenoménico se concede que la realidad objetiva de una causalidad inteligible, que se halla fuera del mundo sensible, queda mostrada.

El problema que trataremos en (I) es que la doctrina del *Factum* representa una postura fundacionalista de tipo cartesiana y que regresa a Kant, por tanto, a un racionalismo dogmático por completo inconsistente con la filosofía crítica. Por su parte, el problema que trataremos en (II) presupone la verdad de la Tesis de Reciprocidad. Esta Tesis señala, como ya hemos visto, la relación analítica que hay entre la ley moral y una voluntad libre (en sentido trascendental, de acuerdo con *KpV*). No obstante, justo porque la libertad trascendental no puede ser objeto de experiencia posible, la aceptación de esta Tesis imposibilita relacionar -so pena de contradicción- cualquier tipo de experiencia con la ley moral y de aquí sostener que la realidad objetiva de la libertad queda mostrada.

(I) *La Conciencia de la Ley Moral*

El primer problema del que adolece el argumento del *Factum* se encuentra en la idea de que somos conscientes de la ley moral. Para Kant, el que seamos conscientes de la ley moral no sólo significa que nuestros actos están determinados por la ley moral, sino que esta misma conciencia de la

²⁷ G.W.F Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p.593.

²⁸ Cfr. Karl Ameriks, “Kant’s Deduction of Freedom and Morality”, p. 66.

²⁹ Cfr. Jürgen Habermas, “¿Afectan las Objeciones de Hegel a Kant también a la Ética del Discurso?”, p. 102.

ley es lo que prueba la realidad de la libertad. El Acto (*Tat*) como parte del *Factum* presupone la conciencia de la ley moral, lo que significa que la ley moral es real (*Tatsache*) por tratarse, como lo establece [3], de una “proposición sintética a priori” y por ello es que podemos decir que la libertad es real.³⁰ Así, el *Factum* de la razón, esto es, el hecho de que la razón es pura práctica presupone que la ley moral tiene realidad objetiva práctica porque somos conscientes de ella.

A diferencia de lo que ocurre en *GMS* III el argumento del *Factum* de la razón no viola directamente la tesis de los Paralogismos de la primera *Crítica* debido a que el argumento del *Factum* no sostiene que somos conscientes de nuestro Yo Nouménico. Sin embargo, en tanto que se apela a la conciencia, la tesis del *Factum* implica un regreso a una posición pre-crítica porque presupone la teoría empírica-cartesiana de la mente.

Aún con todas sus diferencias epistemológicas, las filosofías de Descartes, Locke y Hume tienen un elemento en común: recurrir al punto de vista de la primera persona para que cada cual, como autoridad máxima que tiene acceso único y directo a sus propios estados mentales y contenidos de conciencia, acepte por sí mismo que existen principios o datos que son evidentes, claros y distintos porque estos datos o principios aparecen siendo “evidentes”, “claros” y “distintos” para el filósofo mismo que los formula o propone. Al no tener otras cartas que jugar, el teórico empirista-cartesiano de la mente recurre al principio “cada cual puede 'ver' X (de manera introspectiva) o 'darse cuenta' de la existencia de X por sí mismo sin necesidad de instrucción” para convertir una entrañable convicción personal o creencias heredadas en conocimientos universales y necesarios. Pero recurrir a la autoridad de la primera persona para otorgar la última palabra a la primera persona no sólo es un error en el terreno de la epistemología, sino que también, como ya lo ha expresado Thomas Nagel, es “un defecto de la teoría ética” y que se remonta a sus propios orígenes: “ofrecer una respuesta egoísta al egoísmo”.³¹ Intentar refutar el egoísmo moral bajo premisas egoístas es no dar argumento alguno en contra del egoísmo moral, que es supuestamente lo que Kant se propone hacer. No obstante, si bien un punto de vista moral autointeresado puede ser defendido prescindiendo de la idea de que el principio moral del autointerés es un hecho dado en la conciencia, la teoría del *Factum* de Kant es la peor teoría ofrecida a favor del egoísmo moral porque Kant sostiene aquello que fundamenta este egoísmo, i.e., la conciencia que *cada uno tiene* de la ley moral, sin argumento alguno.

Considérese [5]. Kant explica, refiriéndose al *Factum* de la conciencia de la ley moral, que se trata de “un hecho absolutamente inexplicable (*ein schlechterdings unerklärliches Factum*) [...] que nos hace reconocer la ley moral” (V:43). El re-conocimiento (*erkennen*) de la ley moral se hace a través de un hecho, la conciencia que tenemos de ella, en donde este hecho es “absolutamente inexplicable”. Por supuesto, ya que este pasaje se halla en el contexto en el que Kant contrasta los resultados de las Analíticas de las dos primeras *Críticas*, la conciencia de la ley moral es un hecho absolutamente inexplicable desde el punto de vista teórico de nuestra razón. Como hemos visto en el capítulo segundo de esta investigación, dentro del ámbito del idealismo trascendental sólo es permisible referirse a la conciencia en cuanto unidad por ser ésta la condición de posibilidad lógica del yo. Así, de acuerdo con la Analítica de la primera *Crítica*, no podemos ser conscientes ni del yo ni de nada que no esté categorizado y que no se encuentre en las formas a priori subjetivas del espacio o el tiempo.

Teniendo como base el reconocimiento mismo de Kant que desde el conocimiento especulativo (la razón teórica) el hecho de la conciencia de la ley moral es “absolutamente inexplicable”, uno esperaría encontrar, si en verdad el argumento del *Factum* es argumento, un argumento

³⁰ Como ya sabemos, Kant piensa que sólo los juicios sintéticos a priori generan verdadero conocimiento, lo que significa, para Kant, que los juicios sintéticos a priori se refieren a hechos. No obstante es claro que, como Kant lo indica en *GMS* III, el supuesto carácter sintético a priori de la ley moral presupone el concepto positivo de libertad puesto que este concepto brinda el tercer término que hace posible que esta proposición pase por un juicio sintético a priori.

³¹ Cfr. Thomas Nagel, “La universalidad y el yo reflexivo”, p. 254. Mediante esta aguda frase, Nagel persigue el objetivo de enfrentar la teoría moral de Korsgaard según la cual la moralidad se funda en “una autoconcepción que uno preferiría morir antes de transgredirla”. Es cierto que Nagel no se refiere textualmente a la teoría del *Factum* de Kant, pero Korsgaard hereda la idea criticada por Nagel en algo no muy lejano de la doctrina del *Factum* de Kant al sostener, por ejemplo, que el realismo moral ha quedado objetado porque existe “un legislador cuya autoridad está fuera de toda duda y no necesita mostrarse: la autoridad de nuestra propia mente” (Las cursivas son nuestras) Cfr. *Las Fuentes de la Normatividad*, p. 134.

verdaderamente “práctico” que, signifique esto lo que signifique, reconozca por lo menos dos cosas. En primer lugar aceptar que, debido a que un argumento teórico es básicamente un argumento epistémico, el argumento práctico no puede referirse a un conocimiento posible. Pero además de ello, requiere admitirse que justamente por tratarse de un argumento no epistémico sino práctico, este argumento no puede ser extraño desde un punto de vista práctico. Estas dos condiciones no son, claro está, suficientes para que el argumento del *Factum* sea exitoso. Pero si por lo menos son condiciones necesarias.

Kant cumple con la primera condición al señalar, como lo hace en [5] pero también en [1], que el *Factum* de la razón, por ser de naturaleza práctica, no tiene absolutamente nada que ver con razones teóricas. Más aún, en la Deducción de los Principios Kant sostiene que la “crítica teórica no puede explicar cómo es posible la conciencia de la ley moral, sino sólo se puede desde ahí defender su admisibilidad” (V:46).

No obstante, Kant no cumple con la segunda condición, pues él mismo sostiene, en la Observación que sigue al §7 en donde la ley moral queda formulada y en donde aparece [2] -“uno puede llamar la conciencia de la ley moral un *Factum* de la razón”-, “que la cosa *es muy extraña (die Sache ist befremdlich genug)* y no se encuentra nada semejante en todo el resto del conocimiento práctico” (V:31).³² Como Kant lo indica, la cosa resulta muy “extraña”. Y en esto tiene toda la razón, pues no hay ningún argumento práctico, entendiéndolo por esto mínimamente un argumento que pueda mostrar de manera no teórica pero consistentemente con las bases teóricas del idealismo trascendental lo que la doctrina pretende enseñar: Kant nunca desarrolla un argumento que explique la posibilidad de que los seres humanos podamos tener conciencia directa, como algo “dado” -de acuerdo con [2] y [6]-de un principio sintético a priori que no se encuentre acompañado de una intuición. La idea de Kant de que al ser conscientes de la ley moral tenemos una “representación” de la misma es por completo ininteligible una vez que queda aceptado que los conceptos morales no son objetos de experiencia posible. Cuando Kant afirma en *KrV* que tenemos una “representación”, repetidamente sostiene que éstas no pueden ser sino de objetos de experiencia: toda representación es de un fenómeno. Por ello es que, como ya lo ha dicho Moore, si es que tenemos representación de la ley moral, entonces “no hay diferencia alguna entre un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa sino la propia ley, y un acto cuyo fundamento tiene que ser siempre un fenómeno, puesto que la representación de una cosa, cualquiera que ésta sea, siempre es, como tal representación, un fenómeno”.³³ Y por consiguiente, si somos conscientes de manera directa de la ley moral porque tenemos una representación del imperativo categórico, no queda entonces sino admitir que la representación de la ley moral es una ilusión dialéctica.

La “realidad objetiva de la ley moral”, como Kant sostiene, “no puede ser demostrada mediante ninguna deducción” (V:47), y este es realmente el problema. Es completamente ininteligible suponer que la razón práctica pura se “autoautentifica” –para usar una expresión de Rawls- reconociendo al mismo tiempo que aquello que la hace ser razón pura práctica –la conciencia de la ley moral- “no necesita de fundamentos que la justifiquen”. Podemos ser sensibles ante la idea que se encuentra detrás de la investigación de Kant, a saber, ¿cómo es que podemos justificar la atribución de responsabilidad moral a nuestros actos? Pero si tenemos que el “argumento” por el que se intenta dar sustento a esta justificación es contrario a un espíritu filosófico crítico porque lo único que puede decir a su favor es que está ahí, de manera evidente en nuestra conciencia –por lo que “no necesita de fundamentos que lo justifiquen” y no “puede ser demostrado mediante deducción alguna”- ¿por qué tenemos que aceptarlo?

Ya que la doctrina del *Factum* reconoce no sólo que teóricamente es imposible justificar u ofrecer deducción alguna de la ley moral sino también reconoce que para la razón práctica misma “la cosa es muy extraña”, esta doctrina cabe muy bien bajo la descripción del “argumento de la rareza” expresado por Mackie:

³² Este punto es enfatizado por Gerold Prauss. Cfr *Kant über Freiheit als Autonomie*. p.68. Las cursivas son nuestras

³³ G. E. Moore, “Libertad”, p.29.

Si hubiera valores objetivos, serían entidades, cualidades o relaciones de un género muy extraño, completamente diferente de cualquier otra cosa en el universo. En consecuencia, si nos diéramos cuenta de ellas tendría que ser mediante alguna facultad especial de percepción o intuición moral completamente diferente de nuestras maneras habituales de conocer todo lo demás [...].³⁴

Lewis White Beck propone una estrategia para evitar la caída de Kant en las redes del intuicionismo, o lo que es lo mismo, evitar que la doctrina del *Factum* sea incluida dentro del saco de los “argumentos de la rareza”.³⁵ Beck reconoce que Kant sostiene que no es la conciencia de la voluntad libre lo que se nos ofrece primeramente como un dato directo, sino es la conciencia de la ley moral lo que se nos presenta primeramente como un hecho. Y es a través de este hecho como llegamos a reconocer la realidad objetiva de la libertad. Sin embargo, Beck explica que a pesar de que Kant “piense que la ley moral es algo dado directamente a la conciencia en la única experiencia del respeto”, y esto permite “autorizarnos” a clasificar a Kant como un intuicionista moral, existe un modo distinto de entender el argumento del “hecho de la razón” por el cual es posible liberar a Kant de este problema.

La estrategia de Beck consiste en señalar que la frase “hecho de la razón pura” (*Factum der reinen Vernunft*) puede ser entendida de dos modos distintos dependiendo de la manera como el genitivo “de” (*der*) sea comprendido: el “de” puede ser comprendido, o bien como un genitivo subjetivo, o bien como un genitivo explicativo. Beck afirma que generalmente se ha comprendido de la primera manera, y por tanto el “hecho de la razón pura” ha sido identificado “con el hecho conocido por la razón pura como su objeto, *modo directo* (hecho de la razón)”, dando lugar a que este “hecho” sea el “hecho” propio de todo intuicionista. Pero si entendemos el “de” como un genitivo explicativo, entonces el “hecho de la razón” indica el hecho “*de que la razón es pura*, un hecho que es conocido por la razón reflexivamente y no intuitivamente o de *modo directo*”. Y así, para evitar ambigüedades, Beck llama al hecho de la razón intuicionista “hecho *para* la razón pura” (*the fact for pure reason*) y al hecho de la razón no intuicionista, y que de acuerdo con él es legítimo, “hecho *de* la razón” (*the fact of pure reason*).³⁶ Finalmente, Beck señala que “*no es el hecho* (hecho *para* la razón) *lo que primero descubrimos* por un tipo de intuición moral y por el que después intentamos conformar nuestra voluntad”.³⁷ Por lo tanto, a diferencia de Platón por ejemplo -continúa Beck-, Kant no es un intuicionista porque la ley moral, como un “hecho *de* la razón”, es producto de la razón práctica y no una Idea o esencia no creada por nuestra razón misma.³⁸

No obstante, la posición que Beck sostiene es vulnerable a dos objeciones. La primera es que, si bien es cierto que el argumento del *Factum* no es independiente del Acto -lo que quiere decir que el *Factum* de la razón pura no consiste en la ley moral sola debido a que el Acto es producto de la determinación de la voluntad por la razón práctica [4] (V:42) y [8] (V:91)- el hecho de la razón no puede ser simplemente identificado con la razón pura práctica sola, como sugiere Beck. Beck sostiene que la conciencia de la ley moral *no es* lo primero que descubrimos “de *modo directo*”. Pero esto no es lo que dice Kant, sino todo lo contrario. Kant enfáticamente sostiene -y esto mismo, como ya vimos, lo reconoce Beck- que “nuestro *conocimiento* (*Erkenntnis*) de lo práctico-incondicionado *empieza* (*anhebe*) en la ley moral” (V:29). Además, las expresiones que Kant usa para argumentar el hecho de que somos conscientes de la ley moral, i.e., “es un hecho innegable” (*unleugbar*) [3] (V:32), “la voluntad, mediante la ley moral, está determinada absoluta (*schlechterdings*) e inmediatamente

³⁴ Cfr, J. L. Mackie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p. 38. La referencia proviene de Korsgaard, *Las Fuentes de la Normatividad*, p. 54. Korsgaard usa la cita de Mackie a su favor para defender el realismo moral procedimental (fundamentado en Kant) y objetar el realismo moral sustantivo. No obstante, la cita de Mackie cuadra también muy bien para enfrentar el argumento de la doctrina del *Factum*. Christine Korsgaard ofrece argumentos excelentes en contra del realismo moral sustantivo, pero el argumento del “hecho de la razón” es en todo caso, al igual que el que sostiene el realista sustantivo, sumamente oscuro y misterioso por apelar a “algo completamente diferente de nuestras maneras habituales de conocer”.

³⁵ “The Fact of Reason”.

³⁶ *Ibid*, p.211.

³⁷ *Ibid*, p.212. Las cursivas son nuestras.

³⁸ *Ibid*, p. 210.

(*unmittelbar*)” (V:31) o “la ley se nos impone por sí misma (*für sich selbst uns aufdringt*)” [2] (V:31), no parecen señalar algo muy distinto a la conciencia inmediata, “*modo directo*”, que tenemos de la ley moral.³⁹ Beck simplemente no puede decir que el hecho de la razón consiste en la razón pura práctica porque justamente lo que la Analítica de la segunda *Crítica* se propone demostrar es “que la razón pura puede ser práctica, esto es, que puede por sí misma determinar a la voluntad independientemente de todo elemento empírico” (V:42). Esta demostración no puede consistir en ser un “hecho de la razón”, que por sí mismo es inexplicable, sin dar por sentado lo que justo se tiene que mostrar.⁴⁰

Por otro lado, Beck está dispuesto a sostener que el *Factum* “único” (*einzig*) de la razón (V:31) no es el “hecho *para* la razón” (la conciencia “*modo directo*” de la ley moral) sino el “hecho *de* la razón” (la razón pura es por sí sola práctica). No obstante, si el genitivo de la expresión *Factum der reinen Vernunft* se presta a ambigüedades, ¿por qué Kant no dice, para evitar toda confusión entre un genitivo subjetivo y explicativo, que el hecho único de la razón es el *Factum der reinen Vernunft*, el cual no debe ser confundido con el *Factum für die reinen Vernunft*?⁴¹ Kant nunca utiliza esta última expresión, y es un tanto extraño pensar que cualquiera que sostenga que Kant es un intuicionista se debe a que ha caído en el error de entender “el hecho de la razón” como el “hecho para la razón”. Mediante la idea de que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral pero la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad Kant advierte al inicio de la segunda *Crítica* que el conocimiento mismo de la ley moral no es, como diría Beck, una Idea platónica. Pero ello no es suficiente para que Kant no sea acusado de intuicionista debido a que nunca aclara cómo es que esta conciencia de la ley moral es posible. Es la falta de un argumento, y no la confusión de genitivos, lo que empuja a Kant hacia el intuicionismo.

¿Sólo porque Kant insiste que la libertad trascendental es absolutamente indispensable (V:8) tenemos que conceder que, a falta de un argumento que explique el hecho de la conciencia de la ley moral, Kant no es un intuicionista? Kant quizá tendría alguna posibilidad de que su afirmación pudiera defenderse exitosamente si fueran ciertas dos cosas: (i) sólo presuponiendo la libertad en sentido trascendental la moralidad es posible y (ii) la moralidad tiene ante todo un carácter de normatividad categórica. Pero estas dos cosas no tienen por qué ser aceptadas. Uno puede reconocer la validez de conceptos morales aún cuando uno reconozca, como lo hacían los estoicos antiguos por ejemplo y cualquier compatibilista en un sentido no kantiano, que nuestros actos están determinados.⁴² Y por otro lado (como ya hemos argumentado en extenso en los dos capítulos

³⁹ Como podemos ver, Kant dice en [2] que la ley moral se nos impone “como proposición sintética a priori”. Pero, insistimos, ya que las categorías a priori y las formas puras a priori de intuición son condición de posibilidad de la experiencia, los juicios sintéticos a priori pertenecen al ámbito de la razón teórica en relación con la experiencia. En este sentido, como Dieter Henrich ya lo ha expuesto, el concepto del *Factum* en relación con un principio sintético a priori -la ley moral- es en sí mismo una contradicción porque la ley moral no expresa un *hecho* sino una *obligación* (Cfr. “Der Begriff der sittlichen Einsicht...”, p. 247).

Uno podría replicar que para nosotros la ley moral aparece como un principio normativo debido a nuestra propia imperfección, pero ello no quiere decir que la ley en sí misma sea normativa. No obstante, a esto se podría contraargumentar que debido a que Kant piensa que la ley moral es un principio sintético a priori porque el sujeto y el predicado quedan enlazados por el tercer término de la libertad en sentido positivo, el principio moral como principio sintético a priori presupone, si no obligación, si por lo menos algo -la libertad- que no puede ser objeto de experiencia posible. De este modo, Kant tiene dos caminos posibles para mostrar que la ley moral es un principio sintético a priori, ambos inadecuados: o bien que la experiencia muestra que la ley moral tiene realidad objetiva, o bien, que mediante la experiencia es posible mostrar que somos libres (siempre y cuando la Tesis de Reciprocidad sea aceptada, claro está). Como veremos en el siguiente apartado de esta sección, Kant circula principalmente por el primer camino. Pero ambos son inadecuados porque, considerando la Tesis de Reciprocidad, i.e., “la ley moral y la libertad se implican recíprocamente”, Kant está suponiendo que mediante la experiencia podemos conocer lo que por naturaleza no puede ser experimentado. Kant se halla en un callejón sin salida: si no dice que la ley moral es un principio sintético a priori, no se ve cómo es que puede mostrar que la ley moral vale para nosotros (somos conscientes de ella); pero al decir tal cosa, cae inevitablemente en la necesidad de mostrar, mediante la experiencia, que la ley moral (o la libertad en sentido trascendental) tiene realidad objetiva, algo que es imposible porque la libertad es una Idea.

⁴⁰ Esta objeción también es expuesta por Henry Allison. Cfr. *Kant's Theory of Freedom*, p. 233.

⁴¹ Cfr. Marcus Willaschek, „Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom 'Factum der Vernunft'“, p. 459.

⁴² Para una defensa de esta idea, véase el libro de Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*.

anteriores), si fuera cierto que la moralidad hace en nosotros demandas categóricas, entonces la moralidad no sería propiamente un asunto de autonomía porque la naturaleza misma de la demanda moral excluye la posibilidad de no interferencia con muchos de nuestros deseos e inclinaciones naturales, algo que contradice el concepto mismo (la libertad trascendental) que justifica a la autonomía.

Kant dice que el “argumento práctico” consiste en que un principio sintético a priori es dado de manera directa a la conciencia sin que intuición alguna la acompañe. No es posible que podamos reconocer ningún dato que no esté en el espacio y en el tiempo, excepto la ley moral. Pero la afirmación de Kant de que la ley moral, dada como un *Factum* a la conciencia “no necesita de ningún fundamento que la justifique” porque “cualquiera reconoce esta ley como obligatoria” (V:47) no es ningún argumento. Es una solución *ad hoc*, introducida únicamente con el fin de mostrar lo que se quiere asegurar, i.e., la realidad objetiva de la ley moral.⁴³

(II) *De la Sensibilidad al Mundo Inteligible vía la Experiencia de la Ley Moral.*

Pero así como no es posible concebir el principio sintético a priori de la moralidad sin contradecir el principio teórico kantiano de que toda proposición sintética a priori requiere de las intuiciones de espacio y tiempo, tampoco es posible que el *Factum* de la razón, como la ley moral dada “directamente a la conciencia”, sea concebido en relación con la sensibilidad sin contradecir el argumento teórico mismo que según Kant establece la *posibilidad* de la libertad (contradicción en la que también se incurre al aceptar la normatividad que expresa el imperativo categórico). En el capítulo tercero de esta investigación hemos argumentado que la Idea de libertad trascendental es incompatible con el idealismo trascendental. Desde este idealismo no hay posibilidad teórica de la libertad trascendental. Sin embargo, aún asumiendo que la libertad trascendental puede ser aceptada como posible teóricamente, el argumento del *Factum*, al apelar a la sensibilidad, fracasa en mostrar la realidad objetiva de la libertad trascendental porque es por completo inconsecuente con la propia condición de posibilidad teórica de este sentido de libertad.

De acuerdo con Kant, la resolución adecuada de la Tercera Antinomia -lo que demuestra que la causalidad por libertad y la causalidad natural no son precisamente conceptos excluyentes y por tanto este conflicto de la razón consigo misma es meramente un pseudo conflicto- consiste en señalar que causalidad natural y causalidad por libertad son compatibles precisamente porque son incompatibles. La causalidad natural y la causalidad por libertad son compatibles en el sentido en que ambas pueden existir sin contradicción debido a que ellas son explicadas desde puntos de vista diferentes. Esto es lo que las hace ser, sin embargo, al mismo tiempo incompatibles: mientras que la causalidad natural sólo puede referirse a los fenómenos, la causalidad por libertad, en cambio, se refiere a lo que se halla fuera de los fenómenos.⁴⁴ El incompatibilismo consiste, así, en que la causalidad por libertad no puede ser explicada acudiendo a fenómenos sino sólo fuera de ellos y la causalidad natural sólo es explicada atendiendo a fenómenos y no fuera de ellos. En otras palabras, Kant piensa que lo que la resolución de la Tercera Antinomia prueba es que el determinismo y el indeterminismo son compatibles no porque se presuponen mutuamente, sino porque el indeterminismo es independiente del determinismo y viceversa (A557/B585).

Recordemos que Kant explica que el compatibilismo que existe entre ambos tipos de causalidad es posible exclusivamente porque la causalidad por libertad no es una Idea matemática sino dinámica. Las antinomias, o el conflicto de la razón consigo misma, sólo ocurren cuando las Ideas son tratadas como si fuesen conceptos inmanentes. Por lo que su resolución se lleva a cabo cuando las Ideas son consideradas como lo que son desde un punto de vista teórico, esto es, conceptos trascendentes. No obstante, en lo que respecta a la búsqueda de lo incondicionado de todo condicionado dado en una serie ascendente, las Ideas pueden dar lugar o bien a una “síntesis de lo homogéneo” o a una “síntesis de lo heterogéneo” (A530/B558). La síntesis homogénea es aquella en la que se busca una condición

⁴³ Cfr. Rüdiger Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*. p. 141.

⁴⁴ A este respecto, véase el artículo de Allen Wood “Kant’s Compatibilism”.

sensible en la serie ascendente, mientras que en la síntesis heterogénea, por el contrario, se busca una condición inteligible (no sensible). Kant explica que la síntesis de lo homogéneo, en tanto que se refiere a una serie de fenómenos cuya condición misma es un fenómeno, puede ser llamada conexión matemática, mientras que la síntesis de lo heterogéneo, en tanto que se refiere a una serie cuya condición no es fenómeno, puede ser considerada como una conexión dinámica (A530-31/B558-59).

Así, de acuerdo con Kant, lo que hace posible que la Tercera y Cuarta Antinomias no sean falsas como las dos primeras-y por ello expresan conflictos reales de la razón consigo misma- radica precisamente en el hecho de que la condición incondicionada que es defendida en las tesis de ambas - la causalidad por libertad y el pensamiento de un Autor de la naturaleza, respectivamente-, es “*no sensible*”. Ello quiere decir que la causalidad por libertad “puede dar satisfacción al entendimiento” (A531/B559) porque esta causalidad no pertenece a la serie misma de los fenómenos, sino que se encuentra fuera de ella. La idea de Kant de que el entendimiento puede hallar reposo con esta Idea dinámica no quiere decir otra cosa sino que debido a que el entendimiento sólo puede concebir causas naturales, esto es, relaciones causales entre fenómenos, no hay violación alguna de los límites establecidos por el entendimiento mismo cuando aceptamos problemáticamente la posibilidad de la Idea de libertad. Sólo si se asumiera que la causalidad por libertad puede ser mostrada dentro del reino de los fenómenos habría una contradicción entre la causalidad por libertad y la causalidad natural, lo que obligaría a desechar la tesis del compatibilismo entre determinismo e indeterminismo tal como Kant la entiende.

En la segunda *Crítica* Kant reitera que el conflicto que la razón presenta consigo misma en la Tercera Antinomia sólo es aparente debido a que la causalidad natural y la causalidad por libertad pertenecen a órdenes distintos. En efecto, en el capítulo de la Dialéctica del Concepto del Bien Supremo nos dice Kant, a propósito de la Tercera Antinomia de *KrV*, lo siguiente:

Quedó resuelta al demostrar que no se trataba de una genuina contradicción si se considera (como efectivamente se debe hacer) que los sucesos y el mundo mismo en el cual acontecen son sólo fenómenos; puesto que uno y el mismo agente, como fenómeno (incluso ante su propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo sensible que siempre es conforme al mecanismo natural; pero respecto al mismo evento, en cuanto que la persona agente se considera al mismo tiempo como *noúmeno* (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) de aquella causalidad según leyes naturales, el cual a su vez esté libre de toda ley natural (V:114).

En este pasaje Kant repite la tesis de la primera *Crítica* de que un *mismo* evento puede ser considerado o bien desde el punto de vista de la causalidad natural (cuando es considerado en conformidad con la serie fenoménica) o bien desde el punto de vista de la causalidad por libertad (cuando es considerado no como consecuencia de un fenómeno sino como producto de una causa inteligible no fenoménica). Por más difícil que sea comprender esta tesis, una cosa es clara: Kant no puede decir que la realidad objetiva de la ley moral o de la libertad trascendental puede ser mostrada atendiendo a la experiencia o a cualquier fenómeno sensible. Como Kant mismo lo indica enfáticamente en la Tercera Antinomia, una condición necesaria para que la libertad pueda ser aceptada problemáticamente (esto es, que por lo menos sea posible) consiste en que esta libertad es “*no sensible*”.

En la Dilucidación Crítica de la Analítica de *KpV* Kant repite el resultado de la Antinomia al anunciar que “en la experiencia de acciones realmente dadas como sucesos (*Begebenheiten*) del mundo sensible no podemos encontrar conexión alguna con la causalidad intelectual debido a que esta causalidad tiene que ser siempre buscada fuera del mundo sensible, en el mundo inteligible” (V:105). Sin embargo, y esto es lo que sorprende, Kant recurre a la experiencia y a la sensibilidad en su argumento del *Factum* para mostrar la realidad objetiva de la ley moral (V:30, 77), recorriendo con su “argumento” una ruta inferencial que va de lo empírico a lo inteligible, algo que, siendo consecuente, el Kant “crítico” no podría jamás aceptar.⁴⁵ Lo que esto confirma es que el argumento del *Factum* de la razón, además de ser intuicionista y por tanto pre-crítico, no sólo no respeta la condición

⁴⁵ Esto es algo que enfatiza Henrichs. Véase su *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, p. 39.

problemática señalada en la Tercera Antinomia. Más aún, este argumento corre en sentido contrario a la supuesta verdad de la Tesis de Reciprocidad porque, si al final del día resulta que es la experiencia o cualquier otra manifestación sensible lo que prueba la realidad objetiva de la ley moral, entonces no es el caso que la ley moral está analíticamente relacionada con un tipo de causalidad cuya realidad objetiva no puede ser demostrada por la vía de la experiencia.

