

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

Tesis para obtener el grado de licenciada en filosofía:

El conflicto Libertad-Naturaleza. Sobre la realización de la moralidad en el mundo empírico en la obra de Kant.

Alumna: Jessica Sánchez Bolaños

Asesor: Dr. Crescenciano Grave Tirado

Ciudad Universitaria, D.F. mayo del 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Para aquellos cuya presencia
preside mi vida y su sentido.

Siglas usadas para referir a los textos de Kant.

(KrV) Crítica de la razón pura

(KpV) Crítica de la razón práctica

(PMF) Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia

(FMC) Fundamentación de la metafísica de las costumbres

(MC) Metafísica de las costumbres

(LE) Lecciones de ética

(Religión) La religión dentro de los límites de la mera razón

(AP) Antropología práctica

(Pedagogía) Pedagogía

(TyP) Teoría y práctica

(IHU) Idea de una historia universal en sentido cosmopolita

(CPHH) Comienzo presunto de la historia humana

(QI) ¿Qué es la Ilustración?

(PP) Paz perpetua

(1ªIKU) Primera introducción a la Crítica del Juicio

(KU) Crítica del Juicio

(COP) Cómo orientarse en el pensamiento

Índice

	pág.
■ Introducción	1
■ Capítulo I: Realidad objetiva de la moralidad (<i>Realität</i>).	7
1. Idea trascendental de libertad como fundamento de la libertad práctica.	8
a) Admisión de las ideas trascendentales en la razón pura.	8
b) Posibilidad lógica de la idea trascendental de libertad.	11
c) Asunción de la idea cosmológica de libertad en dirección a la fundamentación de su realidad objetiva en el discurso práctico de la razón pura.	16
d) Anotaciones sobre la tercera antinomia.	21
2. Sobre la realidad objetiva de la ley moral.	22
a) La voluntad y sus fundamentos de determinación.	25
b) El deber y la ley práctica.	29
c) La autonomía de la voluntad.	34
d) Validez y realidad objetiva de la moralidad.	41
d.1. Realidad objetiva	44
d.2. Validez objetiva	46
3. Anotaciones sobre la <i>Realität</i> de la moralidad	49
■ Capítulo II: La realización efectiva de la moralidad en el mundo empírico (<i>Wirklichkeit</i>)	52
1. Antropología y moral.	52
2. Arbitrio humano y acciones.	59
3. Ensayo de algunas mediaciones:	62
a) Motivos impulsores	62
b) Fin último	66
4. Teoría y práctica.	73
5. El mal radical en el hombre.	77
6. El fomento de la heteronomía en las instituciones formativas.	81
7. La formación moral del hombre:	85
a) Educación	85
b) Estado político y sociedad cosmopolita	91
c) Religión	95
8. La <i>Praxis</i> y el problema de las mediaciones.	100
9. La <i>Ilustración</i> : articulación de los principios prácticos <i>a priori</i> en la educación, la religión y el Estado.	108
10. El hilo conductor <i>a priori</i> de la historia: una garantía al proyecto de la realización efectiva de la moralidad.	113
11. Anotaciones finales sobre <i>Wirklichkeit</i> de la moralidad.	133
■ Conclusiones	136
■ Bibliografía	140

Introducción

...el que conoce el mundo se limita a
comprender el juego que ha presenciado,
mientras que el que tiene mundo ha entrado
en juego en él...
Kant

Mucho se ha hablado sobre el formalismo de la moral kantiana, enfrentándola siempre a las éticas materiales, advirtiéndole constantemente sobre su escasa aplicación a las acciones concretas. Entendemos por semejante término el procedimiento por medio del cual se justifica o fundamenta la validez práctica de ciertas normas sin consideración alguna del contexto o circunstancias de la enunciación de la máxima. Por consiguiente, el contenido de una regla práctica sólo es justificable si, en contra de su particular origen, puede ser elevado a universalidad sin contradicción. Formalismo y universalismo son ambos aspectos ligados a la validez de las normas morales.

La filosofía moral de Kant puede considerarse formalista y universalista¹: su criterio de fundamentación de las normas morales está constituido por el principio que exige la universalidad de las máximas. En este sentido, tal como afirma Adela Cortina, la kantiana es una ética que, a fuer de su formalismo, trasciende cualquier ethos concreto en la búsqueda del

¹ También se ha dicho de la ética de Kant, además de formal y universalista, *deontológica* puesto que las normas consideradas como válidas deben considerarse como inmediatamente obligatorias, como mandatos surgidos de la libertad de la voluntad; además también puede considerársele como una ética *cognitivista*, pues la validez moral de las normas es análoga a la validez objetiva de las proposiciones cognitivas, en el sentido de que ambas, tanto las proposiciones teóricas, como las prácticas deben cumplir con criterios puestos por la razón para ser válidas ora teóricamente ora prácticamente, sin olvidar la diferencia entre ambos discursos y criterios específicos. Además, Gerard Vilar añade a estas observaciones, otras dos, las cuales conviene mencionar por la importancia que la primera de ellas tiene para este trabajo. Según Vilar, la moralidad kantiana está sustentada en un *dualismo*, esto es, en la existencia de dos mundos, el sensible y el inteligible, los cuales son irreconciliables; y, además, es *monológica* puesto que el criterio de universalidad no es buscado intersubjetivamente sino en la Razón pura, la cual provee de un acuerdo previo entre los sujetos que poseen esta Razón. Jürgen Habermas: “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant la ética del discurso?”, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 13-33. Gerard Vilar: “El concepto de bien supremo en Kant”, en Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 117-133.

fundamento último de la validez normativa de las acciones, dejando de lado toda cuestión acerca de los objetos del querer o la materia de la voluntad particular². Únicamente busca un criterio racional, no elegido ni puesto a aprobación intersubjetiva, bajo el cual estaría justificado “*lo que todos podrían querer*”.

De allí que las objeciones de Hegel al formalismo y universalismo abstracto de la filosofía moral kantiana no carezcan, hasta cierto punto, de legitimidad. En los *Principios de la filosofía del derecho*, el mencionado autor entiende por moralidad aquello que tiene su fundamento en la voluntad subjetiva. La esfera de la moralidad, nos dice, surge de la eliminación de la inmediatez, esto es, de la sensibilidad, constituyéndose como subjetividad autodeterminada por el concepto del *deber*. El bien dentro de esta esfera consiste en la mera forma de la voluntad, la buena voluntad. Pero esta voluntad subjetiva, cuya determinación se resuelve en la interioridad (puesto que ha sido puesta por ella en sí), es asimismo una figura unilateral, pues, frente a la voluntad existente, afectada por inclinaciones, sujeta a un ethos concreto y a la cual se ha opuesto aquella teniéndola como indiferente, se descubre como limitada, abstracta y formal, o dicho de otro modo, la subjetividad carece de concreción y objetividad, o sea, de realidad exterior.³ Tanto la libertad de la voluntad como la universalidad de la máxima se muestran, entonces, en toda su formalidad y abstracción.

De esta limitación resulta que, la conciencia moral finita, la cual ha surgido en virtud de su diferenciación de la voluntad existente, se ve urgida a trasladar su contenido revestido de universalidad a una existencia inmediata: a la acción; con lo cual, sin embargo, esta

² Adela Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, pp. 74-97, 148-160.

³ Respecto de este punto, se expresa Hegel en la *Fenomenología*: “Así, pues, la ley que es de modo inmediato lo propio de la autoconciencia o un corazón, pero que tiene en él una ley, es el *fin* que esta conciencia tiende a realizar...[Pero]A este corazón se enfrenta una realidad; pues en el corazón la ley comienza siendo solamente *para sí*, aún no se ha realizado y es, por tanto, al mismo tiempo, algo otro que el concepto. Y esto otro se determina así como una realidad que es lo contrapuesto a lo que ha de realizarse y, con ello, la *contradicción de la ley* y de la *singularidad*.” G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 218.

exteriorización, por un lado, conserva la determinación de la voluntad subjetiva (su autonomía y su fin) y, por tanto, puede ser imputable a un individuo; pero, por otro, tal acción se enfrenta, en cuanto producida por una subjetividad, a la subjetividad exterior, esto es, a la voluntad de los demás, con la cual entra en contradicción, pues, cada exteriorización, lleva la impronta de la particularidad del individuo.⁴

Hegel, entonces, entiende por formalismo moral, según lo explica en los *Principios*, la carencia de objetividad de la autodeterminación subjetiva por el concepto de *deber*. “El autodeterminarse debe pensarse en la moralidad como la actividad que aún no puede llegar a ninguna concreción...” Y más adelante: “Este elemento formal, de acuerdo con su determinación general, contiene en primer lugar la contraposición entre la subjetividad y la objetividad.”⁵ En pocas palabras, Hegel critica, por un lado, el procedimiento formal de justificación de las máximas morales porque desvincula a las normas y a la subjetividad determinada por este criterio, de su contexto, de modo que, una vez universalizada, la máxima de acción, en cuanto perteneciente a otro orden de cosas, está enfrentada a la realidad que es justamente hacia donde la norma moral debe dirigirse, a la solución de problemas concretos; por otro, y como consecuencia de esto, critica la universalidad abstracta de las normas morales porque, en la medida que tal procedimiento ha elevado *a priori* un contenido particular a universalización, no toma en cuenta que el revestimiento de la forma de la universalidad entra

⁴ En un texto anterior, dice Hegel respecto de este punto: “... el individuo ha *reconocido*, de hecho, esta realidad universal, ya que el obrar tiene el sentido de poner su esencia como *realidad libre*, es decir, de reconocer la realidad como su propia esencia... Pero, solamente el corazón de este individuo ha puesto su realidad en sus actos, que expresan para él su *ser para sí* o su *placer*. Estos actos deben valer de un modo inmediato como lo universal; es decir, son en verdad algo particular, que reviste solamente la forma de la universalidad: su contenido particular debe, como tal, valer en tanto que universal. De ahí que los demás no encuentren plasmada en este contenido la ley de su corazón, sino más bien la *de otro*...” G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 220. Esto es, la realidad que este individuo ha creado es fácticamente imposible porque, en primer lugar, no es una realidad universal, sino que se revela como un particularismo con pretensiones de valer absolutamente; por lo que es inviable para ser parte de una legislación universal.

⁵ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho...* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, párrafo 108, 109, p.142.

en contradicción con la voluntad de los demás, pues la realización de tal determinación por el concepto de *deber*, en la acción, conserva la impronta de la subjetividad, revelándose así una validez particular y carente de reconocimiento, una universalidad abstracta. La acción moral, entonces, desconoce la existencia previa.⁶

En conclusión, la ley práctica, prescindiendo de los contenidos y, por consiguiente, del mundo de donde han surgido, revela su *impotencia para realizarse en el mundo* porque expresa otras condiciones que no son las de la realidad exterior, la cual impone a la voluntad una ley extraña. Pero, además, en el caso de realizarse, la ley práctica no dejaría de mostrar su universalidad abstracta, pues carece de aceptación intersubjetiva, esto es, de reconocimiento. Esto también es respaldado por Habermas, quien, viéndose ante un problema semejante, afirma que la cuestión de la justificación de las máximas no puede garantizar al mismo tiempo la realización de las convicciones morales: “Las fundamentaciones morales no sirven de nada cuando la descontextualización de las normas universales empleadas para la fundamentación no se puede contrarrestar en el proceso de aplicación.”⁷ Hegel, nos dice Habermas, “...distingue con razón entre un actuar *bajo* leyes morales y una praxis que apunta a la realización de leyes morales.”⁸

¿Resolvió Kant esta escisión entre la pureza de la voluntad y su realización en el mundo contingente? Si partimos del énfasis puesto por Kant en el fundamento de la moral, interpretando únicamente desde esta perspectiva la profunda riqueza de su filosofía práctica, son irrefutables aquellas objeciones del autor de la *Fenomenología*. La moralidad sería sólo una determinación interior pura, fundada en *la ley del corazón*, enfrentada a un orden del mundo violento y singular, a un *estado cruel de escisión y sufrimiento*, ante el cual toda su pretendida autonomía y universalidad se mostraría como una vana quimera y una evasión de aquel estado

⁶ Cabe aclarar, sin embargo, que la crítica hegeliana al formalismo moral no califica, en lo absoluto, como innecesaria la autorreflexión de la subjetividad que se determina a sí misma, la esfera de la moralidad, sino que únicamente advierte sobre su limitación propia.

⁷ *Ibid*, p.27.

⁸ *Ibid*, p. 30.

cuya efectividad somete al individuo a necesidades ajenas. Es necesario no sólo determinar la ley moral, sino realizarla efectivamente en el mundo. Pero hay razones suficientes para afirmar que el esfuerzo del último Kant estuvo, justamente, enfocado hacia la resolución de la realización efectiva de la moralidad en el mundo empírico. La investigación sobre el traspaso de la Libertad a la Naturaleza en la tercera *Crítica* apunta efectivamente hacia esta cuestión.

El presente trabajo pretende mostrar, mediante, la distinción de dos términos en la filosofía práctica de Kant: realidad objetiva (*Realität*) y realización efectiva (*Wirklichkeit*) de la moralidad, que si bien el autor se empeña, en un primer momento, en fundamentar racionalmente a la moral, no olvida, por eso, reflexionar sobre su realización efectiva, sobre la *praxis* de los principios morales. Con esta distinción creemos poder abordar de un mejor modo y mucho más claramente las estrategias teóricas tomadas por el autor para resolver el infranqueable problema de la realización de la moralidad sin el obstáculo representado por la frecuente confusión de términos y puestas ya las debidas limitaciones entre ambos. Esbozado desde las dificultades derivadas de la fundamentación de la filosofía práctica, el problema de la realización objetiva de la moralidad tiene, me parece, un completo tratamiento en las obras menores de Kant sobre la historia, la política, la educación, la religión y la antropología, aunque quede plenamente resuelto en la última de sus *Críticas*. Por eso, se ha dado un lugar preferencial a estos textos en el planteamiento del problema, también con el afán de contribuir a una relectura más completa de la obra kantiana descentrada del formalismo, cuestión que, recientemente, ha sido un tema de interés entre muchos comentaristas de su obra. Ejemplos notables de ello son Salvi Turró o José Luis Villacañas.

Así pues, la primera parte de este trabajo tendrá por fin exponer el significado de realidad objetiva de la ley práctica, mientras que la segunda parte el de su realización efectiva.

Capítulo I. Realidad objetiva de la moralidad (*objektive Realität*).

La idea de una causalidad cuyo fundamento es la libertad tiene, en la *KrV*, el estatuto de una idea regulativa. Una tesis aceptada hipotéticamente para la sistematización, mas no para la explicación, de la experiencia. Sin embargo, hay hechos también empíricos para los cuales es necesario apelar a una causalidad libre, fuera del tiempo, en la exposición de su posibilidad. Kant se ha propuesto como objeto de la segunda *Crítica* la demostración no sólo de la posibilidad hipotética, sino de la realidad objetiva de semejante idea con el fin de explicar ciertos sucesos no concebibles desde la perspectiva de las leyes causales naturales.

Ahora bien, la realidad objetiva (*objektive Realität*) se distingue de la existencia efectiva (*Dasein* o *Wirklichkeit*) en cuanto que la primera designa la fundación y fundamentación de una esfera discursiva mediante la determinación del estatuto teórico de su objeto (*Objekt*), mientras que la segunda designa la existencia en un espacio y tiempo específico de un objeto o cosa (*Gegenstand*). El objeto (*Objekt*) de la primera *Crítica* está constituido por el concepto de Naturaleza, el de la segunda por el concepto de libertad. Sendas investigaciones están destinadas a mostrar la realidad objetiva de sus respectivos objetos.

Puesto que este trabajo tiene como eje de elaboración la distinción de ambos términos en la filosofía práctica de Kant, la presente sección tiene como fin desbrozar el argumento por medio del cual este autor demuestra la realidad objetiva de la libertad. Su realización efectiva, es decir, su existencia en un espacio y tiempo determinado, está, en consecuencia, fuera de los alcances de esta sección, pues, ante todo, supone la demostración de la realidad de la libertad. Comenzando por la primera mención de la idea de libertad en la dialéctica de la razón pura, pasaremos a la exposición del concepto de voluntad, de deber y de autonomía. Enseguida y por último abordaremos los dos conceptos decisivos para esta parte del trabajo: el concepto de realidad y de validez objetiva de la ley moral.

1. La idea trascendental de libertad como fundamento de la libertad práctica.

En términos generales, la tercera antinomia expresa el conflicto vivido por la razón pura cuando quiere explicar el origen del mundo y sus series causales fenoménicas. Tal problema es expresado por Kant en la forma de dos tesis contradictorias: mientras la tesis afirma la realidad de una causalidad por libertad, en cuanto principio explicativo de los sucesos temporales, la antítesis niega su posibilidad mediante la afirmación de la omnipotencia de las leyes de la naturaleza, las cuales sólo admiten causas condicionadas empíricamente para asegurar la unidad de la experiencia. En este dilema la razón se debate sin posibilidad alguna de resolución. Si bien esta antinomia no demuestra de ningún modo la realidad de una causalidad por libertad, ¿qué podemos extraer de ella en dirección a la exposición de la realidad objetiva de la ley práctica?

a) Admisión de las ideas trascendentales en la Razón pura.

En primer lugar, si la idea trascendental de libertad no tuviera algún sitio en el discurso cognoscitivo, la fundamentación de la moralidad sería imposible. Sabemos que la razón pura, en su uso teórico, no admite a las ideas trascendentales como objetos de un posible conocimiento, pues las categorías, válidas únicamente para una experiencia posible, no pueden determinar a objetos cuya realidad no nos es dada por intuición empírica alguna. Por otro lado, el problema que estas ideas procuraban a la razón pura derivaba en una inevitable dialéctica, por demás, irresoluble. Pese a la seducción siempre irrefrenable suscitada por esas ideas, seducción que consistía en hacer un uso trascendente, ilegítimo de las categorías, la crítica de la razón pura no pudo desterrar a aquellas de su seno.¹ Su presencia estaba ligada íntimamente a

¹La ilusión de poder ampliar el conocimiento partiendo únicamente del entendimiento puro a pesar de todas las advertencias de la crítica de no hacer un uso ilegítimo de las categorías, Kant la llama *ilusión trascendental*, ilusión que es propia de la razón y, por tanto, inevitable e incorregible mediante todos los esfuerzos de la crítica. La ilusión trascendental, según nos informa la *KrV*, es "...una ilusión natural e

su destino, dispuesta por su propia naturaleza. Como advierte Kant, la razón pura tiene una tendencia natural hacia la metafísica.

Negada, entonces, tanto la posibilidad de conocerlas, como la posibilidad de desterrarlas, la razón pura las admitió previa advertencia de su ilusión ínsita bajo la condición de no interferir en el conocimiento de la naturaleza, sólo cuando la misma ciencia buscara su sistematización. Así, las ideas trascendentales, como conceptos incondicionados empíricamente, fueron asumidas si no como principios constitutivos, sí como principios regulativos del conocimiento, proporcionando de este modo un límite² al discurso cognoscitivo siempre condicionado empíricamente. Estas ideas, por tanto, adquirirían validez para la explicación de la experiencia, pero tomada ésta en su totalidad.

Una vez contenidos mediante la crítica los deseos metafísicos de la razón, las ideas trascendentales fueron de nuevo acogidas dentro del sistema de la razón pura. El único conocimiento que de ellas podía tener la razón especulativa³ era uno analógico o simbólico, esto es, referente al lenguaje y no a los objetos suprasensibles, un conocimiento, como afirma Kant, del límite. La metafísica, que siempre pretendió ser un conocimiento puro de objetos, cifraba ahora su posibilidad en la actividad de relacionar el mundo de la experiencia con aquél otro de las cosas en sí; en la metafísica, "...la razón se limita a la relación de aquello que yace

inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos." [Kant, *KrV*, B354 A298, p.300] Esta ilusión tiene, por tanto, que distinguirse de la falsedad o error de los juicios cognoscitivos, error que tiene lugar cuando la sensibilidad, que sólo intuye, quiere juzgar -cosa que sólo es propia del entendimiento- y, no obstante, con pretensiones de objetividad.

² En la tercera sección de los *Prolegómenos...*, Kant afirma que en la matemática y en la ciencia natural, la razón no reconoce *limitaciones* porque estas ciencias no pueden ser acabadas en su proceso interno; pero la razón reconoce un *límite* cuando le es negado el acceso a un espacio donde no es posible conocimiento alguno: el ámbito de las cosas en sí. Las limitaciones, nos dice, contienen meras negaciones que afectan a la cantidad, pero un límite no sólo niega, sino que, asimismo, tiene algo positivo. Es el margen donde se tocan dos espacios cuyo tránsito es imposible para la razón especulativa. Este límite, por un lado, advierte sobre la pretensión de extender el conocimiento hacia los seres inteligibles, pero, por otro, también mantiene a la razón finita en relación con lo infinito. Una metafísica en vías de constituirse como ciencia tiene el fin de mostrar y determinar los límites del uso puro de la razón mediante las ideas trascendentales.

³ Por razón especulativa debemos entender, según Dulce María Granja, una razón que hace afirmaciones sobre las realidades suprasensibles que pertenecen al reino de la antigua metafísica. Dulce María Granja Castro: "Estudio preliminar" en I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, UAM, 2001, p. XIX.

fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él.”[Kant, *PMF*, & 59, p. 273] Con las ideas trascendentales, la razón procede, entonces, <<como si>> pudiera conocer determinadamente los objetos metafísicos, pero sólo en relación con este mundo, esto es, tal como son para la razón finita. Mostrar y determinar los límites de la razón pura mediante las ideas trascendentales era también tarea de una metafísica en vías de establecerse como ciencia.

Pero el deseo de aplicar las categorías a las cosas en sí, era síntoma, según nos indica Kant, de una necesidad más que teórica, práctica:

...creo llegar a probar, que esta disposición natural [a la metafísica] tiende a libertar nuestro concepto de las cadenas de la experiencia y de las limitaciones de las meras consideraciones naturales, tan ampliamente, que vea, al menos, un campo abierto ante sí, que sólo contiene objetos para el entendimiento puro, los cuales no puede alcanzar sensibilidad alguna; **ciertamente, no con la intención de ocuparnos de éstos especulativamente (porque no encontramos base alguna sobre la cual podamos asentar los pies), sino a fin de que los principios prácticos que, sin encontrar ante sí, un tal espacio, para su expectativa y esperanza necesaria, no podrían extenderse a la generalidad que necesita indispensablemente la razón en los designios morales...** [Kant, *PMF*, § 60, p. 120]

Vistas desde otro punto de vista, las ideas trascendentales dejaban abierta otra posibilidad explicativa para el mundo que la mera determinación natural. El campo de esa otra posibilidad explicativa era la metafísica práctica. Por eso afirmábamos que, aunque la crítica dejaba indeterminada la idea de libertad respecto de su realidad, su admisión dentro de la razón pura constituye el ineludible fundamento del cual parte la metafísica de las costumbres para decidir la realidad de la libertad entendida prácticamente. Por tanto, el conocimiento de la razón pura, delimitado por el tribunal de sus pretensiones, es el fundamento del uso práctico de la razón.

Siendo esto así, entonces, la idea cosmológica de libertad, y lo determinado acerca de ella en la tercera antinomia, es el fundamento del cual parte la razón pura para demostrar que, en efecto, existe una causalidad por libertad, independiente de las determinaciones casuales naturales, con su propia ley.

b) Posibilidad lógica de la idea trascendental de libertad.

En segundo lugar, si es posible mantener a la idea de libertad como una tesis coherente lógicamente con su antítesis: la naturaleza, entendida, de modo general, como la existencia de las cosas sometidas bajo leyes; entonces, se deja abierto el camino para la fundamentación de otra posible explicación de los fenómenos que la legislación natural.

Por libertad debemos entender, para saber si entra o no en contradicción con la legislación natural de los fenómenos, no un concepto psicológico cuya derivación es empírica, sino *trascendental*⁴, es decir, conocido *a priori* por la mera razón. Este concepto, originario de la razón y su disposición natural a la metafísica, puede entenderse, en un primer momento como la ausencia de toda ley frente a la legislación natural, pero también como la capacidad de iniciar por sí mismo un estado. En la observación a esta antinomia, Kant añade que la absoluta espontaneidad puede ser entendida como fundamento de la imputabilidad de un acto.⁵ Según esto, la libertad sería la independencia respecto de toda ley natural, pero que, como propiedad de una facultad, le da a ésta la capacidad de iniciar por sí misma un estado sin depender de un estado anterior sucedido en el tiempo, en resumidas cuentas, es la idea de una causa primera; razón por la cual es posible imputar a la tal facultad las acciones que se derivan de esa capacidad espontánea suya.

Si se admite hipotéticamente como antítesis de la Naturaleza y su legislación la idea de una causalidad espontánea de la cual se derivan algunos fenómenos del mundo, esta última no puede estar en contradicción con las explicaciones causales naturales, pues, de otro modo, quedaría anulada. Ahora bien, en la causalidad bajo leyes de la naturaleza, todo cuanto **sucede**⁶

⁴ “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*.” [Kant, *KrV*, B25 A12, p.58]

⁵ Kant, *KrV*, Observación sobre la tercera antinomia, A 449 B477, p. 410.

⁶ En la segunda edición de su texto sobre la moralidad kantiana incluido en la *Historia de la ética* de Victoria Camps, Villacañas distingue entre los significados de las palabras: **acontecimiento y suceso**, usadas por Kant tanto en la exposición como en la observación y solución de la antinomia. Desde esta

supone un *estado*, un *hecho* previo, el cual, a su vez, también ha ocurrido en el tiempo, estando ambos ligados según una regla determinada por el entendimiento. Desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza nunca hay un primer comienzo, no hay una causa cuyo origen no sea otra ocurrida en el tiempo. Nada puede iniciar por sí mismo un estado si no ha sido impelido a actuar por otra cosa sucedida, como su causa; es decir, nunca es posible completar la serie de las causas derivadas, porque todas remiten a otra relativa en una serie fenoménica. Por el lado de las leyes de la naturaleza, nunca se llega a lo incondicionado, a esa causa no sucedida en el tiempo, absolutamente primera. La totalidad de la experiencia está interconectada de esta manera por la ley causal natural y no deja lugar a otra posible explicación de los fenómenos.

Pero precisamente por esto la Razón "...crea la idea de una espontaneidad capaz de actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal." [Kant, *KrV*, A533 B561, p.464] Y la tiene que crear porque, de suprimir la idea trascendental de la libertad, tomando absoluto gobierno en la explicación de los fenómenos las leyes naturales -cosa que no carece de legitimidad, nos dice Kant-, la libertad práctica estaría cancelada. Pues: "Si nos dejamos vencer por la ilusión del *realismo trascendental* [el cual consiste en tomar la legislación natural como la única explicación posible de los fenómenos, frente a toda metafísica], no queda ni naturaleza ni libertad". [Kant, *KrV*, A543 B571, p.470] No hay <<Libertad>> porque sólo queda la necesidad natural; pero tampoco queda la idea de <<Naturaleza>> porque ésta, tomada en su acepción material, alude a la totalidad de los objetos del mundo de la experiencia, totalidad que sólo pueden proporcionar las ideas trascendentales, en cuanto que contienen la representación de lo incondicionado de una serie infinita de condiciones, por tanto, irrepresentable empíricamente.

mención usaré la distinción introducida por Villacañas para una mejor comprensión del texto. Los **sucesos** darían ocasión para una investigación científica de la causalidad: éstos son meros hechos ocurridos en el tiempo; mientras que los **acontecimientos** darían ocasión para una investigación sobre la causalidad por libertad: son hechos nacidos de una causalidad libre, por tanto, según su causalidad, independientes de la sucesión temporal.

La exposición de la tercera antinomia, empero, nos muestra argumentos más decisivos para eliminar la idea de una causa incondicionada. La dificultad de admitir otro tipo de causalidad en virtud del cual se inicia un estado o **acontecimiento**⁷ en sentido absoluto, es decir, espontáneamente, radica en que la libertad no puede tener leyes, porque "...si ésta estuviera determinada según leyes, ya no sería libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza. Por consiguiente, naturaleza y libertad se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad." [Kant, *KrV*, A446 B474, pp. 408-409] De modo que la libertad trascendental se opone a la ley de la causalidad natural justamente porque la primera carece de una ley de conexión causal. Toda explicación de fenómenos a través de causas hace uso de una ley mediante la cual puede exponerse cómo un objeto está unido a otro necesariamente; pero como la categoría de causalidad es válida sólo para una experiencia posible, no puede aplicarse a la idea de una causalidad incondicionada porque, de otro modo, no sería más que naturaleza, como nos ha advertido ya Kant. En ausencia de una ley que conecte una causa inteligible con un efecto sensible, la libertad no puede ser admitida como la idea de una causalidad y, además, incondicionada.

Hasta donde nos deja la exposición de la antinomia, fáltale a la libertad la representación de una ley por medio de la cual es ligado un efecto fenoménico con la causa de su producción, tal como sucede en la determinación causal natural. La producción de un acontecimiento, en tanto que fenómeno, desde la perspectiva de una causalidad por libertad, carece de vínculo causal, es decir, de una ley.