La intromisión de la sensibilidad en el argumento del *Factum* ocurre en dos momentos íntimamente relacionados entre sí: el acto moral derivado de una máxima y el incentivo moral por el cual adecuamos nuestras máximas a la ley moral.

Primeramente la apelación al mundo fenoménico, i.e., el mundo constituido por los objetos de toda experiencia posible, aparece en la Analítica de los Principios. En la Observación al §6 -en donde Kant presenta ya la doctrina del *Factum* al indicar que tenemos conciencia inmediata de la ley moral (V:30)-, Kant sostiene que es la moralidad “la que nos revela primeramente el concepto de libertad”, argumentando unas líneas después “que la experiencia confirma este orden de los conceptos en nosotros”. Kant imagina primero el caso de un hombre que tiene una inclinación a un tipo de placer “por completo irresistible” y que no puede vencer “cuando se le presenta el objeto amado y la ocasión adecuada” para satisfacerlo. No obstante, continua Kant, si imaginamos por un momento “que se levanta una horca frente a la casa donde este hombre se encuentra para ser colgado apenas haya gozado de su placer, no se tiene que buscar mucho para saber lo que respondería si en tal caso no vencería su inclinación”. Kant por supuesto no dice que el hombre del ejemplo logra vencer su inclinación al placer porque es libre; sin embargo, Kant contrasta este ejemplo con el de un hombre que es amenazado con pena de muerte inmediata si no da un falso testimonio contra un hombre honesto. El hombre amenazado siente un profundo amor por la vida, y la pregunta es si este hombre puede vencer esta inclinación en su elección y por tanto no levantar el falso testimonio. Inmediatamente después Kant sostiene:

Que él lo hará o no, él mismo no se atreverá a asegurarlo; que ello es posible, no obstante, lo tiene que admitir sin dificultad. Así, él mismo juzga que puede hacer algo porque es consciente de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida (V:30).

Es claro que el primer ejemplo no tiene nada que ver con la “confirmación del orden de conceptos en nosotros” porque el hombre que rechaza el placer lo hace por seguir una inclinación más fuerte, i.e., su amor por la vida. Es en el segundo caso en donde Kant sostiene que se encuentra la “confirmación” del orden de estos conceptos: lo más probable es que el hombre en cuestión no elija dar su vida a cambio de no levantar un testimonio falso, pero es suficiente con que él considere que esto es posible porque “es consciente de la ley moral” y por ello reconoce en sí mismo la libertad. Kant así sostiene que la experiencia que cualquiera de nosotros vivimos no ya de resistir nuestras inclinaciones dando prioridad a un principio o norma moral sino incluso, sin ir tan lejos, la experiencia de sólo pensar en la posibilidad de que podemos resistir nuestra inclinación aunque finalmente actuemos impulsados por ella es suficiente para demostrar que somos conscientes de la ley moral. Y vía la Tesis de Reciprocidad (i.e., “la libertad y la ley práctica incondicionada se implican recíprocamente”, enunciado con el que Kant abre su Observación al §6), ello es suficiente para reconocernos como agentes libres en sentido trascendental.

No obstante, es difícil estar de acuerdo en que sólo porque el hombre del ejemplo puede considerar la posibilidad de vencer su inclinación por la vida queda “confirmado” que reconoce la validez a priori de una ley moral universal. Más aún, precisamente porque Kant defiende la Tesis de Reciprocidad, Kant no puede decir que por este hecho o fenómeno -experimentar en el sentido interno la posibilidad de actuar en contra de su inclinación- el hombre del ejemplo “reconoce en sí mismo la libertad”. La experiencia particular de resistir una inclinación no puede servir para mostrar la realidad de la libertad porque la realidad de la libertad trascendental no puede ser mostrada por experiencia alguna. Es parte de la vida del ser humano experimentar luchas o conflictos de intereses internos. Pero justamente porque todo esto es algo que *experimentamos*, esta lucha interna no puede ser un testimonio que confirma la realidad de una parte de nuestro Yo que habita en el mundo inteligible. No

negamos lo que nadie está dispuesto a negar: las personas solemos tener tensiones producidas por conflictos de intereses que a menudo están representadas por una parte que demanda o exige un acto moral y una parte que reclama satisfacer lo que Kant llama el principio del amor propio. Lo que cuestionamos es que, si estas experiencias muestran la oposición entre la moralidad y el principio del amor propio (independientemente del curso de acción que tomemos, pues lo importante es experimentar la posibilidad de subordinar el principio del amor propio al principio de la moralidad), no es posible entonces reconocernos, mediante estas experiencias, como libres en sentido trascendental. *Vivir la experiencia* de un conflicto interno entre moralidad y egoísmo es por sí mismo un fenómeno que impide sostener que la moralidad y la libertad (en sentido trascendental) son conceptos recíprocos.

En la *Crítica del Juicio* Kant vuelve a repetir la Idea de que la libertad es un hecho (*Thatsache*) porque la causalidad absoluta de la razón puede ser reconocida mediante acciones reales que pueden ser reconocidas en la experiencia:

Lo que es no obstante digno de llamar la atención es que incluso una Idea de la razón (que en sí no tiene representación en la intuición, y por ello es que no hay una demostración teórica de su posibilidad) se encuentra bajo lo que son cuestiones de hecho (*Thatsachen*); y esta es la Idea de *libertad*, cuya realidad, como un tipo especial de causalidad (del que su concepto, considerado teoréticamente, sería trascendente) puede ser mostrado a través de leyes prácticas de la razón pura, y en conformidad con esto, en *acciones reales* (*wirklichen Handlungen*) y, consecuentemente, *en la experiencia*. Esta es la única de todas las Ideas de la razón pura cuyo objeto es una cuestión de hecho (*Thatsache*) (V:468).⁴⁶

La idea que Kant desarrolla aquí va a la par con lo que señala en la misma Dialéctica del Bien Supremo en la segunda *Crítica* respecto a la distinción de la naturaleza de las Ideas una vez que nos aproximamos a ellas o bien desde la razón teórica o bien desde la razón práctica: desde el punto de vista especulativo, las Ideas son trascendentes y regulativas, pero desde el punto de vista práctico, estas “devienen *inmanentes y constitutivas*” (V:135). Pero de nuevo, la idea que Kant presenta aquí es por completo inconsistente con el argumento de la Tercera Antinomia. Kant no hace sino pasar un argumento que demuestra la *realidad* objetiva de la libertad trascendental por cualquier lado excepto por el lugar que únicamente es permitido hacerlo de acuerdo con la supuesta *posibilidad* teórica de la libertad: haciendo abstracción de todo elemento empírico.

En segundo lugar, la apelación a la sensibilidad en el argumento del *Factum* aparece en el capítulo de los Incentivos de la Razón Pura Práctica. Aquí, Kant comienza por considerar que “todo lo que se presenta como objeto de la voluntad *antes* de la ley moral [...] está excluido del fundamento determinante de la voluntad por medio de la ley” (V:74). El objetivo de esta afirmación no es otro sino insistir que todo objeto o materia de la voluntad, como Kant ha mostrado en el §2 del capítulo primero de la Analítica (V:21-26), es ajeno a la ley moral debido a que todo objeto que es representado con anterioridad a la ley moral presupone sensibilidad. Sin embargo, Kant recurre a las inclinaciones o a la “patología” para mostrar en qué consiste el incentivo subjetivo para actuar por la ley moral, incentivo que Kant llama “sentimiento de respeto” (*Gefühl der Achtung*) o “sentimiento moral” (*moralische Gefühl*).

Kant explica que en nuestra naturaleza como seres sensibles “se impone ante todo la materia de la facultad de desear” mediante los “objetos de las inclinaciones, de la esperanza o el miedo”. A su vez, la “propensión” (*Hang*) a hacer de estos objetos “el fundamento determinante objetivo de la voluntad en general se llama *amor propio* (*Selbstliebe*), el cual, si se hace principio práctico legislador incondicionado, puede ser llamado *arrogancia* (*Eigendünkel*)” (V:74). No obstante, ya que la ley moral hace exclusión por completo de todo objeto de las inclinaciones, la ley moral se opone al principio del amor propio, lo que quiere decir que la ley moral causa a la arrogancia, “que prescribe como leyes la condición subjetiva [del amor propio], un perjuicio infinito (*unendlichen Abbruch*).” Inmediatamente después, Kant sostiene lo siguiente:

Lo que infiere daño a nuestra arrogancia, a nuestro juicio propio, humilla. Por consiguiente la ley moral humilla

⁴⁶ Las últimas cursivas son nuestras.

inevitablemente a todo hombre cuando compara con la ley la tendencia sensible de su naturaleza. Aquello cuya representación, como *fundamento determinante de nuestra voluntad*, nos humilla en nuestra conciencia, despierta en sí mismo, en cuanto que es positivo y fundamento determinante, el *respeto*. Por lo tanto, la ley moral es también un fundamento subjetivo del respeto (V:74).

Al imponerse la ley moral al principio del amor propio surge como consecuencia inmediata un sentimiento negativo de humillación porque la ley moral daña nuestra arrogancia. Sin embargo, de este sentimiento negativo surge uno positivo que Kant llama respeto. De aquí que Kant añada que la ley moral, desde el punto de vista subjetivo, “es un fundamento del respeto”.

Por supuesto, Kant piensa que el sentimiento de respeto no es un incentivo subjetivo en el sentido en que lo es una inclinación patológica. Por el contrario. Kant insiste que el sentimiento de respeto por la ley moral “es producto sólo de la razón” (V:76). No obstante, ya que “el efecto negativo sobre el sentimiento (de desplacer) (*der Unannehmlichkeit*) es, como todo influjo sobre el mismo y como todo sentimiento en general, *patológico*” (V:75), el sentimiento de respeto, como sentimiento positivo determinado por la razón sola, no puede prescindir de las inclinaciones patológicas porque el sentimiento positivo está condicionado necesariamente por la prioridad del sentimiento negativo de humillación. En este sentido, el sentimiento de respeto por la ley moral, i.e., “el incentivo para hacer de la ley moral en sí misma la máxima de acción” (V:76) presupone “interés empírico”. De aquí que Kant diga que el sentimiento de respeto por la ley moral no existe en seres racionales perfectos porque estos seres, en tanto perfectos, carecen de sensibilidad (V:76), de incentivos y de interés (V:79).

El incentivo moral del sentimiento de respeto es crucial para la doctrina del *Factum* de la razón pura. Ello se debe a que, como explica Lewis White Beck refiriéndose a este sentimiento,

[...] no podemos entender el fenómeno subjetivo de la moralidad o tener una firme base ya sea para la imputación moral o decisión moral *si no entendemos el modo en que la ley moral entra en la conciencia* y hace una demanda clara sobre nuestras filiaciones.⁴⁷

O también, como lo explica Christine Korsgaard en el contexto en el que compara la deducción de la libertad en *GMS III* con el propósito fundamental de *KpV*:

El argumento de la *Crítica de la Razón Práctica* es superior porque la libertad requiere no sólo que existamos en el mundo inteligible, sino que existamos ahí en la medida en que tenemos voluntad, que podamos ser *motivados* desde ahí, por decirlo así. El argumento de la *Fundamentación* coloca nuestra capacidad teórica para formular ideas puras en el mundo inteligible, pero eso por sí mismo no implica que podemos ser *movidos* por ellas. Y esto último es lo que el argumento tiene que poder mostrar. El argumento de la segunda *Crítica* comienza firmemente del hecho de que podemos ser motivados por las ideas puras. *Que podamos ser motivados por ellas es lo que Kant llama el hecho de la razón.*⁴⁸

Korsgaard y Beck están de acuerdo en que, a no ser por el sentimiento de respeto, no tendríamos una explicación *completa* de la manera como la ley moral entra en nuestra conciencia porque careceríamos de una explicación subjetiva (un motivo) para “hacer de la ley moral en sí misma la máxima de acción” (V:76).

Kant relaciona los dos diferentes significados del *Factum* con el sentimiento de respeto de la siguiente manera. Primero, en “el juicio de la razón (*Urtheile der Vernunft*) la ley determina directa e inmediatamente a la voluntad” (V:78). Sin embargo, la “causalidad determinable por la ley, al limitar todas las inclinaciones y la estima de la persona”, produce un efecto negativo sobre el sentimiento que es llamado humillación (V:78). A su vez, esta humillación en el aspecto sensible es al mismo tiempo “una elevación de la estima moral en el aspecto intelectual”: mediante el respeto por la ley, i.e., el efecto que la ley tiene sobre el sentimiento, somos conscientes “de una actividad (*Thätigkeit*) de la razón práctica según principios objetivos” (V:79). Finalmente, este efecto de la razón sobre el sentimiento es “el fundamento subjetivo de la actividad (*Thätigkeit*), esto es, el incentivo para observar la ley en el fundamento de las máximas (*Grund zu Maximen*) y vivir conforme a ella”

⁴⁷ Lewis White Beck, *A Commentary On Kant's Critique of Practical Reason*, p. 211

⁴⁸ Christine Korsgaard, “Morality as Freedom”, p.170. El énfasis es nuestro.

(V:79).⁴⁹ Así, el sentimiento de respeto, por un lado, muestra que la razón es pura práctica porque este sentimiento sólo puede ser originado por el principio fundamental de la razón pura práctica; y, por otro lado, es el sentimiento de respeto el único “incentivo moral” que explica la actividad moral derivada de máximas (V:78). Somos conscientes de la “actividad” (*Thätigkeit*) de la razón pura práctica (reconocemos la ley moral como un “hecho” de la razón por ser la razón activa al determinar sus propios principios) por el influjo que ejerce sobre la sensibilidad, i.e., por el sentimiento de respeto; y puesto que todo acto (*That*) es derivado de una máxima, todo acto (en tanto *factum*, esto es, no indiferente a la moralidad) muestra la realidad objetiva de la ley moral. En el grado más elevado posible, por decirlo así, el acto moral definitivamente muestra la realidad de la libertad porque el incentivo moral es el sentimiento de respeto por la ley moral misma.⁵⁰

Ahora bien, aún cuando sea cierto que los problemas de la relación noúmeno-fenómeno ley moral-incentivo no son exactamente los mismos, ellos se encuentran íntimamente relacionados. En efecto, la doctrina de la libertad trascendental tal como es tratada en la Tercera Antinomia resulta ser una condición necesaria para la posibilidad de cimentar una razón pura práctica.⁵¹ Pero no es una condición suficiente porque esta doctrina por sí misma no muestra la realidad objetiva de la libertad (ni por tanto, de la ley moral).⁵² Con todo, algo es claro: el argumento que Kant tiene que brindar para relacionar la ley moral con la psicología (y con ello completar de mostrar que somos conscientes de ella) debe ser conforme con la condición de posibilidad de la libertad trascendental tal como esta condición es expuesta en la Tercera Antinomia. Sin embargo, la doctrina del sentimiento de respeto viola esta condición necesaria. Esta condición no sólo queda violada por la intromisión de la *normatividad moral*, esto es, no sólo porque admite que la libertad trascendental (la razón pura práctica) puede intervenir en el curso de los fenómenos determinados por leyes naturales evitando que ocurran, produciendo “daño” al sujeto en cuanto que las inclinaciones dejan de ser los “fundamentos determinantes” por “la influencia de la razón pura práctica sobre el sentimiento” (V:78).⁵³ Más aún, porque de este “daño” causado a los fenómenos (deseos e inclinaciones) determinados por leyes naturales surge una disposición *sensible* (un sentimiento) denominado “*interés moral* que por pertenecer a la mera razón práctica es un interés puro y libre de los sentidos” (V:79). Esto es contradictorio, pues si se supone que la fuerza de la ley moral opone “resistencia a los incentivos de la sensibilidad” (*Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit*) (V:78-9), ¿cómo es que puede surgir un sentimiento -un incentivo sensible- positivo por una ley que sólo puede ser aceptada problemáticamente porque no interfiere con el mundo sensible regido por leyes naturales? Si en la Tercera Antinomia Kant dijera que los fenómenos determinados por las leyes causales naturales no

⁴⁹ Cfr. Willaschek, *Praktische Vernunft*.

⁵⁰ Por ello es que explica Kant que la ley moral puede hacerse evidente mediante ejemplos (V: 77).

⁵¹ Recordemos que, como ya lo hemos manifestado en el tercer capítulo de esta investigación, Kant explica en el capítulo de las Antinomias que es necesario concebir una primera causa inteligible que sea el fundamento de fenómenos puesto que, debido a que los fenómenos no son cosas en sí mismas, “tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos” (A537/B565).

⁵² Cfr. L. White Beck. *A Commentary*. p. 212.

⁵³ Kant trata lo contingente como lo que obedece a leyes naturales. Los deseos y las inclinaciones son contingentes en este sentido. Pero por otro lado, Kant trata la parte sensible de la voluntad -lugar al que pertenecen los deseos y las inclinaciones- como capaz de ser afectada por los principios de la razón pura práctica, que dictan leyes. Por un lado nuestra parte sensible se opone a la razón -en eso reside, según Kant, nuestra imperfección-, pero por otro lado, la razón es capaz de tener influencia sobre ella produciendo un incentivo moral. En la *Fundamentación* Kant dice que la autonomía es el fundamento de las leyes del mundo de los sentidos, pero esto es equívoco porque por mundo de los sentidos Kant entiende los deseos y las inclinaciones sensibles. La libertad no puede fundamentar estas leyes sin contradecir la idea de que los deseos y las inclinaciones responden a leyes naturales.

En el cuarto capítulo dijimos que al oponer resistencia a nuestras inclinaciones no demostramos ser libres en sentido práctico porque la idea de libertad es concebida originalmente no en términos de no dejar que ocurra lo que por naturaleza ocurre. Es tanto como decir que las leyes de la libertad se entrometen con las leyes de la naturaleza, impidiendo que ocurra lo que de hecho tiene que ocurrir. El argumento de la *Fundamentación* incurre en el mismo error. Aquí, en *KpV*, el sentimiento de respeto es la humillación de nuestra arrogancia, lo que significa: el sentimiento de respeto presupone la oposición entre leyes por libertad y leyes naturales en el sentido en que las leyes naturales -las leyes que rigen nuestros deseos e inclinaciones- quedan reprimidas por las leyes de la libertad. Se cae, por tanto, en el mismo error.

pueden existir independientemente de leyes causales por libertad, entonces la doctrina del sentimiento de respeto sería concorde con la condición de posibilidad de la libertad trascendental. Pero por otro lado, si Kant no dijera en la resolución del conflicto cosmológico de la Tercera Antinomia que las leyes que rigen los fenómenos naturales no afectan las leyes de libertad “y consiguientemente unas y otras pueden existir independientemente las unas de las otras y sin interferencias mutuas” (A557/B585), Kant no podría afirmar “que la antinomia reposa en una mera ilusión porque naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles*” (A558/B586).

Tenemos así que normatividad moral y motivación moral pueden hallarse vinculadas por el simple hecho de que la razón pura práctica puede influir en nuestra sensibilidad. La normatividad moral se explica por la intervención negativa de la razón pura práctica sobre la sensibilidad (al oponerse a nuestros deseos e inclinaciones, nos humilla), mientras que la motivación moral se explica por la intervención positiva de esta misma razón sobre la misma sensibilidad (al ser producido el sentimiento de humillación por la propia razón, la razón misma produce el sentimiento de respeto). Esto tal vez permite decir, como lo hace Korsgaard, “que las razones morales motivan *porque* son percibidas como obligatorias” en tanto que la motivación moral presupone la relación de obligatoriedad que mantenemos con la ley.⁵⁴ Pero obligación y motivación son conceptos en Kant que carecen de sentido si no se presupone el poder de la razón pura práctica de afectar la sensibilidad, *restringiendo* primeramente nuestras inclinaciones y deseos naturales (normatividad) y *determinando* posteriormente nuestro sentimiento para brindarnos un incentivo (motivación). Sin embargo, ya que esta intervención de la razón pura práctica sobre la sensibilidad excluye que la razón pura práctica sea libre en sentido trascendental porque aniquila la *posibilidad* misma de la libertad trascendental (al interferir sobre la causalidad natural), llegamos al resultado opuesto al que Kant y Korsgaard pretenden llegar, esto es: la motivación moral y la obligación moral se explican a costa de renunciar a la idea de que la normatividad propia de los principios morales y la motivación que tenemos en seguirlos encuentran su fuente en la voluntad libre del agente. Y esto, por supuesto, robustece una posición escéptica acerca de la razón *pura* práctica.⁵⁵ Somos nuevamente sensibles ante la idea que Kant trata de capturar: para que estemos motivados en seguir los principios morales, tenemos que estar psicológicamente enlazados a ellos. Pero debido a que Kant sostiene que nuestros estados psicológicos están determinados por leyes causales naturales, no se vé cómo es que la moralidad puede motivarnos a menos de que el concepto de causalidad por libertad interfiera con el mecanismo de leyes causales naturales.

De modo que la intelectualización de la parte sensible de la mente que es determinante para la realización de cualquier acto por parte de la *razón pura práctica* (que en este caso exclusivo recibe el nombre de incentivo moral) corre en sentido contrario a la tesis sustentada en la Dialéctica de *KrV* según la cual la libertad trascendental, en cuanto concepto inteligible (Idea), no puede “afectar” a las leyes causales. Ciertamente que Kant insiste que la libertad trascendental debe poder tener una instanciación en el mundo fenoménico (debe de poder determinar acciones que percibimos a través del sentido externo), pero el respeto no es un objeto de experiencia dado *en el* espacio, como fenómeno de la intuición externa, sino el contenido interno de un sentimiento. Así como todo objeto de conocimiento presupone la participación conjunta de las categorías y las intuiciones, Kant mantiene en su doctrina del sentimiento de respeto que todo acto moral presupone la participación conjunta de una parte sensible y otra intelectual. No obstante, al final de la Introducción de *KrV* Kant mismo sostiene que la filosofía moral se halla fuera de la filosofía trascendental en el sentido en que los principios de la moralidad tienen que hacer abstracción de toda sensibilidad, lo que incluye cualquier “motivo” (*Bewegungsgrund*) o “incentivo” (*Triebfeder*) porque todos estos pertenecen “a fuentes empíricas del conocimiento”:

⁵⁴ Cfr, Korsgaard, “Kant’s analysis of obligation: The argument of *Groundwork* I”, p.43, y “Skepticism about Practical Reason”, p. 330.

⁵⁵ El caso es diferente para la libertad relativa práctica tal como hemos explicado este concepto, en el capítulo quinto, siguiendo a Sellars. La razón de ello es que aquí está en juego un tipo de espontaneidad que, como la espontaneidad del entendimiento, requiere ser aplicada a la sensibilidad por que de otro modo sería vacía.

Aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos a priori, no pertenecen a la filosofía trascendental porque estos principios no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico [...] Por ello constituye la filosofía trascendental una filosofía de la razón pura meramente especulativa, pues todo lo práctico se refiere, *en la medida en que implica incentivos, a sentimientos pertenecientes a fuentes empíricas de conocimiento* (A14-5/B28-9).⁵⁶

Es así que, a los ojos de la filosofía trascendental tal como este pasaje lo manifiesta, una estética de la razón pura práctica (i.e., la aplicación de los principios puros prácticos a lo sensible) se halla fuera de todo lugar.

Por último, creemos que el sentimiento de respeto no es propiamente un incentivo para seguir la ley moral porque tener este sentimiento presupone ya haber subordinado el principio del amor propio al principio de la moralidad. Presupone que ya hemos tenido un incentivo para ordenar estos principios de este modo. Más que ser un *incentivo*, el sentimiento de respeto es el *producto* psicológico de haber conformado nuestras máximas a la ley. La doctrina del incentivo moral es introducida en *KpV* con el fin de esclarecer el motivo por el cual observamos la ley en el fundamento de las máximas, pero el sentimiento de respeto -el único incentivo moral- es explicado como resultado de haber hecho tal cosa. Como Kant dice, el sentimiento de respeto presupone necesariamente una sensación de displacer (en cuanto que “las inclinaciones no son el fundamento determinante de la acción” (V:78)) que da por resultado una “humillación”, y esta sensación es producto de haber subordinado el principio del amor propio al principio de la moralidad. Se supone que el sentimiento de respeto es necesario para explicar el incentivo por el cual observamos la ley en el fundamento de las máximas, pero Kant cae en un colosal *petito* al incluir dentro de las premisas que explican el origen del incentivo moral lo que se supone que se tiene como resultado al actuar por este incentivo, i.e., “observar la ley moral y vivir conforme a ella”.

4. Los Postulados Prácticos de la Inmortalidad del Alma y la Existencia de Dios como Elementos Explicativos del *Factum*.

Hemos querido mostrar hasta aquí que en la segunda *Crítica* Kant no prueba la realidad objetiva práctica de la ley moral como principio sintético a priori. La tesis del *Factum* de la razón es fundacionalista e intuicionista, y por ello es que es por completo ajena a la filosofía crítica. Además, puesto que Kant apela a la experiencia -actos concretos que percibimos como fenómenos y el sentimiento de respeto como fundamento subjetivo motivacional- para mostrar la realidad de esta ley, la doctrina del *Factum* contradice la supuesta condición de posibilidad de la libertad trascendental según la cual la causalidad por libertad no puede ser objeto de experiencia alguna. No hemos puesto en duda la idea de Kant de que la ley moral tiene que poder impactar el mundo de los fenómenos, esto es, tiene que poder ser instanciada en la experiencia. Pero la experiencia misma no puede ayudarnos a probar que la libertad es real. La apelación a la experiencia es por sí misma suficiente para poner en entredicho la posibilidad de la libertad desde un punto de vista teórico. También queda en entredicho la Tesis de Reciprocidad: la ley moral y la libertad trascendental no pueden ser conceptos recíprocos si se admite que la experiencia muestra la realidad objetiva de la ley moral. Al recurrir a la experiencia para mostrar que actuamos siguiendo principios morales Kant no prueba que actuamos moralmente porque somos libres. Y puesto que Kant parte del supuesto de que la moralidad es un sistema de mandatos categóricos, Kant no logra mostrar que los imperativos morales valen para

⁵⁶ El énfasis es nuestro. La idea que Kant expresa aquí es, claramente, opuesta a la doctrina del sentimiento de respeto. Sin embargo, este pasaje parece dejar lugar, dentro de la filosofía trascendental, a una filosofía práctica cuyo principio supremo sea *eudaimonista* –en el sentido kantiano- debido a que el principio supremo de la moralidad hace abstracción de todo contenido empírico mientras que los principios prudenciales –que tienen como fin a la felicidad- son todos de naturaleza empírica. Como veremos en la conclusión, el modelo de intelecto práctico que estamos interesados en proponer es por completo conforme a la idea que Kant expresa en este pasaje.

nosotros y nos motivan *porque* somos libres. Con la doctrina del *Factum* de la razón Kant no logra mostrar la relación entre libertad trascendental o autonomía, normatividad y motivación moral.

Pero si no demuestra que somos libres, ¿qué es lo que la conciencia del mandato moral demuestra? Cualquiera que sea consciente de mandamientos morales -como Kant- puede formular esta pregunta. He aquí una posibilidad. Después de la Analítica de *KpV*, en la Dialéctica del Concepto del Bien Supremo Kant sostiene que la “doctrina del cristianismo [...] es la única que satisface la más estricta exigencia de la razón práctica” (V:127-28). ¿Y si ocurre que la conciencia de mandatos morales no es otra cosa sino el *Factum* implacable del peso que tiene el cristianismo en nuestra conciencia? Nuestra hipótesis es que la conciencia de *mandamientos morales* es ciertamente una cuestión de hecho porque el cristianismo existe hace más de dos mil años.⁵⁷ No es un hecho porque somos *libres y autónomos*.

El argumento al que recurriremos para explicar la plausibilidad de nuestra hipótesis, i.e., la conciencia de lo que Kant llama ley moral tiene más que ver con el proceso histórico que el mundo ha experimentado desde la aparición del cristianismo que con un “hecho de la razón pura práctica”, sigue el orden del siguiente razonamiento:

Ley Moral REQUIERE Libertad Trascendental.

Libertad Trascendental EQUIVALE a nuestra pertenencia en el Mundo Inteligible.

Nuestra pertenencia en el Mundo Inteligible EQUIVALE al concepto de Personalidad.

Personalidad EQUIVALE a la Inmortalidad del Alma.

La Inmortalidad del Alma REQUIERE de la Existencia de Dios.

Ergo, la validez de Ley Moral (como principio que se manifiesta directamente en nuestra conciencia) REQUIERE de la Existencia Dios.