Pero justo porque no puede considerarse a la libertad sólo de manera negativa, como ausencia de ley, sino que también exige ser considerada de manera positiva, como la capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, como <<espontaneidad>>, debe

⁷ Vid. nota 6.

entenderse aquí por ausencia de ley, la independencia de las leyes de la naturaleza.⁸ Que no siga las leyes de la naturaleza, no significa que la libertad, al poner efectos en el mundo sensible independientemente de y en conformidad con la ley natural, no siga una regla, sino que ésta nos es absolutamente desconocida mediante los conceptos que hacen posible la experiencia. Mas con esta última observación se abre una posible solución. La compatibilidad entre naturaleza y libertad, en tanto que posibles explicaciones de los fenómenos, no es contradictoria si se toma a uno y el mismo fenómeno desde perspectivas diferentes, perspectivas que tienen su origen en aquella división ontológica de la cual partió la *KrV*: la distinción entre fenómenos y noumenos. Desde esta división ya se había aceptado, aunque hipotéticamente, la idea según la cual detrás del mundo fenoménico hay un mundo cuya realidad, inaccesible para nuestro entendimiento, le servía de fundamento. De esta manera se puede tomar el fenómeno desde el punto de vista de su causa inteligible o tomarlo desde el punto de vista de su causa sensible. Entonces, los fenómenos también se derivan, además de la ley de la casualidad natural, de otra casualidad libre y su ley sin contradicción alguna, no obstante inaccesible para nosotros con los meros conceptos de la experiencia.

Además no se trata aquí de un comienzo primero desde el punto de vista *temporal* sino de un inicio originario desde el punto de vista *causal*. Una causa inteligible, a pesar de haber iniciado por sí misma un estado después de un suceso, no está determinada por éste ni por ningún hecho anterior ocurrido en el tiempo, aunque sus efectos, sus acontecimientos, siendo fenómenos, sí estén determinados por otros de la misma naturaleza. Su anterioridad respecto de un fenómeno, como inicio absoluto, no es temporal, sino causal, en el sentido de que lo

⁸Tanto en la *FMC* como en la *KpV*, Kant insiste en esto: a la libertad sólo podemos considerarla negativamente, esto es, no podemos tener conocimiento alguno de ella (como suposición) mientras no sea establecido el principio de la causalidad por libertad: la ley práctica. La ley práctica, nos dice Kant, es la *ratio cognoscendi* de la libertad, la cual, a su vez, es la *ratio essendi* de la ley práctica. Además, el único conocimiento que podemos tener de la libertad es un conocimiento práctico, esto es, sólo mediante la ley moral, como veremos más adelante.

importante no es la temporalidad, sino la calidad de su causa, su fundamento racional, el cual nunca está dado bajo condiciones temporales. Por esto mismo, "...la decisión y el acto no forman parte en modo alguno de la secuencia de meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos. Al contrario, con respecto a este acontecimiento las causas naturales determinantes cesan por completo fuera de esos efectos. Aunque el suceso sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas." [Kant, *KrV*, A451 B479, p.412] Por tanto, tal causa junto con su fundamento se halla fuera de la serie de causas temporales y, desde este punto de vista –desde la libertad de su causa–, el efecto también puede considerarse libre sin incurrir en contradicción con la explicación causal natural: "Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza." [Kant, *KrV*, A537 B565, p.466] ¿Qué significa que un efecto sea libre? Que para explicar cómo ha llegado a ser un efecto en el mundo puesto por una causa libre, no es necesario considerar las leyes naturales, porque tal efecto tiene su causa eficiente en otro estado de cosas que en el de su mera conexión con otros sucesos ocurridos en el tiempo. Tal efecto es una novedad dentro de las conexiones causales fenoménicas. Para explicar la causa de este acontecimiento novedoso, la causalidad natural es irrelevante. Pero en la medida en que se considera como un efecto puesto en el mundo entre otros, sólo se considera su conexión causal en una serie fenoménica. Se evita la contradicción entre una supuesta causalidad inteligible y otra sensible, si se toma la relación entre la causa y el efecto desde dos puntos de vista: ora desde el punto de vista inteligible, ora desde el punto de vista sensible.

Esta causa incondicionada, de ser aceptada, no tiene lugar en el tiempo, no ha comenzado a actuar, no ha *sucedido* en el tiempo y, sin embargo, pone efectos, *acontecimientos*, en el mundo según una ley y en plena conformidad con las leyes naturales. Por consiguiente, ambas explicaciones causales no están en abierta contradicción lógica en virtud de la apertura

de otra perspectiva por la cual es posible, por lo menos, hacer compatible con la necesidad natural una causalidad por libertad.

Para demostrar que, en efecto, hay fenómenos en el mundo sensible puestos por la libertad, sólo contamos con signos sensibles que son su propia manifestación. Nos dice Kant: “Indicamos [una causalidad por libertad] a través de fenómenos que en realidad no nos permiten conocer directamente más que su aspecto sensible (su carácter empírico).” Kant, *KrV*, A551 B579, p.474] Pero la experiencia, como ya sabemos, no puede servir como piedra de toque para la resolución de un problema de la razón pura. Si la libertad no sólo es posible sino real, la Razón pura debe demostrarlo *a priori*, mediante sus propias fuerzas. Pero tampoco el uso teórico de la Razón puede demostrarlo, pues la libertad no es un objeto cuya realidad pueda ser probada por medio de las categorías del entendimiento, estando su uso, como sabemos, restringido a la experiencia. Si esto fuera así sería tanto como demostrar teóricamente dos ontologías: una en la cual se explica cómo la cosa en sí le sirve de fundamento a los fenómenos y otra en la cual se explica cómo los fenómenos tienen su principio explicativo en los principios de las ciencias puras de la naturaleza; lo cual es imposible con las mismas categorías condicionadas empíricamente. El discurso teórico únicamente aceptó la libertad como una hipótesis necesaria para la Razón. Pese a todo, la razón pura no pudo negarla por imposibilidad lógica, sino que, asumiéndola como una idea, dejaba abierta la posibilidad para otra investigación ulterior cuya finalidad sería fundamentar su realidad.

c) Asunción de la idea cosmológica de libertad en dirección a la fundamentación de su realidad objetiva en el discurso práctico de la razón pura.

Con el fin de exponer con claridad cómo es posible la determinación de la realidad objetiva de la libertad es necesario, antes de dejar la *KrV*, considerar una cuestión más de suma relevancia. En la sección anterior entendimos la idea trascendental de libertad de tres modos

fundamentalmente: como la ausencia de ley, como la capacidad de iniciar por sí misma un estado y como el fundamento de imputabilidad de un acto, si bien sólo desarrollamos los dos primeros. Decíamos en ese momento que la libertad, entendida como una capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, tenía su propia ley de conexión causal, de la cual, empero, es imposible tener conocimiento alguno por experiencia. Ahora bien, una facultad que tiene la capacidad de iniciar por sí misma un acontecimiento, según una ley desconocida por el entendimiento, puede considerársele como la autora de tal efecto. Frente a ésta, la causalidad natural indicaría meras actuaciones indiferentes, impelidas a ser en virtud de causas cuyo origen no puede ser sino otra anterior sucedida en el tiempo. La acción o efecto *imputable* indicaría, pues, que su fundamento es la libertad; la acción indiferente, en cambio, indicaría que su fundamento es la ley causal natural. Pero ya sabemos que entre las causas fenoménicas no puede haber ninguna capaz de iniciar por sí misma un efecto en términos absolutos. Nos dice Kant: “En la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento ninguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible.” [Kant, *KrV*, A546 B574, p.472] ¿Qué podemos obtener de la noción de imputación en vista a la determinación práctica de la libertad?

En primer lugar, tenemos la necesidad de admitir, por de pronto hipotéticamente, un ser que, a pesar de ser fenómeno, posea, no obstante, una facultad no condicionada empíricamente para entonces poder reconocer así en sus actos, presentes en el mundo fenoménico, su propia obra. Mas tratar de demostrar teóricamente o empíricamente si existe un ser con una facultad con tal capacidad, a la cual puedan ser imputados sus actos o efectos, está negado para la facultad de los conceptos. Kant pudo suponer, sin incurrir en contradicción lógica con las leyes de la naturaleza, un inicio del mundo, más allá del tiempo, una causa

incondicionada, para poner un límite al entendimiento en su búsqueda de lo incondicionado.⁹ La idea de libertad es, en principio, una idea cosmológica. No obstante, el autor no se conforma con el estatuto regulativo establecido para esta idea en la *KrV*. Su esfuerzo teórico está encaminado a demostrar su realidad.

Si hay un tal ser que, además de pertenecer al mundo de los fenómenos, posea una facultad absolutamente espontánea, ese es el hombre. Según Kant, las acciones de semejante ser nos indican la posesión de una facultad distinta al entendimiento y a la sensibilidad, porque mientras éstas están condicionadas empíricamente, la razón, en cambio, exhibe una espontaneidad absoluta: “La razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas...”[Kant, *KrV*, A548-B576, p. 473] Entonces, si el hombre tiene entre sus facultades de conocer una por cual pueda ser considerado causa eficiente de sus actos, posee, ya por eso mismo, un carácter. Por carácter, nos advierte Kant, debemos entender una ley de causalidad. Siendo esto así, el hombre posee dos tipos de causalidad o caracteres: un carácter nouménico y otro fenoménico. Por la facultad de la razón, el hombre ostenta un carácter inteligible, o sea una causalidad inteligible, en virtud de la cual puede considerarse independientemente de la ley causal natural, ligándose así a otros fundamentos de explicación para la producción de su actuación; pero en cuanto se considera como fenómeno se conoce por medio de su facultad receptiva y considera su causalidad y su obrar conforme a la ley causal de la naturaleza. La Antropología considera al hombre según su carácter sensible; la moral, por el contrario, según su carácter inteligible.

⁹ Villacañas expone, en el texto ya citado, que la idea de libertad permite clausurar el ámbito del conocimiento y sus excesivas pretensiones. Permite limitar el realismo trascendental.

Sin embargo, como la posesión de un carácter inteligible en relación con los fenómenos sólo “...viene indicado por tal carácter empírico como signo sensible suyo...”[Kant, *KrV*, A546 B574, p. 471], esto es, viene indicado por la experiencia, todavía es necesario inaugurar otra investigación que pruebe enteramente *a priori* el fundamento en virtud del cual un ser racional puede poseer tal carácter inteligible, pues, demostrado esto, será posible imputar ciertos sucesos a una causalidad libre, porque “...si tales actos han tenido lugar, ello se ha debido, no a que hayan sido determinados por causas empíricas, sino por motivos de la razón.”[Kant, *KrV*, A551 B579, p.474] Pero ya que esta investigación no puede llevarse a cabo bajo las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico, debe abrirse, para su fundamentación, otra esfera discursiva donde sea posible indagar cómo un ser puede determinarse a la acción independientemente del influjo de los objetos de la experiencia.

Por tanto, dicha investigación, en cuanto que el territorio donde arraiga es el mundo de las cosas en sí (al cual pertenecen la idea de libertad y la razón misma, por su espontaneidad), debe ser una metafísica -conocimiento puro de objetos- pero no especulativa, sino de las costumbres; metafísica que, estando ya limitada por los principios de un posible conocimiento, no debe proporcionar conocimiento teórico sobre la libertad, sino práctico y esto únicamente sobre la relación entre ésta y una facultad incondicionada empíricamente: la razón; debe, por tanto, proporcionar la ley de una causalidad por libertad, esto es, la ley de la razón pura, pero práctica

Siguiendo, entonces, la noción de imputación, el problema de la libertad se presenta más que un asunto relativo a la cosmología, como una cuestión en dirección moral dirigida a la antropología. ¿Acaso no había admitido Kant que todas las preguntas que la Razón se hace para delimitar críticamente sus posibilidades ora teóricas ora prácticas desembocan en la pregunta sobre el ser del hombre? ¿Qué sentido podría tener admitir una causalidad inteligible, distinta a la natural, si no es con el fin de hacer responsable de su progreso moral al hombre,

cuya existencia no nos muestra otra cosa sino que no ha querido dirigirse únicamente por el mandato incondicionado de la Razón?

Resulta, entonces, de suma relevancia investigar *a priori* la realidad de una ley de la causalidad por libertad, para demostrar que, en efecto, hay un criterio universalmente válido para todo ser racional y para toda circunstancia, por el cual es posible un progreso moral de la humanidad, progreso que si bien no *es, debe ser*, sin embargo.¹⁰ Que una causalidad libre y su ley tengan realidad objetiva no puede probarlo la naturaleza. Por eso mismo en el hombre, como ser empírico, no puede probarse su realidad objetiva sino hasta que él mismo, como ser racional, se determina a hacerla real, él debe ser responsable de su realidad (noción de imputabilidad). Una acción libre, un efecto nuevo, no es sino hasta que el hombre se impone a sí mismo la ley de la moralidad como su deber.

Ahora bien, ¿cuál puede ser esa ley? La exposición de la tercera antinomia advierte sobre un concepto de origen racional que sólo puede ser rastreado indirectamente a través de los fenómenos: el deber. Éstos a veces nos indican que si ha tenido lugar un acto no ha sido en virtud de causas empíricas, sino de otro tipo de causalidad por nosotros desconocida partiendo de la mera experiencia, cuyo fundamento es racional. Empero, la naturaleza es incapaz de producir un efecto nuevo dentro de la serie causal tomando como punto de partida una representación, porque sus actos siempre están determinados bajo la condición del tiempo. Este nuevo efecto surgido de una condición intemporal nos permite suponer una causalidad

¹⁰ En su artículo “El naturalismo”, Charles R. Pigden afirma que incurren en falacia naturalista aquellos que pretenden derivar juicios morales de juicios de hecho; término acuñado, según nos da noticia el autor, por G. E. Moore y cuya raíz se remonta a Hume. Para el empirista que fue Hume había una imposibilidad lógica en la pretensión de querer derivar un *debe* de un *es*, puesto que los juicios morales no describen primariamente cómo es el mundo, sino que prescriben cómo debería ser. De modo que los juicios morales son autónomos a la descripción de qué es el mundo. En este sentido, el principio de la moralidad o la ley de la causalidad por libertad no podría deducirse del conocimiento de la antropología sino únicamente por la mera Razón, es decir, *a priori*. Charles R. Pigden: “El naturalismo” en Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p.567-579.

surgida de una representación racional y no de un fenómeno. Ahora es menester determinar su realidad objetiva.

d) *Anotaciones sobre la tercera antinomia.*

La tercera antinomia, exposición del conflicto entre la idea de libertad y la naturaleza, ha dejado, en primer lugar, abierta la vía para otra investigación indicando que entre ambas, la esfera teórica y, hasta el momento, la esfera práctica posible, no hay contradicción: la idea de libertad, entendida como una causalidad espontánea, es independiente de la legislación natural, aunque su propia ley sea incognoscible desde el ámbito teórico. En segundo lugar, también ha indicado que debe inaugurarse otra esfera discursiva donde sea posible llevar a cabalidad la investigación sobre la ley de una causalidad por libertad, si es que los actos propios de ésta pueden serle imputados. El deber es expuesto tentativamente como la representación que, de ser demostrada su realidad, contendría la ley de una causalidad por libertad.

Estaban dados los primeros pasos para la fundamentación metafísica de la realidad objetiva de la moralidad y el problema a resolver definido. La tercera antinomia dejaba incierta la conexión entre una causa originaria y su efecto, esto es, la ley de su unión. La filosofía práctica, entonces, tenía como tarea buscar esa ley. Como más adelante veremos, la ley práctica será el único caso en el cual es posible conocer determinadamente, si bien no especulativamente, sí prácticamente, esa relación entre una cosa en sí y un fenómeno.

2. Sobre la realidad objetiva (*objektive Realität*) de la ley moral.

La exposición de la tercera antinomia mostró que la libertad y la naturaleza no entran en contradicción si ambas son tenidas por principios causales explicativos del territorio de los fenómenos, puesto que mientras la idea de libertad refiere a una causalidad espontánea, la idea de naturaleza lo hace a causas en cuanto sucesos temporales condicionados. Sin embargo, esta ausencia de contradicción no demostraba, en modo alguno, la realidad de la libertad, a lo más, y eso problemáticamente, admitía su posibilidad. Para probar la realidad objetiva de la libertad es preciso conocer la ley por la cual una causa incondicionada produce un efecto sensible, pero tal ley nos es desconocida en cuanto excede el campo de toda experiencia posible.

A pesar de esto, la idea de libertad fue admitida hipotéticamente dentro de la razón pura, no para fines de su uso teórico, sino para los relativos a su uso práctico. Este último, por su parte, exige el conocimiento determinado de la idea de libertad. Para llevar a cabo una investigación concerniente a un objeto *nouménico*, es necesario, como decíamos en la sección anterior, fundamentar otra esfera discursiva hasta donde sea posible conocer la ley por medio de la cual una facultad inteligible puede poner efectos en el mundo incondicionadamente. Así, la metafísica de las costumbres tiene por finalidad fundamentar *a priori* esa esfera buscando la ley de una causalidad por libertad.

Ahora bien, teóricamente quedó demostrado que las leyes de la naturaleza sólo tienen realidad objetiva cuando se circunscriben a la experiencia, de modo que una supuesta ley en virtud de la cual una causalidad inteligible se relaciona con un efecto sensible excede todas las capacidades cognoscitivas del entendimiento. Si esto es así, ¿cómo es posible que una investigación cuyo objeto no es sensible, pueda, sin embargo, hacer uso de un concepto válido para la experiencia como es el de causalidad?

Si bien la razón pura no puede determinar a una causalidad por libertad del mismo modo como lo hace respecto de las causas fenoménicas -pues con ello se infringen los

principios cognoscitivos establecidos por la razón pura-, puede hacer, empero, un uso práctico del concepto de causalidad, pues siendo su origen puro, el uso de ese concepto está permitido para pensar objetos inteligibles, aunque indeterminadamente. Si toda causa, conforme lo ha establecido la *KrV*, está ligada a un efecto por medio de una ley, entonces, asumiendo esta condición puesta por la razón pura para todo objeto en general, deberá ser buscada la ley que une una causa nouménica, libre, fuera del tiempo, con un efecto fenoménico. Así, la razón especulativa, tan frecuentemente seducida por estos objetos, tendrá que dar paso a ese otro uso de la razón, el uso práctico, si ha de ser posible determinar positivamente ese concepto vacío. Y aunque la razón práctica no puede determinar teóricamente cuál sea la naturaleza de esa causa, no obstante la determina prácticamente a partir de la ley de su acción; determina, pues, la relación entre una causa libre y el efecto sensible.

Resulta entonces de todo esto que la investigación acerca de la realidad de una supuesta causalidad por libertad va unida a la determinación de la ley de su acción, porque demostrar cómo el concepto de libertad se une al concepto de causalidad no empírica, significa tanto como demostrar qué ley legisla a esa causalidad, ley mediante la cual esa causalidad es impelida a la actuación. Por tanto, si se demuestra cómo una ley determina a una causalidad libre, independientemente de todo influjo sensible, entonces, puede adjudicarse la libertad a esa causalidad y a esa ley su realidad.

Sabemos que una causa produce sus efectos o partiendo de una representación racional o partiendo de otro fenómeno. Los seres irracionales actúan movidos por los impulsos propios de su naturaleza. El único ser con una facultad capaz de producir un efecto conforme a un concepto, por tanto al margen de la serie causal temporal, es el ser racional. Si la razón, constitutiva de ese ser, puede ser una causa eficiente de fenómenos, es necesario determinar cuál es el concepto mediante el cual tal ser puede salir de sus determinaciones naturales y poner sus propias determinaciones, por sí mismas racionales, en el mundo empírico. Las relaciones

temporales nunca pueden ser distintas a lo que son, nunca pueden mostrar una exigencia o necesidad distinta a la determinada por la ley causal de la naturaleza. Pero un ser racional puede producir un efecto independientemente de las relaciones temporales, efecto que no existía sino hasta su intervención en la serie fenoménica.

Si un ser racional puede poner efectos nuevos en la serie fenoménica en virtud de una representación de la razón, ese concepto es el *deber*. “Ese deber”, nos dice Kant en la *KrV*, “expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno.”[Kant, *KrV*, A548 B576, pp.472-473] Pero en los límites de esta investigación, Kant no pudo determinar este concepto, solamente lo apuntó provisionalmente como una posible representación que debía servir a un ser racional como fundamento para legislar su causalidad y referirla, enteramente y de acuerdo con la ley natural, a los fenómenos.

Ahora bien, ¿qué debe determinar la filosofía práctica si quiere mostrar que, además de la causalidad natural, hay una causa incondicionada y una ley que legisla su actuar al margen de la legislación de la naturaleza, por lo cual puede llamársele una causalidad libre? Dicho de otro modo, ¿cómo podemos demostrar que hay una ley meramente inteligible que tiene, no obstante, realidad y validez objetiva respecto de una voluntad afectada por inclinaciones sensibles, de lo cual depende también el establecimiento de una causalidad por libertad? Para determinar cómo la razón de un ser puede producir un efecto sensible mediante una ley empíricamente incondicionada, o sea cómo la razón pura puede ser práctica, es necesario, primero, establecer cuál es esa ley y qué contiene; luego, cómo esa ley determina necesariamente a la voluntad sin consideración alguna de todos los fundamentos de determinación material; una vez demostrado esto se seguiría, por un lado, que la razón, en tanto que se determina por esa ley, es libre y por eso mismo práctica; y por otro quedaría

demostrado que la ley práctica tiene realidad y validez objetiva para todo ser racional incluso cuando éste no acoja la ley en su máxima.¹¹

a) *La voluntad y sus fundamentos de determinación.*

La voluntad es la facultad de producir objetos por representaciones, es el concepto de una causalidad. Cuando una voluntad determina su acción por fundamentos empíricos o representaciones sensibles, no es considerada pura, sino empíricamente condicionada. Pero cuando dicha facultad se determina por fundamentos de la razón o representaciones puras *a priori*, esa voluntad es pura y buena.¹² Sólo en este último caso puede decirse que la razón pura, en cuanto que se vincula con esa causalidad por medio de una representación absolutamente inteligible, es *razón práctica*.

La voluntad, entonces, tiene dos fundamentos de determinación según el origen de las representaciones: *material* si su origen es empírico o *formal* si proviene enteramente de la razón. Por materia de la voluntad debemos entender un objeto (*Gegenstand*¹³) cuya realidad es deseada. Por forma de la voluntad, en cambio, aquello que queda cuando se ha sustraído toda materia de la facultad de desear, es decir, la forma de la universalidad.

¹¹ En lo que sigue no haré distinción entre la *Fundamentación* y la *KpV* en vistas a la demostración de la realidad objetiva práctica de la ley. Baste con mencionar, para la finalidad de este trabajo, que en la *Fundamentación* Kant ya alude, sin elaborar mayormente, a la conciencia de la libertad de la voluntad, tema que en la *KpV* constituye en el núcleo de la doctrina del *Faktum* de la razón.

¹² En escritos como la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, Kant aún no distinguía con demasiada claridad entre la voluntad y la facultad de desear. Es hasta la *Metafísica de las Costumbres* que quedan claramente delimitadas esas dos facultades: la primera únicamente designaría a la causalidad intelectual y a su ley; la segunda designaría, en cambio, a una facultad capaz de producir objetos mediante representaciones, ya sean empíricamente producidas o enteramente racionales: por facultad de desear debemos entender una: "...*facultad que tiene un ser de causar, mediante sus representaciones la realidad de los objetos de esas representaciones.*" [Kant, *1KpV*, Ak.9, p.7] Es, pues, la facultad de desear y no la voluntad la que tendría dos fundamentos de determinación, los materiales y los formales. Sin embargo, en este primer capítulo no tomaremos en cuenta esta sutil distinción de significados entre ambos términos, sino hasta el segundo donde, una vez probado que existe esa causalidad intelectual y su ley, es necesario pensar la posibilidad de la producción de la moralidad.

¹³ Distinguimos *Gegenstand* de *Objekt* porque el primero designa un objeto empírico, existente espacio-temporalmente, mientras que el segundo implica, en el contexto de la segunda *Crítica*, un objeto o fin legitimado racionalmente para todas las voluntades: el Bien Supremo, de cuyo significado daremos noticia en la segunda parte de este trabajo.

Una regla práctica expresa una determinación de la voluntad y, como tal, siempre es un producto de la razón: una regla tal prescribe una acción como medio para conseguir el efecto considerado como fin. [Kant, *KpV*, Ak.20, p.17] Un principio práctico, en cambio, es una proposición que contiene también una determinación de la voluntad, pero bajo la cual se subordinan distintas reglas prácticas.

Todos los principios prácticos tienen, pues, una forma y una materia. Cuando una voluntad toma como fundamento de elección de la regla un objeto o la materia de la voluntad, los principios que expresan esta determinación se consideran *máximas*, pues contienen sólo una necesidad subjetiva, esto es, válida para la voluntad de un sujeto; pero cuando aquella toma como fundamento la forma de la universalidad, los principios que expresan esa determinación son *leyes*, pues contienen una necesidad objetiva, esto es, válida para todo ser racional y no únicamente para cierta clase de seres o individuos. Justamente por esto, los principios prácticos, siempre un producto de la razón, no son inmediatamente leyes como ocurre con los principios de la naturaleza, porque aquí depende, según advierte Kant, de cuál sea el fundamento de determinación de la voluntad, ya sea para considerarlo una ley y, por tanto, objetivamente necesario, o una máxima y, por consiguiente, válido sólo subjetivamente. Pero, además, para que un principio pueda considerarse ley, primero debe probarse que una voluntad puede y debe determinarse por la mera forma de la universalidad, condición absoluta de toda ley, pues, de lo contrario, sólo existirían máximas.

Ahora, los principios prácticos materiales presuponen como fundamento un objeto de la voluntad, por tanto, el placer procurado por la posible realización del objeto representado. Por placer debemos entender “...*la representación de la correspondencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida*, es decir, con la facultad *mediante la cual una representación causa la realidad de su objeto*...” [Kant, *KpV*, Ak. 9, p.7] Por consiguiente, el placer es práctico cuando la voluntad determina su regla práctica por la sensación de agrado que espera de la realización del

objeto deseado. Por cuanto el conocimiento de los objetos que producen placer o desplacer es empírico, conocimiento que indica una cierta relación de los objetos con fundamentos subjetivos de la voluntad, con el sentimiento de placer y desplacer (receptividad del sujeto), los principios prácticos materiales, fundados en la representación de un objeto, contienen únicamente una exigencia condicionada, válida para una voluntad particular: mandan medios para la realización de *ciertos* fines. Exigencia que desaparecerá en cuanto se deje de perseguir un fin para buscar otro. De allí les viene que sólo puedan ser consejos válidos subjetivamente, por tanto, únicamente pueden formar parte de los imperativos hipotéticos, es decir, de aquellos principios cuyo contenido sólo expresa una exigencia condicionada.

En cambio, los principios prácticos formales presuponen únicamente, como fundamento, una representación originaria del entendimiento puro que no puede, en modo alguno, ser donada por la sensibilidad, como lo es un objeto sensible. La forma de la universalidad sólo puede ser representada por la Razón. Aunque otros conceptos sólo tengan un origen racional, como el concepto de perfección, sin embargo, en cuanto representan un cierto fin, cuya posible realización produce placer, no pueden servir de fundamento para la determinación objetiva pura de la voluntad, pues todo fin es un objeto de la voluntad y, como materia, están ligados con el sentimiento de placer y desplacer.¹⁴ Aun la felicidad, entendida como "...la conciencia del agrado de la vida que acompaña permanentemente toda su existencia [del ser racional]..."[Kant, *KpV*, Ak.22, p.20], a pesar de ser un fin querido por todo hombre como fin natural suyo, sin embargo, en cuanto que su contenido depende de una <<gran prudencia>> para elegir qué objetos traen o no placer o agrado a la vida entendida como proyecto, conocimiento que siempre es empírico y no *a priori*, variable de un hombre a otro -

¹⁴ Kant advierte que todas las representaciones ligadas al sentimiento de placer, provengan de los sentidos o incluso del entendimiento o la razón, todas pertenecen a la materia de la facultad de desear. Divergen sólo en el grado de placer que producen, pero nunca pueden proporcionar un fundamento distinto a partir del cual una regla práctica pueda ser contada como principio práctico objetivo.

pues supone como fundamento el sentimiento de placer y desplacer-, este fin, decíamos, no puede servir como fundamento de la ley práctica. En suma, la felicidad, nos dice Kant, “es el título general que engloba todos los fundamentos de determinación subjetiva.” Asimismo, añade: “El principio de la propia felicidad, por mucho que se use en él del entendimiento y de la razón, no contendría, pues, para la voluntad, ningunos otros fundamentos de determinación que los que son conformes con la facultad inferior de desear¹⁵.”[Kant, *KpV*, p.42] Por consiguiente, los fines de la voluntad dan lugar a principios prácticos condicionados subjetivamente, principios que podrían resumirse en el del amor propio, en el egoísmo, que toma por fundamento supremo la felicidad *particular*, por lo que no pueden servir de leyes objetivas prácticas. Pero una ley debe ser válida absolutamente para todo ser racional, por tanto debe determinar con exactitud el fundamento supremo de la determinación de la voluntad, cosa imposible para el principio del egoísmo. Su necesidad debe ser apodíctica, no hipotética; esto es, la ley manda, no aconseja. Pero como no hay materia que pueda ser querida por todo ser racional, la ley práctica, entonces, no puede tener como fundamento la materia, sino meramente la forma de la máxima:

Pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (el propio bienestar), el cual, aunque bien puede concordar por casualidad con las intenciones que otros dirigen a sí mismos, es totalmente insuficiente para hacer una ley, porque las excepciones que en ocasiones se tiene derecho a hacer son infinitas y no pueden ser contenidas determinadamente en una regla universal. [Kant, *KpV*, Ak.28, p.26]

La forma de la universalidad, como fundamento de la regla práctica, posibilita la concordancia universal de todas las voluntades, por tanto la validez objetiva del principio práctico así determinado, porque todos, por su razón, reconocen en ella una representación legitimada racionalmente independientemente de las circunstancias y necesidades particulares, fruto de la

¹⁵ Por facultad inferior de desear Kant entiende aquella que es determinada por principios materiales; por facultad superior de desear, la determinada según leyes objetivas prácticas, esto es, una voluntad con pretensiones de bondad incondicionada. Vemos aquí de nuevo los intentos de Kant por clarificar estos conceptos.

misma actividad de la razón, como será expuesto luego. Consiguientemente, la única representación pura *a priori* que puede servir de fundamento para que un principio práctico pueda ser válido objetiva y necesariamente es la forma de la universalidad.

b) El deber y la ley práctica.