En el Juicio Teleológico de la tercera *Crítica* Kant sostiene que si bien tenemos que suponer la existencia de una voluntad divina en lo que respecta al arreglo del mundo y al orden de la naturaleza si presuponemos que ésta opera conforme a fines, no obstante, Kant afirma que la validez de la ley moral es independiente de cualquier consideración teleológica. Kant no quiere decir otra cosa sino que uno puede no creer en la existencia de un ser originario y con ello mantener un escepticismo sobre la realidad teleológica del mundo y la naturaleza, “pero ello no menoscaba el deber moral que un hombre tiene porque la ley moral es producto de la razón pura práctica y de su libertad” (V:460-61). Sin embargo, la doctrina del “hecho de la razón” se halla mucho más cercana a la idea que Kant mantiene en el Canon de *KrV* según la cual la ley moral presupone necesariamente la existencia de Dios (A811/B839) y con ello mucho más lejos de la idea que Kant sostiene en *KU*. Y debido a que esta presuposición (del Canon) implica lo que más tarde, en *GMS* y *KpV* Kant llama la heteronomía de la voluntad, no se ve cómo es que la conciencia de la ley moral revela nuestra autonomía y con ello la realidad objetiva práctica de la libertad trascendental.

La primera alusión que hace Kant en *KpV* respecto a la existencia de Dios (y la inmortalidad del alma) en relación con el concepto de ley moral y libertad trascendental aparece en el Prefacio a la obra. Es como sigue:

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios en inmortalidad), los cuales, como meras Ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, que su *posibilidad* queda *demostrada* ya que la libertad es real; pues esta Idea se manifiesta mediante la ley moral (V:3-4).

Como el párrafo lo indica, Kant piensa que con la realidad objetiva de la libertad trascendental mostrada, los conceptos de Dios y de inmortalidad del alma adquieren también realidad objetiva. Pero puesto que la realidad objetiva práctica de la libertad trascendental queda demostrada por la ley moral

⁵⁷ G. E. M Anscombe argumenta la relación entre mandamiento moral y teología cristiana en su “Modern Moral Philosophy”.

(la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad), es claro que si no fuera por la ley moral como un “hecho de la razón”, no sería posible otorgar realidad objetiva práctica a los postulados prácticos de Dios y la inmortalidad del alma.

Kant también indica que la realidad de la libertad es la “piedra angular” (*Schlußstein*) de “la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa”, lo que quiere decir, como apunta Rawls, que

[...] la doctrina del hecho de la razón es central no sólo para la filosofía moral kantiana, sino para su idealismo trascendental como un todo. Que el concepto de libertad tenga realidad objetiva, lo cual es la piedra angular del sistema de la razón, tanto de la especulativa como de la práctica, depende del hecho de la razón.⁵⁸

No obstante, si fuera cierto que la realidad objetiva de la libertad trascendental (lo que, según Kant, queda probado mediante el hecho de la razón) fuera aquello que sustenta “el idealismo trascendental como un todo”, Kant tendría que admitir, a fin de cuentas, que el entendimiento humano es discursivo y no intuitivo porque la libertad trascendental prescinde de todo contacto con la sensibilidad. Siendo así, además, el sistema teórico de la filosofía trascendental se destruiría porque la respuesta a la pregunta trascendental para el caso de la filosofía teórica, i.e., cuáles son las condiciones de posibilidad de toda experiencia, señala que ninguna experiencia sería posible sin las condiciones sensibles de espacio y tiempo. Kant está confundiendo aquí de nueva cuenta libertad lógica, que es la libertad característica de la razón manifestada en su espontaneidad de *pensar* objetos trascendentes, con libertad trascendental, esto es, la absoluta causalidad de *poder iniciar* una serie de fenómenos de manera espontánea sin que se halle sujeta a condiciones espacio-temporales.

Inmediatamente después de este párrafo, Kant enfatiza este orden de pruebas: la libertad, como *ratio essendi* de la ley moral, es la condición de posibilidad del imperativo categórico, “pero las ideas de Dios y de inmortalidad del alma no son las condiciones de la ley moral, sino más bien son las condiciones necesarias del objeto por el cual la voluntad se determina por la ley moral, esto es, representan las condiciones del uso meramente práctico de nuestra razón pura” (V:4). Lo que Kant quiere decir aquí es que la realidad objetiva práctica de la libertad (vía la conciencia de la ley moral) es lo que brinda realidad objetiva a las Ideas de Dios y de inmortalidad del alma, pero no viceversa; y sin embargo, las Ideas de Dios y de inmortalidad del alma son postulados necesarios de la razón práctica porque mediante estas Ideas se determina el objeto del bien supremo por el cual, a través de su representación, la voluntad se halla más fuertemente vinculada a la ley moral.

Kant entonces parece presentar aquí dos condiciones distintas que son necesarias para que una voluntad actúe bajo la representación de la ley moral. La primera condición es que la voluntad sea libre en sentido trascendental, pues sin esta condición, la ley moral sería imposible. La libertad trascendental es, como venimos insistiendo de acuerdo con Kant, la *ratio essendi* de la moralidad. Por su parte, la segunda condición consiste en que a través de la representación de un objeto o fin a realizar la voluntad adopte el principio de la moralidad como fundamento determinante de todas sus máximas. Pero puesto que la representación de este objeto o fin -el bien supremo- presupone admitir la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, Kant señala que estas Ideas “son las condiciones de la aplicación (*Anwendung*) de la voluntad determinada moralmente al objeto que le es dado a priori, esto es, el bien supremo” (V:4). De este modo, una voluntad que hace de la ley moral su principio de acción al representarse el bien supremo admite la realidad objetiva práctica de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma.⁵⁹

No obstante, el problema que Kant enfrenta aquí consiste en que no es nada claro cómo es que, si la ley moral es dada por la voluntad libre de manera a priori, independientemente de todo objeto del querer, la voluntad requiera además de un objeto o fin para seguir el principio que surge de sí misma

⁵⁸ John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, p. 278.

⁵⁹ Como dice Allen Wood, “[...] El argumento moral de Kant descansa en dos importantes premisas. La primera es que la obediencia a la ley moral compromete a un ser racional a hacer del bien supremo su fin, y la segunda es que el bien supremo puede ser concebido por él como prácticamente posible únicamente si admite la existencia de Dios y de una vida futura” Véase, *Kant's Moral Religion*. p. 38.

independientemente de cualquier objeto del querer. Si la ley moral, de acuerdo con Kant, no puede tener ningún objeto que la determine, ¿por qué Kant sostiene a la vez que sólo atendiendo a un objeto llamado bien supremo es posible hacer uso (“aplicación”) de la razón pura práctica? Es claro, según Kant, que el objeto o fin de la voluntad que requiere las ideas de Dios e inmortalidad del alma no son el fundamento que hace posible la ley moral; pero también es claro de acuerdo con su doctrina, y por tanto todo se oscurece, que no basta la libertad para poner en práctica a la razón pura mediante la representación sola de la ley moral y su influjo positivo sobre el sentimiento. Dicho de otro modo, si la ley moral es real porque la libertad trascendental es real -lo que presupone necesariamente que ningún objeto determina a la voluntad con anterioridad a la ley- es difícil ver cómo es que esto es compatible con la idea de que sólo atendiendo a un objeto puede un ser agente aplicar o usar su razón pura práctica.⁶⁰ No está de más decir que el fin del bien supremo no puede ser entendido apropiadamente como motivo o incentivo moral porque este incentivo es el sentimiento de respeto.⁶¹

Sabemos que Kant enfatiza que la ley moral es sólo formal pues sólo la aptitud de las máximas para ser universales es el mandamiento moral mismo. Por lo tanto, Kant supone que, a diferencia de los imperativos hipotéticos, el principio no está dado por referencia a un objeto sino está dado por sí mismo, atendiendo a la mera forma independientemente de cualquier contenido. Esta idea es la que Kant tiene en mente cuando explica que basta la libertad por sí sola para que la ley moral sea posible. Pero como veremos, el enlace que Kant establece entre el punto de vista inteligible (nuestro yo nouménico) y la libertad trascendental lleva a Kant hasta el punto en el que la libertad trascendental misma no puede ser pensada sin el predicado de personalidad del yo.⁶² Con ello, lejos de ser ajenos al fundamento de la ley moral, los postulados de Dios y la inmortalidad del alma, que aparecen como los supuestos necesarios que hay que admitir para otorgar realidad objetiva práctica al objeto de la ley moral, son los fundamentos mismos de la ley moral.

En la Dialéctica de la Razón Pura Práctica podemos encontrar un pasaje que puede ser entendido, mediante la expresión de una idea que es por completo distinta a la que anuncia en el Prólogo, como una propuesta del propio Kant para salir del problema arriba planteado. En efecto, al final de la Antinomia de la Razón Práctica encontramos lo siguiente:

Fomentar el bien supremo [...] es un objeto necesario a priori de nuestra voluntad y está conectado inseparablemente con la ley moral, por lo que la imposibilidad de este fomento tiene que demostrar también la falsedad de la ley. *Por lo tanto, si el bien supremo es imposible según las reglas prácticas, también la ley moral, que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a un fin vano e imaginario, y por consiguiente, falsa en sí* (V:114).⁶³

Mientras que en el Prólogo Kant expresa la idea de que si bien el objeto de la ley moral (la felicidad en proporción con la virtud) es necesario para aplicar la razón práctica pura a nuestros actos este objeto no es, sin embargo, el fundamento que determina la realidad objetiva de la ley moral, en este pasaje las cosas son completamente diferentes. Ahora aquí el bien supremo, como objeto de la razón pura práctica, está “inseparablemente conectado con la ley moral” de tal modo que si el bien supremo es imposible, la ley moral es “fantástica y falsa en sí”. Aquí ya no se presenta la extraña situación de incompatibilismo entre la representación sola del principio de la moralidad (que implica la ausencia de todo objeto de la voluntad) y la necesidad de que la voluntad requiera representarse un objeto para hacer de la ley moral su máxima de acción. El incompatibilismo se esfuma porque parece

⁶⁰ Por ello es que Hermann Cohen sostuvo hace casi cien años que la doctrina del bien supremo tiene que ser rechazada si es que los principios fundamentales de la moralidad kantiana quieren ser defendidos. Cfr. Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*. p.353. El mismo punto es expuesto, más recientemente, por A. E. Teale, *Kantian Ethics*. p. 218, T. M. Greene, “The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion” y Rawls, quien sostiene que la concepción del bien supremo “es inconsistente con la concepción kantiana de la ley moral”. *Op. Cit*, p. 330.

⁶¹ En el ensayo de 1793 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* Kant explica que el bien supremo no es como tal un motivo o incentivo (*Triebfeder*) sino el Objeto ideal de la razón pura práctica. Cfr. *Ak.* VIII: 279. En este sentido es que en la psicología moral de Kant un incentivo no necesariamente se refiere a un fin.

⁶² Lo que nos remite, por supuesto, al capítulo de los Paralogismos y a la discusión de la psicología racional. en *KrV*.

⁶³ Las cursivas son nuestras.

que los seres humanos requieren necesariamente de la representación del objeto del bien supremo para poner en práctica en sus actos la ley moral, algo que Kant mismo reconoce más tarde en la *Religión*.⁶⁴

El problema que presenta la Antinomia de la Razón Práctica es que no es posible fundir dos elementos en un solo objeto, a saber, moralidad y felicidad porque ambos elementos tienen como fuente propiedades incompatibles (autonomía y heteronomía, respectivamente). La Antinomia señala que la conexión entre estos dos elementos que conforman el bien supremo es, o bien analítica, o bien sintética. Sin embargo, analítica no puede ser porque el concepto de felicidad no contiene el de moralidad. Pero a su vez, la conexión tampoco puede ser sintética porque como este enlace se refiere a la conexión de la causa con el efecto, es “*absolutamente imposible*”, nos dice Kant, que la felicidad sea la causa de las máximas de la virtud (o la moralidad) y “*también es imposible*” que la máxima de la virtud sea la causa eficiente de la felicidad (V:113). Así, debido a esta imposibilidad, se sigue que la ley moral es una mera fantasía y es “falsa en sí”.

No obstante, Kant intenta demostrar en la resolución de la Antinomia de la Razón Práctica que la ley moral no es “fantástica y falsa en sí” porque el objeto de la ley moral, o el bien supremo de la felicidad en proporción con la moralidad, es posible. Ello se debe a que, a pesar de que es cierto que es absolutamente imposible que la felicidad fundamente máximas morales, “*no es falso absolutamente*” que mediante la “intención virtuosa” (*Tugendgesinnung*) se produzca necesariamente felicidad. Kant sostiene que esta falsedad, mantenida en la Antinomia, es sólo condicional: sólo es verdadera si se admite que la existencia en el mundo sensible es el único modo de existencia del ser racional. Pero si se admite que tenemos “derecho de pensar mi existencia como noúmeno en el mundo del entendimiento y concebir a la ley moral como fundamento determinante puramente intelectual de mi causalidad”, entonces es posible que la moralidad tenga una conexión causal, “por lo menos mediata (*mediante un autor inteligible de la naturaleza*) con la felicidad como efecto en el mundo sensible” (V:114-15).⁶⁵ Pero como veremos, la respuesta que da Kant a la Antinomia no es mejor que la posición presentada en la Antinomia misma porque tanto una como otra se hallan condicionadas: al llevar la respuesta hasta sus últimas consecuencias, la idea de Kant apuntada al final de la Antinomia de que sólo la ley moral es válida si el bien supremo es posible da por consecuencia que la validez de la ley moral se halla condicionada por el supuesto de la existencia de un autor inteligible de la naturaleza. Por supuesto, este ser inteligible es Dios.

Ahora bien, Kant apunta que el objeto llamado bien supremo y que contiene a las ideas de Dios e inmortalidad del alma es a priori. Esto parece suavizar la problemática que hemos expuesto en tanto que el objeto mismo que es requerido para que la voluntad ponga en práctica el imperativo categórico es, al igual que la ley moral misma, un objeto independiente de todo elemento empírico. Así, en la medida en que el objeto de la ley moral y la ley moral misma tienen una misma fuente, no se requiere salir del concepto de libertad para que la ley quede unida a su objeto. Sin embargo, ¿es verdad que el objeto llamado bien supremo es un producto de la razón pura? Suponiendo que Kant tiene razón al explicar que el principio de la felicidad es propio de una voluntad heterónoma y el principio de la moralidad es, en cambio, propio de una voluntad autónoma, la Antinomia tiene razón al señalar la dificultad de enlazar los dos elementos que constituyen el bien supremo porque es tanto como enlazar autonomía con heteronomía. Si la felicidad es un ideal más de la imaginación que de la razón, no es el

⁶⁴ En efecto, en una larga nota a pie de página que aparece en el Prólogo a la primera edición de esta obra, Kant escribe lo siguiente a propósito del mandato absoluto de las leyes morales: “Todos los hombres podrían tener bastante con esto, si se atuvieran (como deberían de hacerlo), a la prescripción sólo de la razón pura en la ley. ¿Qué necesidad tienen de su hacer y dejar de hacer moral que el curso del mundo llevará consigo? Para ellos es suficiente que hagan su deber, a pesar de que con la vida terrena todo se acabe y aunque quizá en ésta no coincidiesen nunca felicidad y dignidad. *Pero es una de las limitaciones inevitables del hombre y su razón práctica (y quizá también de seres de otro mundo) buscar en todas sus acciones el resultado de ellas para encontrar algo que pudiera servirle de fin, fin que es ciertamente lo último en el cumplimiento (nexu efectivo) pero en la representación y en la intención (nexu finali) lo primero*”. (VI:17). (Las cursivas son nuestras). Como Kant lo dice, para los seres humanos, y quizá también para “seres de otro mundo”, se requiere de un fin o un objeto de la voluntad para que ésta actúe por la ley moral. En este sentido, es imposible pensar la determinación de la ley moral, al menos para el caso de los seres humanos dadas sus propias limitaciones, si no se presupone la representación del fin del bien supremo.

⁶⁵ Las cursivas son nuestras.

caso que la felicidad sea un objeto de la razón pura, esto es, de la libertad. Y por otro lado, ya que Kant define a la virtud como “la plena conformidad de las intenciones con la ley moral”, es difícil imaginar cómo esta plena conformidad puede dejar espacio abierto para que la heteronomía tenga cabida. Además ¿no es esta misma virtud lo que exige la moralidad cuando Kant expresa reiteradamente la idea de que una acción sólo tiene valor moral cuando se hace por deber y no meramente en conformidad con el deber? De modo que si la realidad objetiva práctica de la ley moral está inseparablemente ligada a la idea de que las acciones que son morales se hacen por deber, ¿no ocurre que la parte más elevada del bien supremo, esto es, “la plena conformidad de las intenciones con la ley moral”, más que ser un objeto que por sí mismo es independiente de la realidad objetiva práctica de la ley moral, es precisamente la esencia misma de la moralidad y por tanto tiene que estar presupuesta en la realidad objetiva práctica de la ley moral misma? En una palabra, ¿no ocurre que el elemento más elevado del bien supremo es idéntico al mandamiento moral mismo?

Por último, antes de seguir con nuestro análisis que vincula las ideas de inmortalidad del alma con la libertad trascendental y el primer concepto, a su vez, con la existencia de Dios, permítasenos hacer explícito un problema que hace del bien supremo un objeto completamente incongruente. No sólo ocurre que, si la felicidad es parte del bien supremo, éste no puede ser a priori porque la felicidad no es un objeto de la razón pura; también ocurre que es imposible que la moralidad como el elemento más elevado del bien supremo, esto es, la acción hecha sólo por deber y que requiere, de acuerdo con Kant, el postulado de la inmortalidad del alma, pueda adecuarse con la felicidad. Kant insiste que la felicidad consiste en la satisfacción de todas las inclinaciones, pero debido a que el postulado de la inmortalidad del alma hace referencia a un yo puramente inteligible, ¿cómo es posible que el yo, despojado de toda su necesidad sensible, pueda al mismo tiempo tener el objeto de la felicidad?

Aunque, como ya lo hemos indicado más arriba, en la segunda *Crítica* Kant ya no apela de manera directa a nuestra pertenencia al mundo inteligible para “probar” la realidad objetiva de la libertad trascendental, al igual que en *GMS III* Kant recurre al concepto de mundo inteligible al indicar que la libertad es la “propiedad (*Eigenschaft*) de un ser inteligible” (V:67, 132). Más aún, Kant enlaza el concepto de pertenencia al mundo inteligible con el concepto de personalidad (*Persönlichkeit*). Esta asociación queda manifiestamente clara en el siguiente pasaje de los Incentivos de la Razón Pura Práctica, el cual representa la respuesta ante la pregunta sobre el origen del deber:

No puede ser nada menos que aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como perteneciente al mundo de los sentidos) lo que lo vincula con un orden de cosas que el entendimiento sólo puede pensar, al cual está sometido el mundo sensible en su totalidad y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el conjunto de todos los fines (que sólo es conforme a leyes prácticas incondicionadas tales como la ley moral). No es otra cosa que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza (V:86-7).

O también, como explica Kant en la Dilucidación Crítica de la Analítica:

El concepto de *libertad* es el único que nos permite no tener que buscar fuera de nosotros mismos para encontrar lo incondicionado y lo inteligible para todo lo condicionado y sensible. Pues nuestra propia razón, mediante la ley práctica suprema e incondicionada, se conoce y conoce al ser que es consciente de esta ley (*nuestra propia persona*), como perteneciente al mundo puro del entendimiento y determina la manera en que incluso, como tal, puede ser activo (V:105-6).⁶⁶

Así, mientras que el primer pasaje señala, mediante el argumento indirecto que explica el concepto de deber, la relación entre personalidad y pertenencia al mundo inteligible, el segundo lo hace de manera directa al enlazar los conceptos de libertad, mundo inteligible y personalidad.

Y por último, en la Conclusión de la obra, justo en el famoso pasaje en el que Kant sostiene que “*el cielo estrellado sobre mi y la ley moral dentro de mi*” son las dos cosas que llenan el ánimo de “admiración y veneración”, Kant es explícito en mantener la dependencia de la ley moral en el concepto de personalidad porque la ley moral “comienza” (*fängt an*)

⁶⁶ Las cursivas son nuestras.

en mi yo invisible, en mi personalidad y me representa en un mundo que tiene la verdadera infinitud pero que sólo el entendimiento puede penetrar (V:162).

Este pasaje nos lleva de la mano, a su vez, a considerar la relación que Kant establece entre la inmortalidad del alma y el concepto de personalidad. Como Kant explica, es gracias al concepto de personalidad por el que la ley moral es posible (pues este concepto queda enlazado con el de la pertenencia del yo en el mundo inteligible), pero además, como la cita lo confirma, por el concepto mismo de personalidad me represento un mundo que es verdaderamente infinito. Esta misma idea aparece nuevamente al final del primer párrafo de la Conclusión, en donde, a propósito del espectáculo de la “ley moral dentro de mí”, Kant explica que

[este espectáculo] eleva infinitamente mi valor como *inteligencia*, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito (V:162).

Así, tenemos que mediante la ley moral, como un “hecho” que se manifiesta en nuestra conciencia, nos percatamos de nuestro verdadero yo (que Kant llama libre en sentido trascendental), invisible, puramente inteligible e infinito porque “no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida”. Pero, ¿qué otra cosa puede ser este trasladarse a una región que trasciende los límites de esta vida sensible sino el postulado de la inmortalidad del alma? Precisamente esto! Kant concede este punto cuando afirma, en la sección sobre la necesidad de aceptar la inmortalidad del alma como un postulado práctico y después de sostener que la realización del bien supremo requiere de un “*progreso que va al infinito*” (*Unendliche gehenden Progressus*), que:

Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* que continúe hasta lo *infinito* y una personalidad del mismo ser racional (*lo cual se llama inmortalidad del alma*). (V:122).⁶⁷

Y como ya hemos visto en el capítulo en el que tratamos los Paralogismos de la Razón Pura en la Dialéctica de *KrV*, Kant realiza este mismo enlace entre inmortalidad del alma y personalidad al señalar que la “sustancialidad del alma, o su permanencia, es el requisito de la personalidad” (A365); al explicar que la identidad personal, si bien no tiene una realidad objetiva teórica (B408-09), tiene que admitirse en el dominio de lo práctico (A365-6, B421) y al establecer que la identidad personal “en cuanto sustancia intelectual, nos ofrece la *personalidad*” y que Kant asocia explícitamente con la inmortalidad del alma (A345/B403).

Tenemos, de este modo, que la ley moral no podría aparecer como un hecho en nuestra conciencia si no admitimos el postulado de la inmortalidad del alma. Kant no violaría sus propios Paralogismos si logra mostrar que podemos ser conscientes de un yo puramente inteligible sin que dicha representación se encuentre en el espacio y en el tiempo. Desafortunadamente, Kant no logra probar tal cosa sin caer, por lo menos, en un argumento circular: podemos ser conscientes de nuestra identidad personal (de nuestro auténtico yo) gracias a la conciencia que adquirimos, mediante la ley moral, de nuestra libertad; pero a la vez, no podemos explicar nuestra libertad si no suponemos la identidad personal del yo, la cual, como Kant explica, equivale a la sustancialidad del alma. Así, para justificar la realidad objetiva de la libertad trascendental se apela a la ley moral como un *Factum*; la libertad se explica a su vez por nuestra pertenencia al mundo inteligible; esta pertenencia se explica, a la vez, por la sustancialidad del alma, y por último, para cerrar el círculo, la sustancialidad del alma se explica por la conciencia que tenemos de nuestra libertad mediante el *Factum* de la ley moral.

¿Qué es lo que puede proporcionar la salida de este círculo? Respuesta posible: explicar la inmortalidad del alma, y con ello la personalidad, y con ello la libertad, y con ello, por último, la conciencia de la ley moral, por el postulado de la existencia de Dios. Kant resulta demasiado ambiguo

⁶⁷ Las cursivas son nuestras.

en este punto, pero cualquiera de las dos posibilidades que se tomen para su resolución, siguiendo los caminos trazados por el propio Kant, están lejos de mostrar la realidad objetiva *práctica* de la libertad. El primer camino es el que Kant reafirma en la Dialéctica y que proviene del Prólogo: Dios no es de ningún modo el fundamento de la obligación moral, sino este fundamento sólo lo otorga la libertad. Pero si esto es así, no se ve como salir del círculo ni tampoco se comprende nada sobre la necesidad de postular un bien supremo; y el segundo camino, que es justo lo contrario a lo que Kant sostiene tanto en la Dialéctica como en el Prólogo, es, llevando las afirmaciones de Kant de que “es moralmente necesario admitir la existencia de Dios” (V:125) y de que “la ley moral es santa e inviolable” (V:128), reconocer que sin el postulado de la existencia de Dios no habría posibilidad alguna de la conciencia de la ley moral. Este camino tiene la virtud de romper con el círculo y hacer, a la vez, inteligible la introducción del bien supremo como un objeto que es coherente con la ley moral; pero por desgracia tiene el mayor defecto de hacer imposible lo que Kant pretende hacer: no puede mostrar que la ley moral es producto de la autonomía de la voluntad y por tanto que la conciencia de esta ley es lo que nos permite asegurar que somos libres. Al depender la ley moral de Dios, la conciencia de la ley moral sólo puede revelar heteronomía.

De hecho, podemos detenernos en un punto de la historia de la filosofía moral alemana que nos enseña que la apelación a la conciencia de la ley moral revela precisamente nuestra dependencia de Dios. Christian Crusius (1715-1775), el mayor oponente contemporáneo de Christian Wolff y uno de los filósofos que más influencia tuvieron en Kant, sostiene que la conciencia es una motivación única que tenemos para obedecer los mandatos de un legislador supremo. De acuerdo con Crusius, Dios juzga a los hombres en conformidad con la obediencia que siguen de sus leyes, y para que los hombres se hallen en posibilidad de pecar de sus mandatos, Dios les ha otorgado, entre otras facultades, *conciencia*.⁶⁸

Kant sostiene que “el principio cristiano de la *moral*” no es “heterónimo” sino, por el contrario, “autonomía de la razón pura práctica” (V:129). Kant justifica esta aseveración diciendo que es el concepto del bien supremo, y no “el conocimiento de Dios y su voluntad”, lo que determina la observancia de la ley. Pero hay algo equívoco en la afirmación de Kant de que sólo el presunto conocimiento de Dios hace del principio de la moral cristiana heterónimo. Incluso, no es nada fácil entender qué tiene que ver heteronomía con el conocimiento de Dios. Probablemente, Kant quiere indicar aquí que puesto que la representación de todo imperativo hipotético requiere de conocimientos teóricos y debido a que todo imperativo hipotético está determinado por fundamentos ajenos a la voluntad misma, el principio cristiano de la moral no es heterónimo porque, al no presuponer el *conocimiento* de Dios, no está fundado por nada ajeno a la *voluntad* misma. Pero decir esto carece de todo sentido. Al discutir la posibilidad de los imperativos hipotéticos en *GMS II*, Kant argumenta precisamente que la posibilidad de estos imperativos, i.e., cómo es que el principio determina a la voluntad, no tiene nada que ver con conocimientos. Los conocimientos teóricos son importantes para hacer real el objeto, pero no influyen en absoluto “para hacer real el acto de la voluntad” (IV: 417). Es así que heteronomía, en tanto que un objeto ajeno a la *voluntad* misma la determina, no tiene nada que ver con conocimientos. Por lo que la imposibilidad de conocer a Dios no es argumento alguno para probar que el mandato moral del cristianismo no es heteronomía. Aunque Kant se oponga a cualquier argumento que pruebe la existencia de Dios, esta oposición no invalida la creencia de que Dios existe, algo que para cualquier creyente es suficiente para profesar su fe y admitir al mismo tiempo que, al seguir la ley moral, su voluntad se halla determinada por una ley no dada por sí mismo. No es el conocimiento de Dios lo que hace al principio moral del cristianismo heterónimo, sino que la ley es dada por Dios. Aún cuando esta ley ha sido internalizada, haciéndola el principio mismo del corazón humano, la ley moral sigue siendo heterónoma.

Terminamos con la siguiente reflexión. En su biografía sobre Kant, Manfred Kuehn afirma que

⁶⁸ Cfr, Christian Crusius, *Anweisung vernünftig zu Leben*. Para un análisis muy bien detallado sobre las influencias racionalistas y pietistas en la doctrina moral de Kant, véase, J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, sobre todo la parte IV “Autonomy and Divine Order”, pp. 431-530.

El énfasis que Kant hace en la *autonomía* como la base de la moralidad es al mismo tiempo un rechazo al énfasis pietista sobre la necesidad de una influencia *sobrenatural* en la voluntad humana. La filosofía madura de Kant se caracteriza, al menos en parte, por una lucha que quiere legitimar una moralidad autónoma, basada en la libertad de la voluntad, una lucha que tiene que ser *vista en contra de todos aquellos que quisieran esclavizarnos al romper nuestra voluntad*.⁶⁹

Pero, en contra de lo que dice Kuehn, ¿qué otra cosa no es más sobrenatural que la autonomía kantiana? El hecho de que Kant llame a su ética “autónoma” es meramente un nominalismo que por sí mismo no lo libera de desarrollar una teoría moral que excluye la esclavización de nuestra voluntad. Si lo que esclaviza a la voluntad es “la influencia sobrenatural” de algo, entonces la ética autónoma de Kant es una esclavización de la voluntad porque el concepto de autonomía que propone Kant es, en sí mismo, sobrenatural, un “platonismo rampante”, por usar una expresión de McDowell. Incluso sin necesidad de recurrir “a una influencia sobrenatural” –o por lo menos no en el mismo grado en que lo hizo Hamann-, Hegel se percató de manera muy temprana de la esclavización de la moralidad kantiana. En su “Der Geist des Christentums”, nos explica que la diferencia entre la religión positiva y la moralidad kantiana no consiste en que la primera hace de uno mismo un esclavo mientras que la segunda hace de uno mismo un ser libre y por tanto no esclavizado; la diferencia consiste, más bien, “en que en la primera el amo (*Herrn*) se encuentra fuera de uno mismo y en la segunda el amo se encuentra dentro de uno mismo”.⁷⁰ En la filosofía práctica de Kant persiste la dialéctica del amo y del esclavo porque los deseos y todo lo volitivo en general es relegado a lo que nos es ajeno, mientras que la razón se mantiene como lo esencial del Yo. Esta es una de las razones por las que en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Hegel asegura que la filosofía práctica de Kant “no alcanza el concepto de la ética.”⁷¹

* * * * *

Hemos tenido la intención de mostrar que en *KpV* Kant fracasa en probar la realidad objetiva de la libertad trascendental. No sólo porque Kant nunca brinda un argumento que explique cómo es que podemos ser conscientes de un principio sintético a priori que no vaya acompañado de las intuiciones sensibles de espacio y tiempo, sino además, porque la doctrina del *Factum*, al implicar necesariamente la idea de que la ley moral un hecho que se muestra como fenómeno (en la experiencia de actos o a través del sentimiento de respeto), viola los argumentos mismos que supuestamente le brindan posibilidad teórica al concepto de libertad trascendental. Aún suponiendo que las Ideas trascendentales tienen validez objetiva porque pueden ser justificadas dentro del sistema del idealismo trascendental, el argumento del *Factum* no es consecuente con esta condición necesaria.

La idea de Kant de que la ley moral se presenta como un hecho de la razón porque somos conscientes de ellas de manera directa representa la última estrategia argumentativa de la filosofía “crítica” por medio de la cual Kant pretende mostrar la realidad objetiva de la libertad trascendental y por tanto “encaminar a la segunda parte de la metafísica por el camino seguro de la ciencia”. Ciertamente que la segunda *Crítica* no es la última obra de filosofía práctica que Kant escribe. No obstante, las dos obras más importantes que le siguen, i.e., la *Metafísica de las Costumbres* y la *Religión dentro de los límites de la mera Razón* presuponen la realidad objetiva de la ley moral y de la libertad trascendental tal como Kant cree que esto queda mostrado tanto en la *Crítica de la Razón Práctica*. Más que brindar argumentos nuevos en relación con los fundamentos críticos de su filosofía práctica, en estos últimos escritos Kant persigue el propósito de culminar el sistema de su filosofía práctica señalando los tipos de deberes que se desprenden de la realidad objetiva de la ley moral (deberes estrictos y amplios, tanto para con uno mismo como para los demás) y explicando cómo es que su filosofía práctica puede ser comprendida en términos de una religión racional, respectivamente. Nadie puede negar que durante los últimos años de su filosofía crítica madura (poco

⁶⁹ Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*. p. 54.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Werke*, I, p. 323.

⁷¹ G. W. F. Hegel, *Werke*, VII, §135.

más de diez años después de la publicación de la segunda *Crítica*) Kant no sólo hizo cambios importantes en torno a su psicología moral sino que además se dio a la tarea de intentar aclarar cómo es que actos inmorales son, no obstante, libres (algo que no queda nada claro en *GMS* y *KpV* y que Kant “resuelve” mediante la distinción explícita entre *Wille* y *Willkür*). Pero en la medida en que estos últimos escritos no tienen el propósito de fundamentar la moralidad ni mostrar la realidad objetiva de la libertad trascendental, no son realmente significativos si lo que interesa es analizar, como hemos hecho hasta aquí (principalmente en los dos últimos capítulos), los cimientos mismos de la razón pura práctica. Por esta razón es que en este trabajo de investigación no han sido tomados en cuenta. Que sea o no posible defender las ideas políticas de Kant independientemente de la libertad trascendental, es otra historia.

Conclusión

I

En esta investigación hemos intentado mostrar que Kant no logra probar que la razón es práctica pura, o lo que es lo mismo, que la voluntad es libre en sentido trascendental. Hemos hecho este análisis partiendo de las bases críticas que él mismo mantiene en contra de la concepción tradicional de ontología (“realismo trascendental”) y que sólo ha conducido, como nos explica en el primer Prólogo de *KrV*, o bien al escepticismo o al dogmatismo (AIX).

La razón por la cual hemos dividido esta investigación en dos partes responde a la manera en que Kant considera que es necesario proceder para cumplir con el propósito de fundamentar una filosofía práctica tal como él la entiende.

(I) En primer lugar, la posibilidad de la libertad trascendental debe de quedar asegurada desde un punto de vista especulativo. Así, en el Prólogo a la segunda edición de la *KrV* Kant explica que “aunque el uso puro práctico de la razón no necesita de la ayuda de la razón especulativa, ha de estar no obstante asegurada contra su oposición a fin de no caer en contradicción consigo misma” (BXXV). Los tres primeros capítulos han tenido como objetivo señalar que si el giro copernicano que Kant realiza para la razón especulativa persigue el propósito de conducir a la metafísica por el camino seguro de la ciencia –entendiendo por metafísica aquí “el compendio de los objetos de la experiencia” (BXIX)-, entonces la posibilidad de la libertad trascendental no puede concebirse sin contradicción. Ello se debe fundamentalmente a dos razones.

(i) En el segundo capítulo hemos argumentado que otorgar validez objetiva –desde el punto de vista especulativo- a la personalidad del alma (y por tanto a la libertad), en cuanto Idea, conduce a tener que aceptar que el argumento que Kant brinda en la Deducción Trascendental para mostrar la validez objetiva de las categorías queda en entredicho. Ello se debe a que este argumento enfatiza que las categorías sólo tienen validez objetiva en la medida que son referidas a objetos de experiencia posible. Al ser las Ideas por naturaleza trascendentes, esto es, no se refieren a objetos de una experiencia posible, las Ideas no pueden tener como objeto a los conceptos puros del entendimiento – que es lo que, de acuerdo con Kant, brinda validez objetiva a las Ideas- sin hacer de estos conceptos un uso trascendente. Más todavía, si aceptamos que, por analogía, las Ideas se refieren a las categorías en el mismo sentido en que las categorías tienen por esquema a la intuición y esto es lo que les brinda validez objetiva, entonces las Ideas no pueden no ser constitutivas en relación con la intuición, lo que a su vez acarrea el problema de suponer que las Ideas tienen realidad objetiva (teórica). Sin embargo, la postura que Kant toma ante los problemas de la ilusión trascendental le impide reconocer que las Ideas tienen realidad objetiva. La crítica que él mismo hace a la psicología racional en el capítulo de los Paralogismos, al racionalista dogmático que sostiene la tesis en la Tercera Antinomia y a los filósofos que sostienen que pueden probar la existencia de un ser originario está basada en la aseveración de que las Ideas de la psicología, la cosmología y la teología no son constitutivas. De manera que conceder que desde el punto de vista especulativo las Ideas tienen validez objetiva significa bloquear la ruta esencial que permite asegurar a la metafísica (en “su primera parte”) por el camino seguro de la ciencia: dado que esta metafísica “se ocupa de conceptos a priori [las categorías del entendimiento] cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia” (BXVIII-XIX), esta metafísica presupone la validez objetiva de las categorías (validez que queda en entredicho si se concede que su legítimo uso está regulado por conceptos trascendentes). Y en tanto que esta metafísica es “el compendio de los objetos de la experiencia”, no puede concederse que se refiera a objetos, como los de las Ideas, que trascienden la experiencia posible (lo que ocurriría si se otorga validez objetiva a las Ideas).

(ii) Como hemos visto en el tercer capítulo, Kant concede que la libertad trascendental puede pensarse por analogía con las cosas en sí mismas, esto es, el sustrato ontológico que constituye el mundo en sí mismo y que es el fundamento causal de fenómenos como objetos de representación. En

este sentido es que la Idea de libertad trascendental es considerada como una cosa en sí misma. Sin embargo, hemos argumentado que esta ruta no es viable para el idealismo trascendental. El proponente de la antítesis en la Tercera Antinomia está de acuerdo en dos cosas sustanciales de la filosofía crítica: el principio de causalidad expresado en la Segunda Analogía tiene validez objetiva (pues está de acuerdo en que “la interdependencia y el orden de los sucesos que podemos encontrar en la naturaleza se debe a que ésta opera en conformidad con la ley de causalidad” (A447/B475)), y la Idea de libertad trascendental no puede intervenir, en lugar de las leyes causales de la naturaleza, en la marcha del mundo. Ahora bien, es cierto que no podemos decir que el proponente de la antítesis es un empirista crítico por el hecho de que comparte la validez objetiva del principio de causalidad. Pero no podría ser convencido por el idealismo crítico sobre la necesidad de aceptar la Idea de libertad trascendental si el mismo idealismo crítico no puede aceptar la libertad trascendental sin comprometer su convicción sobre la validez objetiva del principio de causalidad. En efecto, ¿por qué razón habría de ser convencido por el idealismo de Kant de que el hecho de que acepta el principio de causalidad no es suficiente para rechazar la Idea de libertad trascendental si el mismo idealismo kantiano no puede explicar adecuadamente cómo es que podemos aceptar esta Idea sin que el mismo principio de la causalidad quede en entredicho?

En el primer capítulo hemos querido mostrar que el principio de causalidad no puede tener estatuto epistémico –que es lo que el idealismo trascendental pretende mostrar para refutar el escepticismo de Hume sobre las leyes causales- si Kant incurre en un “*non-sequitur*”. Pero este *non-sequitur* es insalvable si se admite que nuestro conocimiento de lo que es el caso –“el compendio de los objetos de experiencia”- no es independiente de un mundo objetivo (constituido por las “cosas en sí mismas”) no determinado por nuestra propia actividad mental. En otras palabras, si Kant admite la tesis ontológica del realismo trascendental entonces el estatuto epistémico del principio de causalidad no se sostiene porque él insiste que este principio sólo vale para fenómenos, no para las cosas en sí mismas. Y a su vez, en el tercer capítulo hemos querido mostrar que el argumento que brinda Kant para resolver el conflicto cosmológico de la Tercera Antinomia consiste en recurrir, por analogía con el objeto trascendental, a la tesis de que la cosa en sí misma es el fundamento causante del fenómeno. Así, el proponente de la conclusión de la antítesis tiene buenas razones para rechazar la validez objetiva (desde el punto de vista especulativo) de la Idea de libertad trascendental porque su aceptación presupone comprometerse con la tesis ontológica del realismo trascendental, i.e., existe un mundo objetivo (en sentido trascendental) que es independiente de nuestros propios constructos mentales y que pone en entredicho la objetividad misma del principio de causalidad de la Segunda Analogía.

De todo esto se desprende que, la razón por la cual se *concede* que la libertad trascendental en cuanto Idea es posible desde la razón especulativa es la misma que Kant *rechaza* por el fin de mostrar el único modo por el cual es posible asegurar a la metafísica en el camino de la ciencia una vez que revoluciona a la razón especulativa misma: hay una realidad incognoscible que se haya detrás de lo que para nosotros es el caso como fenómeno (objeto de representación), i.e., el compendio de la naturaleza.

(II) Ahora bien, aún concediendo que la revolución copernicana efectuada sobre la razón especulativa no puede sino traer como consecuencia aceptar la posibilidad de las Ideas trascendentes (“como problemáticas”), Kant mismo reconoce que no basta asegurar la oposición de esta razón para que “la segunda parte de la metafísica” (BXIX) -que tiene como objetos a Dios, la libertad y la inmortalidad del alma- quede asegurada por el sendero de la ciencia. Aunque aceptar a las Ideas trascendentes desde la razón especulativa es una condición necesaria para sustentar el proyecto moral de Kant (pues se requiere que desde el punto de vista de la razón especulativa esta Idea sea “justificada” (*KpV*: V: 15)), no es una condición suficiente porque su “realidad objetiva teórica” no puede ser demostrada (*KpV*: V: 56). Para que el proyecto moral de Kant tenga plena justificación se requiere mostrar que desde la razón práctica la libertad trascendental tiene realidad objetiva. Por más que apelemos, como Kant lo hace en el Canon de la primera *Crítica*, a una “insistencia de orden práctico” para dar cabida a la Idea de libertad trascendental – pues “práctico es todo lo que es posible

mediante libertad” (A800/B828) y, como hemos visto en el cuarto capítulo, Kant piensa que sin libertad trascendental no habría libertad práctica-, él mismo reconoce que la razón práctica pura no puede quedar autenticada sin una previa deducción que muestre la “realidad objetiva” de la libertad trascendental. Aunque este reconocimiento está latente en *KrV* (A805/B833), Kant lo hace explícito en sus obras propiamente de corte moral más importantes, esto es, en la tercera parte de *GMS* (IV:449) y en el Prefacio de *KpV* (V:3).

Es plausible entresacar de los escritos de Kant una idea general de la expresión “realidad objetiva” que pueda ser aplicada tanto al ámbito teórico como práctico del intelecto. Muy a menudo Kant suele decir que conceptos o principios tienen realidad objetiva cuando son *inmanentes* –lo que quiere decir que estos conceptos o principios pueden ser aplicados en una experiencia concreta o hacer posible que ciertos hechos ocurran –y *constitutivos* –determinan de manera directa a objetos- (*KrV*: A237/B296, A296/B352-53, A642-68/B670-96, A808/B836, A845/B873; *KpV*: V: 15, 48, 49, 105, 135). Los conceptos y principios del entendimiento son inmanentes y constitutivos porque determinan de manera directa los objetos de una experiencia posible. Las Ideas y el principio de lo incondicionado en cambio, *desde un punto de vista meramente especulativo*, no son, de acuerdo con Kant, constitutivos e inmanentes sino regulativos y trascendentes. No determinan fenómenos de manera directa por no referirse a objetos de la intuición, aunque Kant insiste que por ser de naturaleza a priori las Ideas y el principio de lo incondicionado son de naturaleza trascendental. Por ello es que Kant explica que desde un punto de vista teórico las Ideas de la razón y el principio de lo incondicionado no tienen realidad objetiva sino tan sólo validez objetiva. Sin embargo, *desde el punto de vista del uso práctico de la razón*, Kant sostiene que las Ideas y el principio de lo incondicionado poseen realidad objetiva. Al “ser causa eficiente en el campo de la experiencia”-nos dice Kant en la segunda *Crítica* (V:48)- la Idea de libertad posibilita, desde el uso práctico de la razón, la realización de efectos (hechos morales) como fenómenos. Y cuando estos hechos morales ocurren, i.e., las máximas por las que actuamos pasan la prueba de poder ser convertidas en leyes universales, la propia causalidad de la razón (libertad trascendental) realiza el objeto del bien supremo (la felicidad en proporción de la virtud). Así, que el concepto de libertad trascendental posea realidad objetiva (desde el punto de vista práctico) significa para Kant fundamentalmente lo siguiente: tenemos *de hecho* la capacidad o el poder (*Vermögen*) causal propio de la razón práctica pura para determinar, mediante la representación del principio moral, acciones de manera directa sin que elementos de índole psicológica o empírica (deseos o inclinaciones) intervengan en la determinación misma del acto. Esto es lo que Kant entiende por una voluntad pura, pues voluntad no es otra cosa sino razón práctica.

La tesis general que sostenemos en la segunda parte de nuestra investigación es que Kant sólo puede “mostrar” la realidad objetiva de la libertad trascendental y asegurar este concepto dentro del camino seguro de la ciencia –la ciencia que trata con lo práctico- a costa de contradecir los argumentos que ha dado en relación con la razón especulativa para asegurar su validez objetiva (esto es, que es un concepto a priori de la razón de carácter regulativo, *pero no constitutivo*, en relación con la intuición). En este sentido, la segunda parte de la metafísica (que tiene que ver con la razón práctica) no puede seguir el sendero seguro de la ciencia a menos de que la primera parte de la metafísica, aún cargando con sus Ideas, se salga del camino seguro de la ciencia: Kant muestra la realidad objetiva práctica de la libertad atendiendo a argumentos que rebasan la supuesta función no constitutiva, para la razón especulativa, de las Ideas trascendentes. Dicho en otros términos, los argumentos que brinda Kant para mostrar la realidad objetiva *práctica* de la libertad apuestan a hechos que han quedado vetados por la razón especulativa en conformidad con el tratamiento que hace de las Ideas de la razón.

Kant intenta mostrar la realidad objetiva práctica de la libertad siguiendo dos vías distintas, aunque cada una de ellas presupone algo en común, a saber, la Tesis de Equivalencia o Reciprocidad: la ley moral y la libertad de la voluntad se relacionan analíticamente, o también, son conceptos recíprocos. La primera vía, transitada en la tercera parte de *GMS*, pretende probar la libertad de la voluntad de manera directa y de ahí inferir –acudiendo a la tesis de equivalencia- la necesidad que tenemos de actuar en todo momento en conformidad con la ley moral. La segunda vía, que es

transitada en la segunda *Crítica*, recorre el sentido contrario. Kant ya no intenta hacer aquí una deducción de la libertad de manera directa, sino “prueba” que la libertad trascendental tiene realidad objetiva –acudiendo a la tesis de reciprocidad- al argumentar que tenemos conciencia directa de la ley moral porque ésta se presenta como un hecho de la razón. Así, mientras que en *GMS* el objeto del que tenemos conciencia directamente es la libertad de nuestra voluntad –por lo que somos conscientes indirectamente de la ley moral-, en *KpV*, el objeto del que somos conscientes de manera directa es la ley moral –por lo que somos conscientes indirectamente de la libertad de la voluntad-.

El argumento de *GMS* fracasa, básicamente, por tres razones (como hemos visto en el capítulo quinto).

(i) Recordemos que en la Deducción Trascendental Kant ha sostenido que hay una relación de interdependencia entre la autoconciencia y el uso de categorías aplicadas a la intuición, lo que quiere decir que no podemos tener conciencia de nosotros mismos sin que tengamos representaciones de fenómenos. No obstante, debido a que el principio según el cual “no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto” es “evidente” (A402), el yo no puede ser un objeto de la intuición (el alma no puede ser objeto de representación como fenómeno) porque el yo mismo es la fuente de las intuiciones puras del espacio y el tiempo y de las formas lógicas del pensar. De este modo, en conformidad con este “evidente principio”, no podemos tener conciencia de un yo aislado de cualquier otra representación en cuanto fenómeno. Teniendo esto como base, Kant refuta al psicólogo racional en el capítulo de los Paralogismos de la Razón Pura mostrando que ha confundido el “yo determinante” con el “yo determinable”, y al haber confundido estas dos cosas, ha caído inevitablemente en un argumento circular: la psicología racional no es más que una ciencia ilusoria porque “ha tomado la condición *subjetiva* del pensar” –el yo determinante- “por un conocimiento del objeto” –el yo determinable- (A396). La única conclusión legítima que puede seguirse del “evidente principio” es que el yo sea reconocido como condición meramente lógica de toda representación, y no, como hace el psicólogo racional, como un *substratum* metafísico. Por ello es que Kant concluye que las Ideas de la psicología, si tienen alguna utilidad, no pueden ser de carácter constitutivo.

Pero en la tercera parte de la *Fundamentación* Kant concede que podemos tener acceso directo a nuestro Yo nouménico: podemos ser “conscientes” de nosotros mismos “como seres en sí mismos al ser miembros del mundo del entendimiento” (IV: 457). Esta posición va en sentido opuesto a la que Kant mantiene tanto en la Deducción Trascendental respecto a la posibilidad de la autoconciencia como a la que sustenta su crítica de la psicología racional. El punto es que si somos “conscientes” de nuestro yo tal como es en sí mismo, entonces podemos determinarlo por medio de conceptos en una intuición. Por lo que, finalmente, el psicólogo racional no está equivocado en tratar los conceptos del alma como si se refirieran a objetos de manera constitutiva. Si la actividad de la autoconciencia implica la actividad de someter intuiciones a conceptos –y en esto precisamente consiste la condición de posibilidad del conocimiento-, entonces Kant no hace aquí sino caer en el mismo error en el que ha caído el psicólogo racional al haber tomado la condición subjetiva del pensar por un conocimiento del objeto. Es cierto que Kant insiste en esta parte de la *Fundamentación* que no podemos tener conocimiento de este Yo. Pero él nunca aclara cómo es que podemos ser conscientes de este Yo “verdadero” sin que la conciencia misma presuponga, como ha mostrado en la Deducción Trascendental de la primera *Crítica*, la aplicación de conceptos a intuiciones. No basta que Kant diga que nuestro “verdadero” Yo no es un objeto de conocimiento para que no se auto-refute. Tiene que dar un argumento que muestre cómo es que podemos ser conscientes de nuestro Yo sin instanciar un concepto en la intuición, y esto es precisamente lo que nunca explica.

(ii) Además, como vimos también en el tercer capítulo, Kant refuta el idealismo empírico de la tradición cartesiana mostrando que su posición sólo puede conducir al escepticismo porque infiere de manera causal la existencia del mundo externo en lugar de probarla de manera inmediata. Esta inferencia, de acuerdo con Kant, es falaz porque “el efecto puede proceder de más de una causa” (A368). La detección de este error es central para los propósitos que Kant persigue para refutar el paralogismo de idealidad: no podemos legítimamente inferir causas a partir de efectos, por lo que toda

demostración del mundo externo que acuda a inferencias causales es sospechosa. Lo que se requiere entonces es mostrar que el mundo externo existe de manera inmediata, y esto es lo que logra el idealismo trascendental al mostrar que somos inmediatamente conscientes de objetos externos porque el espacio es la intuición a priori del sentido externo. Pero en *GMS III* Kant cae igualmente en el error de inferir una causa a partir de un efecto al decir que “necesariamente tenemos que suponer un Yo nouménico que sirva de fundamento a la representación que tiene el sujeto de sí mismo en cuanto fenómeno” (IV: 451). Si el efecto –es decir, las acciones que Kant considera aquí como partes del mundo de los sentidos- puede tener más de una causa, ¿por qué entonces es necesario aceptar que su fundamento causante es el Yo que habita en el mundo inteligible, esto es, el Yo que tiene la propiedad de la autonomía? Aún admitiendo que el idealismo de Kant permite conceder que la Razón es espontánea en la determinación de las Ideas (y que éstas tienen validez objetiva desde un punto de vista teórico), de aquí no se sigue que nuestra voluntad encarna la Idea de libertad que es posible, para la Razón, pensar.

(iii) Finalmente, aún admitiendo que nuestra voluntad es libre en conformidad con la Idea de libertad trascendental, Kant fracasa en *GMS III* en mostrar que tenemos un interés en actuar bajo la representación de la ley moral. Supongamos que la ley moral y la libertad sean conceptos recíprocos (algo que sospechamos que no es así, como vimos en este mismo capítulo). Con todo, la libertad es incompatible con todo tipo de principio práctico formulado en términos de imperativo porque el concepto de deber, al señalar coerción, impide que la libertad no interfiera en el mecanismo de la naturaleza (nuestros deseos e inclinaciones responden a leyes causales naturales). El problema aquí es que, como vimos en el cuarto capítulo, el argumento que Kant brinda en la Tercera Antinomia consiste justamente en mostrar que causalidad por libertad y causalidad natural no son incompatibles porque la causalidad por libertad no interfiere en el mecanismo de la naturaleza.

Por último, en el sexto capítulo vimos que la vía por la que Kant transita en la segunda *Crítica* tampoco es exitosa para llevar a la libertad por el sendero seguro de la ciencia. La “deducción” de la libertad que Kant hace aquí ya no tiene el problema de caer en los mismos argumentos que el psicólogo racional hace suyos para demostrar la sustancialidad, personalidad e inmortalidad del yo. Sin embargo, la doctrina del *Factum* de la razón, i.e., tenemos conciencia inmediata de la ley moral, no puede sostenerse sin una explicación previa que muestre cómo es que podemos representarnos un principio sintético a priori –como el de la ley moral- sin necesidad de presuponer las intuiciones sensibles de espacio y tiempo. La doctrina del hecho de la razón también acarrea problemas para la Tesis de Reciprocidad, pues no puede ser un hecho “confirmado por la experiencia” (V:30) que un agente reconoce la ley moral cuando se supone que se está partiendo de esta tesis misma, i.e., “la ley práctica incondicionada y la libertad se implican recíprocamente” (V:29) y se ha mostrado que la libertad no puede ser objeto de experiencia alguna. La idea del sentimiento de respeto carga con el mismo problema de poner en entredicho la resolución de la Tercera Antinomia: este sentimiento surge como consecuencia de que la libertad (por medio de la ley moral) primeramente haya interferido en contra del mecanismo natural –provocando una humillación en el ánimo- que rige a los deseos y las inclinaciones. Y en cuanto que es un sentimiento –que necesariamente depende de consideraciones sensibles-, el respeto no puede ser congruentemente producido por la razón porque todo sentimiento como estado psicológico es producto de leyes causales naturales (psicológicas). La razón pura práctica no puede producir este sentimiento a menos de que se admita lo que la resolución de la Tercera Antinomia ha negado (concediendo que la resolución que Kant ofrece de ellas es correcta), a saber, que las leyes causales de la libertad puedan interferir en el curso de las leyes causales naturales.

Así, aunque los argumentos de *GMS III* y *KpV* tienen distinciones importantes entre sí, ambos comparten un fatal problema común: apelan a aspectos que son inadmisibles para la razón en su uso especulativo. Kant no puede conceder realidad objetiva práctica a las Ideas que sustentan la moralidad (encaminando así a la segunda parte de la metafísica por el camino seguro de la ciencia, la ciencia práctica) sin contradecir al mismo tiempo los criterios que ha establecido previamente para asegurar que la razón especulativa puede marchar por el camino seguro de la ciencia (la metafísica de la experiencia) sin oponerse a la *posibilidad* de la moralidad.

II

La importancia que hemos dado a la razón especulativa en nuestra interpretación de la *KrV* no es por supuesto casual. Kant mismo afirma que el tema nuclear de este libro es sobre este uso de la razón.

En efecto, en el Prólogo a la segunda edición de esta monumental obra, Kant explica que “la tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye *la tarea* de esta crítica de la *razón pura especulativa*” (BXXII).¹ Y ya que Kant se adelanta en sostener que a la razón especulativa le es negado “todo avance en el terreno suprasensible”, todo parece indicar que la tarea principal de la *KrV* consiste en asegurar a la “primera parte” de la metafísica por el camino seguro de la ciencia. Lo que Kant parece sostener aquí, pues, es que el objetivo de la *KrV* consiste en determinar la objetividad del fenómeno como la representación de lo real a través de las formas puras de la sensibilidad y los conceptos y principios puros del entendimiento. La idea de Kant de que la metafísica –el compendio de la naturaleza– no puede ser una ciencia estudiada independientemente de la estructura subjetiva a priori de la mente revoluciona verdaderamente la idea ontológica tradicional, compartida por “las viejas escuelas”, de que lo real consiste en la colección de las “cosas en general” o las “cosas en sí mismas”.

Del mismo modo, en la Introducción de *KpV*, Kant sostiene que el objeto principal de la *KrV* ha consistido en hacer una crítica de la razón en su uso teórico, uso que legítimamente “sólo se refería propiamente a la facultad *pura* del conocimiento, puesto que esta facultad hacía nacer la sospecha, confirmada enseguida, de que se perdía fácilmente más allá de sus límites en objetos inaccesibles o incluso en conceptos contradictorios” (V:15). Aunque Kant no dice aquí de manera literal que la tarea de la *KrV* consistió principalmente en asegurar a la primera parte de la metafísica por el camino seguro de la ciencia, Kant admite que esta obra se refería “solamente” a la facultad “*pura*” del conocimiento. Así, puesto que las Ideas de la razón se refieren a objetos trascendentes que no pueden ser conocidos, esta afirmación parece ir acompañada de la aseveración de que todo lo que se ha escrito en la segunda parte de la Lógica Trascendental en *KrV* (la Dialéctica) sólo importa en sentido negativo para la razón especulativa por señalar los límites legítimos de este uso de la razón.

No obstante, reconocemos que la prioridad que hemos dado en esta investigación a la “primera parte de la metafísica” se queda lejos de ser no controversial. Ello se debe a que en el mismo segundo Prólogo de *KrV*, un poco después de que Kant ha escrito que la tarea principal de este libro consiste en hacer una revolución de la razón en su uso especulativo, podemos encontrar lo siguiente a propósito de la “primera parte” de la metafísica:

Se preguntará, sin embargo, ¿qué clase de tesoro es este que pensamos legar a la posteridad con semejante metafísica depurada por la crítica, pero relegada por ello mismo, a un estado de inercia? Si se echa una **ojeada superficial** a esta obra (*einer flüchtigen Übersicht dieses Werks*) se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Pero tal utilidad se hace *positiva* cuando reconocemos que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como resultado *indefectible* una *reducción* de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro práctico de la razón (BXXIV-V).²

Kant añade que “cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (moral) absolutamente necesario, en el que ella se ve obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad”, entonces queda “claro” que la tarea de la crítica no puede quedar restringida a señalar meramente la utilidad negativa de la razón especulativa (BXXV). Más aún, si observamos que en el pasaje citado Kant expresa que comprender el objetivo de la obra solamente en términos negativos no revela otra

¹ El énfasis es nuestro.