Hay, pues, principios prácticos ora materiales ora formales según sea el fundamento de su determinación; pero la forma de la universalidad, decía el autor, es la condición única bajo la cual es posible elevar una máxima a universal observancia. En seguida, dilucidaremos la ley práctica desde la comprensión de la correspondencia entre el querer subjetivo y la universalidad.

Puesto que su origen radica en la razón pura, la forma de la universalidad debe valer *a priori* para toda máxima de la voluntad. La correspondencia posible entre la regla subjetiva y la universalidad se da cuando esta facultad pone *por su propio querer* esa determinación formal en su máxima, porque en la mera formulación de la regla no está dada inmediatamente. Pero la experiencia nos muestra que una voluntad como la humana casi siempre busca determinarse en orden a la realización de los objetos apetecidos, por tanto, nos da evidencia suficiente para afirmar que es el principio del amor propio el fundamento por el cual la mayoría de las veces la voluntad de tal ser adopta una regla práctica. Kant, desde su primera obra, nos ha advertido que la experiencia no nos puede mostrar necesidad apodíctica. La validez universal de tal fundamento racional de determinación práctica debe demostrarse *a priori*. Si puede esto legitimarse racionalmente para todo ser con razón, inclusive para un ser afectado por sus apetitos y necesidades como el hombre, la correspondencia entre el querer objetivo y subjetivo no sólo es posible, sino real.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant aborda esta cuestión sobre la concordancia de la máxima y la forma de la universalidad, dilucidando el significado del

concepto de deber, del cual, como ya hemos expuesto, no escribe demasiado en la primera *Crítica*, pues apunta a una causalidad distinta a la natural cuyo fundamento no es un fenómeno, sino una representación absolutamente racional.

Esta primera investigación práctica estaba obligada a mostrar, en primer lugar, que el deber, el cual exige la concordancia entre la máxima y la universalidad, no es un concepto vacío, sino que el hombre, como ser racional, además de determinarse por sus fines, se determina efectivamente también por aquel concepto, es decir, el deber posee realidad y validez objetiva práctica. La primera sección de la *Fundamentación*, cuyo inicio abre con el conocimiento común moral, señala que, en efecto, el hombre determina sus acciones a partir de un criterio racional moral, incluso la razón más ordinaria y no únicamente la filosófica.¹⁶ Todos los hombres usan el concepto de deber para sus enjuiciamientos ordinarios acerca del valor moral de sus acciones.¹⁷ El deber, pues, es un concepto real, presente *a priori* en la Razón, cuyo origen, por consiguiente, no es empírico.

Para determinar el concepto del deber, Kant procede a examinar el contenido de una voluntad buena y pura. Ésta, escribe, es aquella que no determina su acción por ningún objeto o fin querido, por la materia de tal facultad, sino por un concepto procedente de la razón pura. Una voluntad así determinada es buena precisamente porque no necesita de otra cosa para

¹⁶ Por entendimiento común Kant entiende: "...la propiedad del conocimiento y del uso de las reglas *in concreto*." [Kant, *PMF*, Solución a la pregunta general de los prolegómenos..., p.126] Pero este entendimiento, según continúa el autor, no puede considerar sus reglas *a priori* independientemente de la experiencia porque su uso se extiende sólo a ésta y su confirmación es siempre *a posteriori*. Esto le corresponde al entendimiento especulativo, al cual le corresponde conocer las reglas *in abstracto*.

Por tanto, que el deber sea un concepto presente incluso en el entendimiento común no significa que sea un concepto psicológico, sino que constituye un criterio que debe estar presente en el entendimiento común de todo ser racional para su uso *in concreto*. El esclarecimiento *a priori* de este criterio es labor de la filosofía práctica. La primera sección de la *Fundamentación* apunta ya al *Faktum* de la razón, expuesto en la segunda *Crítica*.

Según Villacañas, la correcta traducción del primer apartado de la *Fundamentación* no es el conocimiento moral vulgar de la razón, sino el conocimiento moral común de la Razón.

¹⁷ La filosofía moral debe limitarse, pues, a la exposición clara de un principio presente ya en la Razón si ha de ser posible alguna corrección en el ámbito de las costumbres, despejando así cualquier obstáculo posible para la realización de la moralidad.

darse valor, no es buena o valiosa porque haya alcanzado tal o cual objeto, esto es, por el obrar, sino porque, determinándose meramente por un concepto racional dado por ella misma: el deber, la voluntad posee la medida de su valor, ella misma se da su propio valor. Sus fines, sus objetos, no son buenos en sí, sino buenos para otra cosa, buenos condicionadamente; pero una voluntad determinada meramente por la razón es buena incondicionadamente, pues ella misma es su propio fin. El valor de la voluntad, su bondad, depende, entonces, de sus fundamentos de determinación.

Pero, asimismo, a una voluntad buena puede considerársele una voluntad racional, en cuanto que el fundamento de su determinación no es empírico sino una forma procedente de la Razón: “Bueno prácticamente es lo que determina a la voluntad, por medio de las representaciones de la razón, y por tanto no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal.”¹⁸[Kant, *FMC*, p.157] A su vez, a una voluntad racional se puede tenerle por libre de las determinaciones ajenas, puesto que ella misma se da su propia ley conforme a la cual actúa. Posee la capacidad de autodeterminarse.

Ahora bien, Kant llama a semejante facultad una voluntad santa, divina. Si el hombre fuera enteramente un ser inteligible, racional completamente, poseedor de una voluntad santa, sus acciones ocurrirían indefectiblemente de acuerdo con la forma de la universalidad; pero en cuanto, además, es un ser perteneciente al mundo de los fenómenos, la necesidad de aquel fundamento racional para él es meramente contingente. De modo que, para la voluntad imperfecta del hombre, la concordancia entre el querer subjetivo expresado en máximas y la universalidad debe ser una exigencia.

¹⁸ Aunque una buena voluntad sea el bien sumo e incondicionado, condición de cualquier otro bien, sin embargo no es el bien completo, pues a la determinación formal de la máxima le hace falta añadirle, conforme a tal condición, el deseo de la felicidad, pero como un deseo de la felicidad universal.

El deber, entonces, exige la necesidad de una acción por respeto a la ley, o sea, exige la adecuación de la máxima de la acción con la forma de la universalidad. Así lo manifiesta Kant en su *Fundamentación*: “De aquí que los imperativos sean solamente fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana.”[Kant, *FMC*, p. 159] Una voluntad determinada únicamente por la mera forma racional sólo puede existir en Dios, para quien la ley no es ningún deber, puesto que actúa en conformidad absoluta con ella. Pero cuando una voluntad imperfecta, como la del hombre, tiene como ideal la santidad, entonces, se representa a aquella voluntad divina como una exigencia que debe imponer a la suya patológicamente afectada. Tener una voluntad buena es un *deber* para el hombre cuya imperfección es notoria.¹⁹ A todo ser racional finito, como lo advierte el autor en su segunda *Crítica*, le corresponde aproximarse a lo infinito. De la representación de una buena voluntad resulta que una voluntad imperfecta tienda hacia la bondad incondicionada, hacia la perfección de su querer, hacia un querer enteramente racional. La idea de una buena voluntad contiene en sí, respecto del hombre, el concepto del deber.

Sin embargo, solamente una clase de imperativos ligam ambos aspectos, tanto el principio subjetivo, la máxima mediante la cual actúa el hombre, como el principio objetivo del querer, la forma de la universalidad, mediante una exigencia. Una constricción práctica expresada en un imperativo manda condicionadamente una acción como medio en referencia a los fines (materia) de la voluntad, o bien manda incondicionadamente una acción porque en sí misma se considera buena. Ningún imperativo de la primera clase, llamados por Kant hipotéticos, pueden valer universalmente, ya que no sólo los fines, el fundamento de determinación de la proposición práctica, sino también los medios difieren según el deseo de

¹⁹ Aunque el hombre no tenga una voluntad santa sí tiene una voluntad pura, por la cual puede adquirir un valor incondicionado.

una voluntad. ²⁰Para valer absolutamente, la mencionada exigencia debe prohibir o admitir una acción por sí misma tomando como fundamento una representación propia de todo ser racional. Únicamente este tipo de exigencias, llamadas imperativos categóricos, reúnen la universalidad y las máximas de una voluntad.

Por consiguiente, el deber se expresa por medio de imperativos o proposiciones prácticas cuyo contenido manifiesta una constricción categórica sólo cuando una voluntad imperfecta toma como fundamento una representación presente *a priori* en su Razón: la forma de la universalidad. El imperativo categórico expresa, pues, un mandato: la concordancia del querer, afectado también por sus inclinaciones, con la forma de la legislación universal: “Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal.”[Kant, *KpV*, Ak.30, p.29] Tal deber es la ley para la voluntad de todo ser racional afectado por su naturaleza sensible. Pero ya que la moralidad consiste en la referencia de toda acción a ese deber: “La *moralidad* es, así pues, la relación de las acciones a la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por las máximas de la misma...”[Kant, *FMC*, p.209]; resulta que este deber es la ley suprema de la moralidad.

La ley de la moralidad exige, entonces, que una máxima pueda ser universalizable sin contradicción.²¹ De modo que la ley o imperativo categórico contiene el criterio que examina si

²⁰ En su ensayo sobre la noción de teleología en la *Ciencia de la lógica*, D'Hondt afirma que Hegel considera, a diferencia y con la intención de trascender la oposición kantiana, los medios mucho más universales que los fines. Con esto no quiere mostrar otra cosa sino que el juego entre fines y medios adquiere fluidez y plasticidad en la actividad concreta. Dice en su análisis: “El deseo es singular, pero el medio inventado para satisfacerlo ¡es universal!...Tenemos al fin que perseguimos por más importante y más elevado que los medios. En la acción del individuo piensa primero en la satisfacción de sus deseos, de sus pasiones. Se trabaja para comer, para vestirse. Pero la dialéctica interna del trabajo invierte esa orientación. Los útiles y los medios adquieren aquí más importancia que los fines realizados gracias a ellos.” Jaques D'Hondt, “Teleología y praxis en la *Lógica* de Hegel” en Jaques D'Hondt (comp.), *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI, 1973, p. 14.

²¹ Elevar una máxima a principio práctico absoluto sin incurrir en contradicción significa, según escribe Martínez Marzoa en su *Desconocida raíz común*, no incurrir en contradicción lógica con la forma de la universalidad. Felipe Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*, Barcelona, Madrid, 1987. De ello Kant da variados ejemplos en la *Fundamentación*. Uno de ellos señala que no podemos elevar la máxima del

el querer subjetivo, la máxima, es bueno en sí incondicionadamente. Por tanto, la ley debe servir como criterio de evaluación de las máximas. Para que una máxima adquiriera el estatuto de un principio práctico objetivo es preciso que una voluntad se considere libre de toda la materia de su querer y que sus pretensiones se resuman en la bondad incondicionada.

Sabemos hasta ahora que la ley mediante la cual la voluntad se determina independientemente de todo influjo sensible es el deber categórico o imperativo categórico, el cual contiene una exigencia: la concordancia del querer subjetivo con el querer objetivo. Siendo esto así, este imperativo manda a una voluntad la concordancia de la máxima con la forma de la legislación universal, pues, como hemos visto, una máxima no contiene nunca tal forma sólo porque sea formulada, necesita confrontarse con dicha forma y examinar si el querer que expresa es categórico o hipotético. Por tanto, si la razón pura es práctica, ésta es su ley mediante la cual se determina a la causalidad, o sea, es el fundamento de una causalidad por libertad. Es, en resumidas cuentas, la ley suprema de la moralidad.

c) La autonomía de la voluntad.

La ley moral consiste en el mandato incondicionado según el cual la máxima de acción debe concordar con la forma de la universalidad. Pero ¿por qué ésta es una exigencia *a priori* categórica para la voluntad de todo ser racional, incluido el hombre? En esta pregunta no se trata tanto de demostrar, como afirma Felipe Martínez Marzoa en su *Desconocida raíz común*, el reconocimiento que los hombres deben dar a una ley (cuestión de hecho), cuanto de la legitimación racional de un imperativo (cuestión de derecho). O dicho en otras palabras, ¿cuál es la razón, o sea el fundamento, en virtud del cual la ley práctica tiene realidad objetiva y validez absoluta para todo ser racional?

suicidio a condición de ley porque su universalidad redundaría simplemente en la imposibilidad de formularla.

A pesar de que una voluntad sea afectada por sus fines subjetivos no está, empero, absolutamente determinada por ellos. La independencia de esta facultad respecto del fundamento de determinación material sólo es posible porque también puede considerarse a sí misma desde otro punto de vista: como una voluntad libre, determinada no por otro fenómeno, sino por sus propias representaciones. La forma de la universalidad, ante todo, precede *a priori* a todo acto o representación de un objeto de la voluntad. Su anterioridad en la razón no es temporal. Este otro punto de vista, sin embargo, sólo puede tomarse cuando, en efecto, tal voluntad se manifiesta como libre. La manifestación de la libertad de la voluntad es su autodeterminación. Consiguientemente, tal voluntad es consciente de su libertad únicamente cuando se prescribe a sí misma una ley para legislar su actividad. El imperativo categórico es la expresión de su autodeterminación o de la libertad de la voluntad. Una voluntad racional, señalamos antes, es una voluntad libre. Así pues, el hombre es consciente de su libertad mediatamente, esto es, por medio de la ley práctica, de la cual sí tiene conciencia inmediatamente una vez que su razón la formula y se la prescribe.

A la conciencia de la ley fundamental, consecuencia de la capacidad autolegislativa, Kant la llama *Faktum* de la Razón, expresión con la cual pretende explicar cómo el conocimiento de esta ley no es impuesta a dicha facultad cognoscitiva por una intuición empírica, ni interna ni externa, ni menos aún tiene la naturaleza de una intuición intelectual u originaria²² o una intuición pura (recuérdese las formas puras del tiempo y del espacio); sino que, más bien, tal *Faktum*, ya que no está dado en modo alguno como un hecho empírico

²² La intuición intelectual está negada por la crítica de la razón pura, en cuanto que la conciencia nunca puede conocer una cosa sino discursivamente, esto es, sólo mediatamente y por conceptos. La sensibilidad no conoce, intuye, aporta datos sobre la relación inmediata entre el sujeto y el fenómeno; de allí que la intuición, según lo establecido por la “Estética trascendental”, sólo pueda ser sensible. Una intuición, por consiguiente, nunca puede proporcionarnos conocimiento (un juicio) inmediato de los objetos, esto es, nunca puede ser una intuición intelectual. Kant llama subrepción al entrometimiento de la sensibilidad en los asuntos exclusivos del entendimiento. Por otro lado, la intuición pura nunca puede dar a conocer qué sea este *Faktum* de la Razón, puesto que la condición de su realidad está fuera del tiempo, en la realidad objetiva de la libertad. Su origen es, entonces, la Razón autolegisladora.

(*factum*), es un hecho de la razón pura: “La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [Faktum] de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, e.g., de la conciencia de libertad (porque esta conciencia no nos es dada anteriormente).”[Kant, *KpV*, Ak.31, p.30] Entonces, si no es un hecho empírico: “... es el único hecho de la razón pura por el cual la razón se manifiesta como originariamente legisladora.”[Kant, *KpV*, Ak.31, p.30] Por tanto, tal conciencia no puede deducirse de ningún dato anterior de la razón, puesto que detrás de ella, no hay nada, ni intuición ni conceptos, no hay en absoluto conciencia.²³ Por esto mismo Kant escribe que la conciencia de la moralidad es un hecho inexplicable.²⁴ La capacidad de legislar su propia actividad es, pues, la conciencia última y fundamental de la Razón, es la conciencia, así lo afirma Villacañas, de ser el fundamento último de las reglas. La autodeterminación es, ya en sí misma, conocimiento práctico de la libertad. Consiguientemente, la ley emanada de la razón para autolegislar es real²⁵ y válida para todo ser racional porque ha nacido, justamente, de la conciencia de la autonomía de la razón; semejante independencia es, en definitiva, su fundamento último.²⁶

²³ Las categorías puras del entendimiento, resultado del análisis de las funciones lógicas del juicio, expresan únicamente los principios establecidos por la razón una vez que ésta se ha impuesto como imperativo buscar lo universal en todo acto cognoscitivo. Es decir, a tales principios teóricos les precede, originariamente, una determinación práctica del propio proceder de la razón respecto sus facultades cognoscitivas. En este sentido, ningún concepto puede preceder a esa conciencia de la autolegislación. Esta anotación es deudora de la interpretación de José Luis Villacañas en: *Racionalidad Crítica*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 178-183.

²⁴ Según Felipe Martínez Marzoa, por *Faktum* de la razón debe entenderse una validez o legitimidad que no puede deducirse ni demostrarse: “uno se encuentra con que lo hay”. Así como hay en general conocimiento, hay en general la posibilidad de autodeterminación. El *factum* es: “...el que haya en general conocimiento, no el que esto o aquello sea conocimiento, sino el que lo haya en general, el que haya en general la posibilidad de reconocer ciertas tesis como válidas.” Pero esto no es un hecho como “*quaestio facti*”, sino una “*ius*”, una validez o legitimidad. El *faktum* de la Razón es que hay discursos válidos. Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp.18, 101.

²⁵ En esta sección no debemos entender por realidad un sinónimo de existente (algo cuya existencia actual es dada por medio de la sensibilidad). Más bien, aquí debería entenderse por este término, como veremos enseguida, el predicado de aquel concepto que adquiere el estatuto de principio fundante de un discurso válido porque así lo ha determinado la razón pura en su investigación teórica o práctica.

²⁶ El siglo XVIII, según Cassirer, creía, frente a los idealistas, que la razón era una forma determinada de adquisición y no la posesión de ideas o conocimientos dados con anterioridad a toda experiencia y en virtud de las cuales eran conocida la esencia de las cosas. La razón es: “la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación.” Ernst Cassirer, *La filosofía de la*

Por tanto, este *Faktum*, continúa el mencionado autor, sólo existe cuando la razón:

“...se atreve a constituirse estableciendo su propia ley. Su existencia no es ulteriormente deducible o explicable, sino que como cualquier otra cuestión de existencia, debe ser puesta. Su diferencia es que se reconoce puesta como incondicionada... de la posibilidad de universalización se pasa a la realidad y existencia efectiva de la misma sin apelar a ninguna razón ulterior, sino a la libertad y espontaneidad que por ello son originarias”.²⁷

Resulta, pues, de esto que la ley moral es una representación que la misma Razón se impone porque se reconoce a sí misma como la propia “directora de su conducta”, tanto de la cognoscitiva, en la cual conoce objetos, como de la práctica, en la cual los produce.²⁸ Semejante representación, por tanto, no está dada en la razón, sino que ésta surge de su propia actividad y, en consecuencia, se la impone a sí misma. Dicho de otro modo, la forma de la universalidad no está dada en las máximas, sino que es un deber imponérsela, pues únicamente así la razón se muestra absolutamente legisladora.

Según la interpretación de José Luis Villacañas, el imperativo categórico es una metarregla cuyo contenido exige encontrar las normas universales en virtud de las cuales es posible la regulación del comportamiento tanto cognoscitivo, como práctico de la razón, tal como anotábamos antes: “Tiene que haber una voluntad de razón –afirma Villacañas a este respecto- para descubrir los elementos formales de la razón. Tiene que haber una capacidad originariamente legislativa que opere con una libertad absoluta aunque formal y que dicte el mandato soberano: <<busca lo universal>>.”²⁹ Afirmación esta que no carece de justificación dentro de la obra del filósofo de Königsberg, pues, en su *KpV* advierte: “Podemos tener

Ilustración, México, FCE, 3ªed., 1972. p. 28. Para la época, entonces, la razón era más un modo de actividad que una posesión y cuya acción se desplegaba en diferentes ámbitos unificándolos, como vemos en la misma obra de Kant. Así entonces, para el siglo XVIII hay dos historias progresivas: tanto del saber en cuanto la razón ensancha progresivamente sus límites, como de la misma razón en tanto que progresa cualitativamente respecto de sí misma. Estos conceptos también los encontramos en Kant en su distinción de los límites y de las limitaciones dada en los *Prolegómenos*. Con esto vemos la profunda influencia de la Ilustración francesa en la obra de Kant.

²⁷ Villacañas Berlanga, *Racionalidad...*, p. 173.

²⁸ En esto también seguimos la interpretación de José Luis Villacañas.

²⁹ Villacañas Berlanga, «Kant»..., pp. 315-404.

conciencia de las leyes prácticas puras así como somos conscientes de los principios teóricos puros: prestando atención a la necesidad con que la razón nos las prescribe y a la abstracción de todas las condiciones empíricas que la razón nos indica.”[Kant, *KpV*, Ak.30, p. 20]

De este modo, el entendimiento, la sensibilidad y la razón no son facultades <<naturales>>, sino <<formas universales para relacionarse con lo que existe>>³⁰, formas o condiciones que hacen posible la comunicabilidad del conocimiento, su objetividad. La forma de la universalidad no es, en modo alguno, algo natural, puesto en la razón, sino que es la condición formal que la misma Razón define y se impone para establecer cierta unidad en las voluntades, aunque formal. Añade Kant a este respecto: “Sólo en esta unidad de fundamento [la forma de la universalidad] puede encontrarse la base para una objetividad ética, para un valor moral verdaderamente independiente e incondicionado, lo mismo que la unidad y la necesidad inquebrantable de los principios lógicos fundamentales del conocimiento era la que nos permitía dar un objeto a nuestras ideas.³¹”

De modo que la conducta práctica, continúa Villacañas, tiene preeminencia en relación con la conducta cognoscitiva de la razón, porque aquella manda buscar lo universal. Para Villacañas, entonces, la razón kantiana no existe como realidad natural sino como proyecto, por eso: “... esta exigencia [de universalidad] se nos presenta como algo incondicionado, no impuesto por la realidad, sino por la voluntad libre.”³² Somos, pues, conscientes de la libertad de nuestra voluntad por nuestra capacidad de darnos reglas para legislar nuestra actuación. Estando libres de todo yugo impuesto por voluntad ajena, los seres racionales tienen la posibilidad de darse a sí mismos su propia ley. Autodeterminación significa autonomía de la voluntad. Y justamente porque todos los seres con razón tienen conciencia de su autonomía,

³⁰ Expresión del mismo Villacañas.

³¹ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, p.285.

³² Villacañas Berlanga, *Racionalidad...*, p.172-173.

esa ley, cuya exigencia manda la universalización de la máxima, es válida y real para todos y para cualquier circunstancia.

Si esto es así, entonces, el principio práctico supremo de una voluntad pura, cuya formulación no supone ninguna condición, es el principio de la autonomía de la voluntad. Cuando Kant en la *Fundamentación...* procede al esclarecimiento de este principio, distinguiéndolo, primeramente, de los imperativos hipotéticos, los cuales contienen siempre exigencias condicionadas -tanto lo de prudencia, como los de habilidad-, expresándolo luego en las tres formulaciones, lo hace con el fin de traer a la intuición y al sentimiento, según dice, una idea de la razón, la libertad entendida prácticamente. Añade, asimismo, que tanto la primera como la segunda formulación únicamente se pueden suponer como imperativos categóricos; solamente la tercera formulación, que es el principio de autonomía, se puede determinar enteramente como un imperativo categórico incondicionado.³³ El principio de la autonomía manda obrar según una máxima que pueda ser: "... una ley universal y, por tanto, que la libertad por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora." [Kant, *FMC*, p.48] El concepto clave de la moralidad es la autonomía.

Tal como lo explica en la *Fundamentación*, el principio de la autonomía de la voluntad contiene es sí la condición de toda autodeterminación, la libertad entendida como propiedad de la razón, por mor de la cual, ésta puede ser causalidad eficiente, o sea, razón práctica. Cuando la voluntad, como la idea de un causalidad, se determina a sí misma por una representación *a priori* incondicionada, entonces, también puede decirse que la Razón, determinando incondicionadamente a la voluntad, se une a la idea de una causalidad y, por cierto, al concepto de una causalidad libre (la voluntad) puesto que puede autolegislarse por meros fundamentos

³³La primera formulación afirma: "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"; la segunda formulación dice: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio". [Kant, *FMC*, pp.40, 44]

de razón. Cómo puede ésta ser propiedad de la razón es imposible saberlo, porque sólo nos es dado tener conciencia de la libertad por la ley práctica. La libertad, por tanto, sólo adquiere realidad objetiva cuando una voluntad es consciente de su capacidad originaria de autolegislar. Pero si se quiere saber por medio de conceptos propios de la experiencia cómo la razón es práctica, esto es, libre, entonces, la idea de libertad carece de todo sentido. Entendida prácticamente, esta idea trascendental adquiere un uso inmanente y una determinación positiva, si bien práctica: la ley. Sólo así la libertad se une al concepto de una causalidad. La autonomía, entonces, es el concepto en virtud del cual la libertad entra dentro del discurso práctico.

Ahora bien, ¿qué contiene esta formulación del imperativo categórico que puede determinarse como absolutamente incondicionado? Todo ser racional, tiene la facultad de determinarse por su razón, esto es, por la representación de ciertas leyes, como hemos expuesto. Esta facultad, entonces, debe suponerse libre de toda determinación ajena, si ha de reconocer como causalidad eficiente conforme a ciertos principios. Si es posible demostrar que esos seres pueden darse una ley que juzgue *a priori* todas las máximas por las cuales él y todos los seres racionales actúan (primera formulación: imperativo entendido como una ley universal de la naturaleza, imperativo válido para todo ser racional como si fuera una ley de la naturaleza), entonces se reconoce a sí mismo, inmediatamente, como un fin en sí, fin que no puede postergarse a cualquier otro condicionado, cuando de lo que se trata es de la propia constitución de su existencia (segunda formulación: esta formulación contiene la única determinación material acorde con el imperativo categórico, el ser racional como fin en sí mismo). Ese ser racional, por medio de la ley, toma conciencia de su autonomía, de su propia espontaneidad. De modo que la autonomía de la razón puede entenderse, por un lado, negativamente, como la independencia de toda materia de la facultad de desear (con lo cual se opone a todo principio de la heteronomía de la facultad de desear, pues cuando una voluntad

toma como fundamento de la elección de la regla práctica, la materia u objeto, propio de su naturaleza sensible, entonces, no se da a sí misma la ley, sino que se la da otro, el objeto deseado); pero asimismo puede entenderse positivamente, como la capacidad de determinación de tal facultad meramente por la ley práctica.

Por consiguiente, la ley práctica conduce inevitablemente al concepto de libertad.

d) Realidad y validez objetiva de la ley práctica.

En su estudio sobre el idealismo trascendental de Kant, distingue Henry Allison dos tesis en la argumentación de la deducción de las categorías³⁴: una, dice, está encaminada a demostrar que todo contenido sensible, independientemente de su naturaleza, está sujeto a los conceptos puros del entendimiento; otra pretende mostrar la necesidad de éstos respecto de la sensibilidad humana. La primera, continúa el comentarista, demuestra la validez objetiva (*objektive Gültigkeit*) de las categorías: “Decir que las categorías son objetivamente válidas equivale a afirmar que ellas hacen posible <<fundamentan>> o <<legitiman>> la validez objetiva de una síntesis de representaciones... la validez objetiva de las categorías consiste en el hecho de que son condiciones necesarias para la representación de objetos.”³⁵ Señala, asimismo, que la validez objetiva está conectada con una noción lógica de objeto (*Objekt*, posible sujeto de un juicio), pues aunque éste, articulado en un juicio, no designara un objeto existente sino ficticio, por ejemplo, <<los unicornios existen>>, si se encuentra en conexión legitimada por los principios de la ciencia de la naturaleza, ese juicio sería válido objetivamente. Por consiguiente, el concepto de *objektive Gültigkeit* únicamente señala la legitimidad de la conexión de representaciones en un juicio sin consideración alguna de su existencia (*Dasein*). La segunda de aquellas tesis demuestra, en cambio, la realidad objetiva de las categorías (*objektive Realität*),

³⁴ Según la segunda edición de la *KrV*.

³⁵ Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*. Barcelona, UAM-Anthropos, 1992, p.220.

noción que tiene un sentido ontológico: “Afirmar que un concepto tiene realidad objetiva equivale a afirmar que se refiere o es aplicable a un objeto real.”³⁶ Pero admitir esto, señala el comentarista, es tanto como demostrar que las categorías son aplicables a todo objeto (*Gegenstand*, entidad real y actual espacio-temporalmente) dado a la intuición en una experiencia posible. Es decir, la demostración de semejante tesis depende del establecimiento de una conexión con las formas de la sensibilidad humana. En consecuencia, el concepto de *objektive Realität* señala la aplicabilidad de las categorías a la existencia real y efectiva de los objetos dados por la experiencia.

Sin embargo, escribe Allison, parece que ni Kant consienta en la distinción entre las nociones de realidad y validez objetiva, a pesar de que haya hecho efectivamente tal distinción, ni sea fácil trazar un límite preciso entre ambas. Algo similar, me parece, ocurre con la validez y realidad objetiva de la ley práctica. En la deducción del principio práctico, advierte el autor alemán que no es posible demostrar su realidad y validez de la misma manera como lo hizo con los principios teóricos, porque aquellas nociones no pueden ser confirmadas mediante la razón teórica o especulativa ayudada empíricamente. La ley práctica es una exigencia originaria de la razón y, por tanto, inteligible. El único modo de entender esta deducción es el siguiente: esta exigencia incondicionada demuestra su realidad y validez para aquellos capaces de prescribírsele. En conclusión, la ley práctica es real porque ha nacido de la conciencia de la libertad de la razón, pero, además, es válida para todo ser racional porque todo individuo, por el sólo hecho de tener razón, tiene conciencia de ella. En esto último, parecen confundirse ambos términos. Mas hay otra noción usada por el mismo autor, cuya aceptación evidencia un sentido que distancia a la validez de la realidad objetiva y complica su comprensión, a saber, la noción de legitimación: el imperativo categórico sirve como criterio para evaluar el valor de las máximas.

³⁶ *Ibidem*, p.221.

Empero, si tomamos otras referencias para establecer su cercanía, creo reconocer suficientes razones para afirmar que, con respecto a la segunda *Crítica*, estos términos están íntimamente implicados. Kant no se cansa de advertir en esta obra sobre la necesidad de la ley práctica para todo ser racional. La tesis destinada a demostrar la *objektive Gültigkeit*, según Allison, muestra la sujeción de todo contenido sensible, independientemente de su naturaleza, a las categorías. Del mismo modo, la validez objetiva práctica demuestra la sujeción inevitable de todo ser racional, *independientemente de su naturaleza*, a la ley práctica. Es decir, no demuestra su validez en conexión con las circunstancias y naturaleza propias del hombre, conexión que, según lo dicho por Allison, define, respecto de las categorías, la noción de la *objektive Realität*. No olvidemos tampoco las imputaciones de varios autores a la idealidad de la ley moral kantiana: aunque sea válida para todo ser racional, pudiera ser que el hombre no fuera capaz de determinarse efectivamente por tan alta idea. Tales acusaciones no hacen sino confirmar la nula consideración de la antropología hecha por Kant estableciendo la ley fundamental de la razón.

Sí, más bien, adoptamos la diferencia establecida por Salvi Turró en su *Tránsito de la naturaleza a la historia*, para obtener claridad, tenemos, entonces, un significado diferente de *objektiv Realität*. Dice el comentarista español: “Al referirnos a un objeto solemos manejar simultáneamente la categoría de realidad (*Realität*) y de existencia (*Dasein*) cuando la diferencia entre ambas –desde la tabla kantiana– es evidente: el objeto-realidad es un concepto; el objeto-existente, su darse en la serie espacio temporal.”³⁷ El uso de *Realität* está, por consiguiente, únicamente justificado para la determinación de las condiciones formales de la posibilidad ontológica de los objetos, esto es, para la realidad y validez de un concepto, bajo el cual tiene lugar la objetividad teórica o la objetividad práctica (la realidad de una causalidad libre y con su propia ley reconocible universalmente). La demostración de la realidad objetiva de un concepto posibilita la inauguración de una esfera discursiva. Así pues, la *objektive Realität* y *objektive*

³⁷ Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia*, México, UAM-Anthropos, 1996, p.96.

Gültigkeit son dos aspectos de una misma demostración, en cuanto que el establecimiento de un concepto o varios de ellos como legisladores de un territorio trae como consecuencia que ellos mismos examinen y pongan las condiciones bajo las cuales un conocimiento teórico o práctico es posible o, dicho de otro modo, esos conceptos examinan qué objetos caen bajo su legislación.

En cambio y a diferencia de lo establecido por Allison, Turró usa el término *Wirklichkeit* para referirse a los contenidos materiales de los fenómenos: "...la realidad efectiva de la cosa sólo nos puede venir dada a partir de la intuición sensible en concreto; la sensibilidad, por tanto, efectúa la posición del objeto en sí mismo, esto es, como cosa efectivamente existente en el mundo y no sólo como constructo formal del pensamiento."³⁸ *Wirklichkeit* es, entonces, sinónimo de *Dasein* y, como indica Turró, el primero ha sustituido, en el contexto de la *KU*, al segundo término. En esta sección el significado de este término no es de relevancia, sino hasta la siguiente en la cual se tratará de demostrar cómo la ley moral, independiente de y ajena al mundo empírico, puede realizarse efectivamente en la existencia concreta de una comunidad de seres racionales bajo leyes éticas.

Veamos a continuación cómo estos dos términos, *objektive Realität* y *objektive Gültigkeit*, designan dos pasos en el establecimiento de la ley práctica como principio.

d.1. Realidad objetiva de la ley moral.

La condición de posibilidad en virtud de la cual la ley moral no es una representación vacía, sino real para el querer de todo hombre y ser, por cuya razón sean conscientes de ella, aún para el ser supremo, es la libertad. Respecto de este fundamento último el autor escribe en su segunda *Crítica*: "Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas,

³⁸ *Ibid*, p. 168.

bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica.” [Kant, *KpV*, p.114]

Kant mostró que un ser racional es consciente de su capacidad autolegisladora, o sea, de la libertad de su voluntad, cuando se impone a sí mismo, únicamente por la razón pura, como ley, la exigencia de la concordancia de todas sus máximas con la forma de la universalidad. Constituye un hecho (*Faktum*) el que la razón pura pueda prescribirse leyes y autodeterminarse. La razón es originariamente legisladora.

Por eso mismo también señaló el autor que la propia ley no necesita demostrar su realidad mediante ninguna deducción, puesto que lo hace determinando a la voluntad incondicionadamente, sin ningún influjo sensible. Los principios teóricos necesitaban probar su realidad apelando a la experiencia. Pero como los principios prácticos tienen su fundamento en un “hecho de la razón”-la conciencia de la ley moral-, su realidad no puede probarse apelando a pruebas empíricas *a posteriori* en cuanto que tal hecho tiene lugar en la razón pura y, por tanto, *a priori*. La ley moral no necesita de ningún fundamento para justificar su realidad, porque ha nacido de la autonomía de la voluntad, esto es, de su libertad. Si ha de apelarse a algo anterior a ella, es la libertad. Pero como de la libertad sólo somos conscientes por esa ley y como, además, no puede haber conocimiento alguno de la libertad más que el proporcionado por la ley moral, entonces no hay ningún fundamento que la justifique, sino su propia actividad.

La realidad de la ley moral, en consecuencia, sólo puede probarse cuando una voluntad, prescribiéndose la ley, asume su libertad, entendida prácticamente como independencia y autodeterminación. Su realidad no está dada, más bien es una ley puesta por la razón, algo elegido y en razón de lo cual un ser adquiere dignidad y respeto absoluto. Por esta ley, a su vez, la razón reconoce su independencia de influjos ajenos, reconoce su autonomía. Una voluntad que exige de sí misma, la conformidad con la forma de la universalidad, es una voluntad moral, buena en sí misma. Si una voluntad acoge o no esta ley, es elección del sujeto. La ley debe

presuponerse para todo acto, incluso para aquellos que la trasgreden. La ley le concierne a todo ser por el simple hecho de ser racional.

Así resume Kant este apartado de la realidad objetiva de la ley moral: “En efecto, la ley moral demuestra satisfactoriamente su realidad, también para la Crítica de la razón especulativa, al agregar a una causalidad pensada sólo negativamente, cuya posibilidad era inconcebible par[a] la razón especulativa pero obligada a admitir, una determinación positiva, es decir, el concepto de una razón que determina inmediatamente la voluntad (por la sola condición de una forma legislativa de sus máximas) y así pudo darse por vez primera una realidad objetiva, si bien sólo práctica, a la razón, la cual, en sus ideas, si quería proceder especulativamente, se hacía siempre trascendente y convertía el uso *trascendente* de la razón en su uso *inmanente* (la razón misma es causa eficiente en el campo de la experiencia mediante las ideas).” [Kant, *KpV*, Ak.48, p.46-47].

De donde resulta que la condición bajo la cual la ley moral tiene realidad objetiva es la conciencia de la libertad.

d.2. Validez objetiva práctica de la ley moral.

En la *KrV*, Kant entendió por validez objetiva del conocimiento la legitimidad de la síntesis de las representaciones, legitimidad hecha posible a partir de los criterios formales de la posibilidad de toda objetividad o experiencia: las formas puras de la intuición y las formas puras de la síntesis.

En los *Prolegómenos*, además, Kant añade una significación más al concepto de validez objetiva, presente ya, empero, en la primera *Crítica*, pero de modo no manifiesto. En aquel texto afirmaba que la validez objetiva de un juicio también puede entenderse como una validez intersubjetiva, pues tal juicio, cuyo enlace es realizado por los conceptos puros del entendimiento, es válido para todo tiempo y lugar, en la medida en que la conciencia particular se vincula con la conciencia general, es decir, con la forma del juzgar en general. El juicio, por

tanto, no es la unión de representaciones según una conciencia empírica, sino según la conciencia general, la cual hace valer los criterios formales de toda objetividad. Cuando el enlace de representaciones es realizado por el particular sujeto que intuye, lo realiza desde conceptos empíricos, pero nunca por meros conceptos *a priori*. Por consiguiente, los juicios producidos por una conciencia empírica nunca serán conforme a los realizados por otras también empíricas. Pero en cuanto que los juicios son enlazados por una conciencia que se vincula con la conciencia general mediante los criterios establecidos por la razón pura, todos los juicios concuerdan en la regla de unión de representaciones. La validez objetiva de un juicio sólo es posible cuando ha sido realizada una síntesis *a priori* de la multiplicidad dada por la sensibilidad, esto es, sólo cuando esa unión tiene validez universal o intersubjetiva.

Retomando lo dicho para la exposición presente, la validez objetiva de la máxima sólo es posible cuando una conciencia particular, afectada por inclinaciones sensibles, se vincula con la conciencia general mediante el criterio formal de la posibilidad de la ley, la forma de la universalidad, criterio por el cual todas sus máximas pueden tener validez apodíctica y, por tanto, para cualquier ser racional y para toda circunstancia. En el discurso práctico la elección de la máxima es legítima si se toma como fundamento de su elección el criterio formal presente en la razón de todos los seres racionales: la forma de la universalidad. No está de más advertir que tal validez intersubjetiva del principio práctico no es una cuestión de hecho, como tampoco lo era en los principios de la naturaleza. Ninguna máxima concuerda con la expresada por cada uno ni es comunicable sólo por el hecho de ser enunciada; más bien la validez intersubjetiva es de derecho, esto es, la máxima es válida porque está bajo criterios formales en virtud de los cuales es posible pensar la concordancia de las voluntades. Una voluntad determinada meramente por la forma de la universalidad contribuye, pues, a la fundación de una comunidad de seres racionales.

Entonces, para que una máxima pueda valer como un principio objetivo práctico necesita confrontarse con la forma de la universalidad sin incurrir en contradicción. Este tipo de contradicción en la cual incurren las máximas queriéndose elevar a principio práctico objetivo es lógica, porque sólo se da cuando reglas empíricamente condicionadas se quieren encumbrar al rango de ley universal. La contradicción práctica se da cuando la voluntad "...va en contra de la voz de la razón, que incluso está presente en los hombres más vulgares".

Si el querer, expresado en la máxima, entra en contradicción con la ley, con la forma de la universalidad, entonces, tal querer no es moral, sino pragmático o técnico y se expresa por medio de imperativos hipotéticos, válidos subjetivamente, en tanto que mandan una acción como buena para alcanzar otra cosa. En un principio objetivo práctico, en cambio, la materia de una máxima puede permanecer siempre que no se suponga como fundamento de adopción de la máxima y no entre en contradicción con la forma de la universalidad.

Ahora bien, para ser consciente de la ley de autodeterminación sólo se necesita de la razón. Todo ser con razón, entonces, tiene conciencia de esa ley y, por ella, de la libertad de su voluntad: "La ley moral es pensada como objetivamente necesaria solamente porque debe valer para todo aquel que tenga razón y voluntad." [Kant, *KpV*, Ak. 36, p.36] En consecuencia, esa ley tiene validez objetiva para todo ser racional, determine o no su máxima por esa exigencia. Vale para toda voluntad porque la conciencia de la autolegislación precede *a priori* a cualquier representación empírica o racional. Por esto, la ley no tiene validez unas veces y otras no. La ley tiene absoluta validez *a priori*, aunque una voluntad se determine algunas veces por la ley práctica, otras por sus principios prácticos materiales.

Por validez de la ley práctica, entonces, debemos entender la necesidad absoluta de la ley para todo ser racional, necesidad que sólo es pensable cuando se demuestra que la voluntad es originariamente legisladora, esto es, cuando se demuestra que la misma razón se la prescribe sin influjo de algún fin u objeto de la facultad de desear. En este sentido, la validez de la ley

práctica es posibilitada por la condición formal de la libertad. En cuanto se asume esta condición se sigue de ello que la ley es válida para todo ser racional y, consiguientemente, éstos deben examinar sus máximas a la luz de este criterio establecido por su propia razón, criterio por el cual todas sus máximas tienen validez objetiva. Por tanto, la constrictión categórica expresada en la ley permanece, aun a pesar de que ningún acto haya ocurrido nunca conforme incondicionadamente según esta exigencia, puesto que la conciencia inmediata de esta ley para un ser racional es inevitable y, justamente por esa conciencia, el hombre puede elegir no adecuar sus máximas a la universalidad, sino determinarse contrariamente a ella, por sus inclinaciones en todo caso, usando de este modo a la razón como sierva de su naturaleza. La ley moral, como *Faktum* de la razón, constituye por sí misma un criterio suficiente para distinguir la moralidad de la felicidad. Su infracción no le resta validez, sino que, incluso, la confirma como principio absoluto de la voluntad.

Así entonces, el concepto de validez objetiva del principio práctico significa la legitimidad de la elección de una máxima examinada partiendo de un criterio formal establecido únicamente por la razón pura: la forma de la universalidad. En la medida en que una máxima se elige tomando como pauta de enjuiciamiento este criterio formal, concordando así con la forma de la universalidad sin contradicción, tal máxima se considera por esto válida para cualquier ser racional y no sólo para cierta clase de seres, pues es un criterio que no ha surgido de su especial naturaleza, sino de la mera razón, y todo aquello que provenga meramente de la razón pura posee necesidad apodíctica. La forma de la ley es la condición bajo la cual las máximas pueden tener validez objetiva.

3. Anotaciones finales sobre la *objektive Realität* de la moralidad

La validez y realidad objetiva práctica designan, de modo meramente formal, la determinación y establecimiento del concepto de libertad y su ley en principio de la razón

práctica. Ellos son los términos mediante los cuales queda demostrada su universalidad. La objetividad práctica significa, entonces, la necesidad apodíctica de la ley para todo ser racional sin consideración alguna de su aplicación a las acciones. Ambos, decíamos, aluden a dos partes de una misma tesis: si se demuestra la realidad objetiva de la ley moral, ésta es, por tanto, un criterio suficientemente válido para el enjuiciamiento y examen de las máximas de actuación. Que realmente, efectivamente, estos seres racionales actúen conforme al deber no es competencia de la razón práctica. Está para todos demostrada *a priori* la validez y realidad de su concepto. Para demostrar la *Wirklichkeit* de la moralidad, su presencia material no sólo su determinación formal, es menester vincular a la filosofía práctica con una disciplina relativa a ese ser cuyos actos han de ejecutar el deber, a saber, específicamente en nuestro caso, con la antropología. Sin embargo, semejante cuestión no será abordada sino hasta la segunda parte de este trabajo. En la presente consideración tratamos únicamente de su establecimiento como principio supremo de la moralidad. Así entonces, el fundamento originario por el cual queda demostrada la realidad y validez objetiva práctica de la moralidad es, como señalamos en el anterior apartado, la capacidad de la autodeterminación.

Capítulo II. Realización efectiva de la moralidad.¹ (*Wirklichkeit*)

1. Antropología y moral.

La filosofía práctica proporciona un principio para el enjuiciamiento de las máximas sin consideración alguna de fundamentos materiales (*Gegenstand*², objetos deseados, ciertas circunstancias o la constitución natural de un ser) y, a causa de esto, dicho principio constituye un criterio absolutamente necesario de determinación de las acciones de todo ser racional –en esto consiste justamente la *realidad objetiva* y la validez de la ley moral. El hombre, en virtud de su razón, tiene en este principio formal un criterio de actuación absolutamente necesario, válido y real; pero en cuanto su existencia está a la vez sometida a condiciones sensibles, no puede menos de tener la necesidad de este principio -cuya formulación que tiene, para él, ser sometido a un espacio y un tiempo, la forma de un mandato, de una ley- como meramente contingente frente a otros fundamentos de determinación, todos éstos reducibles al principio del amor propio.

Teniendo el hombre ante sí un principio formal y otro material para la determinación de sus acciones, ¿por qué considerar a la moralidad como un proyecto, frente a la felicidad, mucho más valioso y preferible? Si el hombre se desvía de la ley es justamente porque considera mucho más fundamentales para la constitución de su existencia los fines materiales. Pero aunque la felicidad, entendida desde el egoísmo, es con todo un proyecto ciertamente inevitable para los seres finitos, no puede constituirlos más que en seres dependientes de sus

¹ Podría considerarse esta segunda parte como el nivel de la factibilidad de la ética kantiana. Si “La factibilidad” –dice Dussel- “determina el manejo (management) de... mediaciones, es decir, el <<poder realizar>> sus propios (monológicos o comunitarios) intereses (materiales: la vida, y formales: la participación)...”; entonces, esta parte de la exposición trata justamente de las mediaciones para realizar efectivamente los intereses morales de la razón en el mundo empírico. Por tanto, si la primera parte concierne al nivel de la fundamentación de la moral, éste concierne al nivel de su factibilidad. Karl Otto Apel, Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004, p.354.

² Según Roberto Rodríguez Aramayo, por *Gegenstand* debemos entender un objeto empírico, mientras que por *Objekt* debemos entender ese fin hacia el cual se dirige la moral. Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002, p.37.

deseos. El proyecto de la moralidad, origen de todo valor incondicionado, pretende, en cambio, constituir a los hombres, mediante la asunción de su capacidad de autodeterminación, en fines en sí mismos con la capacidad de darse a sí mismos sus propios fines. Si bien la felicidad promete satisfacción a lo largo de la vida, la moralidad únicamente exige a los hombres ser dignos de ella.

Aun cuando Kant establezca una jerarquía de los principios prácticos, cabe preguntar si alguna vez el hombre elegirá el proyecto de la moralidad, porque, a pesar de que la ley está presente hasta en el entendimiento más común, dicho ser podría determinarse contrariamente a ésta, privilegiando sobre todo su felicidad. Así entonces, la Moral, siendo objetivamente real para los hombres, no sería, sin embargo, un criterio mediante el cual los hombres determinarían efectivamente sus acciones. ¿Cómo dar entrada a la ley en las decisiones de los hombres?

La respuesta a esta cuestión no puede ser respondida desde el análisis de la fundamentación de la realidad objetiva de la ley de la autodeterminación. Éste solamente asegura el ámbito discursivo válido para la filosofía práctica determinando la ley de una causalidad por libertad, mas no deja lugar a los análisis sobre la aplicación efectiva de esta misma.³ Si bien, tal como afirma el autor de *Teoría y práctica*, toda la validez de la práctica o *praxis* moral, es decir, de la aplicación, depende de la teoría subyacente, no por esto es evidente que el hombre renuncie a la felicidad y tome como suyo el proyecto de la moralidad. El problema, desde esta perspectiva, ya no es si la ley moral tiene realidad objetiva para el hombre, pues esto ha quedado suficientemente demostrado por el *faktum* de la autodeterminación: la ley moral vale y es real, o sea, es la ley de actuación de todo ser racional, inclusive del hombre; mas

³ Es posible justificar tres sentidos del concepto *práctica* en la obra kantiana: 1) práctica entendida como *aplicación* de la teoría de la naturaleza; 2) práctica entendida como fundamentación de una causalidad por libertad o de la *razón práctica*; 3) práctica entendida como *praxis*: "...aplicación a los casos que se presentan en la experiencia." [Kant, *MC*, §205, p.5] Ésta tercera definición se refiere, según la *Metafísica de las costumbres*, a la aplicación efectiva de los principios prácticos (2º sentido) provenientes de la teoría del derecho. Y más adelante afirma que un sistema de la metafísica de las costumbres consta de dos partes: de los principios prácticos universales y de los principios de aplicación (3º sentido) de esos principios universales.

bien, el problema consiste en la *realización efectiva* de la misma, es decir, en el atrevimiento, en el valor –afirma el opúsculo *¿Qué es la Ilustación?*- de responder al reto lanzado por el imperativo moral, el cual exige a los hombres cumplir con su deber y actualizarlo en sus acciones, aun cuando éste no sea tenido por válido subjetivamente. Este problema, entonces, consiste en la asunción subjetiva de la ley y en su efectiva aplicación a las acciones. Surge cuando la ley práctica es estimada por el hombre, ese ser que tiene una doble perspectiva de su existencia, como un fundamento contingente de determinación de las máximas.

Ahora bien, si la fundamentación de la realidad objetiva de la ley práctica, esto es, la Moral, prescinde, para su demostración, de la constitución subjetiva de cualquier ser, la solución del problema sobre la realización efectiva de la misma debe poner en *vinculación* a dicha fundamentación con una ciencia empírica sobre la constitución subjetiva, natural, propia de ese ser llamado hombre cuyos actos deben ejecutar la ley moral, es decir, con la Antropología, para explicar cómo éste puede aplicar efectivamente la ley de la libertad a los efectos sensibles llamadas acciones. En sus *Lecciones de ética*, Kant afirma: “...la moral no puede sostenerse sin la antropología, pues ante todo tiene que saberse si el sujeto está en situación de conseguir lo que se exige de él, lo que se debe hacer.” [Kant, *LE*, p.39] Asimismo en otro texto⁴ advierte sobre la importancia de la educación, la legislación y la religión en la formación de los hombres para que éstos lleguen a ostentar un *carácter*, es decir, “...en una lealtad inquebrantable hacia los principios.” [Kant, *AP*, §112, pp. 35-36] Por su condición natural y empírica, el hombre posee dos tipos de facultades llamadas talento y temperamento. Por éstas dicho ser puede adquirir un valor social según el cultivo y habilidad del talento para alcanzar ciertos fines, o bien puede conseguir la felicidad según la disciplina aplicada al temperamento. Ambas requieren, como disposiciones naturales, de la cultura para desarrollarse y perfeccionarse. Empero, por su

⁴ El texto citado corresponde al manuscrito de Mrongovius del año 1785. Immanuel Kant, *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990.

condición moral, el hombre posee una facultad llamada carácter en virtud de la cual el hombre ostenta un valor incondicionado.⁵ Kant define carácter como un cierto modo de pensar en cuyo ejercicio son manifiestos ciertos principios de conducta. Esta facultad, admite el autor, no es innata, sino contrariamente a esto debe ser forjada y fortalecida, pues el carácter "...sólo hace su aparición en los años de madurez. En la juventud no se ha forjado todavía y con frecuencia tarda mucho en conformarse, si es que se consigue alguna vez." [Kant, *AP*, §110, p.32] Además, continuamente las facultades naturales, talento y temperamento, entorpecen e inhiben la aparición del carácter en el hombre; por eso es necesario buscar el modo de alcanzar el perfeccionamiento de todas estas facultades y su unión en un fin. Así pues, los hombres, a diferencia de Dios, deben ser puestos en situación de asumir la moralidad, para lo cual es necesario el concurso de ciertas mediaciones empíricas.

Empero, ¿no había advertido Kant en *Teoría y práctica* y en la *Primera introducción a la Crítica del juicio* sobre la imposibilidad de incluir en la Moral, como parte suya, principios empíricos, en este caso conocimientos proporcionados por la Antropología, los cuales, como medios, sirvan para la producción de los fines establecidos por la razón pura, como sí es posible, en cambio, en la filosofía teórica? Por un lado, la filosofía teórica admite proposiciones empíricas como mediaciones en la aplicación y producción de objetos bajo la representación de los principios de la naturaleza. Como la filosofía práctica, en cambio, sólo puede contener principios puros *a priori*, es irrelevante para la aplicación y producción de sus objetos (las acciones), según el principio de la libertad, el concurso de cualquier mediación. La práctica o aplicación debe realizarse considerando solamente su representación pura: "Sólo aquellas [proposiciones prácticas] que presentan directamente la determinación de una acción

⁵ La tercera antinomia de la *KrV* también hace alusión a un carácter nouménico y otro fenoménico, entendidos como dos modos de causalidad propios del hombre, el primero de los cuales constituía el objeto de la Moral y el segundo de la Antropología. Además esa sección definía el significado de carácter: la posesión de una ley de causalidad. De esto se ha hecho mención en el primera parte de este trabajo.

simplemente por la representación de su forma... sin tomar en consideración los medios para conseguir el Objeto, sólo aquellas pueden y deben tener sus propios principios (en la idea de libertad)...” [Kant, 1ªIKU, p. 26] Por consiguiente, el conocimiento proporcionado por la Antropología no puede pertenecer en calidad de medio a la filosofía práctica, pues teniendo su fundamento en la experiencia, pertenece a la filosofía teórica y, por esto, por pertenecer a una de las dos esferas bien diferenciadas según el modo respectivo de su fundamentación, no puede formar parte de la Moral.

Kant afirma en *KpV* que el Juicio únicamente puede tomar, como criterio para juzgar si una acción concreta ha sido producida por la ley, la forma de la universalidad de las leyes de la naturaleza entendida como el *tipo* de la ley práctica. Como la ley de la libertad no puede tener un ejemplo en una acción concreta, ni un esquema por medio del cual los objetos sensibles, en este caso las acciones, sean sometidos bajo su representación, es necesario recurrir a la forma de la universalidad de una ley de la esfera de la naturaleza para que sirva como mediación entre la ley práctica y la presentación empírica en casos concretos, pues en esto todas las leyes son idénticas independientemente de su fundamento determinante. Así, el entendimiento proporciona a todos los agentes morales no un esquema sensible sino la forma de la universalidad entendida como *tipo de la ley moral* para la aplicación de la ley práctica a los casos concretos.⁶

El incumplimiento de la ley moral no puede, por consiguiente, poner de pretexto la oscuridad de este principio, presente en todo entendimiento bajo la forma de la universalidad, o bien cierta imposibilidad para llevarla a la práctica (aplicación) por falta de mediaciones. La

⁶ El uso de la forma de la universalidad como criterio para el enjuiciamiento práctico está, según Kant, autorizado porque: “Lo único adecuado al uso de los conceptos morales es el racionalismo de la facultad de juzgar, el cual *de la naturaleza sensible no toma nada más de lo que también la razón pura puede pensar por ella misma, es decir, la conformidad a la ley*, y en cambio no introduce en la naturaleza suprasensible sino lo que se puede representar realmente mediante las acciones en el mundo sensible según la regla formal de una ley de la naturaleza en general.” [Kant, *KpV*, p.68]

aplicación de la moral a las acciones no precisa de otra representación sino la proporcionada por el entendimiento en la forma de la universalidad. Por consiguiente, la ley manda una acción y ésta debe cumplirse, independientemente de si el hombre está o no en situación de conseguir lo que se exige de él. En razón de su incompatibilidad discursiva, Kant advierte en textos como la *KpV* y en la *Fundamentación* sobre la imposibilidad de la vinculación entre Antropología y Moral.

A pesar de esto, Kant, consciente del problema de la aplicación de la ley en el caso del hombre, insiste en sus *Lecciones de ética* sobre dicha vinculación: “Ambas ciencias [Antropología y Moral] están estrechamente relacionadas, ya que la moral no puede sostenerse sin la antropología... La consideración de la regla no sirve de nada, si no se puede conseguir que los hombres sigan complacientemente la regla, por lo que... estas dos disciplinas dependen mucho una de la otra.” [Kant, *LE*, pp. 39-40] Además, en la *Metafísica de las costumbres*, advierte que si bien esta metafísica no puede fundarse en la antropología, sin embargo puede aplicarse a ella. Una antropología moral, añade, debería contener: “...las condiciones subjetivas tanto obstaculizadoras como favorecedoras de la realización de las leyes morales de la metafísica de las costumbres en la naturaleza humana...” así como: “... la creación, difusión y consolidación de los principios morales en la educación y en la enseñanza escolar y popular.” [Kant, *MC*, §217, p.21] Si la aplicación efectiva de la Moral no tiene ninguna garantía, si el proyecto de la moralidad es tenido por los hombres como meramente contingente, la vinculación de ambas disciplinas tendría como objetivo dar sustento si no a la ley práctica, sí a su realización efectiva, a la *praxis*. El proyecto de la realización efectiva de la moralidad no pretende incluir dentro de ésta una ciencia totalmente incompatible con su fundamento discursivo, sino vincularlas de algún modo para dar una garantía a su realización. De este modo, el problema de la vinculación entre la Antropología y la Moral viene a ser una expresión del problema de la

conciliación entre la esfera teórica y práctica de la razón pura, presentado dentro del contexto de la realización efectiva de la moralidad.