² Las negritas son nuestras.

cosa sino un estudio “superficial” de la misma, entonces todo parece indicar ahora que el propósito más importante de la *KrV* no es limitar el uso especulativo de la razón. Su objetivo principal, que se reconoce al superar una “ojeada superficial”, es mostrar la posibilidad de que exista un uso práctico de la razón. Ahora tenemos que la enseñanza de la utilidad positiva de la razón, cuyo objeto es la moralidad, es donde reside la verdadera importancia de *KrV*. Tal vez sólo superando una “ojeada superficial” a la obra podremos comprender plenamente por qué Kant culmina la *KrV* con un canon que “no se refiere al uso especulativo de la razón, sino que es un canon de su *uso práctico*” (A797/B825). Tomar en serio la idea de que quedarse con una crítica que sólo tiene una utilidad negativa es quedarse con una comprensión “superficial” de la *KrV* necesariamente implica aceptar que dar prioridad al uso especulativo de la razón sobre el uso práctico no revela sino una falta de comprensión del verdadero propósito de *KrV*. Se puede incluso decir que cuando en la segunda *Crítica* Kant sostiene que la razón práctica tiene primacía sobre la razón especulativa (V:119-22), no está haciendo otra cosa sino insistir en que el verdadero y profundo sentido de la filosofía crítica consiste en encaminar a la segunda parte de la metafísica por el sendero seguro de la ciencia. No es casual, además, que filósofos post-kantianos como Fichte y Hegel hayan dado prioridad a la facultad de la razón sobre la facultad del entendimiento, y probablemente, ellos han sido los mejores lectores de Kant por no haberse quedado con una lectura “superficial” de la primera *Crítica*.

Con todo, no se nos puede acusar de haber interpretado superficialmente la filosofía crítica porque el sistema filosófico de Kant no podría lograr el objetivo “profundo” de encaminar a la segunda parte de la metafísica por el sendero seguro de la ciencia si no queda asegurada primeramente, como condición de posibilidad, la metafísica de la experiencia. En este sentido, en nuestro favor podemos decir que la parte negativa de la filosofía crítica, si bien puede no tener prioridad en el proyecto filosófico kantiano en cuanto a intereses de investigación se refiere, si es lo más importante en cuanto a prioridad sistemática. Mucho tiempo antes de comenzar con la empresa de escribir su doctrina moral –desde 1772 por lo menos- Kant ya estaba consciente de que la mínima defensa sobre la posibilidad de la libertad requería antes que nada dejar asentadas las bases de la metafísica de la experiencia. Por eso es que él mismo advierte en el Prefacio a la *Fundamentación* que una crítica de la razón práctica pura “no es de tan extrema necesidad como una crítica de la razón especulativa pura porque la razón humana, aún en el entendimiento más ordinario, puede ser llevada en lo moral con mayor facilidad a mayor corrección y detalle, mientras que en uso teórico pero puro, en cambio, es enteramente dialéctica” (IV:391). Desde el punto de vista de esta prioridad sistemática -la metafísica de la experiencia y por tanto la oposición a la ontología tradicional- hemos querido mostrar que ni la *posibilidad* ni la *realidad* de la libertad en sentido trascendental puede ser defendida (por lo tanto tampoco un sentido de libertad práctica que dependa de esta Idea). Tal vez podría ocurrir que la libertad trascendental, en relación con la voluntad humana, fuese autenticada a través de un argumento por el que se muestre su “realidad objetiva”. Pero lo que si parece seguro, si es que la tesis que hemos querido sostener en esta investigación se sostiene, es que ningún argumento que apueste a mostrar que podemos tener *experiencia* de nuestra libertad práctica sea convincente. Para Kant este camino queda vetado. Por ello es que los filósofos post-kantianos verdaderamente idealistas se percataron de que algo no andaba bien en los fundamentos de la metafísica de la experiencia propuesta por Kant si lo que se pretendía era defender a la facultad de la razón sobre la facultad del entendimiento.

Nosotros no creemos, sin embargo, que probar la realidad objetiva de la libertad trascendental nos sirva hoy de mucho, una vez que la apelación a fundamentos metafísicos universales y últimos no puede ser, filosóficamente hablando, recibido sin sospecha. No nos sirve por lo menos si lo que se quiere lograr con su demostración es que la realidad de las prácticas normativas de condena y elogio moral quede asegurada, lo que implica tanto evitar la deserción moral como la conversión del sujeto amoral en una persona comprometida con actos morales. No basta decir que, puesto que es un hecho que todos los días la gente expresa juicios de valor moral (de condena o alabanza), ello mismo prueba la falsedad de la tesis del determinismo y, por eliminación, no nos queda sino aceptar la tesis de que la voluntad tiene que ser libre en un sentido que, por ser incompatible con el determinismo, sólo puede

ser comprensible al sobrepasar los hechos tal y como los conocemos. Esta inferencia parte de la idea de que las prácticas normativas de elogio y condena moral son esencialmente lo que son porque la moralidad es un sistema de mandatos categóricos, y este sistema sólo puede ser posible si los agentes son libres en un sentido que no puede ser independiente de la libertad en sentido cosmológico o trascendental. Kant, como hemos visto, verdaderamente creía esto. Pero resulta dudoso que el fracaso de Kant por mostrar que la razón humana es pura práctica conlleve inevitablemente al resultado de que las prácticas normativas de condena y elogio moral desaparezcan de las relaciones interpersonales en las que todos los días participamos, haciendo desaparecer a los conceptos morales mismos.

En su conferencia sobre ética, Wittgenstein dijo que “si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los libros del mundo”.³ Quizá no sería demasiado exagerado decir que aún no habiendo en el mundo ningún libro *filosófico* que tenga el propósito de mostrar que la moral no es una quimera, este hecho no destruiría, como una explosión, las prácticas interpersonales de condena y elogio moral en las que la mayoría de los adultos normales, nos guste o no e independientemente de nuestras propias convicciones metafísicas sobre la libertad o el determinismo, de hecho participamos. Como ya lo ha resaltado Strawson, “el compromiso humano de participar en relaciones interpersonales ordinarias” – en donde los juicios, actitudes y reacciones morales encuentran su campo de aplicación cuando estamos involucrados en ellas- “es demasiado precioso y está profundamente arraigado en nosotros como para tomar en serio la idea de que una convicción teórica general podría cambiar nuestro mundo de modo tal que dejara de haber en él cosas así como las relaciones interpersonales tal y como normalmente las entendemos”.⁴ Partiendo del hecho de que las prácticas de condena y elogio moral son parte constitutiva de nuestras relaciones interpersonales, y considerando lo “precioso” que es para muchos de nosotros participar en estas relaciones, el fracaso de Kant en mostrar que nuestra voluntad es libre se queda muy lejos de poder erradicar “ese complicado tejido de actitudes y sentimientos que forma una parte esencial de la vida moral tal y como la conocemos”.⁵ Pero el fracaso en mostrar que nuestra libertad es lo que nos vincula a ellas no cambia en nada el hecho de que sigan importando para el agente a quien le importan.

Por otro lado, para quien la vida moral carece de importancia porque no tiene ninguna disposición motivacional hacia ella (pensemos en un sujeto extremadamente egoísta), ningún argumento filosófico, por más racional que suponga ser, podrá tener la suficiente fuerza como para hacerle modificar su actitud de indiferencia. Kant estaba interesado en mostrar que la persona que no tenía interés alguno en la veracidad, la honestidad y el desarrollo de sus propios talentos *debía* de tener un interés por todas estas cosas y otras (otros tipos de deberes directos e indirectos). Desde luego, el sujeto amoral no tiene los objetos de la veracidad, honestidad, etc. como sus fines, y el reto es, tal como Kant lo entiende, poder hacer de estos objetos los fines en sí mismos de su acción “porque nuestra propia razón lo reconoce como su mandamiento y nos dice que *debemos* de hacerlo (*es tun solle*)” (V:159).

Pero resulta difícil conceder, como ya ha lo argumentado Philippa Foot hace algunos años, que la razón por la que una persona amoral se convierte en una persona con preocupaciones e intereses morales se basa en hacerle ver que *debe* tener otros fines o intereses de los que de hecho tiene. Como ella lo pone, el hombre amoral “no tomará en cuenta el hecho de que debe tener ciertos fines [morales] como una razón en sí misma para adoptarlos”.⁶ O como Bernard Williams lo explicado quizá de manera mucho mejor, no podemos definir una noción de racionalidad que no haga referencia alguna a las motivaciones que la persona de hecho tiene.⁷ Este es, desde luego, parte del reto que Williams hace al teórico de las “razones externas” y que Kant no supera (aunque el teórico de las razones externas no se limita meramente a ser una persona que comparte la idea que Kant tenía de la

³ L. Wittgenstein, “Conferencia sobre ética”, p. 37.

⁴ P. F. Strawson, “Libertad y Resentimiento”, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ Philippa Foot, “La moralidad como un sistema de imperativos hipotéticos”, p. 194.

⁷ Bernard Williams, “Razones internas y externas”, p. 143.

moralidad): para que su argumento que favorece un principio de acción motive a actuar a alguien, tiene que llegar a consolidar esta motivación de alguna manera tomando en cuenta las motivaciones precedentes del agente. Pero esta nueva motivación no puede guardar con las motivaciones anteriores una relación de consistencia porque si así fuera, el agente realmente tendría una razón interna y no externa para actuar. Si el teórico de las razones externas no considera las motivaciones precedentes, entonces no puede pegar, por así decirlo (no puede llevar a cabo un “enlace psicológico”), las razones nuevas que él mismo brinda con las razones previas que la persona a la que trata de convertir de hecho tiene, lo que imposibilitaría que esta persona hiciera suyas las nuevas motivaciones. Pero a la vez, debido a que la persona a la que trata de convertir no incluye, en su “conjunto motivacional subjetivo”, las razones que el teórico de las razones externas le ofrece, este teórico no puede decir que el rechazo de estas razones por parte de la persona a la que quiere convertir se deba a una actitud de irracionalidad.⁸

Es posible decir que la persona egoísta está en un error al no tener interés alguno por la moralidad porque puede ocurrir que haga miserables las vidas de las personas que lo rodean. Sin embargo, en la medida en que no está entre sus propósitos y fines ser una persona dedicada a la vida moral –ser moral no es parte de su “conjunto motivacional subjetivo”- igualmente sería un error decir que es una persona irracional por no actuar en conformidad con estos propósitos o fines. Muchas personas todavía insisten en que los principios de la moralidad deben ser acatados cualesquiera que sean los intereses y deseos que se tengan. Pero la idea de que se puede llegar de manera “racional” a convertir a una persona a tener un interés moral, independientemente de las creencias y deseos que de hecho tiene, resulta ser bastante cuestionable.

De manera que, en lugar de intentar buscar el fundamento metafísico de las prácticas morales –tal como Kant lo ha hecho- hacemos nuestra la insistencia de que es más fructífero e interesante para la filosofía intentar esclarecer el significado que tienen los conceptos morales tal como los usamos de manera ordinaria (por ejemplo, cuando hablamos de “culpa moral”, ¿queremos decir “responsabilidad moral”, o más bien podemos establecer una distinción entre estas dos expresiones en conformidad con la posible diferencia de peso psicológico e histórico que cada una de ellas tiene?).

III

Una vez más, puestas las cosas en la terminología que Kant utiliza en el segundo Prólogo de *KrV*, en esta investigación hemos querido mostrar que la tarea de la filosofía crítica no puede consistir en encaminar a la “segunda parte de la metafísica por el camino seguro de la ciencia” –la ciencia de la razón práctica cuyos objetos son la libertad, Dios y la inmortalidad del alma- sin impedir que la primera parte de la metafísica transite por el camino seguro de la ciencia. Tomando esto en cuenta y la

⁸ Aunque Williams no brinda una definición precisa de lo que significa un “conjunto motivacional subjetivo” –que él mismo llama “el *S* del agente”- este conjunto contiene, nos dice, además de deseos, “disposiciones de evaluación, patrones de reacción emotiva, lealtades personales, y diversos proyectos, como podría llamárseles en forma abstracta, que incluyen compromisos del agente”. *Op.Cit*, p. 135-36. La idea que Williams defiende en este importante artículo, como sabemos, es que niega que puede haber razones para actuar cuya existencia no dependa de algo incluido en el conjunto motivacional subjetivo del agente y que la acción pretenda satisfacer o completar.

Como ya fue detectado por Rachel Cohon en su artículo “Are External Reasons Impossible?”, Williams parece caer en el error de decir que nada puede explicar una acción intencional con excepción de un elemento constituyente del “conjunto motivacional subjetivo” del agente. Como bien argumenta Cohon ilustrando el punto con ciertos ejemplos, esto es falso: el ámbito de las acciones intencionales es mucho más amplio que el que queda restringido al “conjunto motivacional subjetivo” del agente. Sin embargo, como ella misma también admite, el reto que Williams hace al teórico de las razones externas se sostiene a pesar de este desliz. En sus palabras: “Williams ha identificado la tarea que el teórico de las razones externas ha fallado hasta ahora de completar (hasta donde yo sé): debe de encontrar consideraciones que pueden ser obtenidas con independencia de los deseos, fines o sentimientos del agente que lo pueden mover a la acción si éste estuviera bien informado y *pensara racionalmente*” (*Ibid*, p. 556. Las cursivas son nuestras). Precisamente este es el punto fuerte del artículo de Williams: criticar la idea de que existe algo así como una fuerza mágica de la racionalidad por sí sola. Como explica McDowell, “el punto excelente de Williams es que la acusación de irracionalidad que se supone que puede convertir a alguien en estas líneas no es nada sino un embaucó” (*is nothing but ‘bluff’*). Cfr. John McDowell, “Might there be external reasons?”, p. 75.

convicción que tenemos de que las prácticas de elogio y condena moral subsisten sin necesidad de fundamentación metafísica alguna, la pregunta ahora es: ¿será posible determinar un pensamiento práctico que es más consistente con la función y los límites del conocimiento especulativo? Para terminar, queremos esbozar aquí este modelo de pensamiento práctico.

Admitimos que nuestra propuesta es altamente controversial. No sólo por el significado ambiguo de los conceptos que usaremos (espontaneidad, deseos, inclinaciones), sino también, y quizá más importante aún, porque este modelo tiene precisamente su base en ciertas ideas manifestadas por el propio Kant que son, siguiendo a David Gauthier, subversivamente reinterpretadas.⁹ Ya que Kant suscribe la idea de que si la razón es práctica lo es en el sentido de espontaneidad trascendental, cualquier kantiano estaría en su derecho de objetar que estamos haciendo una interpretación por completo infiel a su doctrina, pues superficializamos el objeto y la actividad de la razón práctica, lo cual no es precisamente una virtud. Sin embargo, si la tesis que hemos querido sostener a lo largo de esta investigación se admite por lo menos sobre la base de un ejercicio filosófico riguroso y honesto, entonces esta infidelidad interpretativa, y nuestra propuesta misma, obedece a una causa filosófica. Y es, todavía más, conforme finalmente al espíritu del legado kantiano: “*Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*”¹⁰

La idea que queremos defender es que siendo consecuentes con los límites que Kant impone al entendimiento o al razonamiento especulativo y buscando una unidad en las facultades del intelecto humano, el intelecto puede ser práctico *sólo* en la medida en que incorpora móviles sensibles (lo que Kant llama deseos e inclinaciones, pero que también incluye emociones y pasiones) previamente presentes en la mente. Siguiendo la idea kantiana tradicionalmente sostenida de que lo apetitivo y lo cognitivo tienen existencias distintas –se refieren a facultades diferentes–, queremos sostener que sólo cuando estas dos facultades trabajan de manera conjunta es posible determinar el objeto de la acción.¹¹ En su uso práctico, el intelecto por sí solo no mueve, del mismo modo como los conceptos puros del entendimiento, para el caso del uso de la razón especulativa, no bastan para generar conocimiento alguno. Así, nuestra idea es que del mismo modo como Kant afirma que a falta de sensibilidad el entendimiento jamás podría poner en funcionamiento sus propios conceptos para generar conocimiento, no sería posible deliberar sobre un curso de acción y vernos motivados a su realización a menos de que ciertos “contenidos sensibles” –usando el vocabulario de Kant– despierten esta actividad. Hemos visto que el papel activo del intelecto especulativo para Kant consiste en unificar la multiplicidad sensible de la intuición para hacer posible el conocimiento. De manera similar, el papel activo del intelecto práctico, tal como queremos intentar explicarlo aquí, consiste en unificar lo que es dado en la multiplicidad de la sensibilidad para hacer posible la acción racional.

Como parte explicativa de este modelo de pensamiento práctico –que dividiremos en dos partes– parece oportuno comenzar con algunas consideraciones negativas (tres exactamente).

⁹ Como el mismo Gauthier explica: “una reinterpretación subversiva explota elementos e ideas presentes en un texto para llevar al lector a un dirección manifiestamente diferente de, e incluso opuesta a, la dirección que el propio autor quiere llevarnos”. Cfr. “The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant”, p. 74.

¹⁰ „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, Ak. VIII:35.

¹¹ En su “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, John McDowell ha intentado refutar la postura de Foot según la cual la moralidad, si es concebida a manera de imperativos, sólo puede sustentarse en imperativos hipotéticos, no categóricos. McDowell intenta probar, de manera simpática con Kant, de que algo parecido al imperativo categórico fundamenta nuestras prácticas morales, aunque sosteniendo que hace esto sin caer en la “deshonestidad intelectual” de resguardarse en los dictados de la razón (como haría Kant). Más aún, también a diferencia de lo que piensa Kant, la estrategia de McDowell parte de la idea de que “los estados cognitivo y desiderativo no tienen realmente existencias distintas” (p.83), y sobre esta plataforma, afirma que las razones para actuar moralmente pueden ser determinadas de igual forma que las razones que se tienen para actuar prudentemente: se requiere de “un modo especial de concebir las distintas situaciones y hechos en que un agente se encuentra” (p.80). Cuando este modo especial es lo que importa, “el deseo no se requiere como un ingrediente extra en la formulación de las razones que se tienen para actuar” (p. 84).

El modelo de intelecto práctico que defenderemos aquí estará limitado a un uso prudencial. Y aunque diremos algo sobre la relación que este uso de intelecto práctico puede mantener con la moralidad, no llegaremos a establecer, como hace McDowell, una justificación de la moralidad sobre la base de las razones que explican una acción prudencial porque nos limitaremos a defenderlo sobre la base, admitida por Kant, de que lo desiderativo y lo cognitivo tienen existencias distintas.

A

1. Moralidad

Nuestro modelo propuesto no tiene nada que ver con la moralidad en el sentido en que un acto por razones en estricto sentido necesariamente implica respetar principios morales. Quizá podamos acordar que la institución de la moralidad, con su especial énfasis en los conceptos de “deber” y “obligación moral”, es algo que existe en el mundo, que podemos percatarnos de ella porque las prácticas intersubjetivas en las que a menudo participan las personas utilizando conceptos morales y adjudicándose recíprocamente responsabilidades morales, en un sentido u otro, revelan su presencia.¹² Pero para el acto mismo de deliberación racional tener fines morales es tan contingente como lo es tener fines inmorales o egoístas que lo condicionan materialmente –brindándole contenido- porque dependen de condiciones psicológicas del aprendizaje del comportamiento moral.¹³ Claramente, este

¹² Esto por supuesto es realismo moral. Reconocemos que hay mucho que decir sobre lo que esto significa y reconocemos también lo problemático que es aceptar este realismo, por lo que lo poco que diremos aquí en su defensa es parcial.

En *Las Fuentes de la normatividad*, Christine Korsgaard sostiene que la mayor dificultad que enfrenta el realismo moral –el tipo de realismo que ella ataca (“realismo sustantivo”) y no el tipo de realismo que defiende (“realismo procedimental”)- es “que se niega a responder la pregunta normativa. Es una manera de decir que no puede hacerse; o con mayor frecuencia, es más bien una manera de decir que no tiene que hacerse”, (p. 56). Korsgaard tiene toda la razón en este punto: no hay nada que, por el hecho mismo de ser epistémicamente aprehendido, de como resultado la necesidad de hacerse la pregunta normativa, “¿qué debo hacer?”. Korsgaard insiste que la pregunta normativa en ética sólo puede ser contestada desde la perspectiva de la primera persona. Para ella, los procedimientos relevantes que constituyen la normatividad tienen que ver estrictamente con nuestra voluntad, y lo que les brinda su característica especial es que para nosotros son necesariamente prácticos: son procedimientos formales que los seres racionales deben emplear para poder funcionar como lo que son, esto es, agentes con identidad práctica. Aunque Korsgaard tiene mucho mérito en hacer inteligible el problema que presenta el realismo moral sustantivo al no poder hacer la pregunta normativa, su postura es extremista. Parte del hecho –que nosotros hemos cuestionado- de “que nuestra autonomía es la fuente de la obligación” (p. 133) y porque sostiene –algo también bastante difícil de aceptar- que nuestra propia identidad queda extraviada en el momento en el que dejamos de seguir los principios normativos que nos hemos, por autonomía, auto-impuesto. Para Korsgaard, dejamos de ser personas si no actuamos siguiendo los principios normativos impuestos por nuestra propia libertad. El realismo sustantivo que Korsgaard critica no puede dar respuesta a esta pregunta normativa. Pero si tenemos razón en decir que la fuente de la idea de normatividad que Korsgaard piensa como genuina es muy problemática de ser defendida, no es tan claro entonces que el realismo moral sustantivo es, por esta razón, falso.

Percatarse de la existencia de conceptos morales y de los juegos de atribuciones de responsabilidades en los que participan comúnmente las personas no necesariamente implica que la moralidad se refiere a entidades metafísicas que existen independientemente de nuestra mente cuando ello quiere decir que estos hechos son independientes de la manera en que nuestra mente los percibe. El realismo moral que Korsgaard suscribe admite que los hechos morales no existen independientemente de nuestros propios procedimientos mentales, pero es posible defender esto mismo y algo relacionado con la idea básica que ella suscribe al realismo sustantivo según la cual la ética se refiere a un conocimiento teórico que podemos encontrar en la parte normativa del mundo. *Op. Cit.*, p. 53. Ello se debe a que, tomando la idea de Kant, la *representación* de fenómenos no podría ser posible sin formas mentales impuestas a priori. Ciertamente, para Kant, no es verdad que el sustrato de la moralidad pueda ser percibido como fenómeno. Pero si no pudiésemos representarnos sucesos en el espacio y el tiempo, sería imposible admitir la posibilidad de la moralidad porque los juicios morales se refieren a sucesos. No se sigue que, si el conocimiento de la práctica del juego de la moralidad no puede prescindir de condiciones epistémicas tal como sostiene el realista sustantivo, ello implica con necesidad –como Korsgaard asegura- que los hechos morales en los que participamos existen independientemente de nuestros procedimientos mentales. No existen independientemente de ellos en la medida en que necesariamente nos involucramos con ellos cuando la moralidad nos importa. Pero una condición necesaria para que la moralidad nos importe –nos hagamos la pregunta normativa en primera persona- y tengamos interés en jugar seriamente el juego de atribuciones de responsabilidad moral es la aprehensión epistémica –perceptible- de estas prácticas en el mundo. La pregunta normativa en primera persona está condicionada por el conocimiento y el aprendizaje de las prácticas morales normativas que juegan la segunda y tercera persona.

Para una defensa del realismo sustantivo que considera la relevancia que tiene el conocimiento teórico para la ética y los problemas que encara el argumento de Korsgaard, véase, William J. FitzPatrick, “The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard’s Constructivism, Realism and the Nature of Normativity”, pp.651- 91.

¹³ Sin embargo, claramente hay un problema en la idea de que el concepto de deber moral tiene su sustento en los sentimientos debido a que este concepto implica el de autocoerción y éste, a su vez, implica que no estamos naturalmente

modelo es contrario al que sostiene la tradición kantiana, pues a pesar de que Kant no limita los principios de acción al imperativo categórico, su teoría de acción racional supone que todos los principios de acción que tienen fundamentos subjetivos determinantes (que conciernen a una “materia del arbitrio”) deben estar subordinados a la ley moral. Así, Kant piensa que sólo cuando subordinamos el principio del amor propio a la ley moral, nuestras acciones son por completo racionales. Esta idea no es casual, pues Kant está convencido que es nuestra razón práctica pura la que determina los principios morales. No obstante –como veremos más abajo- tampoco queremos afirmar que el modelo que queremos proponer no pueda dar cabida a fines e intereses morales (cualesquiera que éstos sean). Éstos pueden quedar perfectamente incluidos siempre y cuando el agente tenga una previa disposición motivacional hacia ellos porque se ve sensiblemente afectado por lo que intersubjetivamente se entiende como moralmente bueno o malo: su subjetividad está dispuesta, por razones varias que son deseables, de este modo. No obstante, también pueden quedar excluidos. En nuestro modelo de racionalidad práctica, como dirían Foot y Williams, un agente no es irracional cuando no tiene interés alguno por los fines morales.

2. El Caso de los Imperativos Hipotéticos

Por otro lado, no queremos defender la idea de que el intelecto es práctico sólo en el sentido en que posibilita imperativos hipotéticos tal como Kant entiende estos principios de acción. En este sentido, rechazamos tanto la idea de que los fines morales, cuando son incluidos en este sistema de razón práctica, pueden dar lugar a comprender la moralidad como “un sistema de imperativos hipotéticos” –tal como ha sido defendido por Foot-, como la idea propiamente de Kant de que todos los principios de acción no necesariamente morales y que están fundamentados por una materia sólo pueden dar lugar a imperativos hipotéticos. Principalmente por dos razones.

En primer lugar, para defender esto tendríamos que entrar en el debate sobre si es o no el caso que el tipo de libertad práctica que da sustento a imperativos hipotéticos implica libertad en sentido trascendental. Ciertamente que Kant distingue el imperativo hipotético del imperativo categórico. No obstante, por lo menos es claro que en *KrV* Kant sostiene que la libertad práctica, -que de acuerdo con la Dialéctica necesariamente implica libertad trascendental (A533/B561)- posibilita tanto imperativos hipotéticos como el imperativo de la moralidad. En contraste con esto, no podemos ignorar el hecho de que algunos autores kantianos contemporáneos (como Ralf Meerbote y Hud Hudson)¹⁴ hayan hecho hincapié en distinguir dos sentidos de razón práctica, i.e., empírica y pura. Pero si esto quiere decir que actuar en conformidad con imperativos hipotéticos significa aceptar un modelo de racionalidad práctica que es independiente de la libertad característica de la razón práctica pura, el punto es controversial. Henry Allison, por ejemplo, ha intentado mostrar que el concepto de autonomía, tal como aparece en *GMS II*, puede ser entendido de una manera que sea moralmente neutro. De acuerdo con él, este concepto “no significa la independencia de una determinación causal por las necesidades que uno tiene como ser sensible, ni tampoco significa liberarse completamente de estas necesidades”. “Significa más bien” –concluye Allison- “una independencia motivacional: la capacidad de autodeterminarse independientemente de, e incluso de manera contraria a, estas necesidades”.¹⁵ En cuanto que la autonomía es un concepto moralmente neutro, pero a la vez, como lo señala Kant en *GMS III*, este concepto implica la Idea de libertad, tenemos entonces que la razón práctica empírica –la cual brinda sustento a imperativos hipotéticos no necesariamente morales o que pueden ser moralmente neutros- no puede prescindir de la libertad en sentido trascendental.

En contraste con esto, nosotros favorecemos un sentido de espontaneidad práctico “relativo” –tal como hemos visto en los capítulos cuarto y quinto de esta investigación- que se distingue de un sentido de espontaneidad “trascendente”.

inclinados a hacer lo que el principio moral demanda de nosotros.

¹⁴ Hud Hudson, “*Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions*”, Ralf Meerbote, “*Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action*”.

¹⁵ Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, p. 97.

En segundo lugar, aún cuando no aceptemos que la razón práctica empírica requiere de la libertad en sentido trascendental –lo que significa rechazar tanto la idea que Kant expone en la Dialéctica de *KrV* como la propuesta de Allison–, la teoría del imperativo hipotético como una versión del principio instrumental adolece de un problema fatal en su justificación. De acuerdo con Kant, el principio instrumental tiene que ser concebido como un mandato de la razón porque a pesar de que el enlace entre querer un fin y querer los medios es una relación de tipo analítica, para el caso de los seres racionales finitos la razón no tiene en todo momento un influjo decisivo sobre la voluntad. Esto quiere decir que el mandato del principio hipotético se justifica sobre la base de un modelo de racionalidad perfecta, esto es, sobre la base de un ser cuya razón siempre y necesariamente tiene influjo decisivo sobre su voluntad. “Para una voluntad” de tal tipo, explica Kant, “no valen los imperativos: el *deber* (*Sollen*) está aquí en un lugar inapropiado porque el *querer* (*Wollen*) ya concuerda de suyo con la ley necesariamente” (IV:414). Si no fuera por este modelo de racionalidad perfecta –en donde el principio siempre concuerda con el querer–, Kant no podría explicar por qué el principio hipotético es, para los seres humanos que están inevitablemente afectados por móviles sensibles, un precepto práctico normativo (que implica *deber*). No obstante, no puede ser que un ser racional perfecto actúe sobre la base de principios hipotéticos no deónticos o preceptos instrumentales no normativos porque para Kant, por definición, un ser racional perfecto es por completo autosuficiente: no carece de nada, y por tanto, no puede tener fines o proyectos que requiera realizar. No tiene sentido decir que para una “voluntad divina” el principio instrumental concuerda siempre con el querer porque una voluntad divina, en cuanto que es racionalmente perfecta, no quiere nada. Y puesto que no tiene sentido suponer que existen principios instrumentales no deónticos, no se justifica que los principios instrumentales, para seres que no son racionalmente perfectos, se expresen en mandatos.

Además –por decir algo más a nuestro favor sobre el rechazo del principio instrumental entendido como imperativo hipotético- aunque la propuesta de pensamiento práctico que nos interesa proponer aquí está en buena medida inspirada por el propio Kant, él mismo no parece estar seguro –y por buenas razones, como veremos más abajo- de que los fines que de hecho tenemos como seres racionales finitos den lugar a preceptos prácticos *normativos*. Al poner énfasis en la idea de Kant según la cual el objeto de la felicidad es un fin que de hecho todo ser *racional finito* tiene y no un fin que todo ser racional debe tener, queremos defender un sentido de intelecto práctico que no es normativo a la manera en que lo es la razón cuando ordena imperativos prácticos. En el lenguaje que el propio Kant utiliza, queremos defender un sentido de pensamiento práctico que no “manda” sino “aconseja”.

3. Silogismo Práctico

Finalmente, tampoco queremos defender la idea de que el pensamiento práctico equivale al razonamiento práctico cuando esto quiere decir silogismo práctico. Por dos razones.

Kant asume que la razón es práctica en la medida en que acepta que todo acto es “derivado” o “inferido” de una máxima (como hemos visto en el capítulo quinto al estudiar la teoría de la acción racional que Kant propone en *GMS II*). Así, exactamente al igual que Aristóteles y Wolff, Kant piensa que la razón es práctica porque acepta que hay tal cosa como silogismo práctico. El argumento que se haya detrás de esto es relativamente simple: puesto que el razonamiento teórico consiste fundamentalmente en la actividad lógica de inferir o derivar conclusiones especulativas, el razonamiento práctico, por analogía, debe consistir fundamentalmente en la capacidad de derivar o inferir actos a través de principios. Pero nosotros no defendemos esta idea porque no creemos que un acto sea la derivación lógica de un principio. La analogía no se sostiene porque no hay un sentido reconocible de ‘inferir’ en donde los casos ordinarios de seguir una máxima puedan ser descritos como casos de inferencia en el mismo sentido en el que ocurre con inferencias lógicas en un razonamiento teórico.¹⁶

¹⁶ Cfr. Rüdiger Bittner, *Doing Things for Reasons*, p. 58. Como él mismo explica: “La persona que tiene el principio de enriquecerse por cualquier medio seguro y reconoce que el depósito que tiene en sus manos es un medio seguro no infiere,

Pero además de que no hay nada inteligible en la idea de inferir un acto a partir de un principio, es rebatible la suposición de que a menos de que se disponga de un tipo de “dimensión crítica del concepto de racionalidad” tal como es defendido en nuestros días por McDowell –lo que a fin de cuentas legitimaría el razonamiento práctico- es posible justificar un acto por razones. En respuesta a la posición escéptica que Williams mantiene sobre la posibilidad de las razones externas, McDowell sostiene que, en lo que se refiere a las creencias de un agente, el teórico de las razones internas tiene algo que decir sobre la racionalidad de estas creencias en lo que respecta a si éstas corresponden o no realmente con los hechos. Pero siguiendo a Frege, McDowell afirma que si pensamos que los principios de la lógica son leyes de la verdad y no leyes del pensar, entonces en un sentido amplio podemos decir que la verdad de las creencias de un agente está condicionada por un criterio que trasciende los estados mentales como hechos psicológicos y que depende de principios lógicos -en donde, necesariamente, la actividad de inferir queda implícita-. Así, el teórico de las razones internas acepta algo más que la mera racionalidad de las razones internas al justificar la racionalidad de las creencias: acepta “una dimensión crítica del concepto de racionalidad”. Pero si esto es así, continúa McDowell, entonces también se requiere de una “dimensión crítica de la noción de racionalidad práctica”, y por lo tanto, de una dimensión crítica de racionalidad que justifique los deseos.¹⁷ McDowell deja, así, espacio abierto para dar cabida un pensamiento que puede expresarse del siguiente modo: las razones que explican un acto tienen que poder estar sustentadas en un criterio de racionalidad similar al criterio brindado por los principios de la lógica para el razonamiento teórico. El verdadero significado de racionalidad al que se apela cuando decimos que actuamos por razones o se hacen cosas por razones no puede estar deslindado de leyes o principios análogos a las leyes o principios del razonamiento especulativo. Y puesto que las leyes del razonamiento especulativo no son sino los principios mismos de la lógica, actuar por razones o hacer cosas por razones no puede deslindarse, indirectamente por lo menos, de la actividad de inferir o derivar.

Sin embargo, al suponer que las creencias verdaderas dependen de “una dimensión crítica del concepto de racionalidad” asociada con los principios lógicos como leyes de la verdad, McDowell va demasiado lejos: asume que, si existen estados psicológicos que representan los hechos de manera fiel, entonces estos estados sólo pueden ser justificados atendiendo al reino abstracto de los principios lógicos porque estos principios son leyes de la verdad. Es cierto que el teórico de las razones internas no puede evaluar racionalmente las creencias de los agentes si no considera el criterio de verdad según el cual éstas tienen que corresponder con los hechos;¹⁸ y aunque son las creencias las que deben de corresponder con la realidad para que sean verdaderas, este criterio no es meramente psicologista. Pero decir que este criterio descansa en principios lógicos es decir mucho porque la actividad de ciertos tipos de mamíferos –como los delfines, los chimpancés o incluso los perros- revela que tienen la capacidad de representarse hechos de su propio mundo, e incluso del mundo humano, de manera fiel: actúan en conformidad con lo que podemos decir o interpretar que es el caso.¹⁹ Pero nadie diría que pueden tener una representación fiel de los hechos o reconocer fielmente lo que es el caso porque presuponen una dimensión crítica del concepto de racionalidad que depende, a su vez, de los

en un sentido inteligible, desfalcarlo. Sea que la máxima de la persona esté formulada en términos deónticos: “debo de hacer todo lo que sea seguro para enriquecerme”; como un imperativo dirigido a sí mismo: “haz cualquier cosa que sea segura para enriquecerte”; o incluso en otro sentido, lo que puede ser inferido de una de estas proposiciones, dados los medios seguros que tiene en mano, es a lo mucho algo así como “debo de desfalcar el depósito”, o “¡desfálcalo!”. Puede ser presentado como conclusión lo que el agente se diría a sí mismo: “voy a desfalcarlo”, o cualquier otra cosa que es coloquialmente equivalente. Pero el agente desfalcando el depósito, no. Sin embargo, es el agente quien de hecho desfalca el depósito, no el agente que se dice a sí mismo que lo va a hacer, el que actúa por la máxima de enriquecerse por cualquier medio seguro. Así, no hay ninguna razón para pensar que al actuar por una máxima es derivar una conclusión de ella”.

¹⁷ John McDowell, “Might there be external reasons?” pp.77-78.

¹⁸ Cfr, Bernard Williams, “Consistency and Realism” pp. 203-5.

¹⁹ Para una defensa de la idea, contraria a la que domina en la filosofía analítica pero seriamente documentada, de que los animales no humanos como los chimpancés y los delfines tienen creencias, véase, Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, especialmente el capítulo 4, “¿Pueden tener creencias los animales que carecen de lenguaje?”, pp. 45-59.

principios de la lógica como leyes de la verdad.

También para el caso de los deseos la idea de McDowell es objetable, por lo menos cuando entendemos ‘deseo’ de una cierta manera. Tener un deseo de X o querer X significa estar en un estado mental que no intenta representar o retratar los hechos tal como son en el mundo –como ocurre con las creencias- sino que se pretende hacer que el mundo se ajuste al contenido de este estado.²⁰ Como ha dicho Anscombe, “el signo primitivo de querer es *tratar de obtener*”.²¹ Kant mismo no parece tener reservas en aceptar esta idea de lo que significa deseo cuando escribe, en el Prólogo a *KpV*, lo siguiente en nota a pié de página:

*La facultad de desear es la facultad que tiene un ser de causar, mediante sus representaciones, la realidad del objeto de esas representaciones (V:9).*²²

Hacer real el contenido del deseo implica hacer determinadas cosas para que el mundo se adecue al objeto del deseo.

Lo que es interesante en el modo como se concibe aquí al deseo es que no parece tener nada que ver con una “concepción de racionalidad que subraye su inteligibilidad”.²³ Siguiendo las explicaciones de Aristóteles en *De Motu Animalium*, Anscombe afirma que el querer “sólo puede adscribirse a criaturas que están dotadas de sensación”²⁴ -lo que, obviamente, no se limita a animales que posean razón- mientras que Kant sostiene que la facultad de desear es una facultad que tiene *todo ser* con vida. De hecho, él sostiene que la vida no es otra cosa sino “la facultad de un ser de obrar según las leyes de la facultad de desear” (V: 9).²⁵ Por consiguiente, tanto para Kant como para Aristóteles, la posibilidad de tener deseos no implica con necesidad contar con “una dimensión crítica del concepto de racionalidad”, de donde se sigue, a su vez, que los deseos pueden contar como razones para actuar sin que tengan algo que ver con el silogismo práctico.

Es tal vez por el hecho de que rechazamos la idea del silogismo práctico lo que nos lleva a concebir nuestra propuesta en términos de pensamiento práctico en lugar de razón práctica. Con todo, aunque rechazamos el invento aristotélico del silogismo práctico, estamos de acuerdo con Aristóteles de que la actividad práctica del intelecto tiene como fin alcanzar el mayor grado posible de la perfección que nos es propia como seres racionales finitos y que para ello se requiere más arte que ciencia.²⁶

B

²⁰ En su “The Humean Theory of Motivation”, Michael Smith argumenta que estar en un estado de “fines-dirigidos” (*goal-directed states*) es estar en un estado que, a diferencia de lo que ocurre con estados psicológicos como las creencias, no pretenden retratar el mundo sino hacer que el mundo corresponda con el contenido del estado. Es plausible suponer que estos estados de “fines-dirigidos” están constituidos por los deseos porque existe una concepción general de los deseos de acuerdo con la cual los deseos son los estados psicológicos en los que uno está en cualquier momento en el que uno está en un estado tal en el que el mundo debe de poder conformarse con el contenido de este estado (y no viceversa, como ocurre con las creencias). A pesar de esta diferencia, los estados psicológicos como las creencias y los deseos son discutidos en los mismos términos de “dirección de correspondencia” *vis-a-vis* con el mundo (*direction of fit*). La idea de que los estados psicológicos pueden ser diferenciados de acuerdo con su “dirección de correspondencia” con el mundo es también compartida por Anscombe, *Intentions*, secciones 36 y 40; Bernard Williams, “Consistency and Realism” pp.203-5; John Searle, *Intentionality* pp.7-9; Richard Wollheim, *The Thread of Life*, pp. 52-3 y Mark Platts, “Hume and Morality as a Matter of Fact”, pp. 358-59.

²¹ G. E. M Anscombe, *Intention*, §36.

²² Las cursivas son de Kant.

²³ John McDowell, *Op. Cit.*, p. 84, nota no. 14. Como McDowell mismo reconoce, el ejemplo de Anscombe de “el plato de lodo” trata de mostrar lo contrario a lo que el mismo propone. McDowell nunca da en este artículo, dicho sea de paso, una explicación de lo que está entendiendo por deseo.

²⁴ *Ibidem.* En su *Doing Things for Reasons*, Rüdiger Bittner explota esta idea hasta sus últimas consecuencias. Él sostiene que lo único que se requiere para poder explicar acciones por razones es la facultad de percepción, pues es ella la que posibilita que un ser se percate de lo que lo rodea y actuar en conformidad con lo que es requerido dada la situación en la que se encuentra. No se requiere entonces de nada racional para explicar acciones por razones.

²⁵ „Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln“.

²⁶ Esto es algo en lo que Aristóteles insiste en todos sus trabajos de filosofía práctica.

Terminaremos nuestra investigación delineando los aspectos positivos de nuestro modelo de pensamiento práctico.

Como ya lo hemos dicho, en nuestro modelo queremos defender un sentido de libertad moderado, no metafísico, y que corresponde más o menos a lo que Kant llama “libertad relativa”. En la segunda parte de nuestra investigación hemos visto que tanto en sus escritos pre-críticos como críticos Kant sugiere que algo parecido a lo que denominamos aquí libertad relativa, a diferencia de la libertad trascendental, puede ser pensada en términos de una capacidad mental espontánea que, sin embargo, no hace abstracción de elementos sensibles. Así, Kant explica en la segunda *Crítica* por ejemplo, que un ser que posee libertad psicológica o comparativa, tiene espontaneidad en la medida en que “ejecuta sus movimientos por sí mismo” (V: 97). Sin embargo, no es un ser que es libre en sentido trascendental puesto que requiere, para la ejecución de sus movimientos, de “necesidad natural”.

Hemos argumentado, siguiendo a Sellars, que este tipo de libertad práctica es exactamente el tipo de libertad o espontaneidad que requiere el entendimiento para poder conocer objetos. En *KrV* Kant argumenta que mediante la sensibilidad los objetos son dados y mediante el entendimiento son pensados, dando cuenta, de este modo, de una teoría del conocimiento que combina la receptividad de la sensibilidad y la actividad del entendimiento. Kant afirma que el entendimiento no puede conocer nada si faltan datos sensibles en la intuición. Pero ya que la síntesis categorial de lo diverso que se encuentra en la intuición es condición de posibilidad de la autoconciencia, ser auto-conscientes presupone necesariamente la presencia de datos empíricos en la intuición. De manera que, puesto que las Ideas no se refieren a ningún objeto empírico, ningún objeto de la sensibilidad puede ser conectado con los conceptos trascendentes de la razón. De aquí que la razón que tenemos para considerarnos seres epistémicos activos –gracias a la libertad del entendimiento en la aplicación de conceptos a las intuiciones- no nos lleva lo suficientemente lejos para poder considerarnos como seres libres en sentido trascendental: no podemos ser conscientes de que somos libres en sentido trascendental porque este tipo de libertad no se refiere a intuición sensible alguna.

Ahora bien, lo que Kant niega en *KrV* para la razón en su uso especulativo –rebasar los límites del sentido (BXXIV)- lo permite para su uso práctico (BXXV). Aquí hemos querido mostrar, en contra de esta tesis, que el uso práctico que Kant otorga a la razón es inconsistente con los límites que establece para su uso especulativo, por lo que hemos criticado la “extensión práctica de la razón pura” (V:141). Teniendo en cuenta el rechazo de esta extensión y admitiendo que sólo mediante un trabajo conjunto efectuado por la sensibilidad y el entendimiento es posible conocer objetos, nuestra propuesta es, como ya hemos dicho, que con el fin de lograr la unidad práctica y especulativa de la razón (que es lo que Kant quería hacer) es necesario, como condición de posibilidad, transformar la idea que tenemos del uso práctico de la razón. No extender su uso, sino limitarlo a las condiciones mismas que hacen posible el conocimiento teórico. Esto significa por supuesto modificar la concepción de libertad del intelecto práctico: la libertad práctica no es trascendental, sino relativa en analogía con la libertad característica del entendimiento especulativo por requerir, para llevar a cabo su función, de elementos sensibles. Lo que quiere decir que la deliberación práctica y la acción requieren de un trabajo *conjunto* de actividad intelectual y sensibilidad, i.e., la presencia de estados connativos (deseos e inclinaciones) en la mente.

No queremos decir con esto que estamos defendiendo la idea de Hume según la cual “la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones”. A diferencia de Kant, Hume no piensa que el intelecto humano sea espontáneamente activo, ni en la determinación de conceptos ni en el proceso de deliberación y elección de fines que acompaña todo acto. Más bien, nos estamos tratando de mover en un punto intermedio entre la afirmación de Hume de que la razón es meramente pasiva en lo que se refiere a la elección de fines y lo que McDowell ha llamado el “platonismo rampante” de Kant, esto es, la concepción de la razón como una facultad supernatural que nos saca del mundo sensible. Inevitablemente, este movimiento implica, como ya lo hemos anunciado, una interpretación un tanto subversiva del tema del pensamiento práctico en Kant, pues no es exactamente la visión que él tiene sobre este asunto. Kant parece pensar que sin libertad trascendental no hay propiamente razón

práctica, o por lo menos, parece estar de acuerdo con Hume de que sin libertad trascendental la razón práctica no podría ser otra cosa sino la “esclava de las pasiones”. Por supuesto, Kant no está consternado por esta visión de la razón práctica porque niega la irreductibilidad de la razón práctica al dominio de la sensibilidad. Sin embargo, nuestra propuesta de pensamiento práctico en relación con la sensibilidad -que incluso tomamos de Kant-, no queda limitada a ser la esclava de las pasiones. A pesar de que el intelecto en sentido práctico no es libre en sentido trascendental, tampoco es meramente pasivo: es espontáneo, aunque relativamente.

En la segunda *Crítica* Kant explica que “ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional finito, y por ello un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear” (V:25). Nótese que Kant no sólo piensa que la felicidad es un objeto del deseo. Más que ello, la felicidad ocupa un lugar privilegiado en el sistema práctico de Kant al ser concebida como objeto “necesario” de *todo ser racional finito*. La necesidad es la expresión práctica de nuestra finitud, o la ausencia de autosuficiencia, y es la necesidad la que da ascenso al deseo. A su vez, tanto en *KrV* (A806/B834) como en *GMS I* (IV: 399) Kant explica que la felicidad consiste en la satisfacción de nuestras inclinaciones. Pero la idea de felicidad como un todo requiere atender a la variedad de las inclinaciones, sus grados, la compatibilidad que tienen entre sí y sus duraciones (A806/B834). Por ello es que en la segunda *Crítica* Kant sostiene que la felicidad personal no sólo requiere de la satisfacción de las inclinaciones, sino consiste sobre todo en “reunirlas en un sistema tolerable” (V:73). Creemos que es aquí en donde el intelecto práctico puede desempeñar su papel fundamental, esto es, en la determinación de las inclinaciones en un “sistema tolerable”. Kant nunca explota suficientemente este punto. Pero la idea general es que la reflexión que lleva a cabo el intelecto en lo que se refiere a los grados, la variedad y la compatibilidad de lo que deseamos y queremos, con el propósito de determinar de la manera más clara posible los fines de la acción, es la actividad propia del pensamiento práctico.

Queremos, nuevamente, discutir tres cosas que se encuentran en relación cercana con el concepto de felicidad y que se hallan latentes en los escritos de Kant con el fin de refinar nuestra idea y hacerla consistente con algunas cosas que hemos dicho más arriba sobre los aspectos negativos de nuestra propuesta.

1. Moralidad y Felicidad

Lo primero que hay que decir es que, a pesar de que podemos aceptar que el concepto de felicidad en Kant –como lo manifiesta en *KrV*- no puede estar deslindado de las inclinaciones, ello no quiere decir que se compromete con la tesis de que el contenido de tales estados tiene connotaciones meramente *hedonistas*. En el Teorema 1 de la segunda *Crítica*, Kant escribe que “todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son todos empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas” (V:21). Kant explica a continuación, y en esto no parece haber problema alguno, que por “materia de la facultad de desear hay que entender un objeto cuya realidad es deseada” y que el “deseo es la condición por la cual hacemos un principio de acción”. Sin embargo, sostiene también que cuando ocurre que el objeto de deseo es el que hace posible la representación de un principio de acción, es el *placer* (*Lust*) lo que tiene que ser “presupuesto como condición de posibilidad de la determinación del arbitrio”. De este modo, Kant parece sostener que todos los principios de acción que están fundados en una materia u objeto de la facultad de desear tienen realmente al placer como fundamento, y ya que “el deseo de felicidad no trata de la forma de la conformidad a la ley, sino únicamente de la materia, es decir, de si debo esperar placer” (V: 25) es fácil concluir que Kant piensa que la felicidad, o la satisfacción conjunta de nuestras inclinaciones, no consiste en otra cosa sino en placer.

Teniendo en cuenta argumentos como este, no es casual que algunos intérpretes y comentaristas de la filosofía práctica de Kant sostengan que su teoría de la motivación no moral descansa en un punto de vista crudamente hedonista.²⁷ Lo que esto claramente implica, como explica Allison, es que

²⁷ El punto criticable ha consistido, básicamente, en que en asuntos de motivación práctica Kant cae en la falacia del tercer excluido. Así, por ejemplo, T. H. Green ha dicho que “el error de Kant consiste en suponer que no hay alternativa alguna

“una vez que este error es sacado a la luz y se introduce una postura más adecuada sobre la motivación, el argumento de la autonomía y la fundamentación del principio moral se colapsa”.²⁸ Por lo que si esta tesis es cierta, entonces es el caso que, puesto que hemos rechazado la concepción de la voluntad en términos de razón práctica pura, no queda otro camino sino suponer que la única carta que Kant tiene por jugar para explicar en qué consisten las razones de las acciones es admitiendo que tienen su fuente en el placer.

Pero esta tesis es rebatible.²⁹ O por lo menos controvertida. No sólo porque el vínculo que Kant establece entre inclinación y sentimientos de placer o de dolor es causal en lugar de intencional, lo que quiere decir que no suscribe la tesis hedonista de que el fin o el objeto de todas las inclinaciones no consiste sino en el logro del placer o el rechazo del dolor. Más importante aún, el caso del filántropo que Kant trata en *GMS* I deja en claro el punto de que a pesar de que este hombre actúa por inclinación, el fin de su acción no consiste en satisfacer sus propias necesidades de placer sino en difundir “alegría a su alrededor” (IV:398). De hecho, todos los ejemplos de acciones que Kant trata que son conformes con el deber pero hechas por inclinación y no por el “verdadero” motivo de la moralidad tienen el objetivo de mostrar que a la base de ellas se halla una motivación que no tiene su propia fuente en “la propiedad de la autonomía”. No obstante, ello no implica que el fin de estas acciones sea necesariamente la satisfacción de un placer o el rechazo del dolor, por lo que es falso suponer que las acciones motivadas por una inclinación natural jamás pueden ser realizadas por un fin mismo que la moralidad recomienda.³⁰ Lo que esto significa es que la teoría psicológica empírica que Kant elabora para explicar los actos motivados por inclinaciones puede cuadrar muy bien con una concepción de la ética que, si bien no encuentra su fundamento en que “la voluntad se da a sí misma la ley” (IV: 444), no queda restringida a un hedonismo egoísta del que Kant tanto esfuerzo hace por separarse y que atribuye –falsamente diríamos- a Epicuro y a la mayoría de las escuelas éticas de la antigüedad.³¹ Estrictamente hablando, las razones por las cuales Kant rechaza la posibilidad de fundar

entre la determinación del deseo por la anticipación del placer y su determinación por la concepción de la ley moral”. *Collected Works*, Vol. 2, p. 119. Citado por Terence Irwin, “Morality and Personality: Kant and Green”, p. 43. De manera similar, en su mismo ensayo “La moralidad como un sistema de imperativos hipotéticos”, Philippa Foot mantiene que “Kant era una hedonista psicológico con respecto a todas las acciones excepto respecto a aquellas que se hacen por mor de la ley moral”, p. 192. Este punto también es compartido por Allen Wood, quien afirma que “el problema de la libertad de la voluntad surge básicamente para Kant porque él es un hedonista psicológico sobre todas las causas naturales que pueden actuar en nuestra voluntad”. Cfr. “Kant’s Compatibilism”, p. 83.

²⁸ *Kant’s Theory of Freedom*, p. 102.

²⁹ Seguimos aquí a Andrews Reath, “Hedonism, Heteronomy and Kant’s Principle of Happiness”, Henry Allison *Op. Cit.*, pp. 102-3, y Christine Korsgaard, “Kant’s Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork* I”.

³⁰ Christine Korsgaard, *Ibid.*, p. 56.

³¹ En el libro primero de la *Antropología* y en la sección dedicada a explicar el egoísmo (*vom Egoism*), Kant sostiene que, en relación con lo práctico, “el egoísta moral limita todos los propósitos de su acción a sí mismo; como eudaimonista (*Eudämonist*) concentra los motivos más elevados de su voluntad meramente en beneficio de su propia felicidad (*Glückseligkeit*) y no en el concepto de deber. Porque cualquier otra persona tiene una diferente concepción de lo que considera como felicidad (*Glückseligkeit*), es exactamente el egoísmo lo que causa de que carezca de un concepto genuino de deber que verdaderamente debe dar lugar a un principio válidamente universal. Por consiguiente, *todos los eudaimonistas son egoístas prácticos*” (Ak.VII:130. Las cursivas son nuestras).

Es difícil estar de acuerdo con Kant en que la manera como él concibe la felicidad (*Glückseligkeit*) es idéntica a la manera en que las escuelas griegas usaban el concepto *eudaimonía* (véase T. H. Irwin, “Kant’s Criticisms of Eudaemonism”). Particularmente porque las teorías eudaimonistas enfatizan más la realización armónica de bienes que consideran que pertenecen al *ergon* del hombre –a lo que le es propio como hombre- que a la satisfacción *subjetiva* de estados psicológicos. Las teorías eudaimonistas dirían algo así como lo siguiente: hay que desear X porque X es un bien; la teoría de la felicidad de Kant, por el contrario, parecería sostener que: X es un bien porque X es deseable. En este sentido, los conceptos de *eudaimonía* y *Glückseligkeit* no pueden ser comprendidos de manera equivalente. Pero lo interesante es que, a pesar de que Kant puede ser acusado de caer en esta confusión, hay elementos en su doctrina práctica en relación con las inclinaciones que pueden ser interpretadas de tal manera que, por un lado, (a) favorezcan un modelo de pensamiento práctico cuyo objetivo es ordenar y armonizar bienes (tal como Aristóteles concibe el objetivo fundamental de la razón práctica) y por tanto lo acerquen a teorías prácticas de la antigüedad; mientras que, por otro lado, (b) estos elementos ayuden a evitar que este modelo de pensamiento implique necesariamente caer en el egoísmo moral del que Kant quiere a toda costa separarse. (a) se apoya en la evidencia textual del Canon de *KrV* –“felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (atendiendo a su variedad, grado y duración)”- mientras que (b) se sustenta en que, si

la moralidad en los objetos de las inclinaciones no tienen que ver, pues, con que éstas conducen inevitablemente hacia el egoísmo, sino más bien porque éstas son heterónomas para la voluntad.³² Kant, es verdad, considera que a pesar de que la acción del filántropo se hace por un fin mismo que la moral recomienda, esta acción carece sin embargo de verdadero valor moral porque está motivada por una inclinación. Pero todo parece indicar que si es posible que haya acciones con verdadero valor moral entonces es posible que la moralidad no sea una quimera. Este condicional se sostiene porque la razón que posibilita que la moralidad no sea una quimera y la que explica el verdadero valor moral de una acción es la misma: la membresía de nuestro verdadero yo en el reino del mundo inteligible.

Ahora bien, es obvio que el filántropo del ejemplo, al actuar motivado por una inclinación, no está actuando bajo la representación de su pertenencia como miembro en el mundo inteligible, pues si así fuera, actuaría por el motivo del deber y no por inclinación (con lo cual, siendo rigurosos, dejaría de ser filántropo). Supongamos que Kant tiene razón al decir que, a menos de que reconozcamos nuestra pertenencia en el mundo inteligible, la moralidad es una quimera. Esto significaría que careceríamos de razón alguna para ser benéficos con los demás, ser veraces, no dañar al prójimo, no suicidarnos, fomentar nuestros propios talentos, etc. Sin embargo, si es posible decir que un agente puede tener *inclinaciones* para actuar por estas cosas y, más aún, si actúa por el fin de ellas mismas (como lo hace el filántropo en el ejemplo de Kant al ser benéfico con los demás), no podemos sostener que, por el hecho de no actuar por el motivo del deber, este agente carece de razones para actuar en conformidad con lo que la moral demanda. Pero al mismo tiempo, sólo podemos decir que el filántropo actúa en conformidad con lo que la moralidad demanda si hemos dado por sentado que la moralidad no es una mera quimera, pues si lo fuera, carecería de sentido decir que hay acciones que son conformes *con* la moralidad. Si hay acciones *conformes* con lo que la moral demanda de nosotros, se sigue entonces que hay tal cosa como moralidad y acciones que tienen alta estima moral. Y aquí está el punto crucial: si no puede haber acciones conformes con la moral a menos de que reconozcamos que hay fines morales objetivos porque reconocemos nuestra membresía en el mundo inteligible, ¿por qué el hombre del ejemplo no está motivado desde el principio por la representación de su membresía en el mundo inteligible al actuar en consideración de fines morales? ¿Cómo es que puede actuar en conformidad *con* fines morales si no se ha percatado, por el hecho de que no actúa por el motivo del deber, que la moralidad no es una quimera? ¿Porque él no reconoce que sus acciones son conformes con la moralidad? Pero si él mismo no reconoce esto, ¿entonces qué razones tendría para no verse envuelto en una situación de perplejidad cuando se le dijera, como Kant reconoce que podría ocurrir, que sus acciones son “dignas de honra y merecen alabanza y aliento”? (IV:398) ¿No sería desconcertante que se nos dijera, a menos de que se tratara de un chiste, “tus acciones merecen alabanza y aliento porque son conformes con la moralidad aunque ninguno de nosotros, tú incluido, podemos estar seguros de que la moralidad no es una vana fantasía mental”? Lo que el ejemplo del filántropo demuestra es que la moralidad no es una quimera; y puesto que el filántropo actúa motivado por sus inclinaciones y no por el deber, sería extraño concluir que sólo nuestra membresía en el mundo inteligible puede probar que la moralidad no es una quimera.