En primer lugar, las dos primeras *Críticas* habían demostrado que Naturaleza y Libertad son dos conceptos cuyos significados dan lugar a dos tipos de discursos totalmente autónomos, con su propia legislación, su ámbito específico de objetos, ambos expresión de dos facultades de conocimiento *a priori*. Por la naturaleza de su fundamentación, la realidad objetiva y la validez de estos conceptos dependen de criterios absolutamente incompatibles: a través del entendimiento, la razón, en el discurso teórico, apela a la experiencia como criterio último de la verdad del conocimiento; en el discurso práctico, en cambio, la razón apela a una idea y al *faktum* de la autodeterminación como criterio de enjuiciamiento de las máximas morales. Traza, pues, el entendimiento, como facultad fundadora del ámbito del ser, los límites de la Naturaleza a partir de las condiciones generales de la posibilidad de conocimiento de los objetos. Limitada ya por la crítica, la razón, como facultad fundadora del ámbito del deber ser, determina lo posible por libertad a partir de su capacidad autolegislativa. Metafísica de las costumbres y ciencia natural son, entonces, dos tipos de discursos irreconciliables en virtud de la naturaleza de la fundamentación de sus conceptos fundamentales. Si por esto queda asegurada la realidad y validez objetiva de la filosofía teórica y práctica, si, por consiguiente, Antropología y Moral -siendo dos tipos de teoría sobre reglas de acción, la primera, de las reglas válidas subjetivamente para una cierta clase de seres, la segunda, de reglas válidas objetivamente, es decir, para todo ser racional- forman parte de dos esferas discursivas, ¿cómo hacer posible su vinculación evitando poner en contradicción las dos partes del sistema de la razón pura? También podríamos enunciar de este modo el problema: ¿qué debe hacerse para que la conducta efectiva de los hombres, asunto de la antropología, sea la conducta objetiva exigida por la moral? Si entendemos, tal como afirma Villacañas, que: "...la antropología no es relevante para la forma del imperativo de razón. Es relevante para los

procesos de ejecución, para mostrar cómo aquél imperativo formal puede constituir una naturaleza moral.⁷”; entonces, la vinculación entre Antropología y moral debe tener lugar en el contexto del proyecto de la realización efectiva de la moralidad. ¿Es posible encontrar en Kant el tratamiento de una mediación entre Naturaleza y Libertad, entre Antropología y Moral?

2. El arbitrio humano.

La razón práctica es la idea de una causalidad intelectual llamada *voluntad* (razón práctica), con su propia ley de actuación. Todos los hombres, por su razón, poseen una voluntad –razón práctica- cuya ley contiene sólo una exigencia categórica: efectuar acciones absolutamente conformes con el principio de autonomía. Pero el hombre, por su existencia sensible, tiene, además, una facultad receptiva llamada *sentimiento*. Éste es la fuente de las representaciones sobre objetos placenteros y desagradables y es, por tanto, el fundamento empírico del deseo, el cual también impone al hombre sus exigencias: su satisfacción. Así, el hombre tiene dos fundamentos de determinación de sus acciones: la ley práctica presente en su voluntad y los fines empíricos proporcionados por el sentimiento de placer ligado al deseo. Ambos concurren, como fundamentos, en su *facultad de desear*, definida por Kant como “...la facultad de ser por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones.” [Kant, *MC*, p. 5] Cuando el hombre toma conciencia de su capacidad para producir el objeto mediante la acción, tomando fundamento ya sea en el sentimiento o en la voluntad, está haciendo uso de su *arbitrio*.⁸

⁷ José Luis Villacañas, “Kant”..., p. 325.

⁸ Según Enrique Serrano Gómez, el arbitrio no debe considerarse una tercera instancia de la facultad de apetecer, sino que, estando situado entre el nivel sensible y el nivel inteligible, debe considerarse su mediación. En este sentido, advierte Serrano Gómez, la definición de arbitrio dada por Kant en *Metafísica de las costumbres* no concuerda con los textos anteriores, sobre todo en la *Fundamentación...* y en la *KpV*, porque según aquel texto, libre sólo sería el arbitrio y no la voluntad porque ésta proporciona únicamente el criterio para distinguir entre el bien y el mal; en cambio, el arbitrio, situado entre la voluntad y las apetencias, es libre de las apetencias sensibles (libertad negativa) y, por consiguiente,

Situado entre el nivel de los fundamentos y el nivel de la ejecución, el arbitrio es la facultad en virtud de la cual los fundamentos de determinación de las máximas, sean éstos materiales o formales, influyen en las acciones de los hombres. En el proceso de ejecución de la acción, el arbitrio necesita de la intermediación de un interés, ya sea empírico o puro, que, vinculándolo a la razón o al sentimiento, contribuya en la decisión de la máxima de acción.⁹ De todo esto resulta que la definición de arbitrio dada por Kant en *Metafísica de las costumbres* no concuerde con los textos anteriores porque, según opina Enrique Serrano, en este escrito únicamente puede considerarse libre el arbitrio y no la voluntad, como afirmaba la *Fundamentación* y la *KpV*. Siguiendo el argumento de este comentarista respecto del asunto, la voluntad solamente proporcionaría el criterio para distinguir entre el bien y el mal; en cambio, el arbitrio, situado entre la voluntad y las apetencias, es libre para decidir si determina sus acciones ora por las apetencias sensibles, ora por el deber categórico. En el arbitrio humano es, entonces, donde se debe dar la discusión sobre la realización efectiva de la moralidad.

Si el arbitrio es el lugar donde recaen todas las decisiones en pro y en contra de la moralidad, ninguna de las acciones producidas por un ser racional, independientemente de su fundamento de determinación, pueden considerarse indiferentes o no imputables como si se tratara de sucesos de la naturaleza. Cuando los impulsos sensibles, de cuya autoría no es el hombre responsable, se presentan como la ocasión propicia para convertirlos en motivos impulsores de la elección de la máxima, son entonces parte de la decisión de un sujeto: se subordina la ley al fin material deseado -todos los cuales redundan en el principio del amor a sí mismo- y, como motivo impulsor, forma parte de un acto puramente libre, llanamente

puede determinarse por el deber categórico. Enrique Serrano Gómez, *La insociable sociabilidad*, El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant, Barcelona, Anthropos, 2004, p.34.

⁹ En la resolución del problema sobre la realización efectiva de la moralidad es menester referirse al *arbitrio* y no sólo a la *voluntad* (en tanto que ésta sólo considera la relación de la facultad de desear con el fundamento objetivo práctico sin alusión alguna a la acción) o a la *facultad de desear* (ésta es sólo la facultad de ser causa de objetos sin la *conciencia* de poder realizar mediante la acción sus representaciones), porque debe darse plena cuenta del proceso de decisión y ejecución de la acción conforme absolutamente con la ley práctica en el caso del hombre.

imputable. Dice Kant sobre este asunto: "...la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima...*" [Kant, *Religión*, p.33] La desobediencia de la ley pura práctica tiene lugar porque antes el hombre ha permitido, por la libertad constitutiva de su razón, la entrada de influjos sensibles en la determinación del arbitrio. En este caso, la naturaleza no es culpable de una determinación contraria a la ley sino el hombre mismo, quien estando ciertamente afectado mas no determinado por los influjos sensibles, los acoge como condición de la adopción de una regla práctica, como condición de la determinación del albedrío.

En el arbitrio humano, entonces, se presenta y vive un conflicto. Por la mediación de ciertas motivaciones necesarias para un ser cuyo arbitrio está implicado en dos legislaciones, se da prioridad a una sobre otra: se *acepta* estar subyugado a los influjos naturales o estar sometido a los propios mandatos nacidos de la razón. Cuando el arbitrio humano busca realizar preferentemente su naturaleza sensible, búsqueda hecha máxima, en perjuicio de su naturaleza inteligible por la cual deja de ser una cosa entre las cosas¹⁰, la inclinación subjetiva se opone a los mandatos objetivos y se enseñorea del hombre. ¿Cómo evitar que los fines materiales, obnubilando la determinación del arbitrio, terminen por impedir la *realización efectiva* de la moralidad? ¿Cómo puede estar ligada la ley práctica a un interés mucho más decisivo que cualquier otro fin material, si el arbitrio humano ha mostrado tener en estos últimos un motivo más influyente en la decisión de la máxima de acción? Según define Kant en la *Metafísica de las costumbres*, el arbitrio debe considerarse *afectado* mas no *determinado* por impulsos sensibles. Aunque éste no pueda considerarse puro, sin embargo puede ser reconvenido a actuar

¹⁰ En este punto, es necesario insistir en lo siguiente: ciertamente el hombre necesita hacer uso de su razón para procurar su existencia sensible, pero esto no le da absoluto derecho para poner como condición de su uso a la felicidad porque el hombre, según Kant, no es totalmente indiferente respecto de la ley moral y, por consiguiente, no ignora que ésta es condición de toda felicidad.

conforme absolutamente con la ley, mediante un “*hábito racional* adquirido por la razón pura”. [Kant, *MC*, Ak. 211-215, pp.13-18] El arbitrio, considerado como una mediación entre el nivel sensible y el inteligible, debe adquirir un *hábito racional* para someter la existencia empírica del hombre a la ley de una voluntad pura. ¿Cómo puede adquirir este hábito racional?

Por consiguiente, estando ligado a los procesos de ejecución, esto es, a la acción, debe considerarse, desde ahora, como el lugar donde radica la decisión por la moralidad y desde él debe ser comprensible el proyecto de su realización efectiva. Si tal como afirma Enrique Serrano Gómez: “...la razón (la voluntad) sólo puede intervenir en las acciones gracias a la mediación del arbitrio...”¹¹, el problema consiste en resolver cómo puede la ley de una voluntad pura influir en el arbitrio de los hombres.

3. Ensayo de algunas mediaciones: motivos impulsores y fin último.

a) Motivos impulsores

Si todos los hombres necesitan de una motivación determinada para verse compelidos a actuar, la introducción de un motivo impulsor en la teoría del deber podría considerarse como un primer intento de mediación entre la realidad objetiva de la ley moral y su realización efectiva. Un motivo, nos dice Kant, constituye un fundamento de determinación subjetivo, concerniente al sentimiento, cuya peculiaridad no sirve para juzgar la validez de una máxima sino sólo para impeler a los agentes morales a la acción. Sin un incentivo ningún albedrío puede ser determinado a obrar ya sea patológica o moralmente. Su introducción en la Moral supone un ser que, por el influjo de su naturaleza sensible en la determinación del arbitrio, no es totalmente conforme con los mandatos categóricos de su razón; impensable, por otro lado, para una voluntad, como la divina, cuyo fundamento subjetivo, el querer, concuerda

¹¹ Enrique Serrano Gómez, *Op.cit.*, p. 53

absolutamente con el objetivo, el deber. Por el incentivo moral, un arbitrio puede acoger la ley y aplicarla efectivamente a las acciones.

Según esto, entonces, entre los incentivos del arbitrio humano tenemos dos: la formalidad de la ley moral o los fines materiales. Cuando el hombre adopta estos últimos como fundamento de adopción de la regla o ley práctica, se dice, entonces, que el motivo impulsor o incentivo tiene su origen en el sentimiento de placer y desplacer (en objetos que producen placer o dolor), sentimientos meramente empíricos cuyo fin es la procuración de la satisfacción del deseo en aras del amor propio¹²; en cambio, cuando adopta la ley como motivo impulsor suficiente para la determinación de la máxima de acción, se dice que la ley constituye por sí misma, además de un criterio objetivo de determinación de las máximas -esto es, un criterio para juzgar la validez de las máximas de un arbitrio-, un motivo impulsor subjetivo, o sea, una representación cuyo origen puramente racional produce un *efecto* sobre el sentimiento de placer llamado *sentimiento moral*, el cual mueve a un arbitrio a actuar meramente por la ley sin presuponer influjo alguno del amor propio. Constriñendo el influjo de las inclinaciones sobre el arbitrio, la ley moral inflinge un perjuicio sobre el amor propio y, consiguientemente, produce en la sensibilidad un sentimiento negativo de *humillación*, pero, al mismo tiempo, es causa de un sentimiento positivo llamado *respeto*, ya que, derribadas las inclinaciones, ha fortalecido su influjo determinando efectivamente la acción de una causalidad inteligible.

En el primer caso, la acción producida es considerada *legalmente* conforme a la ley moral, pues el fundamento de adopción de la máxima no es solamente la ley sino le anteceden a ésta, como motivos impulsores, ciertos sentimientos empíricos. En el segundo, en cambio, la acción es considerada *moralmente* conforme a la misma, porque el fundamento de adopción de la máxima no es un sentimiento empírico sino la misma ley práctica, pero considerada

¹² El amor propio, nos dice Kant, es esa "...tendencia a hacer de sí mismo [del Yo patológico afectado], de acuerdo con los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio, fundamento determinante objetivo de la voluntad en general..."[Kant, *KpV*, Ak.74, p.72]

subjetivamente según los efectos producidos por ésta sobre el sentimiento, los cuales pueden ser conocidos totalmente *a priori*. Por este sentimiento, por el respeto hacia la ley moral, se distingue si una acción ha ocurrido por deber o sólo conforme al deber.

Este sentimiento ambivalente, compuesto de humillación y respeto, es un motivo suficiente para impeler el arbitrio humano a la acción, pues si la ley moral está presente hasta en el entendimiento menos sutil, mostrando su autoridad y sus imperativos en todo momento y ante todos, entonces nunca dejará de producir ese efecto en el sentimiento, viéndose así todo hombre compelido a darle efectiva realización. Fuera del *respeto* no hay otro sentimiento que constituya una motivación moral y una mediación entre los mandatos categóricos de la razón y la naturaleza humana, entre el deber y el querer. Para Kant, éste es el único caso en el cual un concepto puro tiene una relación con el sentimiento de placer. Ningún otro sentimiento- originado empíricamente-, si es puesto como fundamento de adopción de las máximas, puede producir un interés en la ley moral y una observancia irrestricta de la misma; sólo aquél sentimiento de respeto producido por la sublimidad de la ley puede, como efecto, producir un interés¹³ en su mandato: "... la capacidad de tomar un interés en tal ley (o de tener respeto hacia la ley moral) es propiamente el sentimiento moral." [Kant, *KpV*, Ak.80, p.78] Si la ley moral, además de su realidad objetiva cabalmente asegurada en el concepto de libertad, puede ser actualizada en el obrar de los hombres, realizándola efectivamente, el sentimiento moral debe procurar un interés en la moralidad y su ley.

Si la ley moral constituye un motivo impulsor suficiente tanto objetiva como subjetivamente para la determinación del arbitrio ¿por qué el *querer* de los hombres se opone a su *deber*, imponiendo a su arbitrio las exigencias del egoísmo? Según advierte Kant, el deber no puede cumplirse por sumisión voluntaria. Quizá –añade- nunca veremos entrar a los hombres

¹³ Interés es la representación racional del incentivo del cual se deriva. Según Kant, interés es "...un incentivo de la voluntad en cuanto es representado mediante la razón." [Kant, *KpV*, Ak. 79, p.77]

en la posesión de la santidad, nunca seremos capaces de determinarnos voluntariamente conforme totalmente con nuestra razón, como si la ley moral hubiera hecho naturaleza en nosotros. Si esto fuera así, el deber no implicaría constricción alguna para el arbitrio humano y la virtud, idea que comporta un estado moral en lucha contra el principio del amor propio, carecería de significado. Pero la ley moral representa un deber para el arbitrio humano y, como tal, representa una obligación y una coerción sobre el egoísmo. Si aquella idea fuera parte de nuestra naturaleza daría lugar a acciones totalmente indiferentes: una acción que no está ordenada o prohibida no implica deber alguno. La moralidad, empero, nunca dejará de exigir a los hombres su actualización, siempre permanecerá como un deber objetivo. Nunca será posible la absoluta correspondencia entre el querer y el deber. Porque si el deber "...es la acción a la que alguien está obligado..." Kant, *MC*, §223, p.29], entonces, la ley moral, representación de un deber categórico, nunca cesará de exigir del hombre su mejoramiento moral.

Sin embargo, el cumplimiento del deber implica, en otro sentido, una cierta decisión por la ley. El arbitrio sólo puede ser compelido a obrar si antes ha acogido un motivo impulsor en su máxima. Determinar una máxima contrariamente a la ley es un acto de libertad: el hombre decide, a pesar de ser consciente de la ley, determinarse contrariamente a ella. A pesar de los efectos producidos por la ley en el sentimiento, pudiera ocurrir, sin embargo, que un arbitrio no acogiera en sí el respeto como motivo impulsor para determinar sus máximas, sino otros motivos impulsores. Pero si esto es así, si la observancia de la ley, en cuanto un deber categórico, no es voluntaria, si, además, considerada subjetivamente, la ley constituye un motivo impulsor suficiente por el cual es posible tomar una decisión por sus mandatos, ¿por qué los hombres no cumplen con el deber expresado en la ley moral? ¿Por qué la doctrina de la virtud ha tenido <<falta de éxito>>? ¿Por qué <<...la Historia demuestra, desgraciadamente, que la mayor parte de esas máximas proceden del último principio (el del egoísmo)...>> [Kant, *TyP*, pp.22-23]

¿Acaso la moralidad, en teoría es válida, pero, en cuanto a la *praxis*, un proyecto irrealizable?

¿Por qué el hombre acoge los motivos impulsores sensibles, a pesar de ser consciente de la ley?

b) **Fin último:**

¿El origen de la trasgresión de la ley práctica es la exclusión de todos los fines u objetos de la Moral? ¿Es la moralidad un proyecto vacío e irrealizable a causa de la exclusión de la felicidad? Ciertamente, Kant afirma que: "...sin ninguna relación de fin no puede tener en el hombre ninguna determinación de la voluntad..." [Kant, *Religión*, p.22]; y más adelante: "...un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debería tener), un albedrío que sabe *cómo*, pero no hacia *dónde* tiene que obrar, no puede bastarse." [Kant, *Religión*, p. 23]

La Moral excluye de su **fundamentación** cualquier clase de fines; pero los hombres, nos dice el autor, no pueden estar satisfechos con el mero cumplimiento del deber, porque, en cuanto son seres finitos, esperan obtener una consecuencia de su esfuerzo constante hacia la virtud y del sacrificio de sus fines particulares. Ningún ser finito puede renunciar a su fin natural. Con el afán de evitar que la exclusión de los fines constituya un obstáculo para la decisión moral, debe aceptarse un fin, un objeto justificado por la razón pura dentro de la teoría del deber donde sean reunidos todos los fines, no para mostrar la autoridad imperativa- su realidad y validez objetiva- de la ley moral, sino para allanar el camino de su efectivo cumplimiento.¹⁴ Según esto, la Moral únicamente excluye de su fundamentación el fin natural de los hombres, pero no deja de señalar la condición última bajo la cual es posible aceptarlo: la

¹⁴ En el concepto de bien supremo, los hombres, nos dice Kant, se piensan igualmente a la divinidad porque "...aunque no necesita subjetivamente de ninguna cosa externa, no cabe pensar que se recluya dentro de sí misma, sino que está determinada a producir fuera de sí el bien supremo incluso por ser consciente de su total suficiencia." [Kant, *TyP*, p.12]

observancia irrestricta del deber. Dicho con las palabras de Kant: la Moral únicamente enseña cómo ser dignos de la felicidad.

Nacido de sus propias exigencias, este gesto de la razón humana, en virtud del cual el ámbito de los fines es recobrado para la razón pura práctica, promete la unión de la perseverancia en la moralidad y la búsqueda de la felicidad, pero entendida ésta a partir de su congruencia con la universalidad de ley y, además, como su **consecuencia** necesaria: “La felicidad moral consiste en la conciencia del progreso en el bien.” [Kant, *Religión*, p.215]¹⁵

Respecto de la unión entre felicidad y moralidad nos advierte Villacañas:

No basta decir que el imperativo de razón debe determinar de manera universal la voluntad, sino que debe decir qué actividad concreta, qué movimiento debe producir en el hombre. En este sentido, Kant asume la crítica de Aristóteles de manera precisa. Pues Aristóteles ha dicho que todos los hombres aspiran a la *eudaimonía*. Pero este es un enunciado analítico, porque dirigirse a lo que se considera como deseable, como bueno, forma parte de la estructura del moverse, del deseo, del sentido de la existencia. Pero mientras no demos un mínimo contenido a esta *eudaimonía*, no concretamos el imperativo de razón respecto de la voluntad, ni decimos qué estructura de la *eudaimonía* puede ser universalizable.¹⁶

Kant, entonces, no niega que la felicidad sea parte constitutiva del deseo humano, ni tampoco niega a la felicidad un lugar dentro de la existencia humana. Ésta, advierte, está ya siempre presupuesta en el análisis del deseo humano. Inútil sería desterrarla. Mas bien, como también sugiere Villacañas en el mismo artículo, la posibilidad de construir un acuerdo

¹⁵ El hombre, por su propia naturaleza, tiende a la felicidad. Siendo natural esta tendencia, es una finalidad dada, no elegida. Pero aunque este fin esté dispuesto por la naturaleza en todo hombre, es decir, aunque sea un fin real, sin embargo su contenido no es válido para todos absolutamente. Sobre la felicidad es imposible fallar una significación en cuanto dicha concepción precisa de la experiencia del individuo, de sus deseos y afanes proyectados en el tiempo. La felicidad, teniendo un fundamento empírico de determinación -a pesar de ser un concepto donde son resumidas muchas inclinaciones-, es un principio práctico material para el arbitrio humano, cuya formulación no puede dar lugar a leyes absolutamente necesarias, sino meramente a reglas con una necesidad condicionada. Por consiguiente, en la búsqueda de este fin natural, la razón, medio para el cálculo de los instrumentos más idóneos en orden a la consecución de un fin empírico, es sierva de las inclinaciones y del egoísmo. Esta concepción de felicidad enraizada en el egoísmo es duramente criticada por Kant pues, según su opinión, entorpece el ejercicio de la propia razón con la promesa continua de placer. Sin embargo, para su inclusión dentro del bien supremo, Kant reformula su significado, alejándolo del goce empírico y acercándolo más a un sentimiento inalterable de satisfacción fundado en el cumplimiento de la ley moral. Este sentimiento negativo de satisfacción evidencia, según el autor, la supremacía del sujeto sobre sus propias inclinaciones y su independencia de las condiciones sensibles. A este goce de la libertad, Kant rehúsa llamarlo felicidad y lo nombra *bienaventuranza*.

¹⁶ José Luis Villacañas, “Kant”..., p. 326.

absolutamente necesario, no decisionista, entre voluntades –acuerdo llevado a cabo también en el ámbito teórico bajo la deducción de los principios de todo conocimiento posible-, no puede seguir el camino de una fundamentación material, pues, respecto de los fines, todas las voluntades permanecen en un estado de guerra moral. La suspensión de la felicidad permite, en cambio, buscar un criterio absolutamente válido para todos los agentes morales, bajo cuya restricción puedan buscar la felicidad. La fundamentación formal de la ley práctica pone, por consiguiente, la condición bajo la cual sólo es posible universalizar esa aspiración a la *eudaimonía*. En este sentido, ni una ni otra constituyen todo el bien para los hombres, sino que virtud y felicidad, nos dice el autor, <<constituyen para una persona la posesión del bien supremo>>. Si el perfeccionamiento moral de la intención es la condición de la felicidad, ésta sólo será realizable después de una larga vida en la virtud, en todo caso en otra vida. La moral, dice Kant, conduce a la religión.

El concepto de un objeto (Objekt) de la razón pura práctica es la representación de un efecto posible mediante la libertad. Así define Kant el *conocimiento práctico* de un objeto y, además, advierte que, en cuanto es la representación de un efecto cuyo fundamento causal es la libertad, dicho objeto considera su posibilidad no física, sino moral. El conocimiento práctico de este objeto: “...solamente puede consistir en la relación de la voluntad con la acción, en cuanto ésta realiza efectivamente al objeto.” [Kant, *KpV*, p55] Si un objeto puede ser admitido dentro de la filosofía práctica, la condición de posibilidad de su conocimiento práctico -por conocimiento práctico debemos entender la necesidad de admitir una acción dirigida a la realización de un objeto- es la determinación del arbitrio por la ley moral. Pero ¿cómo puede aceptar la razón pura un objeto si antes han sido excluidos de su ámbito de determinación? ¿Qué tipo de objeto es éste cuya realidad pretende reunir ambas naturalezas del hombre?

Los objetos de un arbitrio pueden ser determinados ora psicológicamente, ora moralmente -en este último caso, sólo después de la determinación de la ley práctica como

principio supremo de actuación de un arbitrio libre. En el primer caso, la bondad del objeto se juzga en relación al sujeto cuyo arbitrio, ligado al sentimiento de placer, desea su realidad; en el segundo caso, se juzga a partir del criterio del bien absoluto: la ley moral.¹⁷ La posibilidad de un objeto (Gegenstand) cuya bondad es determinada psicológicamente precisa del conocimiento de los medios para su realización, se necesita apelar a la capacidad física y a las circunstancias más idóneas. En cambio, la posibilidad de un objeto (Objekt) cuya bondad es determinada moralmente sólo precisa de la ley moral como fundamento último de la acción, pues entonces: “...la razón práctica determina por medio del juicio si nos es lícito querer una acción dirigida a la existencia de un objeto...” [Kant, *KpV*, p.56]; es decir, la razón práctica determina si ese objeto puede y debe ser tenido por todos como un fin absolutamente válido hacia el cual deben dirigir sus acciones y sus esfuerzos. Ese objeto justificado por la razón pura es llamado por Kant Bien supremo. Este último sólo puede considerarse *derivado* porque el bien supremo *originario* únicamente puede ser Dios. Así pues, la razón acepta tal fin (bien supremo derivado) por una exigencia nacida de su interés práctico: la razón siempre espera un resultado de su buen obrar y una dirección hacia donde dirigir sus acciones.¹⁸ De este modo, la Moral, cuya realidad objetiva no puede ser demostrada mediante una fundamentación material, es ampliada,

¹⁷ Recordemos cómo indica Kant el concepto universal de bondad en la *Grundlegung...* partiendo del concepto de una voluntad buena: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*.” [Kant, *FMC*, p. 117] Pero una voluntad es juzgada buena cuando cumple con su deber. Por consiguiente, el criterio de la bondad incondicionada es la ley moral.

¹⁸ “La exigencia de admitir un *bien supremo* en el mundo –posible además gracias a nuestro concurso– como fin final de todas las cosas no es exigencia que nazca de una falta de móviles morales, sino de una falta de circunstancias externas en las cuales, y sólo en las cuales, puede ser realizado, de acuerdo con dichos móviles, un objeto que es fin en sí mismo (*fin final* moral). Pero no todo fin es moral (no lo es, por ejemplo, el de nuestra propia felicidad) sino que un fin de esa índole ha de ser desinteresado; y la exigencia de un fin final propuesto por la razón pura, fin que comprende el conjunto de todos los fines bajo un principio (esto es, un mundo como bien supremo, posible además gracias a nuestra cooperación), es una exigencia de la voluntad desinteresada, que *va más allá* de la observancia de las leyes formales y alcanza a la realización de un objeto (el bien supremo). [Kant, *TyP*, p.11-12]

sin embargo, hacia el concepto de un objeto moral cuya realización efectiva se constituye en un deber.

Ahora bien, aunque la razón pura no puede justificar la realidad objetiva y la posibilidad efectiva del Bien supremo derivado por medio del conocimiento teórico, puede, sin embargo, admitirlo por fundamentos subjetivos nacidos de sus propias exigencias. Se tienen por verdaderas las proposiciones acerca de objetos suprasensibles cuando, a pesar de ser inaccesible su conocimiento objetivo, hay fundamentos subjetivos suficientes no sólo para suponer su realidad –como ocurría en el uso especulativo de la razón si quería satisfacer las exigencias lógicas de la certeza, la unidad de lo condicionado, en cuyo caso tales afirmaciones sólo eran *hipótesis*- sino para demostrarla, aunque prácticamente en conexión con la ley práctica. Tales afirmaciones prácticas acerca de objetos suprasensibles, Kant las llama *postulados*. Éstos, entonces, permiten la ampliación de la razón práctica, además de demostrar su primado en el sistema de la razón pura, hacia el conocimiento de objetos cuya realidad, siendo indemostrable especulativamente, puede, no obstante, ser demostrada prácticamente mediante una aquiescencia –tener por verdadero- asentada en la fe racional. Para Kant, la fe “...es el modo moral de pensar de la razón, cuando muestra su aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico.” [Kant, *KU*, p. 488] Porque debe juzgarse sobre la posibilidad del Bien supremo derivado es necesario <<dejar sitio a la fe>>¹⁹ para esperar como recompensa la felicidad después de haber perseguido la santidad toda la vida. Este objeto moral, donde son reunidas virtud y felicidad, no puede ser realizado por ningún ser finito, no obstante ser la consecuencia tan esperada de la asunción de la ley moral como criterio de actuación. Sólo Dios, el Bien supremo originario, legislador moral y causa suprema del mundo, puede llevar a cabo este fin; entonces, para confiar en la unión de la moralidad con la felicidad es necesario admitir

¹⁹ Expresión sacada de la *KrV*.

la existencia de Dios, si bien no especulativamente, si prácticamente mediante la aquiescencia derivada de la fe racional.

De los elementos reunidos en el Bien supremo derivado, la virtud, la continua observación del deber categórico y la pretensión de conformidad plena de la intención con la idea moral, es una exigencia cuya realización está en nuestro poder, pues se funda en el cumplimiento del deber; sin embargo, la felicidad, en cuanto, depende de condiciones naturales para su realización, no puede ser asegurada por la razón práctica. Además, ni la persistencia en la moralidad puede redundar *inmediatamente* en la felicidad, más bien comporta sacrificios y exclusión de los fines particulares; ni de la felicidad puede resultar la moralidad, pues la realidad de ésta última no descansa en fundamentos empíricos. Si la felicidad es la posible consecuencia de la moralidad sólo podrá serlo de modo *mediato*, es decir, mediante la introducción de ciertas condiciones en virtud de las cuales queda asegurada su conexión. En el mundo no puede ser realizada la felicidad porque la condición de su posibilidad es la perfecta concordancia de la intención del albedrío con la ley. Para admitir la posibilidad de esta perfección, imposible en nuestra vida temporal, debe suponerse una duración continua de nuestra existencia donde nos representemos arribando a este perfeccionamiento. Dicho en otras palabras, debemos admitir como cierta, mediante la fe racional, la inmortalidad del alma, para hacer concebible la esperanza de ese progreso hacia la santidad. Así queda cumplida la primera condición para la realización del Bien supremo derivado: la plena conformidad de las intenciones con la idea del bien, la virtud.