Es así que el concepto de felicidad en Kant, si consiste en la satisfacción de las inclinaciones, puede perfectamente incluir el mismo tipo de fines que él mismo considera que son propios de la moralidad. No puede permitirse aquí la distinción entre acciones conformes con la moralidad y acciones con alta estima moral. Pero viendo las cosas detenidamente, esta distinción no revela nada importante porque la moralidad misma queda garantizada— expresiones tales como “tu acción es digna de honra y merece alabanza y aliento” lo confirman— sin necesidad de suponer nada que sea propio del mundo inteligible. La felicidad entendida como la satisfacción de nuestras inclinaciones necesariamente implica realizar acciones morales cuando ocurre que, como el caso del filántropo que

verdaderamente Kant creía que existen acciones hechas por inclinación que son conformes al deber, él mismo no puede sostener que la felicidad, tal como la concibe, implica con necesidad egoísmo.

³² Aunque, ciertamente, Kant complica todas las cosas al decir, en el mismo pasaje de la segunda *Crítica* en donde explica que la felicidad significa satisfacer el conjunto de las inclinaciones en un sistema tolerable, que “esto constituye el *egoísmo* (*solipsismus*)” (V:73).

Kant pone por ejemplo en *GMS* I, se tienen inclinaciones morales. La felicidad, así, no está de ninguna manera peleada con la moralidad.

2. Intelecto Práctico y Dietética

Hemos dicho más arriba que el modelo de pensamiento práctico que estamos defendiendo no da cabida al principio de acción que Kant llama imperativo hipotético. Ello se debe a que el sentido de normatividad que está aquí en juego está construido sobre la base de la idea que podemos tener de un ser racional perfecto. Pero debido a que un ser racional perfecto –por definición– no desea nada porque es por completo autosuficiente y carece de necesidades (no tiene fines cuya realización lo hagan más completo o acabado), no tiene sentido decir que para él valen los principios instrumentales. Kant no puede justificar su idea de que para seres racionales imperfectos el principio instrumental es de naturaleza normativa sobre la base de que para seres racionales perfectos el *querer* siempre concuerda con el principio de acción simplemente porque un ser racional perfecto carece de apetitos y deseos. Esto no quiere decir, desde luego, que estamos rechazando el principio de acción instrumental. Lo que estamos rechazando es la razón que Kant brinda para concebirlo como un principio normativo.

Ahora bien, al defender un sentido práctico de actividad intelectual que tiene por objeto “*un fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales finitos*” (IV:415) i.e., la felicidad –la cual, de nuevo, consiste en la satisfacción de nuestras inclinaciones *reunidas* “en un sistema tolerable” (V:73)–, estamos defendiendo un sentido de pensamiento práctico que no requiere del concepto de imperativo. Por lo que se salva de caer en el error por el que se asume que queda justificada la normatividad del principio instrumental. Veamos esto con un poco de detenimiento.

Kant explica en la segunda parte de *GMS* que el principio instrumental vale para una voluntad porque, “en lo que se refiere al querer”, el principio instrumental es analítico: “quien quiere un fin, quiere también el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder” (IV: 417). Kant ofrece esta explicación para el caso de lo que él mismo llama “reglas de habilidad”, pero concede que, si pudiera determinarse con cierta precisión el concepto mismo de felicidad –algo que discutiremos más abajo–, para el caso de los “consejos de la prudencia” el principio instrumental sería igualmente analítico en relación con la voluntad. Por prudencia (*Klugheit*), Kant entiende “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio” (IV:416), lo que quiere decir que los consejos de la prudencia son principios prácticos que se refieren al fin de la felicidad.

Sin embargo, si bien los consejos de la prudencia pueden ser principios prácticos instrumentales –por la relación analítica que guardan con el querer de la voluntad–, no son principios que expresan mandatos. Kant mismo reconoce esto en la segunda parte de la *Fundamentación*:

[...] para ser feliz no se puede actuar según principios determinados, sino sólo según consejos empíricos, por ejemplo de la dieta, del ahorro, de la cortesía, de la reserva, etc., de los cuales la experiencia enseña que son los que más fomentan por término medio el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, para hablar con exactitud, no pueden en modo alguno mandar (*gar nicht gebieten können*) y han de ser tenidos más bien por consejos (*Anrtaungen*) (*consilia*) que mandatos (*Gebote*) (*precepta*) de la razón (IV:418).

Es de llamar la atención que Kant diga que los principios de la prudencia sean imperativos cuando al mismo tiempo reconoce que no pueden ser “mandatos de la razón”, pues un principio de acción es un imperativo debido precisamente a que es un mandato de la razón: “La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo (*nötigend ist*) para una voluntad” nos dice Kant en *GMS* II, “se llama *un mandato de la razón* y la fórmula del *mandato* se llama *imperativo*”(IV:413).³³ Si nos atenemos a esta definición de imperativo –y no hay razón para considerar que lo que Kant dice en otros lugares sobre el significado de este concepto implique algo lo suficientemente relevante para entenderlo de otro modo– entonces tenemos que concluir que los principios de la prudencia no son imperativos. Para el modelo de pensamiento práctico que estamos proponiendo esto no es poca cosa,

³³ Las cursivas son nuestras.

pues al quedar excluidos los imperativos, se transforman por completo las bases analógicas que le dan sustento. La teoría de la razón práctica kantiana da lugar a principios de acción normativos porque el intelecto práctico está concebido sobre la base de metáforas jurídicas. Bueno es lo que se hace por la representación de una “ley” o, en el menor de los casos –cuando uno actúa bajo la representación de imperativos hipotéticos–, lo que resulta racional hacer no puede ser concebido sin que haya “coerción” o “constricción” en la voluntad. En cambio, el modelo de intelecto práctico que aquí avanzamos no se concibe –siguiendo a Rüdiger Bittner– en relación con la actividad del juez, sino en relación con la actividad del médico.³⁴

Como puede observarse en el pasaje citado, Kant utiliza el ejemplo de la dieta para ilustrar el consejo prudencial. La elección de este ejemplo no es de ningún modo accidental. Tampoco lo son los demás, naturalmente. Pero es el ejemplo de la dieta el que mejor sirve, dada su larga tradición, para considerar tanto la analogía entre pensamiento práctico prudencial y la actividad médica de aconsejar como la distinción entre este modelo de pensamiento práctico y el oficialmente kantiano que ordena y coerciona.

Por dieta no debe entenderse, por lo menos como Kant usa esta expresión, exclusivamente lo que tiene que ver con el tipo de alimentos que el organismo requiere para estar saludable, como cuando se dice, por ejemplo y con bastante frecuencia hoy en día, que la mejor dieta es aquella que es baja en carbohidratos. Al comienzo de la tercera sección de su *Der Streit der Fakultäten* Kant ciertamente habla de la dietética como “el arte de prevenir las enfermedades”, y contrasta este arte con el que realiza el terapeuta, el cual tiene como propósito “curarlas”.³⁵ No obstante, Kant también habla de la dietética en un sentido más amplio, cuando reconoce la relación que este arte tiene con la doctrina de la virtud estoica: “El principio de la dietética (*sustine et abstine*) para el *estoicismo* pertenece no sólo a la filosofía práctica, como *doctrina de la virtud (Tugendlehre)*, sino también pertenece a ellos como la *ciencia de la medicina (Heilkunde)*”.³⁶

Al tener en mente la doctrina de la virtud estoica, Kant usa la palabra dieta o el arte de la dietética en un sentido antiguo: la dietética aconseja al hombre *cómo es que puede vivir bien en cuanto ser natural*.³⁷ No es casual que el estoicismo, como admite Kant, haga suyos los principios de la dietética. El estoico los adapta a su discurso ético, y crea de este modo un estilo filosófico rico en imágenes y metáforas con una semántica médica que requiere una hermenéutica propia –algo que desde luego hay que reconocer que también el epicureísmo hace–.³⁸ En su *Paideia*, Werner Jaeger nos enseña que la medicina no fue en Grecia una profesión entre otras. Tuvo allí un papel que nunca más se ha vuelto a representar en relación con la filosofía práctica, por servirle a ésta de ejemplo. Medicina y filosofía fueron asimiladas en la antigüedad por su doble condición de saber y sabiduría, ciencia y forma de vida, y la unidad entre ambas fue el ideal de la cultura clásica.³⁹ La medicina fue para la filosofía en la antigüedad lo que, para la modernidad, lo fue el auge del descubrimiento y formulación de leyes científicas naturales. Puede legítimamente así decirse que la praxis médica constituyó el paradigma de la ética griega.

Es por ello que tampoco es casual que muchos ejemplos de los que Aristóteles se sirve para aclarar su doctrina de la virtud como un término medio sean dietéticos o acudan a la práctica de la medicina por analogía. Así, en el libro segundo de la *Ética Nicomáquea*, en el contexto en el que afirma que “tenemos que servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar los oscuros” –o sea, su doctrina de la virtud–, escribe que

³⁴ Véase *Moralisches Gebot oder Autonomie*, especialmente todo el capítulo VI, „Klugheit”, pp.173-213. Aunque, a diferencia de nosotros, Bittner piensa que la felicidad no puede ser propiamente entendida como un fin de la acción, nuestra concepción prudencial del intelecto práctico le debe mucho a su exposición.

³⁵ Ak. VII:99.

³⁶ Ak. VII:100.

³⁷ Cfr. Rüdiger Bittner, *Op. Cit.*, p. 196. Las cursivas son nuestras.

³⁸ Como lo expresa Epicuro: “Vana es la palabra del filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, también lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma”.

³⁹ Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Libro cuarto Cap.1.

[...] hemos de observar que está en la naturaleza de las cosas el destruirse por exceso o por defecto, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud. Así, el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva.⁴⁰

Este párrafo es precedido por la idea de que en la investigación de lo que es propio de la recta acción y la moderación “no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud”. Lo que Aristóteles quiere decir aquí no es, desde luego, que la medicina y la ética tratan con objetos de los que nada puede ser dicho. La idea más bien es que el arte de la medicina y la ética no tratan directamente en cuanto actividad con lo universal –“como si lo hacen las matemáticas”- sino con lo que corresponde a cada caso particular y su situación. De manera que, así como el médico debe de considerar lo relativo a cada cuerpo para poder curar al enfermo, del mismo modo, el hombre prudente o que posee sabiduría práctica no considera en su deliberación el término medio “de la cosa en general”, sino el relativo y particular a él mismo. Aristóteles recurre de nuevo a la dietética para aclarar el punto:

Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y este no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proposición aritmética. Pero el medio relativo a nosotros no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere.⁴¹

No hay una sola medicina ni por tanto consejos dietéticos que valgan de igual manera para todos, así como tampoco hay una filosofía práctica que prescriba de manera universal los mismos principios para todos. “La prudencia es práctica”, nos dice nuevamente Aristóteles, “de modo que se debe de poseer preferentemente el conocimiento de las cosas particulares”.⁴²

Acudamos a una última imagen aristotélica paralela a la práctica de la medicina y a la prudencia. En el libro VI de la *Política*, Aristóteles critica la actitud y el comportamiento de hombres de estado cuyo único interés consiste en dominar y tiranizar a los demás, independientemente de si los tiranizados o dominados quieren estar voluntariamente sometidos o no. “Para una mente reflexiva”, continúa el Estagirita, “la cosa es muy extraña”, y recurre al ejemplo de “otras artes y ciencias” para ilustrar cuan extraño lo es: “no se espera que un médico coercione a sus pacientes, ni se espera que un piloto coercione a los pasajeros de su nave”.⁴³ El médico aconseja a sus pacientes de seguir sus prescripciones, pero nadie que tiene una “mente reflexiva” espera que los obligue a someterse a ellas. Lo que el médico espera es que el hombre enfermo preocupado por recuperar la salud “tome en cuenta” sus prescripciones y las lleve a cabo, pero no lo coacciona para hacerlo. Pues bien, una idea muy similar vale para el caso de los deseos en su relación con el intelecto práctico. Ciertamente que, al igual que Kant, Aristóteles considera que la virtud consiste en actuar en conformidad con la recta razón (*ortho logos*). Pero a diferencia de Kant, para quien los deseos se hallan en perpetuo conflicto con la razón, Aristóteles piensa que los deseos pueden armonizar con la razón. En el hombre prudente, nos dice el Estagirita al final del libro primero de *Ética Nicomáquea*, los deseos escuchan la voz del intelecto práctico y “toman en cuenta” lo que ésta dice, tal como cuando se escucha “la voz de un padre y de los amigos”.⁴⁴

Creemos que la idea que Aristóteles quiere transmitir sobre la relación entre lo apetitivo y lo cognitivo por medio de la metáfora de la amistad es la que Kant tiene que hacer suya para que, una

⁴⁰ 1104^a 13-20.

⁴¹ 1106^a26-1106b4.

⁴² *Ética Nicomáquea*, libro VI, 1141b22-5.

⁴³ 1324b30-1.

⁴⁴ 1102b28-37.

vez que quede asegurada la primera parte de la metafísica por el camino seguro de la ciencia, pueda haber unidad entre el intelecto teórico y práctico.

3. “Dos Marchando Juntos”⁴⁵

Finalmente, concluiremos nuestro esbozo del modelo de intelecto práctico que estamos avanzando intentando resolver dos problemas que surgen, dentro de la propia filosofía práctica de Kant, con respecto a la prudencia.

En *GMS II* Kant sostiene que la felicidad tiene el problema de ser “un concepto indeterminado” (IV:418). Este problema de indeterminación implica que los principios de la prudencia puedan no ser analíticos (IV:417-18), y por tanto, descartando que los principios prudenciales puedan dar lugar a leyes universales, no parece quedar lugar seguro alguno para la prudencia dentro de la actividad del intelecto práctico. En efecto, recordemos que Kant sostiene que actuar por principios es lo propio de la razón práctica. Pero ya que los principios prudenciales *sólo* pueden ser de carácter hipotético –cuya posibilidad se fundamenta en el hecho de que son principios de acción analíticos– entonces no es claro cómo es que los consejos de la prudencia pueden ser principios de la razón práctica.

Es por dos cosas por las que Kant justifica su escepticismo sobre la legitimidad de los principios prudenciales como principios de acción analíticos. El primer problema (i) consiste en que los consejos prudenciales, esto es, los asesoramientos que la razón brinda para satisfacer necesidades con contenidos subjetivos, no pueden determinar de “manera universal y segura” las *acciones* que son requeridas para fomentar la felicidad. El segundo problema (ii) consiste en que la naturaleza humana no es capaz de tener una representación clara del *fin* de la felicidad.

Sin embargo, la razón en la que Kant se apoya para dar cuenta del primer problema –los principios prudenciales no son verdaderamente principios instrumentales porque no son de naturaleza analítica– no es lo suficientemente fuerte para que se conceda que los principios prudenciales no son producto de una legítima actividad intelectual práctica porque esta aseveración está basada en una confusión. Y a su vez, si tomamos como ejemplo el trabajo conjunto entre las facultades que producen conocimiento y lo llevamos hacia lo práctico, sí parece ser posible sostener que, al menos por un grado que es ya suficiente, la felicidad pueda ser determinada.

(i) Kant descarta que los consejos prudenciales sean principios prácticos determinados a la manera en que son las “reglas prácticas de la habilidad” o “los imperativos técnicos (pertenecientes al arte)” (IV:416-17). Los imperativos técnicos pueden ser llamados imperativos de habilidad porque, dice Kant, “todas las ciencias tienen una parte práctica que consta de problemas consistentes en que algún fin sea posible para nosotros y de imperativos de cómo pueden ser alcanzados” (IV:415). Para esta clase de imperativos es indistinto si el fin que se quiere lograr con la acción “es racional y bueno”. Lo que importa es la determinación de los medios que se tienen que hacer para alcanzarlo.

Cuando Kant pregunta “¿cómo son posibles los imperativos hipotéticos?” su inmediata respuesta no es independiente de la atención que pone a las reglas prácticas de la habilidad. Él mismo hace explícito que lo que la pregunta quiere saber es “cómo puede pensarse meramente la constrictión de la voluntad que el imperativo expresa en el problema”, esto es, cómo es que el principio de acción se enlaza con la voluntad, y no “cómo puede pensarse el cumplimiento de la acción que el imperativo manda” (IV:417). Lo que la pregunta quiere saber es, pues, “el fundamento para hacer real el acto de la voluntad” y no “el fundamento para hacer real el objeto” (pues para esto último se requieren de proposiciones sintéticas teóricas). La respuesta, como ya lo hemos anunciado, consiste en establecer que el imperativo hipotético (y más específicamente el imperativo técnico) es una proposición analítica: “quien quiere el fin, quiere también el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder, pues al querer un objeto como mi efecto, se piensa ya mi causalidad como causa que obra [...] si quiero por completo el efecto, también quiero la acción que es precisa para él. Representarme algo como un efecto posible de cierta manera por mí y representarme a mí como obrando de la misma manera en lo que a él respecta es enteramente lo mismo” (IV:417). Lo que todo esto sugiere es que

⁴⁵ Cfr. *Iliada*, X 224.

aquello que permite que los imperativos de la habilidad sean principios analíticos es que el acto de voluntad –el enlace entre la regla de la habilidad y la voluntad- se realiza por el hecho de que se tiene la “representación de un fin” y se quiere “por completo el efecto”, pues esto implica que “quiero la acción que es *precisa* para él (*die dazu erforderlich ist*)”.⁴⁶

Pero el panorama es distinto para el caso de los imperativos de la prudencia. Kant comenta:

El imperativo de la prudencia sería sin embargo, si se supone que los medios para la felicidad se pudiesen indicar con *seguridad* (*sich sicher angeben*), una proposición analítico-práctica [como el imperativo de habilidad], pues sólo es distinto del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es meramente posible, mientras que en aquél está dado (IV:419).⁴⁷

Sin embargo, no parece ser posible indicar con “seguridad” los medios que requieren ser tomados para la consumación del fin de la felicidad:

Determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble, y por tanto, en lo que respecta a la misma, no es posible un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz (IV: 418).

Y así, el problema de los principios prudenciales es que, al no poder determinar de manera segura la acción que se requiere como medio para lograr el fin de la felicidad –esto es algo “completamente irresoluble”-, es difícil decir que, al igual que los imperativos de la habilidad, sean de naturaleza analítica.

Pero el escepticismo de Kant sobre la naturaleza analítica de los principios prudenciales descansa en el error de confundir las dos cosas que él mismo asegura que son diferentes y que sólo una de ellas puede explicar la posibilidad del imperativo hipotético tal como él la busca en relación con el querer. Puesto que al querer un fin se quieren los medios, al querer un fin “se hace real el acto de la voluntad”, pues el acto se lleva a cabo bajo la representación del principio instrumental en virtud del motivo del fin deseado. Es esto lo que hace que el principio instrumental sea de naturaleza analítica, y no la determinación del “fundamento para hacer real el objeto” que requiere de proposiciones sintéticas teóricas. Cuando Kant dice que “si quiero por completo el efecto también quiero la acción que es *precisa* para él” está explicando de manera confusa la analiticidad del imperativo hipotético de habilidad porque “*querer* los medios” no es equivalente a “*querer* la acción que es *precisa*”: si quiero llegar a la terminal de autobuses quiero entonces realizar la acción que me lleve a la terminal de autobuses, pero puedo no saber qué es lo que tengo que hacer de manera precisa para llegar allí. No es contradictorio decir “quiero tomar los medios de transporte que me lleven a la terminal de autobuses pero no sé que medios son”.

Se nos podrá objetar que Kant no confunde realmente estas dos cosas porque a pesar de que concede que el fin de la felicidad es un fin real que todo ser racional finito tiene, el problema *verdaderamente* consiste en que ningún hombre “puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente” (IV:418). Si el “que quiere y desea propiamente” de la cita de Kant se refiere al hecho de que no se sabe qué es propiamente la felicidad –como creemos que es lo que quiere decir-, entonces tenemos aquí la misma situación que comenta Aristóteles que ocurre al notar que, a pesar de que hay un consenso general de que el fin supremo de los seres humanos es la *eudaimonía* (todos quieren lograr este fin), no hay consenso, sin embargo, en lo que respecta a lo que esto verdaderamente es (no todos entienden este fin de la misma manera).⁴⁸

No obstante, justo por esto el problema persiste: el hecho de que no *sepamos* en qué consiste verdaderamente la felicidad no impide decir que *queremos* ser felices. El hecho de que haya controversia respecto a lo que significa la *eudaimonía* no es un impedimento para que, como dice Aristóteles, este fin sea querido. Lo que representaría un impedimento para que la afirmación de que

⁴⁶ El énfasis es nuestro.

⁴⁷ El énfasis es nuestro.

⁴⁸ *Ética Nicomáquea*, 1095^a 17-22.

la *eudaimonía* es el fin que todos quieren sea verdadera (y por tanto negar la analiticidad del principio prudencial) sería sostener que nadie o solamente algunos verdaderamente quieren el fin de la *eudaimonía*. Que no se sepa bien a bien qué es, no. Es verdad que si no hemos determinado lo que entendemos por felicidad, entonces, obviamente, no podemos saber qué medios tomar, y por lo tanto, careceríamos de “fundamento para hacer real el objeto”. Pero el hecho de que carezcamos de fundamento alguno para hacer real el objeto –no sabemos en qué consisten los medios- porque no sabemos en qué consiste el fin propiamente, no implica que no se *quiera* el fin, y por tanto, no implica que no hayamos hallado el fundamento que hace posible el acto de la voluntad, i.e, que la voluntad se encuentre ligada formalmente al principio prudencial, tenga el contenido que tenga. Kant se encontraría en posibilidad de justificar su aseveración de que los principios prudenciales no tienen relación analítica con la voluntad si dijera que ningún ser racional finito quiere el fin de la felicidad. Pero su tesis es precisamente la contraria. Por consiguiente, la afirmación de Kant de que el fin de la felicidad es indeterminado no sustenta realmente su escepticismo sobre la posibilidad de pensar a los principios prudenciales como principios instrumentales de acción (principios de naturaleza analíticos).

(ii) Ahora bien, aunque la indeterminación del fin de la felicidad no representa como tal problema por sí mismo alguno para que los consejos prudenciales puedan ser concebidos como principios de acción analíticos, si deja abierto el problema de dejar sin contenido a los principios de la prudencia. Sólo si podemos determinar el fin de la felicidad podremos explicar el fundamento que hace real el objeto: darle contenido a los principios prudenciales.

Para la doctrina oficial práctica de Kant, es imposible determinar el fin de la felicidad “porque la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación” (IV:419). No obstante, si ocurriera que –a pesar de que el fin de la felicidad no puede prescindir de la imaginación-, la determinación misma del fin de la felicidad requiriera de actividad intelectual, entonces tal vez Kant tendría que retractar su afirmación. Y nosotros creemos que, si trasladamos a un terreno práctico la idea genial de Kant de que sólo por un trabajo conjunto de facultades mentales es posible conducir a la metafísica inmanente por el camino seguro de la ciencia, entonces podemos dar créditos al intelecto en la determinación del fin de la felicidad.

El problema básico que enfrenta el fin de la felicidad para la teoría oficial práctica de Kant (por lo menos en *GMS*) es que “para la idea de felicidad es preciso un todo absoluto, esto es, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro” (IV:418). Kant expresa el mismo punto en la primera sección de la *Fundamentación*, en el contexto en el que explica las diferencias entre actuar por deber y por una inclinación directa:

Todos los hombres tienen ya de suyo la más poderosa y ardiente inclinación a la felicidad, porque justo en esta idea se reúnen en una suma *todas* las inclinaciones. Sólo que la prescripción de la felicidad está constituida las más de las veces de tal modo que hace gran quebranto a *algunas* inclinaciones, pero el hombre no se puede hacer un concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de *todas* bajo el nombre de felicidad (IV:399).⁴⁹

Como podemos observar, ambos pasajes comparten la idea de que el fin de la felicidad consiste en la satisfacción total de la suma de las inclinaciones. No es casual que por esto Kant diga, inmediatamente después del primer pasaje citado, que “el ser más penetrante y a la vez más poderoso, pero sin embargo finito, se haga un concepto determinado de la felicidad” (IV:419): nadie que tenga una inteligencia discursiva y no intuitiva puede juntar la suma de sus inclinaciones –que varían con el tiempo y con los distintos estados en que una persona se encuentra a lo largo de su vida- en una totalidad.

Pero el problema no solamente queda aquí. El segundo pasaje deja abierta una contradicción. Aún cuando, admitiendo lo que no es posible concebir (ni empírica ni lógicamente),⁵⁰ hubiera un ser

⁴⁹ Las cursivas son nuestras.

⁵⁰ Imposible de concebir empíricamente porque las inclinaciones no pueden prescindir de la sensibilidad. Para tener una representación de todas las inclinaciones necesitaríamos pensarnos fuera del tiempo, pero al mismo tiempo inmerso en él porque de otro modo no tendríamos inclinaciones. Imposible también de concebir lógicamente porque un ser que posee intuición intelectual es un ser racional perfecto, pero un ser racional perfecto, como ya lo hemos discutido, no tiene

racional finito lo suficientemente poderoso como para reunir en una representación la suma total de sus inclinaciones, la prescripción de los principios instrumentales –su contenido- que determinaran el medio necesario para lograr algunas de ellas no puede concebirse sin hacer quebranto de algunas otras. Por ejemplo, si una persona tiene la inclinación de ser inmensamente rico, el principio prudencial le dirá qué cosas tiene que hacer para llegar a serlo, i.e, comprar hasta el hastío billetes de lotería, casarse con una persona con mucho dinero o trabajar como agente de seguros para que, siguiendo el ejemplo de Kant, pueda quedarse con depósitos de gente que muera sin dejar testimonio de ello. Pero al mismo tiempo, podemos imaginar que esta persona tiene la inclinación de no estar sujeto a obligaciones de ningún tipo –pues esta es una inclinación que a menudo la gente tiene y no olvidemos que la persona con que estamos tratando tiene una representación de la suma de todas las inclinaciones-, por lo que si sigue el principio prudencial que le prescribe cómo lograr el fin de obtener riquezas, tendrá que estar sujeto a condiciones que necesariamente lo obligan de alguna forma (está obligado a soportar un horario de trabajo agotador o situaciones de cortejo o de juegos de seducción que son acordes con los buenos modales y costumbres pero que le pueden parecer realmente hipócritas, etc). Así, una de dos cosas entre sí excluyentes pero cada una de ellas inaceptable, necesariamente tendría que ocurrir: o bien la persona de mente poderosa sólo puede representarse el fin de la felicidad sin que pueda hacer nada como agente y en esta vida para lograr ser feliz, o bien, puede hacer las cosas que el principio prudencial le aconseja hacer para satisfacer ciertas inclinaciones a costa de no ser feliz como consecuencia.⁵¹

Afortunadamente, esta situación intolerable no sólo puede evitarse, sino que no es necesario recurrir a argumentos ajenos al propio Kant para hacerlo. La solución consiste en recordarle a Kant que en otro lugar ha definido la felicidad no como la satisfacción de la *totalidad* de las inclinaciones, sino precisamente la ha definido de un modo que es perfectamente compatible con la idea de que los principios prudenciales pueden hacer quebranto de algunas inclinaciones. Recordemos que en la segunda *Crítica* Kant nos ha dicho que la “felicidad personal consiste en la satisfacción de inclinaciones *reunidas en un sistema tolerable*” (V:73).⁵² Esto quiere decir que, si tomamos en cuenta lo que él mismo sostiene en el Canon de *KrV* a propósito de los elementos que requieren ser considerados de las inclinaciones, i.e., grado, variedad y duración, el sistema tolerable del conjunto de inclinaciones consiste en tratar de hacer compatibles los grados, variedades y duraciones de nuestras inclinaciones. Si realizar el objeto de una inclinación implica actuar por un principio prudencial que aconseja algo que es en sí mismo inconsistente con otra inclinación, entonces habrá que evaluar cuál de estas inclinaciones es más intensa, más duradera y finalmente analizar cuál de ellas nos importa más. O también, acudir a otras personas más experimentadas o inteligentes en busca de consejo. Ellas podrían ayudarnos a encontrar alternativas posibles que no hemos considerado en la determinación del principio prudencial y que, una vez que hemos reparado en ellas, quizá nos permitan evitar renunciar a la satisfacción de otra inclinación.

Para ilustrar la idea de que ni “el ser más penetrante y más poderoso, pero sin embargo finito, puede tener un concepto determinado de lo que quiere” Kant brinda ejemplos de situaciones y estados que podrían ser imaginados por cualquier persona como determinantes de su idea de felicidad, dando cuenta inmediatamente de otras situaciones y estados aparentemente no deseables que pueden surgir

representaciones de principios prudenciales –ni de ningún otro tipo de principios hipotéticos- porque carece de inclinaciones y necesidades.

⁵¹ Es interesante percatarse que quizá una de las razones que Kant tiene para pensar que la felicidad puede ser realizada después de esta vida como efecto de haber seguido la ley moral y gracias a un ser Todopoderoso consiste en negar que algo pueda hacerse para resolver esta paradoja. Puesto que, por un lado, no tiene sentido suponer que requieren seguirse principios de acción instrumentales cuando resulta que el fin por el cual se pronuncian es inalcanzable y, por otro lado, puesto que Kant no renuncia a la idea de que la felicidad consiste en la satisfacción de todas las inclinaciones -de otro modo no tendría sentido que dijera, como lo hace en la Dialéctica del Concepto del Bien Supremo en *KpV*, que no está en nuestro poder realizar este fin por cuenta propia-, sólo puede ser posible lograr el fin de la felicidad a través de la intervención de un Ser Supremo, para lo cual se requiere postular la inmortalidad del alma. Pero si esta conjetura es cierta entonces, como veremos, no es necesario recurrir al postulado de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma porque existe la posibilidad, difícil sí, pero posibilidad al fin, de ser felices en esta vida.

⁵² Las cursivas son nuestras.

como consecuencias inevitables de las primeras situaciones o estados. Así –para continuar con el ejemplo- puede ser que alguien conciba que la felicidad consista en tener riquezas, pero una vez que logre ser rico o mientras transita por el camino que lo conduce hacia ello, se vea rodeado de preocupaciones y envidias (IV: 418). Es cierto que en muchas ocasiones la gente suele imaginar estados o situaciones como propias de su idea de felicidad que pueden traer consigo circunstancias o situaciones no deseables. Pero tal vez en más casos de los que estaríamos dispuestos a admitir el estado no deseable que ocurre tiene más que ver con la falta de imaginación, carácter o conocimiento del propio agente que con la idea de que no es posible prever “la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinita” (IV:418). En muchos casos, estar en estas situaciones es precisamente el precio que tiene que pagarse por no haber sido lo suficientemente reflexivo o por haber sido demasiado ingenuo al pensar que todo iba a resultar fácil, que no iba a ser necesario dar nada a cambio por la satisfacción de un deseo. Además (con excepción quizá de casos extremos y dramáticos), aún cuando ocurra que la satisfacción de ciertos deseos latentes traigan consigo situaciones no deseadas que no podemos cambiar o que jamás habríamos imaginado, ello no muestra que la situación en la que preferiríamos no estar como consecuencia de la satisfacción de un deseo repercute tanto en nosotros que nos condena indefectiblemente a la infelicidad. Así como Kant piensa que podemos cambiar nuestras máximas de acción, ¿por qué no habríamos de poder modificar nuestra concepción de felicidad en conformidad con las circunstancias a las que nos enfrentamos? Por todo esto, en lugar de que los ejemplos de situaciones incompatibles de deseos que brinda Kant sean utilizados para iluminar el punto de que no es posible hacerse una idea de lo que uno propiamente quiere, ¿por qué no pueden servir para iluminar el lado que parecía oscuro? Esto es, ¿por qué no pueden ser utilizados para ayudar a despertar el ejercicio de auto conocimiento sobre lo que queremos y deseamos? ¿Por qué no utilizarlos para dar cuenta de la importancia que tiene reflexionar sobre la compatibilidad y los grados de nuestros deseos? ¿Por qué no servirnos de ellos para habituarnos a adelantarnos con la imaginación a posibles situaciones futuras con las que nos podríamos topar si actuamos en conformidad con lo que parece que es nuestro más fuerte deseo? Es cierto que nadie diría que los objetos de deseo son siempre los mismos a lo largo de la vida, pues estos cambian. Pero esto no impide que podamos hacer de nuestros deseos e inclinaciones objetos de reflexión.

Aunque el material que compone el fin de la felicidad es sensible (es la necesidad y el deseo lo que le brinda contenido) y por lo tanto no es un producto de nuestra espontaneidad mental, no obstante, se requiere de la actividad del intelecto práctico para identificar el concepto mismo de felicidad. El fin de la felicidad no es objeto de deseo, aunque son los objetos del deseo los que componen el fin de la felicidad. Cuando Kant dice que la felicidad es un fin real que todo ser *racional finito* tiene, no puede querer decir que el fin de la felicidad no sea el resultado de combinar *deseos* y *actividad espontánea intelectual*. Si la actividad espontánea del intelecto fuera irrelevante para el fin de la felicidad, Kant tendría que decir que el fin de la felicidad es un objeto de deseo que simplemente todo ser vivo tiene por el simple hecho de que desea cosas. Por lo tanto, la capacidad de unificar deseos en un sistema más o menos coherente no es algo que depende del concepto de deseo o de la facultad de desear misma. Es la actividad espontánea del intelecto lo que hace esto posible. Por otro lado, si el deseo fuera irrelevante, Kant tendría que decir que la felicidad es el fin exclusivo de seres racionales que carecen de sensibilidad. Así como este tipo de seres no requiere de intuiciones sensibles para conocer, del mismo modo, no requeriría de deseos para tener a la felicidad como el objeto de su acción.

De modo que al enunciar que la felicidad es el fin real de todo ser racional finito, Kant está negando que todos los seres racionales y todos los seres finitos desean la felicidad porque no todos los seres que desean ni todos los seres racionales poseen las facultades que son individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para hacer de la felicidad el objeto de la acción. Los seres humanos se distinguen de los seres racionales auto-suficientes que *carecen de deseos, inclinaciones y necesidades*. Pero los seres humanos también se distinguen de seres finitos que desean cosas porque al mismo tiempo estos seres *carecen de una facultad intelectual espontánea* que les permita tener una

concepción crítica y evaluativa de sus propios deseos.⁵³ Los seres finitos que no alcanzan una espontaneidad mental tienen deseos, pero no tienen el fin de la felicidad porque no son capaces de crear un sistema tolerable de deseos: son incapaces de unificar sus propios deseos en un conjunto más o menos armónico.⁵⁴

Nuestra tesis es que Kant fracasó en su intento por encontrar una unidad entre el intelecto práctico –que se refiere al objeto de la acción- y el teórico –que se refiere al objeto de conocimiento- porque mientras que sostuvo que el intelecto teórico (la razón especulativa) no podía prescindir de la sensibilidad para la determinación del objeto de conocimiento, el intelecto práctico, por el contrario, tenía que prescindir de todo elemento sensible para la determinación del objeto de la acción. Hemos dicho que la armonía buscada puede lograrse cuando el intelecto práctico quede limitado a las mismas condiciones que posibilitan la determinación del objeto del intelecto teórico, lo que significa: el objeto de acción requiere de la unión del intelecto práctico y los deseos. Sólo cuando el intelecto práctico y los deseos “marchen juntos” –como lo hacen Diomedes y Ulises al internarse en el campamento de los Troyanos-, puede el intelecto práctico mantener una relación de armonía con el intelecto teórico. Y para que el intelecto práctico y los deseos marchen juntos, evidentemente Kant tiene que renunciar a la idea de tratar a los deseos como si fuesen simplemente algo ajeno a la voluntad, como si fuesen simplemente entidades extrañas que encuentro en mí y respecto de las cuales debo guardar distancia (tratar a los deseos de esta forma es, más aún, caer en el Mito de lo Dado en lo que a la acción respecta, pues al actuar siguiendo nuestros deseos, Kant estaría diciendo que nuestra acción sólo puede ofrecer exculpaciones). Como resultado, el objeto del intelecto práctico no puede ser en Kant el imperativo categórico. Es la felicidad. Y se sigue de aquí que el intelecto práctico no dicta leyes. El intelecto práctico aconseja.

⁵³ Siguiendo a McDowell (*Mind and World*, p. 115), quien sigue a su vez a Gadamer, hacemos nuestra la distinción entre ‘mundo’, en un sentido teórico en el que habitan seres humanos que poseen espontaneidad, y ‘medio ambiente’, esto es, la contraparte de un mundo que es propio de la vida de los animales que carecen de espontaneidad. Son los animales que pertenecen a un medio ambiente pero no a un mundo los que podrían ser considerados como no racionales.

⁵⁴ Observando las prácticas de un animal que consideramos como no racional, como los chimpancés o los delfines, uno puede a menudo constatar, sin embargo, que hacen cosas por razones, esto es, actos que son dirigidos hacia bienes relevantes para ellos. Esta es una idea que, como ya hemos hecho mención en una nota anterior, recientemente MacIntyre ha enfatizado para argumentar que deberíamos de considerar a miembros de otras especies (como los chimpancés o los delfines) como ‘pre-racionales’ o ‘pre-lingüísticos’ en lugar de considerarlos como ‘no-racionales’ o ‘no-lingüísticos’. (Cfr. *Op. Cit.*, 55). Con todo, MacIntyre parece estar de acuerdo con Gadamer y McDowell (véase nota anterior) al sostener que los animales pre-lingüísticos o pre-racionales “no pueden dar un paso atrás de su medio ambiente inmediato” y sobre todo, “no van a través de un estado en el que se separan a sí mismos de sus propios deseos, tal como los humanos hacen” (p.47, 68). Este punto de acuerdo es enfatizado por Sabina Lovibond, Cfr. “Practical Reason and its Animal Precursors”.

Bibliografía

- Adams**, R. M. “Things in Themselves”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 57, 4 (1997). pp. 801-25.
- Adickes**, Erich. *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*. Tübingen: Mohr, 1929.
- Al-Azm**, Sadik J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1972.
- Allison**, Henry. “Kant’s Concept of Transcendental Object”, en *Kant-Studien* 59 (1968).
 _____ “Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object”, en *Dialectica*, 32, 1 (1978), pp. 41-76.
 _____ “Practical and Transcendental Freedom in the *Critique of Pure Reason*”, en *Kant-Studien*, 73 (1982) pp. 271-90.
 _____ *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale Univ. Press, 1983.
 _____ “The Concept of Freedom in Kant's 'Semi-Critical' Ethics”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1986) pp. 96-115.
 _____ “Transcendental Idealism: The ‘Two Aspect’ View”, en Bernard den Ouden & Marcia Moen (eds.) *New Essays on Kant*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987.
 _____ “Kant's Preparatory Argument”, en Otfried Höffe (ed) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. pp. 314-23.
 _____ *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge Univ. Press, 1990.
 _____ *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. New York: Cambridge Univ. Press, 1996.
- Ameriks**, Karl. “Kant's Deduction of Freedom and Morality”, en *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), pp. 53-79, reimpresso en Ameriks, *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
 _____ “Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy”, en *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), pp. 1-24.
 _____ “Kantian Idealism Today”, en *History of Philosophy Quarterly*, 9 (1992). pp. 329-40.
 _____ “The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology”, en Paul Guyer (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge Univ. Press, 1992, pp.249-279.
- Anscombe**, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”, en *Philosophy*, 33, 124 (1958). pp. 11-19.
 _____ *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
 _____ “The First Person”, en Samuel Guttenplan (ed.) *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*. Oxford: Clarendon Press, 1975. pp. 45-65.

- Aquila, Richard.** “The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant”, in *Kant-Studien* 68, (1977).
 _____ *Representational Mind*. Bloomington, IN: Indiana Univ. Press, 1983.
- Aristóteles.** *Ética Nicomáquea*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1993.
 _____ *Sophistical Refutations*, en Jonathan Barnes (ed.) *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1 Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1995.
 _____ *Physics, Op. Cit.*
 _____ *Topics, Op. Cit.*
 _____ *Politics, Op. Cit. Vol. 2*
 _____ *Metaphysics, Op. Cit. Vol. 2.*
- Aune, Bruce.** *Kant's Theory of Morals*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1979.
- Bayne, Steven M.** “Objects of Representations and Kant's Second Analogy”, en *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994), pp. 381-410.
- Beck, Lewis W.** *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
 _____ “The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics”, en L.W.Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*. New York: Bobbs-Merrill Co, 1965. pp. 200-14.
 _____ “A Non Sequitur of Numbing Grossnes?” en *Essays on Kant and Hume*. West Hanover, Mass: Yale Univ. Press, 1978.
 _____ “A Prussian Hume and a Scottish Kant”, *Op. Cit.* (1978).
 _____ “A Reading of the Third Paragraph in B”, *Ibid.*
 _____ “Five Concepts of Freedom in Kant”, en J.T.J Szrednick (ed) *Philosophical Analysis and Reconstruction* a Festschrift to Stephan Körner. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. pp.35-51.
- Beiser, Frederick.** *The Fate of Reason*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1987.
- Benedetti, Mario.** *Antología Poética*. Madrid: Alianza, 2004.
- Bennett, Jonathan.** *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1974.
 _____ *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1974.
- Berkeley, George.** *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Indianapolis, Ind: Hackett, 1982.
- Bittner, Rüdiger.** „Maximen“, en *Akten des 4. Internationalen Kant- Kongresses*. G. Funke y J. Kopper (eds.). Berlin: de Gruyter, 1974. pp. 485-98.
 _____ *Moralisches Gebot oder Autonomie*. München/Freiburg: Karl Alber, 1983.
 _____ „Wer frei ist, ist gebunden. Kants Argument aus dem dritten Abschnitt der Grundlegungsschrift“, en *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, 3 (2000), p.217.
 _____ *Doing Things for Reasons*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.

- Bird**, Graham. *Kant's Theory of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Brandom**, Robert. "Freedom and Constraint by Norms", en *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), pp. 187-196.
_____ "Study Guide", en Wilfred Sellars, *Op. Cit* (1997).
- Brentano**, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Vol. 1. Hamburg: Felix Meiner, 1973.
- Broad**, C. D. "Kant's First and Second Analogies of Experience", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXVI (1925-26), pp.189-210.
- Broome**, John. "Normative Requirements", en *Ratio* XII (1999), pp. 398-419.
- Buchdahl**, Gerard. "The Kantian 'Dynamic of Reason', with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System", en L. W. Beck (ed), *Kant Studies Today*. La Salle, Illinois: Open Court, 1969. pp.341-374.
- Carl**, Wolfgang. *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Carnois**, Bernard. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Chicago and London: Univ. of Chicago Press, 1987.
- Chisholm**, Roderick M. "Questions about the Unity of Consciousness", en Konrad Cramer (*et.al*) *Op. Cit* (1987) pp. 95- 101.
- Cohen**, Hermann. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1910.
- Cohon**, Rachel. "Are External Reasons Impossible?," en *Ethics*, 96 (1986), pp. 545-556.
- Cramer**, Konrad. „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, en Konrad Cramer (*et al*) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. pp. 167-202.
- Crusius**, Christian. *Anweisung vernünftig zu Leben*. Hildesheim: G. Tonelli, 1969.
- Davidson**, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984. pp. 183-98.
- Descartes**, René. *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- Erdmann**, Benno. *Kant's Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*, 1878, reimpresso en Leipzig: Hildesheim, 1973.

- Falkenstein**, Lorne. “Hume's Answer to Kant”, en *Noûs*, 32:3 (1998), pp.331-60.
- Foot**, Philippa. “La moralidad como sistema de imperativos hipotéticos”, en Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios*. UNAM-IIF: México, 1994, pp. 183-199.
- Frede**, Dorothea. “Plato on What The Body's Eye Tells The Mind's Eye”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, (1999).
- Friedman**, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1992.
 _____ “Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell's *Mind and World*”, en *Philosophical Review*, 105 (1996), pp. 427-67.
- FitzPatrick**, William. “The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity”, en *Ethics*, 115 (2005), pp. 651-91.
- Gardner**, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1999.
- Garve**, Christian. “Die Göttinger Rezension“, en *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften*. (1782). Reimpreso en Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Hamburg: Felix Meiner, 2001. pp. 183-90.
- Gauthier**, David. “The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant” en *Ethics*, 96 (1985). pp. 74-88.
- Geuss**, Raymond. “Moralidad e Identidad”, en Christine Korsgaard, *Las Fuentes de la Normatividad*, p. 236.
- Greenberg**, R. *Kant's Theory of A Priori Knowledge*. State College, PA: Pennsylvania Univ. Press, 2001.
- Greene**, T. M. “The Historical Context and Religious Significance of Kant's *Religion*”, en I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, traducción de T. M. Greene y Hoyt. H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.
- Guyer**, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987.
 _____ *Kant's System of Nature and Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Habermas**, Jürgen. “¿Afectan las Objeciones de Hegel a Kant también a la Ética del Discurso?”, en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, pp. 97-130.
- Hamann**, J. G. „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft“, en *Sämtliche Werke*, III (1772-1788). Wien: Herder, 1951.

Hegel, G. W. F. „Der Geist des Christentums“, en *Werke, I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986.

_____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, VII.

_____ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, XX.

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

Heidemann, Ingeborg. *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. Köln: Kölner Universitäts Verlag, 1958.

Henrich, Dieter. „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, en Gerold Prauss (ed.) *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973

_____ „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ´Grundlegung zur Metaphysik der Sitten`“, en Alexander Schwan (ed.) *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. pp. 55-112.

_____ „Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion“, en H. Oberer y G. Seel (compiladores) *Kant: Analysen, Probleme, Kritik*. Würzburg, 1987. pp. 39-70.

_____ “Kant’s Notion of a Deduction”, en Eckart Förster (ed.) *Kant’s Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1989. pp. 29-46.

Henrichs, Jürgen. *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*. Bonn: Bouvier, 1968.

Herring, Herbert. “Das Problem der Affektion bei Kant”, en *Kant-Studien*, Ergänzungsheft 67 (1953).

Hill, Thomas Jr. “Kant’s Argument for the Rationality of Moral Conduct”, en *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), pp. 3-23.

Hintikka, Jaakko. “Practical vs. Theoretical Reason- An Ambiguous Legacy”, en Stephan Körner (ed.) *Practical Reason*. Oxford: Basil Blackwell, 1974, pp. 83-102.

Homero. *Ilíada*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

Horstmann, R. P. “Space as Intuition and Geometry”, en *Ratio*, 18 (1976). pp. 16-30.

Houlgate, Stephen. *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel’s Philosophy*. London: Routledge, 1991.

Hudson, Hud. “Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions”, en *Kant-Studien*, 82 (1991) pp. 178-196.

Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L. A. Selby-Bigge y P. H Nidditch (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____ *Tratado de la Naturaleza Humana*. Traducción al castellano de Félix Duque. Madrid: Tecnos, 1998.

Humphrey, Ted. "The Historical and Conceptual Relations between Kant`s Metaphysics of Space and Philosophy of Geometry", en *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973). pp.483-512.

Irwin, Terence. "Morality and Personality: Kant and Green", en Allen Wood (ed) *Self and Nature in Kant`s Philosophy*. Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1984, pp. 31-56.

Jacobi, Friedrich H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, en Jacobi, *Werke*, Vol. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

_____ *Jacobi an Fichte*, en Jacobi, *Werke*, Vol. III, pp. 3-57.

_____ *Über die Lehre des Spinoza*. Hamburg: Felix Meiner, 2000.

Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura Griega*. México: FCE, 1987.

Kahn, Charles. H. "Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato", en *Phronesis*, 26, 1981.

Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften (KGS), herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 volúmenes. Berlin: Walter de Gruyter, 1902/ff.

_____ *Crítica de la Razón Pura*. Versión castellana de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1994.

_____ *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*. Versión castellana de José Mardomingo. Barcelona: Ariel, 1996.

_____ *Crítica de la Razón Práctica*. Versión castellana de Dulce María Granja. México: UAM-Porrúa, 2001.

_____ *Eine Vorlesung über Ethik*. Paul Menzer (ed.), Berlin: Rolf Heise, 1924.

Kierkegaard, Sören. *Temor y Temblor*. Madrid: Tecnos, 1988.

Kitcher, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford Univ. Press, 1990.

Klemme, Heiner, F. *Kant-Forschungen Vol. 7 Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.

Korsgaard, Christine. "Kant`s analysis of obligation: The argument of *Groundwork I*", en *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge Univ. Press, 1996. pp. 43-76.

_____ "Morality as Freedom", en *Op. Cit.* pp.159-87.

_____ "Skepticism about Practical Reason", *Ibid.* pp. 311-34.

_____ "Introduction", en Mary Gregor (ed.) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. pp. vii-xxx.

_____ “The Normativity of Instrumental Reason”, en Garrett Cullity y Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp.214-54.

_____ *Las Fuentes de la Normatividad*. México: IIF-UNAM, 2000.

_____ “The Metaphysical Foundations of Normativity”, en *Self Constitution: Action, Identity and Integrity*. “Locke-Lectures”, Oxford, 2002. <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/Korsgaard.LL1.pdf>.

Kuehn, Manfred. *Kant. A Biography*. New York: Cambridge Univ. Press, 2001.

Kuhn, Thomas. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: FCE, 1993.

Laberge, Pierre. “La Volonte, la representation des lois et la fin”, en Otfried Höffe (ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

Lovibond, Sabina. “Practical Reason and its Animal Precursors”, en *European Journal of Philosophy*, 14 (2006), pp.262-73.

Leibniz, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.

Locke, John. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Traducción al castellano de Edmundo O' Gorman, México: FCE, 2000.

Lovejoy, Arthur. “On Kant`s Reply to Hume”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 19 (1906) pp.380-407. (Reimpreso en M.S. Gram, *Kant: Disputed Questions*. Chicago, 1967).

MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós, 2001.

Mackie, J. L. *The Cement of the Universe. A Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

_____ *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books, 1977.

Maimon, Salomon. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

Malzkorn, Wolfgang. *Kants Kosmologie-Kritik*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1999.

Matthews, H. E. “Strawson on Trascendental Idealism”, en *Philosophical Quarterly*, 19 (1969), pp.204-220, reimpreso en Ralph Walker (ed.) *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1982, pp.132-149.

McCarty, Richard. “Maxims in Kant’s Practical Philosophy”, en *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006). pp. 65-83.

McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994.

_____ “Might There Be External Reasons?”, en J. E. J Altham y Ross Harrison (eds.) *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995, pp. 68-85.

_____ “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, en John McDowell, *Mind, Value and Reality*. Cambridge Mass. Harvard Univ. Press, 1998, pp. 77-94.

Meerbote, Ralf. “Kant’s Use of the Notion ‘Objective Reality’ and ‘Objective Validity’”, en *Kant-Studien*, 63, 1972. pp. 51-58.

_____ “Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action”, en Moltke S. Gram (ed.) *Interpreting Kant*. Iowa City: University of Iowa Press, 1984, pp. 138-63.

Miller, George W. “Kant’s First Edition Refutation of Dogmatic Idealism”, en *Kant-Studien*, 62 (1971).

Menzer, Paul. *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin, 1897.

Moore, G. E. “Libertad” (“Freedom”), en *Ensayos éticos*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 39-73. Artículo publicado originalmente en *Mind*, 7 (1898), pp. 179-204.

Nagel, Thomas. “La universalidad y el yo reflexivo”, en Christine Korsgaard *Op. Cit.* (2000), pp. 247-57.

Neiman, Susan. *The Unity of Reason*. New York: Oxford Univ. Press, 1994.

Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Reclam: Leipzig, 2000.

Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. 2 Volúmenes. New York: Humanities Press, 1970.

_____ *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson & Co, séptima impresión, 1970.

Pereda, Carlos. “La Tercera Antinomia y las Perplejidades de la Libertad”, en Dulce María Granja (coord.) *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: UAM/Anthropos, 1994. pp. 95-123.

Pippin, Robert. *Kant’s Theory of Form*, New Haven: Yale Univ. Press, 1982.

Platón. *Banquete*, en *Diálogos III*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

_____ *Fedón*, en *Op. Cit.*

_____ *República*, en *Diálogos IV*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

_____ *Teeteto*, en *Diálogos V*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

Platts, Mark. “Explanatory Kinds”, en *British Journal for the Philosophy of Science*, (1983), pp. 133-48.

- _____ “Hume and Morality as a Matter of Fact”, en *Mind*, 97, (1988), pp. 189-204.
- Pooge**, Thomas. „Erscheinungen und Dinge an Sich“ en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45, (1991) pp. 489-510.
- Powell**, Thomas, C. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Prauss**, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an Sich*. Bonn: Grundmann, 1974.
_____ *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Putnam**, Hilary. “Realism and Reason”, en H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978. pp.123-40.
_____ “Two philosophical perspectives”, en H. Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981, pp. 49-74.
_____ “¿Wittgenstein era un Pragmático?”, en Hilary Putnam, *Pragmatismo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Rawls**, John. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Reath**, Andrews. “Hedonism, Heteronomy and Kant’s Principle of Happiness”, en *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), pp. 42-72.
_____ “Introduction”, en M. Gregor (ed.) *Critique of Practical Reason /Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.
- Renaut**, Alain. „Transzendente Dialektik, Einleitung und Buch I (A293/B349-A338/B396)“, en Georg Mohr y Marcus Willaschek (eds), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998. pp. 353-370.
- Robinson**, Hoke. “Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves”, en *Journal of the History of Philosophy*, 32:3, (1994), pp.411-41.
- Rorty**, Richard. “The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism”, en Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol. 3*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Rousseau**, Jean-Jacques. *On the Social Contract*. Roger Masters (ed). New York, 1978.
_____ *Emile, or Education*. New York, 1979.
- Salles**, Ricardo. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: IIF-UNAM, 2006.
- Schiller**, Friedrich. „Über Anmut und Würde“, en *Sämtliche Werke*, Tomo V. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004. pp.464-65.
- Schilpp**, Paul Arthur. *La ética precrítica de Kant*. México: IIF-UNAM, 1997.

Schneewind, Jerome. *Moral Philosophy from Montaigne to Kant, Vol.I*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

_____ *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

Schöndorf, Harald. „Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?“, en *Kant-Studien*, 86 (1995).

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*, Band I, bearb. und hrsgb. Von W. Frhr. von Löhneysen, Frankfurt/M, 1995.

_____ „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, en *Die beiden Grundprobleme der Ethik. Sämtliche Werke*, Band IV.

Schweitzer, Albert. *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Freiburg: J. C. Mohr, 1899.

Sellars, Wilfred. „...This I or He or It (The Thing) Which Thinks...“, en W. Sellars, *Essays in Philosophy and Its History*. Dordrecht/Boston: D. Reidel, 1974.

_____ *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge Mass: Harvard Univ. Press, 1997.

Smith, Michael. “The Humean Theory of Motivation”, en *Mind* 96 (1987), pp. 36-61.

Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. New York: Humanities Press, 1962.

Stern, Robert. “Going Beyond the Kantian Philosophy: On McDowell's Hegelian Critique of Kant”, en *European Journal of Philosophy*, Vol. 7, n. 2 (1999), pp. 247-269.

Strawson, Galen. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Strawson, Peter F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen & Co Ltd, 1966.

_____ *Los límites del sentido*. Versión castellana de Carlos Thiebaut. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975.

_____ “Kant's Paralogisms: Self-Consciousness and the 'Outside Observer'”, en Konrad Cramer (*et.al*) *Op. Cit* (1987), pp. 203-219.

_____ “Libertad y Resentimiento”. Cuadernos de Crítica 47. México: IIF-UNAM, 1992.

_____ “The Problem of Realism and the a priori”, en Paolo Parrini (ed.) *Kant and Contemporary Epistemology*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994. pp. 167-73.

Stepanenko, Pedro. *Categorías y Autoconciencia en Kant*. México: IIF-UNAM, 2000.

Sullivan, Roger, J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. New York: Cambridge Univ. Press,

1989.

Teale, A. E. *Kantian Ethics*. New York: Oxford Univ. Press, 1951

Thielke, Peter. “Discursivity and Causality: Maimon’s Challenge to the Second Analogy”, en *Kant-Studien*, 92 (2001), pp. 440-63.

Turbayne, Colin. “Kant’s Refutation of Dogmatic Idealism”, en *The Philosophical Quarterly*, V, 20 (1955).

Van Cleve, James. “Four Recent Interpretations of Kant’s Second Analogy”, en *Kant-Studien*, 64 (1973). pp. 75-91.

_____ “Another Volley at Kant’s Reply to Hume”, en W. Harper & R. Meerbote (eds.) *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984, pp.42-57.

_____ *Problems from Kant*. New York: Oxford Univ. Press, 1999.

Vorländer, K. *Immanuel Kant. Das Leben und das Werk* (hrsg. v. R. Malter). Hamburg: Felix Meiner, 1977.

Walker, Ralph “Synthesis and Transcendental Idealism”, in *Kant-Studien*, 76 (1985), pp.14-27.

Watkins, E. *Kant and the Metaphysics of Causality*. New York: Cambridge Univ. Press, 2005.

Weldon, T. D. *Kant’s Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Westphal, K. R. *Kant’s Transcendental Proof of Realism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.

_____ “Must the Transcendental Conditions for the Possibility of Experience be Ideal?”, en C. Ferrini (ed.), *Eredità Kantiana (1804-2004): questioni emergenti e problemi irrisolti*. Napoli: Bibliopolis, 2004. pp. 107-26.

_____ “Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell”, en *European Journal of Philosophy*, 14:2 (2006), pp. 274-301.

Willaschek, Marcus. „Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom 'Factum der Vernunft'“, en G. Funke (ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Bonn: Bouvier, 1991. pp.455-66.

_____ *Praktische Vernunft*. Stuttgart & Wiemar: J. B Metzler, 1992.

Williams, Bernard. “Consistency and Realism”, en Bernard Williams, *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973.

_____ “Präsuppositionen der Moralität”, en Schaper y Vossenkuhl (comps.) *Bedingungen der Möglichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, pp. 251-261.

_____ “Razones Internas y Externas”, en Bernard Williams, *La Fortuna*

Moral. México: IIF-UNAM, 1993, pp. 131-145.

Wilson, Fred. "Is Hume a Sceptic with regard to the Senses?" en *Journal of the History of Philosophy*, 27 (1989). pp. 49-72.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984.

_____ *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984.

_____ *Conferencia sobre Ética*. Barcelona: Paidós, 1997.

Wolff, Christian. *Psychologia Empirica*. Frankfurt, 1738. Reimpreso en Hildesheim, 1968.

_____ *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu beförderung Ihrer Glückseligkeit*, Frankfurt am Main, 1733; fascímil, Hildesheim: Georg Olms, 1976.

_____ *Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, und allen Dingen überhaupt*, Halle, 1751. Reimpreso en Zürich-New York: Hildeseheim, 1983.

Wolff, Robert P. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1963.

Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*. Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1970.

_____ "Kant's Compatibilism", en Allen Wood (ed.) *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1984. pp. 73-101.

_____ "Preface and Introduction (3-16)", en Otfried Höffe (ed.) *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002, pp.25-41.

Wright, John. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester Univ. Press; Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1983