Pero ¿cómo puede unirse la perfección moral con la felicidad cuya realidad depende de la causalidad natural? Pues bien, para Kant es necesario suponer una causa suprema de la naturaleza que pueda hacer concordar la intención moral con la felicidad adecuada a ella: "...el bien supremo en el mundo sólo es posible en cuanto es admitida una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme con la ley moral." [Kant, *KpV*, Ak.125, p.121]

Esta causa ordenará, entonces, la naturaleza hasta que llegue a concordar con la moralidad, resultado de los esfuerzos constantes de los hombres. Para el filósofo de Königsberg, Dios es la condición moral bajo la cual es posible la realización de Bien supremo.²⁰ Su existencia, cuya postulación es una consecuencia de la idea de deber, sólo es demostrada y admitida prácticamente en conexión con este objeto de la razón pura práctica. De este modo, el postulado del Bien supremo derivado es, al mismo tiempo, el postulado de la realidad de un bien supremo originario, justamente porque éste es su condición de posibilidad.

Así, mediante la introducción de las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma es posible pensar la posibilidad del Bien supremo derivado, todas las cuales, como postulados, derivan su realidad objetiva práctica de la idea de deber. Ésta manda, como consecuencia ineludible, la realización de ese fin supremo a todos los seres racionales finitos. Por consiguiente, la Moral no se agota en su formalidad, pues incluye, como un momento posterior a su fundamentación, un objeto (Objekt), si bien postulado *a priori*, no obstante alusivo al aspecto material de toda ética pero en un sentido restringido: la felicidad universal: "...yo había definido la Moral como una ciencia que enseña, no como hemos de ser felices, sino como hemos de llegar a ser dignos de la felicidad." [Kant, *TyP*, p.10] La razón pura práctica demuestra la realidad objetiva práctica de estas ideas porque: "...la razón lo exige sólo para dar realidad [Realität] objetiva al concepto de bien supremo, es decir, *para impedir que ese bien, junto con la moralidad entera sea tenido por mero ideal*, si no existiera en alguna parte el objeto cuya idea acompaña inseparablemente a la moralidad." [Kant, *COP*, p79] De modo que la religión y la fe sólo son posibles bajo la condición establecida por la razón pura práctica: la ley moral cuyo mandato se amplía hacia la realización de su objeto.

²⁰ Para Kant, los objetos de la razón pura práctica son cosas de fe porque no exigen prueba teórica alguna para demostrar su realidad; contrariamente a esto, los hechos o las cosas de la opinión exigen esta clase de pruebas empíricas.

Ahora bien, la admisión del Bien supremo derivado como objeto de la razón pura práctica da cuenta, hemos visto, de la inclusión del ámbito de los fines dentro de la moralidad. Su inclusión no tiene la finalidad de subsanar una cierta invalidez práctica (*praxis*) de la ley, mas bien, pretende evitar que la exclusión de los fines de la fundamentación de la realidad objetiva de la ley constituya, como ya se había mencionado antes, un obstáculo, un pretexto, para la decisión moral de un ser en cuyo deseo tiene una presencia bastante poderosa la felicidad. El bien supremo derivado pretende reunir en un objeto dos tipos de bienes irreconciliables por su naturaleza bajo la condición de la perseverancia en la virtud. Solamente este objeto, nos dice Kant, constituye el bien más perfecto posible para los hombres. Por eso también podemos considerarlo una estrategia teórica mediante la cual se intentan despejar los obstáculos para la realización efectiva de la moralidad. De este modo nadie puede alegar una presunta invalidez de la ley moral para el arbitrio humano causada por la exclusión de los fines de la Moral. Sin embargo, en cuanto que la condición última de posibilidad de semejante Bien Supremo es la asunción del principio de la moralidad en el arbitrio, está todavía pendiente la resolución de aquel problema enunciado desde el inicio: ¿por qué los hombres no dan entrada a la ley en su arbitrio?

4. Teoría y práctica

En un intento de respuesta a Charles Garve, consignado en la primera sección de *Teoría y práctica*, Kant pretende mostrar cuáles son las razones por las cuales se imputa al deber cierta invalidez para ponerlo en práctica (*praxis*), la más fundamental de estas razones el recurso a la naturaleza humana y su fin como criterio último de la determinación del arbitrio. Quienes sostienen estos argumentos, nos dice el autor, consideran inválida para la *praxis* la teoría del deber porque ningún hombre puede estar desprovisto de fines, excluidos, empero, por el criterio formal de elección de las máximas. Sin alusión de fin alguno, sin una motivación

determinada, efectivamente real, el deber incondicionado, concluyen aquellos, es absolutamente irrealizable. Asimismo, esta opinión pudiera parecer justificada porque, según Garve, dicho criterio de enjuiciamiento no constituye un principio absolutamente claro de distinción moral.

Respecto de la primera cuestión, sin duda los fines materiales son excluidos por Kant de la determinación del criterio formal de validez de las máximas, esto es, de la fundamentación de la moralidad, pero no excluye, de ningún modo, cierta relación de su fundamento con algún fin justificado por la razón pura en el proyecto de la realización efectiva de la autodeterminación -quedando así incluido el ámbito de los fines dentro de la filosofía práctica.

Respecto de lo segundo, Kant ha insistido desde la primera sección de la *Fundamentación* y en obras posteriores sobre la claridad de la representación del deber, tanto para el entendimiento vulgar como para el filosófico. La razón de un ser basta para que éste tenga conciencia de su capacidad de autodeterminación (*faktum*) y tome por criterio de diferenciación moral el imperativo categórico. Si la representación de la ley es común a todo hombre por su razón, es, entonces, un motivo impulsor suficiente para el arbitrio humano y, además, en ésta encuentra una relación con un fin cuya realización es un deber.

Por consiguiente, si la Moral (cuya fundamentación es entendida desde la *KpV* como la condición última de la dignidad de ser feliz) no excluye el ámbito de los fines, sino que lo admite bajo la condición de su universalidad; si en virtud del *faktum* de la autodeterminación, el principio moral es igualmente claro para el entendimiento común como para el filosófico (constituyendo, además de un criterio objetivo de enjuiciamiento de las máximas, un fundamento subjetivo suficiente -un motivo impulsor- para influir en la intención de los hombres); si esto es así, entonces, no es por falta de fines, móviles, de claridad, o por una cierta invalidez si no teórica sí práctica (*praxis*), de la idea de deber que la Moral no determine absolutamente el arbitrio humano, sino a causa de: "...la falsa suposición de que el móvil derivado de la idea del deber en sí mismo es demasiado sutil para el común entendimiento,

mientras que ese otro móvil, más tangible, tomado de ciertas ventajas que cabe esperar...del cumplimiento de la ley, actuaría con más fuerza sobre el ánimo.”[Kant, *TyP*, p.23]. Esta falsa suposición, acrecentada en gran medida por <<nuestra natural necesidad de pensar algún fin de nuestro obrar>>, es la causa de este menoscabo hecho a la Moralidad. Si la ley moral, continúa el autor en *Teoría y práctica*, se presentara tal como reside en la razón pura, ésta actuaría con toda su fuerza sobre el arbitrio humano, pues le es suficiente a un hombre saber su deber para ser consciente de poder realizarlo. Pero mientras el hombre tenga como máxima la subordinación del criterio de diferenciación moral bajo las exigencias del amor propio; mientras se tenga “...como principio de la educación y de los sermones eclesiales el de otorgar preferencia a esa pretensión de felicidad, por encima de lo que la razón instituye en condición suprema, a saber, la dignidad de ser feliz...”[Kant, *TyP*, p.23], aquella mostrará, frente a la felicidad, una incapacidad para ser llevada a la *praxis* por cualquier ser racional finito.

Si el principio moral es claro y distinto para todos los hombres, ¿por qué tienen una tendencia a mezclar o subordinar el cumplimiento de la ley a los fines condicionados? En este punto, Kant nos da dos posibles respuestas en apariencia incompatibles: por un lado, siguiendo la *Religión*, el hombre tiene una tendencia a obedecer la ley de manera condicionada porque en el uso de su libertad, en el arbitrio, está enraizado el mal radical en el hombre²¹; por otro, según otros textos, la religión, junto con la educación y el Estado, en vez de presentar a la ley moral presentan a la felicidad como el criterio absoluto de actuación.²² La causa de la falta de éxito de

²¹ La causa de la obediencia condicionada de la ley práctica, según la primera sección de *Teoría y práctica* es la falsa suposición de considerar irrealizable dicha ley por un ser racional finito. Pero en la *Religión*, texto escrito el mismo año, Kant explica que la causa reside en la maldad ínsita en el corazón del hombre. El mal radical en el hombre es la causa de la falta de éxito de la realización de la moralidad.

²² En la segunda sección de *Teoría y práctica*, Kant advierte sobre el perjuicio hecho a los ciudadanos por un gobierno paternalista que dicta los criterios de felicidad y, ante los cuales, aquellos deben mostrar una actitud pasiva, en resumidas cuentas, una minoría de edad. Llama a tal gobierno el mayor despotismo pensable. Por otro lado, no debemos olvidar la polémica surgida de la publicación de *La Religión...*, texto en el cual el autor intenta volver a la religión natural, asentada en la razón y su ley, como criterio último y eterno de toda religión estatutaria. Su intención última es desligar a los creyentes de los clérigos y compeler a los hombres a hacer uso de su razón en cuestiones de fe. Respecto de la educación, la

la moralidad es el mal radical o son las instituciones. Quizá la aparente incompatibilidad se resuelva si consideramos a los hombres como los únicas criaturas menesterosas de formación: en efecto, el mal radical provoca en los arbitrios una tendencia a transgredir la ley moral, pero si el mal es el principio bajo el cual son formados los hombres, contribuyendo de este modo a su fomento, será casi imposible esperar el éxito del proyecto de realización efectiva de la moralidad.²³

Tenemos, entonces, dos vías para explicar por qué la ley moral no ha sido efectivamente realizada por los hombres. Decidir determinar una máxima contrariamente a la moralidad supone la ley misma y por tanto un acto de libertad o decisión: poder transgredirla. Pero, además, la trasgresión de la ley moral se ha hecho un hábito del arbitrio reforzado por la educación, la religión y el Estado. Este hábito consiste en la asunción de la heteronomía por voluntad propia (admitir que otros nos den los criterios de actuación) y, consiguientemente, en una presunta incapacidad de <<servirse de su propia razón>>, en la incapacidad de darse leyes de actuación: “Es, pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura.”[Kant, *QI*, 1784, p. 26] A continuación seguiremos estas dos vías tratadas por Kant. Se trata de explicar por qué los hombres asumen la heteronomía por voluntad propia, decisión en la cual influyen en gran medida las instituciones formativas.

Pedagogía esboza los principios de una educación cuya misión sea la formación y ejercitación de la razón de los hombres: enseñar a pensar por cuenta propia. En todo esto se abundará más adelante.

²³ El hombre, nos decía Kant en la *Antropología*, debe formar su carácter, mas la falta de disciplina e instrucción de sus disposiciones naturales, talento y temperamento; o una formación regida por un principio empírico y contingente, pueden obstaculizar la formación del carácter y desviar el fin supremo del uso de la razón: la asunción de la autonomía. Puesto que el hombre necesita formar sus disposiciones naturales y su carácter, son necesarias las instituciones. Esto lo veremos más adelante.

5. El mal radical en el hombre

En la moralidad misma, considerada tanto subjetivamente como objetivamente, no reside la imposibilidad de su realización, sino en la *inversión de fundamentos* de determinación del arbitrio llamada maldad.

En la primera sección de *La Religión*, advierte Kant que el mal consiste justamente en anteponer a los mandatos de la razón las inclinaciones producidas por los objetos como condición de asunción de la ley práctica. Dichas inclinaciones, tomadas en sí mismas, no son malas moralmente (aunque los objetos que las producen puedan ser considerados malos psicológicamente sólo en relación con el sentimiento de placer o dolor -advertencia irrelevante, por otro lado, para la determinación moral del bien y del mal), pero en cuanto son el fundamento de un agente moral para adoptar la ley, dan lugar a máximas malas. Si el mal fuera causado por los objetos del deseo, éste no podría ser imputado a un agente moral sino a la naturaleza; más la moralidad y sus objetos, bien y mal, tienen la peculiar característica de referir a un sujeto responsable de las determinaciones de su arbitrio. Advierte Kant que el hombre no es malo porque sea un ser sensible, sino porque dándose cuenta de la ley, admite desviarse ocasionalmente de sus mandatos.

La causa de una determinación contraria a la ley tampoco puede residir en un motivo impulsor porque el arbitrio “...no puede ser determinado a obrar por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual quiere comportarse)...*” [Kant, *Religión*, p. 33] Por consiguiente, el origen del mal debe residir en un acto anterior²⁴ a la aceptación de un motivo impulsor.

²⁴ Según Kant podemos entender el concepto de acto en dos acepciones: a) por acto podemos entender el uso de la libertad mediante el cual es acogida en el albedrío la máxima conforme o contra la ley suprema; 2) por acto podemos entender el uso de la libertad mediante el cual son ejecutadas las acciones mismas, según su materia, conforme a aquellas máximas. En este caso, Kant se refiere a la primera acepción. [Kant, *Religión*, pp. 37-40]

Las causas del mal moral no son, según lo dicho, ni la sensibilidad, ni los motivos impulsores, pero tampoco la razón misma. Esta facultad no puede extinguir su propio mandato para dar lugar a otros criterios de actuación sin suprimir la misma perspectiva de la libertad. Además, sin la ley moral como criterio único de la moralidad, no habría, asimismo, un concepto válido universalmente del mal.

El origen del mal sólo puede ser el fundamento subjetivo insondable de la adopción de las máximas: una intención corrompida.²⁵ La intención –siguiendo la interpretación de Martínez Marzoa- es un acto producido en la interioridad humana no captable por el sentido interno -pues no es un hecho psicológico- en cuanto su origen es la libertad del arbitrio. Haciendo uso de su libertad, un albedrío, según su intención, acoge en sí la ley moral o una máxima contraria a ella. La intención es corrompida porque subjetivamente el hombre tiene una propensión a invertir los fundamentos de determinación del arbitrio, propensión causada por la fragilidad constitutiva del querer del hombre (la ley es considerada subjetivamente un motivo impulsor débil), la impureza del corazón humano (no se admite la ley moral como motivo impulsor suficiente, sino que se recurre a otros motivos para aceptarla) y la malignidad propia del hombre (adopción de máximas malas, es decir, la inversión del orden moral atendiendo preferentemente a los motivos impulsores sensibles). La corrupción de la intención debe buscarse, entonces, en la relación entre el albedrío y la ley moral: aunque la ley es un criterio objetivo para el enjuiciamiento de las máximas y un motivo impulsor suficiente, el albedrío, terreno del antagonismo entre el querer y el deber, toma una máxima para determinarse contrariamente a ella y subordinarla a sus mandatos condicionados, alegando una

²⁵ Según la *Religión*, la *intención* es el fundamento subjetivo de la adopción de las máximas, ya sean buenas o malas, inescrutable para la razón humana pues, siendo su origen la libertad, tiene su fundamento en otra máxima. Para descubrir el fundamento último de la intención tendríamos que remontarnos hasta el infinito en una serie inacabable de máximas infructuosamente. Nunca llegaríamos a su fundamento último. Para el traductor de este texto, Martínez Marzoa, la intención no es ni lo sensible interno ni externo, sino algo interno y oculto opuesto a cualquier hecho, por tanto no es captable a través del sentido interno pues pertenece a la libertad. *Vid.*, Immanuel Kant, *La religión dentro...*, p. 243, nota no. 14.

presunta incapacidad ínsita en el hombre para llevar tan alta idea a cabal realización. Esta propensión al mal debe considerarse como un mal radical en el hombre, puesto que, siendo parte de su albedrío, es la causa de la corrupción de la intención.

Para E. Serrano, el origen del mal en la obra kantiana está en el arbitrio: "...para ser más precisos, en la convicción del arbitrio, la cual preside la definición y admisión de las máximas que orientan las acciones...", es decir, en su intención.²⁶ Si los hombres, continúa Serrano, tienen conciencia "...de que la adecuación de su acción a la ley es, en todos casos, contingente...",²⁷ entonces, la contingencia es la condición del mal.

Siendo así:

...el hombre (incluso el mejor) es malo solamente *por cuanto invierte el orden moral de los motivos* al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no puede mantenerse una al lado de la otra, sino que tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío. [Kant, *Religión*, p.46]

Por consiguiente, el mal moral (*Böse*, mal moral, en contraposición a *Übel*, mal psicológico) nace de la libertad del arbitrio, en cuanto éste considera a la ley moral como un fundamento contingente de determinación de sus acciones. Por tanto, si su concepto es universalmente válido, debe ser determinado una vez establecida la pauta de enjuiciamiento moral de las máximas y consiste, entonces, en la inversión de la jerarquía de los motivos impulsores. Si toda determinación del albedrío consiste en máximas, el mal moral sólo puede ser propio de las máximas de un albedrío. El mal moral reside entonces en una máxima mala: a pesar de ser consciente de la ley, el hombre, siendo libre de las determinaciones naturales, decide como máxima determinar su acción acogiendo motivos impulsores sensibles puestos como condición de adopción de la ley. El mal radical en el hombre es, entonces, el principal obstáculo para la

²⁶ Enrique Serrano Gómez, *Op. cit.*, p. 54.

²⁷ *Ibidem*, p. 58.

realización efectiva de la moralidad, porque impide que <<el germen de bien en nosotros>>²⁸ se desarrolle.

Si el mal es una propensión innata en el hombre, incluso antes de todo uso de la libertad, si la historia de la libertad -tal como afirma el autor en *Comienzo presunto de la historia humana* (1786)-, obra y responsabilidad del hombre, ha comenzado por el mal, ¿cómo propiciar el desarrollo del principio bueno presente en la voluntad de esta criatura; cómo prevalecer sobre ese mal arraigado en el uso de su libertad? El mal, según señala Kant en *La Religión*, no puede ser extirpado del hombre porque está enraizado en su naturaleza, es decir, está unido al fundamento subjetivo del uso de su libertad.²⁹ Sin embargo, puede prevalecer sobre esa propensión porque, teniendo en sí mismo el criterio único del bien, el hombre todavía puede afirmar su autonomía determinándose por la ley moral. Dicho fundamento no puede ser corrompido o exterminado. Por eso, si bien no basta tener una disposición al bien para ser un hombre bueno: “...teniendo sin embargo una voluntad buena [junto a un corazón corrompido], se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado.” [Kant, *Religión*, p.53]³⁰ Entonces, basta con la conciencia de la ley moral para que el hombre, tomándola como incentivo suficiente de la acción, se sobreponga a su propensión mala y evite la inversión de motivos.

²⁸ Expresión de Kant.

²⁹ En toda esta primera sección sobre el mal radical en la naturaleza humana, Kant pretende mostrar, por un lado, que el mal es constitutivo de todo el género humano, pero, por otro, admite que debe considerarse nacido de la libertad, por tanto imputable a un sujeto. Todo hombre, en cuanto su albedrío no es conforme totalmente con la ley, debe considerarse propenso al mal sólo si por naturaleza puede entenderse “el fundamento subjetivo del uso de la libertad en general...que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, donde quiera que resida ese fundamento.” [Kant, *Religión*, p.31] Solamente de esta manera queda resuelto el problema suscitado por ambas afirmaciones.

³⁰ Este restablecimiento del principio supremo de la moralidad en el albedrío humano debe considerarse, según el juicio humano y por tanto, según su carácter sensible, como una paulatina *reforma* en las costumbres donde tiene lugar cada vez más la subyugación del egoísmo en pro de la moralidad, cuya efectividad testimonia por una aspiración constante hacia el bien; en cambio, para el juicio de Dios, quien juzga el carácter inteligible del hombre, esa reforma es vista como una *revolución* de la intención del hombre porque ha pasado de su propensión corrupta al restablecimiento del deber en toda su fuerza.

Si la fragilidad, la impureza y la malignidad del corazón humano son el pretexto para subordinar la moral bajo el principio del amor propio, es necesario *restablecer* a la ley su cualidad fundamental: ser el fundamento supremo de todas las máximas, mostrándola en toda su fuerza y pureza -como afirmaba ya en *Teoría y práctica*. La reinstauración de la jerarquía de los motivos impulsores pretende desmentir esa presunta invalidez de la ley moral respecto de la *praxis* y compeler, por un lado, a los arbitrios a derribar las causas de la propensión al mal y, por otro, a acoger la ley como motivo impulsor suficiente de la acción. Hasta aquí- siguiendo la glosa sobre este texto dedicado a la religión- ha sido expuesta la necesidad de restaurar a la ley moral en su cualidad fundamental para que, teniéndola puramente frente a sí todos los arbitrios, puedan eliminar de su intención, por su exigencia de universalidad siempre renovada, toda impureza, causa de la inversión de la jerarquía de los motivos impulsores. ¿Cómo restaurar la jerarquía de los motivos impulsores en el arbitrio humano para asegurar de algún modo la oposición a la maldad y la posibilidad de la realización efectiva de la moralidad?

6. El fomento de la heteronomía en las instituciones formativas

En *Teoría y práctica* Kant atribuía la falta de éxito de la doctrina de la virtud "...al hecho de que hasta el momento se haya tenido como principio de la educación y de los sermones eclesiales el de otorgar preferencia a esa pretensión de felicidad, por encima de lo que la razón instituye en condición suprema..." [Kant, *TyP*, p. 23], esto es, al hecho de promover en las instituciones formativas esa inversión de motivos, acentuando la fragilidad y la impureza de la intención humana, antes que presentar a la ley moral en toda su fuerza y pureza. Si el mal consiste justamente en anteponer los principios egoístas como condición de validez de los mandatos universales de la razón, otorgar preferencia a la pretensión de felicidad en la educación, en la doctrina religiosa y en la vida política de las sociedades, es darle preferencia y promoción a la maldad. Si se fomenta la felicidad en estos ámbitos, se instituye, entonces, el

dominio del principio malo, viéndose así impedido el desarrollo de la autonomía del hombre y su *praxis* moral. Se fomenta en todo caso la heteronomía. Pero si se instituye el deber categórico en principio supremo de los ámbitos de formación con la intención de fortalecer su influjo en la intención humana, buscando disipar, por consiguiente, cualquier impureza de la intención, desechando, asimismo, las alusiones a la fragilidad humana como pretexto para encubrir la voz del deber, los hombres tenderán poco a poco a hacer de su capacidad autolegislativa el principio supremo de su actuar.

Obrar bajo el principio de la autonomía debe convertirse en un <<hábito>> para el arbitrio, un hábito racional, lo llama Kant, que consiste, justamente, en darle entrada en la intención a la razón, en reconvenir a los arbitrios <<...a actuar conforme absolutamente con la ley>>³¹, a pesar de los fines condicionados. En esto, las instituciones, cuya misión es formar, además de las disposiciones naturales del hombre, talento y temperamento, el carácter, deben contribuir a la formación moral del hombre fortaleciendo este hábito desde la niñez. Es menester, pues, que las formaciones objetivas de las sociedades impulsen y favorezcan el desarrollo del uso de la razón no sólo para distinguir el bien y el mal psicológico, por otro lado necesario para la conservación del hombre como ser viviente, sino sobre todo, desarrollando el uso autónomo de la razón, para diferenciar el bien y mal moral, de lo cual depende -en cuanto el criterio de dicha diferenciación es asumido por los arbitrios como condición ineludible de sus acciones-, todo el valor y dignidad de cada hombre como ser racional.

Pero, ¿por qué debe instituirse a la ley moral en el principio de la educación, la religión y el estado si el hombre no necesita de ninguna influencia externa para saber su deber, ni de ningún concurso ajeno coactivo para cumplirlo? Todos los hombres, por su razón, tienen

³¹ Habiase hecho mención sobre este hábito racional en la primera sección de este apartado. Dice Kant respecto de esto: “Es decir, aunque éste no pueda considerarse puro, sin embargo puede ser reconvenido a actuar conforme absolutamente con la ley, mediante un “*hábito racional* adquirido por la razón pura”. [Kant, *MC*, Ak. 211-215, pp.13-18]

conciencia de la ley moral, pero éstos no nacen actuando bajo leyes, no hay un uso innato de la razón, mas bien todo hombre precisa de formación y fortalecimiento de su carácter inteligible para la consecución de distintos fines, ya sea técnicos, pragmáticos o morales. Si esta criatura - señala Kant en la *Pedagogía*- es la única que necesita ser educada, a diferencia de los animales cuyos actos son producidos por el instinto, la educación, la religión y el Estado tienen una importancia decisiva en el proyecto de la realización efectiva de la moralidad.

Estos ámbitos donde son formados los hombres necesitan instituirse, para conseguir semejante fin, sobre un principio dado enteramente *a priori* el cual marque, con absoluta necesidad y validez, la dirección hacia donde deben dirigirse todos los esfuerzos humanos, pues de no ser así, estos ámbitos, fundados sobre normas nacidas de la contingencia, enseñarán, formarán, a los hombres según un concepto erróneo de ellos y fomentarán la heteronomía. Circunscritos a este último tipo de formación, habituados por ésta a asumir normas ajenas y a prescindir de leyes nacidas de la propia razón para someter sus acciones, los hombres nunca podrán alcanzar su fin en este mundo. Éste sería el resultado de una educación meramente mecánica sin un principio rector y que, por consecuencia, yerra en la finalidad; resultado también de una religión cuyos estatutos históricos, fundados en una verdad revelada, únicamente fomentan la heteronomía, dejando en el olvido a la religión natural cuya ley todo hombre puede discernir por su razón; pero, además, resultado de la institución de una comunidad política bajo criterios originados en los deseos de su gobernante, comunidad en donde el pueblo espera de aquél, como niños, los criterios de reglamentación de la vida social. La heteronomía y el mal es el inevitable efecto de una formación sin una pauta o criterio firme, cuyo ejercicio está circunscrito a las circunstancias y por consiguiente al momento presente.

Para hacerle frente al dominio del principio malo, los mencionados ámbitos deben contribuir a la formación del carácter inteligible de los hombres para que éstos puedan someter sus acciones a los criterios nacidos de su razón, pues, de lo contrario, estos seres, asumiendo

por voluntad propia su minoría de edad, puesto que no han siquiera barruntado la posibilidad de darse leyes a sí mismos, fomentarían el principio malo sin saberlo. Para hacerle frente al dominio de este principio, todas las instituciones formativas deben tomar como principio y fin de su gestión la ley moral, esto es, la idea de un estado mejor del mundo, restituyendo a ésta su cualidad de ser el principio donde se funda esa comunidad ética donde convergen todos los seres racionales. Bajo este criterio debe ser formado el hombre y sólo así el proyecto de realización efectiva de la moralidad será posible.

La moralidad, por consiguiente, no es un estado realizado por la acción de un sólo individuo, es la proyección de un estado posible, futuro, realizado por la humanidad en incontables generaciones. Con miras a la realización de semejante estado, los ámbitos de formación deben, pues, constituirse sobre la ley práctica y poner en marcha a la humanidad entera hacia su fin en este mundo. La asunción de la autonomía requiere, entonces, una educación, una religión y un Estado donde sea fomentada en los hombres la libertad, donde se promueva en los hombres un hábito racional por medio del cual la razón influya en su arbitrio y, por consiguiente, en sus acciones. Mientras la felicidad tenga la prerrogativa, la minoría de edad y la guerra de todos contra todos tendrán el dominio sobre los hombres. Pero si la moralidad puede y debe tener éxito, si es posible acabar con esta eterna disensión, con la heteronomía convertida en supremo principio de las acciones, y establecer una comunidad de seres racionales bajo leyes éticas, todas las instituciones formativas deben dirigir la formación de los hombres hacia la moralidad, hacia la asunción de su autonomía. Anota el autor: "...si el hombre tuviera más a menudo el cuidado y la costumbre de descargar completamente a la virtud de toda la riqueza constituida por ese botín de ventajas en que quieren convertir el cumplimiento del deber -representándose con ello a la virtud en toda su pureza-, si además la puesta en práctica de todo ello se instituyera en principio de la enseñanza pública y privada..., pronto irían mejor las cosas para la moralidad de los hombres." [Kant, *TyP*, p.23]

Así entonces, el estado moral de la humanidad debe constituirse a través de un proceso continuado y retomado por las generaciones. Esos ámbitos son, entonces, los vehículos, las mediaciones, donde se da semejante progresión hacia la perfección moral de la humanidad. En ellos se desarrolla y en ellos se instituye la Libertad en el mundo.

7. La formación moral del hombre:

a) Educación

Un texto ya tardío de la producción kantiana, la *Pedagogía*, nos advierte sobre la importancia de la educación en la formación moral del hombre. Si la vida de este ser comienza por el estado de naturaleza, por la barbarie, es decir, por la ausencia de leyes de acción y por la indistinción de ningún principio práctico de conducta,³² es necesario, primero, desarrollar sus facultades naturales constitutivas, talento y temperamento, todavía en germen, para sacar de sí todas las potencialidades tendentes hacia el bien encerradas en ellas, imponiéndoles normas, puliendo su rudeza y acabando con su oposición a la facultad llamada razón, hasta que el hombre, por sí mismo, sea capaz de darse leyes y someterse a sus propios mandatos, es decir, hasta que pueda ostentar un carácter. En la *Antropología* confirma el autor esta opinión cuando afirma que el desarrollo de las disposiciones naturales de los hombres sólo es un ejercicio preliminar de la razón por medio del cual esta facultad, imponiendo reglas de conducta, adquiere preeminencia en el arbitrio humano. Este ejercicio permite la aparición del carácter en el hombre:

El carácter –nos dice Kant- representa una condición propia de la voluntad de servirse de todas las disposiciones naturales. No se trata de algo innato y por ello puede ser reprobado, al contrario de lo que ocurre con el temperamento y el talento. Un hombre posee un modo de pensar cuando ostenta ciertos principios prácticos de conducta y no sólo principios lógico-teóricos. El carácter configura la libertad. Quien no ostenta ninguna regla de conducta no posee

³² Kant define <<barbarie>>, en la *Pedagogía*, como independencia respecto de leyes. Además señala: “...el primer tanteo que hace el hombre de su libertad siempre resulta defectuoso.” [Kant, *Pedagogía*, p.30, 80]

carácter alguno... El carácter sólo hace su aparición en los años de madurez. En la juventud no se ha forjado todavía y con frecuencia tarda mucho en conformarse, si es que se consigue alguna vez. [Kant, *AP*, p. 32]

Si el carácter no es una disposición natural, entonces debe ser una facultad adquirida. ¿Cómo puede ser el hombre poseer un carácter? Entre los medios señalados para adquirir la posesión de un carácter el autor señala, todavía en el contexto de la *Antropología*, la educación, el abandono del imperio de los instintos y la adopción de sólidos principios. La misma opinión es expuesta en la *Pedagogía*. Según este último texto, ni el desarrollo de las disposiciones naturales ni la ostentación de un carácter puede hacerlo un hombre instintivamente, sino que requiere educación para lograrlo: “Toda educación es un arte, porque las disposiciones del hombre no se desarrollan por sí mismas. –La naturaleza no le ha dado para ello ningún instinto.” [Kant, *Pedagogía*, p.35] Antes también había comentado el autor: “El hombre debe desarrollar sus disposiciones naturales para el bien; la Providencia no las ha puesto en él ya formadas; son meras disposiciones y sin la distinción de la moralidad. El hombre debe hacerse a sí propio mejor, educarse por sí mismo, y, cuando malo sacar de sí la moralidad.” [Kant, *Pedagogía*, p.34]

A diferencia de los animales, esta criatura debe ser formada tanto físicamente como prácticamente, primero por otros hasta que pueda bastarse a sí mismo, luego por él mismo cuando haya asumido ya su capacidad de autodeterminación. En resumidas cuentas, el hombre mismo y, en general, la humanidad debe ser responsable de su propia formación. Para esto, el género humano ha dispuesto la educación, cuyo efectivo ejercicio incluye cuidados, disciplina e instrucción, para desbastar la animalidad del hombre y convertirlo en un ser civilizado. Reduciendo poco a poco la oposición de la naturaleza propia del hombre a los mandatos de su razón, la educación favorecerá cada vez más la efectiva determinación de los arbitrios por la ley práctica.

Pero ¿es posible enseñar la moralidad, si su principio es un criterio *a priori* presente en el entendimiento ordinario de todos los hombres? Según Kant, la educación moral no consiste en disciplinar -porque ésta sólo impide los vicios-, ni en ninguna instrucción positiva. La enseñanza moral, en cuanto forma el modo de pensar, es decir, el carácter inteligible del hombre, sólo puede fomentar en los hombres, desde muy niños, obrar por máximas cuya formulación nazca de ellos mismos: “Los primeros esfuerzos de la educación moral son para fundar un carácter. Consiste éste en la facultad para obrar por máximas. Primero son las máximas de la escuela, y después, las de la humanidad... Las máximas son leyes pero subjetivas; se derivan del propio entendimiento del hombre.” [Kant, *Pedagogía*, p.72] La educación moral, la cual sólo descansa en máximas y en el sentido común, consiste, pues, en la formación del carácter para obrar por principios, en la diferenciación de las máximas buenas o malas según el criterio de distinción moral. En este sentido, la educación debe considerarse una mediación negativa –así lo dice Kant en la *Antropología*- en la formación del carácter inteligible, justamente porque su influjo sólo puede suprimir la brusquedad llamada barbarie, cultivar los talentos, domesticar el temperamento, mas no puede coaccionar a los hombres a obrar por deber, ni enseñarles el criterio de diferenciación moral. Antes bien, la educación debe fomentar en los hombres el uso de su razón para que, mediante su ejercicio, éstos puedan ser conscientes de la ley misma inscrita en su razón y, una vez logrado esto, ellos, ya por sí mismos, la adopten como principio inquebrantable de sus acciones, adquiriendo así un carácter: “Un carácter consiste propiamente en una lealtad inquebrantable hacia los principios.” [Kant, *AP*, 35-36] Debemos considerar la adquisición y la formación de un carácter como un proceso relativo a la lucha de cada hombre contra el mal, pero también como un proceso fortalecido por la intermediación de la educación.

Ahora bien, ¿cómo debe ser constituido un proyecto de educación cuya finalidad sea la moralización del hombre? La educación dirigida a este fin, advierte Kant en la *Pedagogía*, no

puede ser ni meramente mecánica, esto es, sin plan alguno y sujeta a las circunstancias presentes; ni únicamente razonada, o sea, ceñida a un plan. En primer lugar, es necesario conocer cuál es el destino del hombre en el mundo para derivar de ese fin todo el proyecto de la educación; porque si el género humano se construye sin plan alguno, sin conciencia alguna de su finalidad, todos los esfuerzos de la educación obedecerán a necesidades contingentes, se educará conforme a las costumbres, fomentando la repetición de ciertas acciones, pero nunca se instará a la búsqueda propia de criterios de acción. Sin un principio rector la educación fomentará la heteronomía y quizá alguna vez algún acto sea realizado por deber, no obstante ninguna generación podrá asumirse como moralizada o en camino de estarlo. Pero la finalidad o destino del hombre consiste en la conciliación de sus dos naturalezas, esto es, en su perfección posible como ser finito; y si esa finalidad compele a estos seres a dominar su naturaleza y asumirse como fin de fines, únicos responsables de introducir y realizar el bien incondicionado en el mundo, la educación, cuyo fin es la perfección de la humanidad, debe regirse bajo el principio supremo de la moralidad y procurar fomentar la realización de ese bien supremo. La educación, por tanto, asumiendo como principio y fin el criterio de autodeterminación, debe desenvolver todas las disposiciones naturales del hombre y ponerlos en situación de asumir su autonomía, condición última del Bien Supremo, para cumplir con su destino en este mundo, porque: “Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser un hombre.” [Kant, *Pedagogía*, p. 31]

Pero además de estar sustentada en un plan, la educación debe ser, de cierto modo, mecánica, porque debe adaptarse a las necesidades de cada época, a su nivel de ilustración alcanzado. La educación necesita de una gran experiencia, pero, como advertíamos ya, también de un principio que funcione como hilo conductor sobre el cual se acumulen los esfuerzos unidos de los hombres a través de las generaciones.

Entonces, en orden a la realización efectiva de la moralidad, y para hacerle frente al principio malo, la educación debe ser regida por un principio *a priori* determinado por la razón pura. Y aunque la totalidad de la vida de un hombre no se agota en la moralidad, sino que, además, precisa de formación física, de la habilidad y la prudencia para mantenerse en su vida fáctica, sin embargo, el principio rector de la educación debe ser el bien absoluto: la universalidad de la ley, precisamente porque éste constituye un criterio firme y además una idea que si bien todavía no existe en la experiencia, no obstante marca una dirección y sentido a las acciones humanas.³³

La educación, entonces, regida bajo un plan, puede ser física o práctica. En atención a la formación práctica –la asunción de principios de conducta-, la educación comprende tres ámbitos: la formación escolástica y mecánica (se refiere a la habilidad para alcanzar cualquier clase de fines en orden a su propia conservación como individuo); la formación pragmática (se refiere a la prudencia para ganar un valor público, en cuanto se convierte en ciudadano); y la formación moral (se refiere a la adquisición de un valor frente a la especie humana). Así pues, la formación práctica consiste en: 1) la disciplina, cuyo ejercicio sólo consiste en la sumisión de la barbarie y la abolición de la animalidad propia del hombre como ser sensible; 2) la cultura, la cual proporciona únicamente la habilidad, sin determinar ningún fin, para alcanzar cualquier clase de fines; 3) la civilidad, regida por el gusto de cada época, propicia en los hombres su adaptación a la sociedad humana, la adquisición de buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia para poder servirse de los hombres en vistas de sus fines; 4) la moralización, la cual exige a los hombres que de todos los fines posibles no escoja sino aquellos cuya bondad pueda ser aprobada por todos y en cada momento. En esta división de los ámbitos de la educación,

³³ Acerca de la idea de la educación refiere Kant en el citado texto: “ Una idea no es otra cosa que un concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia...Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre...La idea de una educación que desenvuelva en los hombres todas las disposiciones naturales, es, sin duda, verdadera.” [Kant, *Pedagogía*, p.33]

las tres clases de imperativos, analizados desde la *Fundamentación...*, son retomados por Kant en el proyecto de una educación entendida como formación moral del hombre, pero siempre bajo la condición de ser dirigidos hacia la realización efectiva de la moralidad. Por medio de estos ámbitos formativos, el hombre ejercita el uso de su razón, somete su animalidad y aprende a actuar por principios.

Así entonces, la educación es un arte o mediación por medio del cual se enseña a los arbitrios a dominar su naturaleza, dejando vía libre para su formación moral. Este arte alcanza su fin cuando los hombres asumen su capacidad autolegislativa y comienzan a obrar por principios, en resumen, cuando los hombres asumen el uso de su propia libertad y dejan de ser dependientes de otros, cuando forjan su carácter. Es un proyecto, por tanto, no sólo de un hombre o de una sociedad, sino del género humano; es un proyecto en virtud del cual se pretende que todos los hombres tomen conciencia de ser fines en sí mismos y asuman la responsabilidad de construirse a sí mismos bajo un criterio por cuya formulación se garantiza la unión de todas las voluntades: la comunidad de seres racionales bajo leyes éticas. Tarea, ciertamente difícil, advierte el autor, pero no imposible. Si la actual condición moral del género humano no deja lugar a la esperanza de un estado mejor de cosas, se tiene, sin embargo, un principio, cuya validez no depende de la experiencia, el cual nos exige, por esto mismo, su realización efectiva en el mundo empírico. La educación es, por consiguiente, una de las mediaciones empíricas, junto con los esfuerzos dirigidos hacia la institución de una iglesia cuyos estatutos dejan cada vez más lugar a la religión natural por un lado y a la formación de una sociedad cosmopolita por otro, para realizar el fin del proyecto de la realización efectiva de la moralidad en el mundo.

b) Estado político y sociedad cosmopolita

Un proyecto de educación semejante únicamente puede ser realizado si, de manera sincrónica, es creado un ámbito propicio donde el hombre pueda formar su carácter de un mejor modo, donde la <<salvaje libertad>> de los hombres (*estado de naturaleza jurídico*) sea mitigada, dejando por esto mismo de ser la fuente inacabable de antagonismos entre los hombres y los pueblos, un espacio donde se haga frente al principio malo arraigado en la naturaleza humana y se favorezca la ilustración. Ese ámbito, también constitutivo del proyecto de la formación moral del hombre, es la sociedad civil, la cual, junto a la educación, busca, en última instancia, eliminar los obstáculos a la moralización mediante la institución de una constitución civil jurídica cuya finalidad sea coaccionar a los ciudadanos a actuar conforme a leyes –si la educación pretende subyugar la naturaleza humana a los mandatos de la razón, la sociedad civil pretende eliminar el antagonismo y las guerras (ambos incitados por la naturaleza propia del hombre) de la relación entre los individuos, mediante la imposición de leyes públicas. En este sentido, una legislación semejante, fundamento de la sociedad civil, debe ser negativa precisamente porque no busca restringir la libertad del ciudadano –debe dejar a éstos hacer uso público de su razón-, sino que sólo busca definir la condición bajo la cual un arbitrio puede ejercer su libertad externa.

La *insociable sociabilidad* entre los hombres, incitada por el egoísmo, es uno de los principales obstáculos para el proyecto de la realización efectiva de la moralidad, pues, como afirma Kant en la *Religión*, las pasiones despertadas por otros, el ansia de dominio, la envidia, la codicia, son una de las fuentes de corrupción de la disposición moral: “...es bastante que estén ahí [los hombres], que lo rodeen, y que sean hombres para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros.” [Kant, *Religión*, p.94]³⁴ Mientras no se

³⁴ Es necesario recordar cómo en este mismo texto Kant afirmaba que la causa del mal era insondable justamente porque residía en el uso de la libertad y, por consiguiente, en una máxima. Sin embargo, en la

instituyan leyes para regular las relaciones entre los arbitrios en el uso de su libertad externa será imposible desahogar las disensiones y crear un ámbito propicio para la formación moral. Ni en la guerra, ni en un estado de antagonismo social se puede favorecer la asunción de la autonomía, mas bien se encienden las pasiones y el encono. Todos quieren buscar su felicidad, su propio provecho aun a sabiendas del perjuicio inflingido a otros. Por esto mismo, los hombres se ven *compelidos*, por su propia naturaleza -la búsqueda egoísta de su felicidad-, a entrar en una asociación civil para acotar el salvaje estado en el cual se encuentra sus relaciones (opinión sostenida desde *Idea de una historia universal* hasta la *Paz perpetua*); empero, a pesar de estar compelidos naturalmente a tal asociación, la unión definida y determinada por una constitución civil no puede fundarla la naturaleza, sino que debe ser obra de los mismos hombres.

Esta constitución civil, en virtud de la cual los hombres se encuentran unidos en sociedad, en un pueblo, contiene leyes coactivas públicas las cuales garantizan el uso de la libertad externa de cada uno bajo la condición de no entrar en disputa con la libertad de los demás. Aquello que es garantizado por la constitución civil es, en última instancia, el derecho: “El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal.” [Kant, *TyP*, p. 26] Este, señala Kant, es el principio sobre el cual debe fundarse toda asociación civil y, asimismo, el criterio *a priori* para juzgar toda constitución jurídica pública. La validez de este principio no proviene, entonces, de la experiencia, del estado presente de las relaciones políticas o del principio de la felicidad, sino de la ley práctica, pues su validez debe ser universal. Por

tercera parte de este libro admite como causa de la corrupción moral la presencia de los otros. A pesar de la divergencia de ambas afirmaciones no puede tomarse la relación con los otros por condición suficiente para la corrupción moral de la intención, pues siempre es necesaria la aceptación de un motivo impulsor en el arbitrio para que éste adopte una máxima de acción. La relación con otros y las pasiones por éstos despertadas funcionarían como motivaciones para la adopción de máximas contrarias a la ley moral; en este sentido tal relación sería una causa de la corrupción moral de la intención. *Vid.* <<El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra>>. [Kant, *Religión*, pp.93-143]

consiguiente, todos deben tener a esta unión de voluntades definida por el derecho como un deber incondicionado. Sobre este principio, entonces, debe fundarse el derecho público, el conjunto de leyes positivas, si éste quiere garantizar la plena concordancia con la libertad de todos.

Ahora bien, la finalidad de la unión entre los hombres bajo el concepto de derecho no es un fin empírico cualquiera, sino mandado *a priori*, expresado por Kant en la *Paz perpetua* bajo el imperativo: <<no debe haber guerra>>, “...la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica [para procurarse el derecho] y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz...” [Kant, *PP*, p. 61] Dicho mandato sólo puede ser cumplido cuando la constitución sobre la cual se funda tanto un estado civil como un estado confederado de los pueblos sea perfecta y justa. Una legislación así cualificada, relativa a la vida interior de un Estado, sólo puede ser una constitución republicana; sus principios deben 1) garantizar según una ley universal la libertad de cada uno respecto de la propia búsqueda de su felicidad bajo la condición de no perjudicar a los demás; 2) garantizar también el derecho de coacción de todos los súbditos, de modo que cualquiera puede coaccionar a otro por medio de la ley pública, menos a la persona física o moral conservadora del estado civil y ejecutora de la ley pública; 3) garantizar, asimismo, el derecho de los <<ciudadanos>> a decidir las leyes efectivas de la legislación vigente.

Para alcanzar semejante constitución, primero, debe solucionarse el problema de la administración del derecho: el poder ejecutivo. Puesto que los hombres no entran en sociedad por voluntad propia sino para asegurar su vida de hostilidades, el derecho público vela su propia observancia mediante la coacción. Quién aplica la coacción en una sociedad civil, sin la necesidad de ser él mismo coaccionado, es el jefe supremo. ¿Cómo evitar que éste disponga de su prerrogativa para sus propios fines y acate la idea de derecho como criterio último de su ejercicio, puesto que arriba de él no puede haber quien observe su ejercicio? En el texto *Ideas de*

una historia universal... Kant advierte que la solución a este problema es casi imposible pues el hombre no deja de ser una madera retorcida.³⁵ La naturaleza, nos dice, sólo nos ha dado la aproximación a la idea de un jefe supremo perfectamente justo.

Asimismo, el establecimiento de una constitución republicana depende de la regulación de las relaciones entre los pueblos, esto es, del establecimiento de una constitución según el derecho de gentes. Entre los pueblos constituidos también existe una tendencia a inflingirse entre sí, como los individuos en sociedad, lesiones y perjuicios, siendo éstos la causa de las hostilidades y de las guerras, y, en muchas ocasiones, la causa de la desaparición de los Estados por la falta de una legislación que garantice la seguridad de sus relaciones externas. Éstos quieren procurarse el derecho por medio de las hostilidades. Para evitar este escenario es necesario formar una federación de pueblos cuya institución procure regular, por medio de una legislación, sus relaciones y mantener la libertad de los mismos para constituirse según ellos lo decidan: “Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar la libertad de un Estado para sí misma y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción.” [Kant, *PP*, p.61] Asegurado un Estado externamente de hostilidades, puede internamente perseguir la constitución de un estado civil enteramente justo donde pueda florecer, al mismo tiempo, la Ilustración. De lo contrario:

“En tanto que los Estados sigan gastando todas sus energías en sus vanas y violentas ansias expansivas, constriñendo sin cesar el lento esfuerzo de la formación interior de la manera de pensar de sus ciudadanos, privándoles de todo apoyo en este sentido, nada hay que esperar en lo moral; porque es necesaria una larga preparación interior de cada comunidad para la educación de sus ciudadanos...” [Kant, *IHU*, §7, p. 57]

³⁵ “Así resulta que esta tarea [la de encontrar un jefe supremo justo por sí mismo] es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea.” [Kant, *IHU*, §9, p.51]

El fin mandado por la razón práctica, la instauración de un estado de paz, es efectivamente realizado cuando se asegura por medio del derecho a los individuos y a los pueblos de hostilidades en sus relaciones mutuas; sin embargo, sólo está completado cuando se asegura a quienquiera, independientemente de su procedencia, el derecho de hospitalidad en cualquier lugar de la tierra, pues, según el autor, nadie tiene más derecho de propiedad que otro sobre ella. Así entonces, el derecho civil y de gentes está completado únicamente con un derecho público de la humanidad fundado en una constitución cosmopolita.

Los esfuerzos por constituir una sociedad civil y una federación de pueblos bajo la idea del derecho es ya la puesta en marcha de la humanidad hacia la moralidad. La conformidad de la acción con las normas jurídicas, la mera legalidad, es, en principio, un ejercicio previo en virtud del cual los hombres aprenden a actuar bajo leyes, aunque todavía siendo coaccionados por un poder externo. Así como en la educación, el desarrollo del talento y del temperamento era una clara muestra de la puesta en marcha del uso de la razón, condición sin la cual no es posible pensar la asunción de su autonomía; aquí la subordinación del uso externo de la libertad bajo la idea de derecho es una clara muestra de la lucha constante entre la formación del mundo según criterios racionales y los designios naturales. En todo caso, es la lucha por la formación moral del mundo.

c) Religión

El proyecto de la realización efectiva de la autodeterminación únicamente puede ser realizado cuando, junto a un plan de educación, se concibe, asimismo, el proyecto de una legislación para regular la libertad externa de cada individuo físico o moral, mediante la cual sea posible la erección de una comunidad política cosmopolita bajo la idea del derecho. Empero, semejante proyecto de autodeterminación nunca se verá plenamente realizado si la iglesia -de la cual se espera el último perfeccionamiento moral del género humano (el absoluto

perfeccionamiento de la intención), condición cuyo cumplimiento debe ser ineludible si es posible el advenimiento de la intercesión divina en orden a la realización del Bien supremo en el mundo-, si la iglesia, decíamos, fundada en leyes históricas estatutarias, fomenta la heteronomía de los individuos sujetándolos a la interpretación de los clérigos, en menoscabo de la autonomía racional de todos los hombres. Sometimiento a la interpretación clerical se traduce en entorpecimiento del proyecto de autodeterminación. Una iglesia, por el contrario, debe fomentar la libre aceptación de la fe en cada individuo y, en consecuencia, el perfeccionamiento moral de la humanidad a través de las generaciones. Semejante tarea únicamente puede ser realizada cuando dicha iglesia tome como base de aceptación de una religión, como base de su fe, el criterio universalmente constatable de la bondad incondicionada: la ley moral, entendida como mandamiento divino. La apuesta de Kant consiste, pues, en la recuperación de la religión natural, única realmente universal por su concepto práctico subyacente, para ser puesta a la base de la iglesia visible e histórica con el fin de realizar plenamente en el mundo la idea entrañada en la Moral.

La religión adecuada a los límites y autonomía de la razón debe considerarse subjetivamente como "...el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos." [Kant, *Religión*, p. 150] Dicha religión, llamada por Kant <<religión natural>>, reconoce, primero, una máxima como deber (porque tiene conciencia de la ley moral) y, luego, reconoce en ella un mandamiento divino (se acepta a Dios sólo bajo la condición de aquella ley). Sustentada en la razón, este tipo de religión debe considerarse universalmente comunicable, en cuanto que su ley ha sido dada a conocer, podríamos decir ha sido <<revelada>> -sin poder investigar cómo ha sido esto posible-, a los hombres por su facultad racional (*Faktum* de la autodeterminación). En cambio, fundada en una tradición constituida alrededor de la interpretación de ciertos hechos históricos, la <<religión racional histórica>> reconoce un deber porque es mandamiento divino, incluyendo de esta manera la coacción y,

por consiguiente, una condición en el cumplimiento del deber: la beatificación.³⁶ Esta religión, nos dice el autor, no puede dar leyes comunicables universalmente, pues está fundada, primero, en las verdades reveladas y, luego, en la interpretación de estos sucesos ocurridos en un punto de la historia. Es decir, estas leyes han sido dadas a conocer por la tradición. Por consiguiente, habrá tantas religiones cuantas creencias históricas haya. Sin embargo, la iglesia debe convertirse en la manifestación visible de un reino de Dios bajo leyes divinas o éticas. Este reino de Dios sólo puede constituirlo la totalidad de la humanidad. Por consiguiente, la única religión capaz de fundar una iglesia universal es la <<religión natural>> presente en la razón de todos los hombres.³⁷

Pero, a pesar de ser una religión universalmente válida para todo tiempo y lugar en virtud de su principio fundacional, la religión natural necesita de un vehículo, un medio, donde puedan manifestarse los esfuerzos comunitarios, concretados empíricamente, de los hombres hacia el bien. Ese vehículo es la iglesia. La idea de una comunidad perfecta de todos los hombres bajo leyes consideradas divinas, Kant la llama *iglesia invisible*. Ésta constituye el fin hacia el cual la *iglesia visible*, la efectiva unión de los hombres, busca aproximarse en una reforma gradual. De la religión natural, decíamos, no puede esperarse, por el estatuto de su idea, ninguna manifestación histórica. Pero en un inicio toda iglesia se funda sobre estatutos. Si la religión universal puede y debe ser la base de toda iglesia visible debe valerse de estos mismos estatutos contingentes e históricos de los cuales después, hechos los progresos pertinentes respecto del mejoramiento moral del género humano, pueda prescindir. Se espera de la iglesia visible una historia de los afanosos esfuerzos de los hombres por subyugar el mal hasta llegar a

³⁶ Esto no significa en modo alguno que Kant niegue alguna relación de la Escritura con la fe racional pura; sin embargo, en dicha relación es la fe racional pura el criterio último de interpretación de aquella. Por otro lado, la religión natural no niega la beatificación, pero pone, como su condición de posibilidad, el cumplimiento irrestricto del deber.

³⁷ En el mismo texto, Kant reconoce como única religión aceptada por la razón la cristiana.

la concordancia con la universalidad de la ley moral considerada divina, una historia de la construcción sensible de la universalidad expresada en la religión natural. Para Kant:

Esta representación de una narración histórica del mundo venidero, que no es ella misma una historia, es un bello ideal de la época moral del mundo, efectuada por la introducción de la verdadera Religión universal, época prevista en la fe hasta su consumación, que nosotros no alcanzamos con la vista como consumación empírica, sino que a ella podemos dirigir la vista más allá de... sólo en el continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra (en lo cual no hay nada místico, sino que todo sucede naturalmente de modo moral). [Kant, *Religión*, p.137]

Sin embargo, ¿no debemos considerar a los principios de una religión histórica y los de una religión natural absolutamente diferentes por su modo de fundamentación? Para que la iglesia visible pueda servir de vehículo de la religión natural, los estatutos sobre los cuales está constituida no deben entrar en contradicción con la ley moral, base de la fe racional pura. La manifestación visible de la iglesia debe dejar a los gérmenes de la verdadera fe religiosa desarrollarse históricamente. Es decir, aunque la convivencia de ambas iglesias pudiera ser contradictoria, una por ser contingente y la otra una idea suprasensible, tal contradicción se disipa cuando se tiene a la beatificación (fin de las religiones históricas fundadas en el temor y la esperanza, condiciones para el cumplimiento del deber), como la consecuencia ineludible de la observancia irrestricta de la ley moral bajo la intermediación del legislador moral del mundo. En este sentido, la fe racional pura tiene una preeminencia frente a la fe histórica en cuanto que es el principio sobre el cual debe fundarse toda iglesia visible. Lograr la constitución de un reino de Dios sobre la tierra: “Es una idea de la Razón, cuya presentación en una intuición que le sea adecuada es imposible pero que como principio regulativo práctico tiene realidad objetiva para actuar en orden a ese fin de la Religión racional pura.” [Kant, *Religión*, p.222]

En las primeras obras sobre la cuestión moral, Kant había entendido el perfeccionamiento moral de la intención como una cuestión relativa a cada individuo. ¿Por qué ahora es necesaria la constitución de una iglesia? Según la *Religión*, esta última es fundada porque a pesar de ser conscientes todos los hombres, como seres racionales, de la ley moral,

teniendo cada uno el imperativo incondicionado de esforzarse por conseguir la virtud y perfeccionar su condición moral; sin embargo, la persecución aislada de semejante fin nunca podría poner término al dominio del principio malo sobre los hombres y fundar en el mundo el Bien supremo comunitario. Mientras no se funde esa liga de hombres bajo leyes de virtud, prevalecerá un *estado de naturaleza ético* caracterizado por un constante ataque por parte del mal. Debe encontrarse el medio, dice Kant: "...de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada sólo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal..." [Kant, *Religión*, p. 94] Es necesario, pues, consolidar una efectiva comunidad de hombres para hacer frente conjuntamente a los constantes ataques del principio malo sobre su disposición moral y cumplir, de este modo, con la condición última para recibir el concurso divino con la mira en la realización del Bien Supremo.

Aun cuando tal comunidad no puede acabar con el influjo del principio malo, puede debilitar, empero, su poder sobre los hombres y prevenir su influjo. La erección de dicha comunidad es, en pocas palabras, una tarea y un deber del género humano, puesto que las leyes de virtud, sobre las cuales se funda, no conciernen sólo a los miembros de una comunidad política, sino a todos los hombres. De modo que constituida dicha comunidad, las leyes de virtud se vuelven de pública y universal observancia para todos sus miembros. Sin embargo, asegurar el cumplimiento de tales leyes no puede llevarse a cabo, como en una comunidad política, mediante la coacción. Ésta última- presupuesta ya en la constitución de una iglesia-, se diferencia de la comunidad ética justamente porque puede forzar a sus miembros a cumplir con las leyes jurídicas u obligar a los individuos a entrar en una comunidad política. Los miembros de una iglesia sólo << pueden tolerar restricciones >>³⁸, pero nunca dejarse ordenar por el poder político o ser forzados a cumplir las leyes de virtud por el jefe supremo que, en el caso de la

³⁸ Expresión de Kant.

comunidad ética, sólo puede ser Dios (el juicio sobre la condición moral de los hombres, dictado únicamente por un ser capaz de penetrar en lo íntimo de las intenciones, obliga a admitir a Dios como jefe supremo de esta comunidad ética pero sólo en relación con ese efecto comunal llamado Bien supremo derivado. Las leyes éticas, por el contrario, no pueden considerarse originariamente emanadas de este Ser; sólo pueden pensarse como mandamientos suyos.)³⁹ Ausente todo tipo de coacción, la formación de una sociedad ética, entendida como la fundación de un pueblo o reino de Dios sobre la tierra, debe instituirse porque es un deber para el género humano, tal como habíamos ya apuntado.

Así entonces, se tiene por deber incondicionado la fundación de una comunidad ética bajo leyes de virtud, donde todos y cada uno puedan, por su propia razón, determinar y examinar los conceptos religiosos puestos a la base de aquella comunidad; con lo cual se cumple la condición última para hacer posible, en cuanto está en nuestro poder, aquél fin llamado desde la *KPV* Bien supremo derivado.

8. La *Praxis* y el problema de las mediaciones

Con los tres anteriores apartados se ha querido mostrar que la moralidad debe construirse partiendo de ciertos *medios* puestos, erigidos por el hombre mismo en el mundo empírico.⁴⁰ Dicho de otro modo, la moralidad no se realiza *inmediatamente* como si por las acciones de un sólo individuo, apegado contingentemente a la ley práctica, pudiera colmarse la

³⁹ Los clérigos deberían ser vistos sólo como servidores del jefe supremo, pero no como jefes de iglesia o como únicos intérpretes de la religión.

⁴⁰ Para Teresa Santiago, la garantía de la determinación del arbitrio por la ley moral es el sentimiento de respeto: “Consecuentemente, el respeto es un sentimiento moral que garantiza que la voluntad habrá de moverse en el sentido de la ley.” Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I.Kant*, México, Anthropos-UAM, 2004, p. 70. Pero este problema dista mucho de ser resuelto de esta manera. Hemos visto que un albedrío necesita acoger en su máxima un motivo impulsor para determinarse conforme absolutamente con la moralidad o contra ella. Esta tensión entre la intención de un albedrío y la determinación moral de la máxima abre el interregno donde tiene lugar la reflexión sobre la mediación objetiva en orden a la efectividad de la <<posibilidad real>> de la moralidad, en otras palabras, abre el lugar para la reflexión sobre las formaciones históricas en orden a la realización de la moralidad en el mundo.

exigencia siempre renovada de universalidad en las acciones. Para Kant, más bien es un proyecto, el más alto de la humanidad, cuya realización formulada como deber es la condición última de toda felicidad posible. Para ejecutarlo efectivamente son necesarios ciertos vehículos: la razón debe desplegar sus designios en la Naturaleza *materialiter* valiéndose de ciertos medios contruidos temporalmente por sí misma, en y a través de los cuales debe ser llevado a cabo progresivamente, esto es, *mediatamente*, la fundación de un Estado ético, fin del proyecto de la autodeterminación. El concurso de mediaciones en este proyecto debe redundar en la disminución gradual de la oposición de la naturaleza (del hombre y del mundo) a las determinaciones racionales; ellas tienen el fin de introducir y presentar sensiblemente una idea suprasensible. Por eso, la correspondencia entre Libertad y Naturaleza es vista como un estado llevado a cabo sólo por el progreso humano en lo cultural y en lo moral, estado cuya efectiva realización nunca es inmediata, sino introducida a través de un proceso cuya narración debe dar cuenta de la eliminación de los obstáculos opuestos por la naturaleza a la libertad para formar una totalidad moral.

En la sección “Antropología y moral” de esta segunda parte se ha dicho que Kant distinguió, desde su primer estudio sobre la moralidad, los imperativos condicionados de los incondicionados, eliminando así de la teoría moral toda clase de mediaciones. Según afirma en la *Fundamentación* y en la *Primera introducción a la Crítica del juicio*, los primeros, siendo proposiciones práctico-técnicas o práctico-pragmáticas, mandan ciertos medios o acciones para realizar un fin posible o un fin real. Su modo de constricción está condicionado al fin deseado. En este caso, una voluntad depende de los principios de la teoría de la naturaleza para elegir los medios más idóneos en orden a la realización del fin real o posible. Ya sea un imperativo de la prudencia o de habilidad, ambos pertenecen <<a la posibilidad de las cosas>> según leyes de la naturaleza, ambos son aplicaciones de la teoría del ser. Esta aplicación es la parte práctica de la teoría de la naturaleza y, para distinguirla de la teoría del deber, Kant la llama *técnica*, en cuanto

considera los medios para la ejecución de un fin deseado. Esta parte técnica sólo es aplicación o práctica de la teoría subyacente.⁴¹

En cambio, los segundos, como proposiciones práctico-morales, mandan una acción como fin en sí sin consideración alguna de los medios. La capacidad física es irrelevante para este tipo de imperativos, basta la capacidad moral para realizar la acción mandada. Su validez, procedente del criterio de enjuiciamiento de las normas morales, es decir, de la forma de la universalidad, es, por consiguiente, incondicionada y universal. La moralidad, entonces, no considera en su teoría parte alguna para los medios; <<la posibilidad de las cosas>> según leyes de la libertad proviene de la realidad objetiva de la ley moral fundada en el *Faktum* de la autodeterminación. Si un agente moral es consciente de su deber, entonces, **puede** llevarlo a la *praxis*.

Hasta aquí hemos mencionado tres acepciones del concepto <<práctica>> en la obra de Kant. El problema de la realización de la moralidad consiste, por consiguiente, en la **efectiva aplicación** del criterio de autodeterminación a las acciones y no sólo en su posibilidad. Si la aplicación de la teoría de la naturaleza se llama *técnica*, la aplicación de la teoría de la moralidad se llama *praxis*.⁴² Esta acepción de práctica admite mediaciones: si la perfecta concordancia de

⁴¹ En la primera introducción a la *KU*, Kant advierte que "...todas las reglas de la habilidad pertenecen a la *técnica*, y por lo tanto también al conocimiento teórico de la naturaleza como consecuencias del mismo." Pero asimismo señala que también usará el término "técnica" para designar aquella acción del juicio "...donde los objetos de la naturaleza son a veces juzgados solamente como si su posibilidad se fundara en el arte... ya que no *determinan* [los juicios acerca de estos objetos] nada de la condición de Objeto ni del modo de producirlo, sino que por medio de ellos la propia naturaleza es juzgada, pero meramente según la analogía con un arte, y en relación subjetiva con nuestra capacidad de conocer, no en relación objetiva con los objetos." Técnica, entonces, se le llama a la Naturaleza o a la facultad de juzgar y no a los juicios mismos, como si ocurre en la aplicación de la teoría de la naturaleza. [Kant, 1ª *KU*, pp.26-27] En este apartado sólo nos referimos a la primera clase.

⁴² Ciertamente Kant usa este término, en la *Metafísica de las costumbres*, para referirse a la aplicación del concepto puro de derecho a los casos presentados en la experiencia. Nos dice allí que el derecho está enfocado hacia la *praxis* y en un paréntesis aclaratorio añade: "...a la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia." [Kant, *MC*, §205, p.5] Sin embargo, podemos hacer uso de este concepto no sólo para referirnos específicamente a la aplicación del concepto puro del derecho, sino también para la aplicación del principio supremo del sistema de la metafísica de las costumbres en los casos presentados en la experiencia. *Praxis* sería entonces ese concepto referido a la realización efectiva del sistema de la eticidad. El texto en alemán también consigna el mismo término: "Das aber der Begriff des Rechts, als ein

la ley con la intención de todos los arbitrios es un fin sólo realizable por un continuo esfuerzo tanto de los individuos tomados aisladamente como de la humanidad entera, el proceso hacia tal fin puede verse como una mediación de su realización. La introducción de las mediaciones está suficientemente justificada por Kant en una de sus últimas obras cuando afirma que en una metafísica de las costumbres no pueden faltar principios para la aplicación de las leyes supremas universales establecidas *a priori*: “...del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres...” [Kant, *MC*, §217, p.21] Estos principios, nos advierte el autor, son relativos a la antropología:

...tendremos que tomar frecuentemente como objeto la naturaleza peculiar del hombre, cognoscible sólo por experiencia, para mostrar en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*. –Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo, puede aplicarse a ella. [Kant, *MC*, §217, p.21]

La antropología práctica debe ser tenida en consideración para la *praxis* moral, pues si son los hombres quienes deben realizar la ley, el conocimiento de su peculiar naturaleza es necesario para disponer el arbitrio de estos seres de un mejor modo y favorecer en ellos la realización de las leyes morales.⁴³ La educación y el Estado son esos ámbitos donde, siendo formadas las disposiciones naturales de los hombres, talento y temperamento, se disponen los arbitrios para la formación de un carácter inteligible, porque: “El hombre no se debe a sí mismo la ilustración en el terreno de las artes y de las ciencias, sino también en el ámbito moral.” [Kant, *AP*, §26, p.74] Por consiguiente, estas mediaciones, educación, Estado y

reiner jedoch auf die **Praxis** (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Einteilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte...” [Kant, *MS*, p.309]

⁴³ Recordemos cuales son las dos tareas de una antropología práctica: refiere tanto a “...las condiciones subjetivas tanto obstaculizadoras como favorecedoras de la realización de las leyes morales de la metafísica de las costumbres en la naturaleza humana...” como a: “... la creación, difusión y consolidación de los principios morales en la educación y en la enseñanza escolar y popular.” [Kant, *MC*, §217, p.21]

religión, tienen por fin formar y vincular ambas naturalezas de los hombres: puesto que aquellos seres a quienes se refiere el proyecto de la realización efectiva de la moralidad son los hombres, semejantes mediaciones deben utilizar el conocimiento proporcionado por la antropología para eliminar los obstáculos opuestos a la moralidad por su naturaleza, poniendo a los hombres en situación de asumirla y en posibilidad de cumplir con su destino en este mundo.⁴⁴ En la *Antropología*, Kant refería que: “En realidad, cuando éste [el destino espiritual final del ser humano] se haya verificado, ya no cabrá hablar de contradicción entre éste y la determinación animal.” [Kant, *AP*, §127, p.79] Tales mediaciones las cuales no pueden ser sino históricas sirven de tránsito entre el estado de naturaleza y el estado civilizado, único donde puede florecer la moralidad. Así lo entiende también Julián Carvajal Castrejón en su ensayo sobre la filosofía de la historia kantiana: “... el papel decisivo que corresponde en el sistema crítico a la historia, en cuanto lugar de la mediación entre naturaleza y libertad, mediación capaz de articular la unidad de la filosofía teórica y la filosofía práctica...”⁴⁵

Pero Kant había señalado ya en sus *Lecciones de ética*:

Quienes sitúan aquí la moralidad [en fundamentos externos]⁴⁶ afirman que la moralidad estriba en dos cosas: en la educación y en el gobierno. Toda educación no sería sino una costumbre, un hábito desde el que juzgamos todas las acciones conforme a reglas inculcadas por la educación o conforme a leyes dictadas por la autoridad competente. En este orden de cosas, el enjuiciamiento moral tiene su origen en la casuística o en las prescripciones legislativas. [Kant, *LE*, p.50]

Mas aquí no se trata de fundamentar la realidad y validez objetiva de la ley moral partiendo de criterios externos, sino de buscar las mediaciones, asumiendo ya la validez *a priori* de la ley para todo ser racional, para su realización. De este modo, la educación no tendría por

⁴⁴ En este mismo sentido se expresa Teresa Santiago: “Sólo cuando se vea a sí mismo como fin, el hombre podrá liberarse del mecanismo natural y actuar conforme a la ley moral.” Teresa Santiago, *Op.cit*, p.23

⁴⁵ Julián Carvajal Castrejón, “Contribución kantiana a una crítica de la razón histórica: la mediación naturaleza-libertad”, en Andaluz Romanillos, Ana María (ed.), *Kant, razón y experiencia*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp.354.

⁴⁶ Según este texto, muchos han puesto los fundamentos de la moralidad en principios empíricos internos o externos. Entre los internos tenemos el sentimiento físico y moral, entre los externos la educación y el gobierno. [Kant, *LE*, p. 50]

finalidad –sobre esto se ha insistido ya en la sección correspondiente a este tópico- enseñar la ley, sino más bien tendría por finalidad disciplinar, someter la naturaleza sensible de los hombres favoreciendo el uso de la razón para que, después, ellos mismos puedan hacer de esa facultad un uso moral. Asimismo, el Estado debe promover en los individuos el libre uso de la razón respecto de cuestiones que atañen al bien público. En atención a esto, deben tomarse las formaciones objetivas o mediaciones como claves en la eliminación de ciertos obstáculos puestos por la naturaleza empírica de los hombres para la realización de la moralidad; es menester eliminar esos obstáculos para propiciar la asunción subjetiva de la ley, si bien no para demostrar su realidad objetiva.

Respecto de esto, Antonio Pérez Quintana, en su estudio sobre las mediaciones de la realización de la libertad⁴⁷, distingue los diferentes usos del concepto <<posible por libertad>> en la obra de Kant, uno de los cuales –dice- alude a “...una posibilidad que se sostiene sobre un poder capaz de autodeterminarse a fines que trascienden la realidad de lo dado...”⁴⁸. Este uso implica, añade el autor, cierta novedad dentro del mundo. Para esta acepción, lo posible por libertad coincide justamente con la capacidad autolegislativa de la razón de donde surge, además de la realidad y validez objetiva de la ley práctica, o sea, la realidad de un uso práctico de la razón, todo fin acorde con este principio: el Bien supremo.

Pero hay, además –dice Pérez Quintana-, otro uso cuya significación se desprende del proyecto kantiano de mediación de la relación entre naturaleza y libertad. La <<posibilidad real>> de la libertad no alude más al fundamento de posibilidad de las determinaciones morales, sino a las mediaciones objetivas para hacer posible, esto es, reales, las determinaciones morales.

⁴⁷ Antonio Pérez Quintana: “La mediación de lo posible por libertad según Kant. Hegel ante la *Crítica del juicio*.” en Roberto Rodríguez Aramayo, Gerard Vilar, *En la cumbre del criticismo*, Simposio sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, Barcelona, Anthropos-UAM, 1992, pp. 217-242.

⁴⁸ *Ibid*, p. 217.

En este sentido -recuperando estos dos significados antes referidos sobre el concepto de <<lo posible por libertad>>-, la <<posibilidad real de la autodeterminación>>, es decir, la posibilidad de la efectiva determinación de un arbitrio afectado por su pertenencia al mundo sensible, admite mediaciones:

...el reconocimiento de la novedad como momento esencial de la posibilidad tiene como contrapartida, en el pensamiento moral de Kant, la casi total exclusión de mediaciones objetivas para lo posible por libertad... Es claro, sin embargo, que Kant, al proponerse como objetivo de la tercera *Crítica* tender un puente entre naturaleza y libertad, se adelanta en cierta medida a sus críticos. De ahí que una filosofía de la <<posibilidad real>> pueda reivindicar de *KU*, además de la connotación novedad –esencial al concepto <<posible por libertad>>-, el proyecto de mediar lo posible, en el contexto de una teorización general de la relación entre naturaleza y libertad, con condiciones y principios diferentes de la libertad.⁴⁹

Siendo esto así, entonces, si ciertos obstáculos impiden a los hombres proseguir el camino trazado por la autodeterminación de la razón, es necesario buscar medios para eliminar semejante resistencia. Un solo hombre debe y puede sobreponerse a los obstáculos puestos por su propia naturaleza subyugando sus inclinaciones a la idea de la moralidad, pero éste mismo quizá no podrá por sí sólo acabar con los obstáculos puestos por su propia época para realizar cabalmente el reino de la libertad. Ejemplos de estos impedimentos serían la relación establecida por éste con otros hombres, su impotencia frente a gobiernos tiránicos, o peor aún su incapacidad para poner fin a la guerra entre naciones, obstáculos bastante poderosos para ensombrecer el uso de la razón y sus designios. Sin embargo, la exterioridad respecto del sujeto trascendental, debe ser ordenada, disciplinada de algún modo, pues sólo así y hasta después de su preciso ordenamiento, la intención, la interioridad del arbitrio podrá ser perfeccionada.

Enrique Dussel se pronuncia también en este sentido:

Uno es el horizonte de la “fundamentación”, del nivel universal formal; otro el de la “aplicación” (*Anwendung*), cuando a la ley universal del imperativo categórico hay que integrarlo (reflexionando o buscando en la “máxima particular” la *universalidad* de la ley) a la acción futura (el *objeto* práctico que sintetiza la razón práctica o voluntad). En este segundo caso, de *aplicación* de la ley universal, por la “facultad del juzgar”, pasa del horizonte de la mera voluntad a la del arbitrio: debe hacerse caso de lo ha efectuar en *concreto* como un *medio* hacia un *fin*. Hablar de máxima concreta, medio o fin es haber pasado del nivel *formal* de la ley, al nivel *material* de la teleología, la naturaleza y

⁴⁹ *Ibid*, p.217-218.

la historia. En este segundo nivel se encuentra todo el esfuerzo del último Kant. Es más, veremos que para Kant, en el sentido más *formal* de la validez de su moralidad, hay que crear un mundo en el que la moralidad fuera “asegurado”, “garantizado”, “facilitado”. Por ejemplo, en el *estado de guerra* la moral es difícilmente practicable; en el *estado de paz* se encuentran condiciones favorables para su ejercicio. Crear ese “mundo” (como leemos en el texto citado) es un “deber de virtud”, en cuyo ámbito se encuentra también la política, y que torna a la política que lucha por instaurar la paz en una exigencia *material*, en el sentido de intentar virtudes en vista de fines, en la dirección de realizar en la historia universal el “bien supremo” (que incluye la propia perfección y la felicidad de los demás, y en último término, como hemos visto, un *estado de paz* cosmopolita, de toda la humanidad). Ese intento es un deber que se impone a la voluntad, y que como Idea es un postulado de la razón práctica.⁵⁰

Así entonces, sin la ordenación exterior, sin la liberación gradual del mecanismo natural no es posible el perfeccionamiento moral de las intenciones. Si alguna mediación tiene lugar en la obra de Kant, entonces, reside en ese mundo fenoménico y su inserción tiene la finalidad de eliminar los obstáculos los cuales perjudican y entorpecen el uso de la razón para fines morales.

En conclusión, para fomentar el uso de la razón en los hombres con el fin de determinar efectivamente su albedrío por la ley moral, son necesarios ciertos vehículos empíricos. Sabemos que la ley moral prescinde de cualquier circunstancia o mediación para demostrar su realidad objetiva. Manda una acción considerada como fin en sí mismo, sin necesidad de suponer la capacidad física u otros medios para demostrar su realidad y validez. Si bien las circunstancias no pueden incidir directamente en la moralidad, sin embargo, indirectamente pueden fomentar el uso de la razón, condición sin la cual no hay moralidad. Si en las instituciones formativas se promueve la búsqueda de la felicidad, si los hombres viven bajo gobiernos tiránicos, en suma, si se fomenta el principio malo, el hombre estará acostumbrado a usar su razón para dar cauce a su propia felicidad, sin barruntar, siquiera, la posibilidad de usarla para su fin supremo, a pesar de escuchar su voz y sus exigencias siempre constreñidas por el principio del amor propio y sus inclinaciones. Si las circunstancias no pueden cambiar una intención corrompida, sin embargo desde éstas es posible fortalecer el uso

⁵⁰Enrique Dussel, “La política como garantía de moral: Immanuel Kant”, p.6, disponible en línea: <http://www.afyl.org/unam.html>

de esa facultad capaz de hacerlo, eliminando obstáculos para favorecer su desarrollo. La reforma moral del hombre, una vez eliminado los obstáculos externos, depende de sí mismo y de su lucha contra la propensión al mal. Así entonces, las formaciones históricas contribuyen indirectamente en la producción de la moralidad, eliminando los obstáculos que entorpecen su realización efectiva.

9. *La Ilustración: la articulación de los principios prácticos a priori con la educación, la religión y el Estado.*

La actitud crítica frente al presente, definida por Kant en su opúsculo de 1784, constituye un momento decisivo en el proyecto de la realización efectiva de la moralidad, justamente porque por ella son articulados los principios de actuación emanados de la crítica (*razón práctica*)⁵¹ y el momento de su puesta en práctica (*praxis*) en las formaciones históricas: en una sociedad donde se garantiza negativamente la libertad de pensamiento, los ciudadanos, sin ser coaccionados por autoridad alguna, no sólo aceptan estar circunscritos a las reglas de un presente estado de cosas, sino que, además, en cuanto les está permitido hacer un diagnóstico de la actualidad, <<*una franca crítica de lo existente*>>⁵², contribuyen en su mejoramiento.

La misma necesidad de hacer uso libre y público de la razón compele a los mismos individuos a la búsqueda de principios para regular el ejercicio y actividad de esa facultad suya. Desde la segunda *Crítica* la libertad de la razón fue definida a partir de su ley de actuación y con esto Kant fue más allá de la tercera antinomia la cual únicamente la definía de modo puramente negativo. En este sentido, no hay un uso libre de la razón sin principios. Aunque es posible conceder, como advierte Foucault, que entre este breve texto y el proyecto de las *Críticas* hay un desfase (mientras la *Aufklärung* es un cuestionamiento sobre la actualidad, dirigido al

⁵¹ En la cita no. 3 de esta sección hicimos una diferenciación de los tres sentidos del concepto de práctica en la obra de Kant.

⁵² Expresión de Kant.

reconocimiento de sus rasgos específicos sin decidir todavía nada acerca de los principios para juzgarla; la *Crítica* es la institución de principios válidos universalmente a partir del cuestionamiento sobre los límites y alcances de la razón), no obstante y a pesar de este desfase, él mismo no deja de reconocer la íntima vinculación entre ambas en la obra de Kant. La *Aufklärung*, nos dice el filósofo francés, es “...ese momento cuando la crítica es necesaria, pues tiene como papel definir la condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar.”⁵³ Por consiguiente, a toda suspensión de la positividad de las reglas y normas de acción vigentes, posibilitada por el uso libre de la razón, le corresponde, como momento ulterior, la determinación de las reglas y normas de actuación válidas partiendo de criterios. Bajo éstos es, entonces, posible juzgar el curso total de la historia y en él a la actualidad misma, con el afán de corregir el rumbo llevado hasta el momento respecto de la educación, la religión, el estado, y dirigirlo hacia un fin racional. Así son introducidos los principios racionales en el ámbito de las instituciones empíricamente desarrolladas. De este modo, el gozne entre la *Crítica* y la historia está constituido por el uso público de la razón. Así es resumido por Foucault: “La *Crítica* es, en cierto sentido, el libro de a bordo de la razón que se ha hecho mayor en la *Aufklärung*; e inversamente, la *Aufklärung* es la edad de la crítica.”⁵⁴

Si el uso libre de la razón es el gozne que articula el ámbito de los principios y su ejecución histórica, ¿en qué consiste la libertad de este uso? Para cumplir el ideal de la ilustración: “*la liberación del hombre de su culpable incapacidad*”, según lo define Kant en su opúsculo de 1784, el hombre no debe someterse a ninguna otra ley, ya sea del amor propio, ya sea la de un poder ajeno, ambos obstáculos e impedimentos de la libertad de pensar, sino, mas bien,

⁵³ Michel Foucault, “Qué es la ilustración” en *Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, p.79. Según este autor, el vínculo entre este artículo y las tres *Críticas* consiste en determinar para ese coraje y valor de servirse de la propia razón su uso legítimo, con lo cual estamos ya en el terreno de las *Críticas*; sin embargo, este artículo constituye la bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia.

⁵⁴ *Ibid*, pp.79-80.

debe tener el coraje y el valor de servirse de su propia razón. La causa de la incapacidad de pensar por sí mismo es, primordialmente, según veíamos en anteriores apartados, el oscurecimiento de la capacidad autolegislativa por la fragilidad o la impureza del corazón del hombre; como consecuencia, la falta de criterios en el uso de la razón y la subordinación a los criterios dados por otros para proceder en el mundo: “La pereza y la cobardía son causa de que gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo...también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores.”[Kant, *QI*, 1784, p.25] Así los hombres, teniendo en sí mismos de manera indudable el criterio último de su actuación, usan su libertad para subyugarse a las opiniones de otros, favoreciendo de este modo la heteronomía y el dominio del principio malo. Si éste, además, es el principio bajo el cual las instituciones formativas son constituidas, la realización efectiva de la moralidad será francamente imposible. El arbitrio, por consiguiente, debe tomar como su primera tarea la “purificación” del criterio fundamental del uso de su razón: la capacidad autolegislativa y, como segunda, el establecimiento de principios para regular su conducta tanto teórica como práctica. Así, la máxima de la ilustración resumida en: << ¡Ten el valor de servirte de propia razón! >>, viene a ser un principio negativo del uso de la propia razón, el cual exige “...buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo, esto es, en la propia razón.”[Kant, *COP*, p. 65-66] Pensar por sí mismo consiste en ponerse como máxima tanto la liberación de los prejuicios que recaen sobre la autonomía de la razón, como la determinación de máximas de actuación válidas universalmente. Incapacidad de pensar por sí mismo es, en resumidas cuentas, heteronomía asumida por <<pereza y cobardía>> “...a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela...” [Kant, *QI*, 1784, p.25], incapacidad originada en el uso de la razón sin ley. Pero no sólo la pereza y la cobardía, el oscurecimiento de la capacidad autolegislativa, son obstáculos para la libertad de pensar, también las determinaciones políticas, religiosas y educativas, fomentando la heteronomía, pueden constituirse en obstáculos para la ilustración.

Siguiendo este mismo opúsculo de 1784, Kant advierte que hay limitaciones favorecedoras y otras entorpecedoras de la libertad de pensar. Entre las entorpecedoras están las prohibiciones respecto a uno de los dos niveles del uso de la razón: el público. Para Kant, las prohibiciones referentes a su uso privado, ciertamente, deben mantenerse para encerrar a la razón ahí donde sólo le compete obedecer. Al uso privado de la razón, por el cual "...entiendo el que ese mismo personaje [aquél que ha puesto a consideración pública de los lectores sus opiniones] puede hacer en su calidad de funcionario..."[Kant, *QI*, 1784, p.28], sólo le concierne el cumplimiento de las funciones asignadas dentro de la totalidad social: el oficial debe obedecer las órdenes de sus superiores; el ciudadano debe pagar sus impuestos; el clérigo, por su parte, debe enseñar la doctrina y predicar conforme con la doctrina eclesiástica; porque si éstos hombres usaran su razón para desobedecer e impugnar su función social asignada, no habría más funciones sociales y la desobediencia constituiría el fin de toda sociedad. La constricción del uso de la razón en su modalidad privada asegura la tranquilidad pública, en la cual tiene lugar y florece la libertad de pensar. En este respecto, los hombres, en el uso privado de su razón, carecen de la posibilidad de hacer observaciones a su cargo. En el uso privado de su razón deben obedecer. Su limitación, por tanto, no entorpece sino más bien favorece el uso de la razón.

No así respecto de su uso público, nivel en el cual toda prohibición es fatal para el uso de la razón. Si este uso, por medio del cual se ponen a consideración pública las observaciones hechas acerca de las deficiencias de la totalidad social, fuera prohibido, se tendría al <<presente>> como ineluctable y su condición moral como la mejor. Se relajarían las fuerzas de la razón y rápidamente los hombres caerían en la tutela de otros, estando en su uso privado ceñida a los deberes de su oficio. Pero el uso público de la razón permite a los hombres liberarse de la *positividad* de su presente, de los prejuicios, dejándolos servirse de su propia razón, hablar en nombre propio para hacer un diagnóstico de la actualidad y contribuir a la

corrección del rumbo actual del mundo. Fomentar el uso público redunda así en el establecimiento de principios de actuación válidos universalmente y, por consiguiente, en el progreso moral de la humanidad: "...el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres..."[Kant, *QI*, 1784, p.28] Si el uso libre de la razón, por medio del cual el hombre asume y pone en juego su autonomía, es fomentado en las sociedades por las instituciones formativas, dando así prioridad a la razón y no a la felicidad, entonces, es posible la realización efectiva de la moralidad, porque: "Toda disminución de los obstáculos que se oponen a una actividad es un fomento de esta actividad misma." [Kant, *KpV*, Ak. 79, p. 76] Si se disminuye de la educación y de los sermones eclesiales el influjo del principio malo, el cual se opone a la asunción de la autonomía, se fomenta la moralidad cuya raíz es la libertad de pensar.

Sin embargo, el uso público de la razón, advierte Kant en este texto, puede ser fomentado sólo en un Estado donde su jefe favorece la libertad de pensar en cuestiones que <<atañen a su conciencia>> y al bien público porque "...comprende que tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbditos hagan uso *público* de su razón, y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquella [la legislación] haciendo una franca crítica de lo existente..."[Kant, *QI*, 1784, p.36] El uso público precisa entonces de ciertas condiciones históricas y políticas-jurídicas para poder ser fomentado. En un estado tiránico donde el monarca dispone las leyes sobre la felicidad de los individuos, donde ha asumido las funciones del poder legislativo, aunándole a esto la imposibilidad de ser coaccionado, es imposible llevar a cabo el proyecto de la Ilustración. Si el uso público de la razón no es asegurado aunque sea de manera negativa por el Estado, si las instituciones formativas siguen fomentando sobre todo la heteronomía y el principio malo⁵⁵, si los hombres

⁵⁵ ¿Cuáles son los obstáculos opuestos a la consolidación de los proyectos de una educación, de un estado y de una religión fundados en la ley moral? En la *Pedagogía*, Kant señala como obstáculos a este tipo de

no quieren hacer uso de su razón sino para fomentar su felicidad, en suma, si “...subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin [la institución de una comunidad ética]” [Kant, *Religión*, p.95]; ¿cómo garantizar la realización efectiva de la moralidad, la articulación de los principios prácticos a las formaciones históricas?

Si los hombres no quieren vencer esos obstáculos por sí mismos, si no quieren salir de la tutela respecto de sus inclinaciones y poderes externos, si prefieren permanecer en el principio malo, entonces, su propia naturaleza, según la opinión de Kant, los forzará a optar por las determinaciones racionales. Kant necesitó buscar una garantía a su proyecto de la realización efectiva de la moralidad y ésta la encontró en la teleología.

10. El hilo conductor *a priori* de la historia: una garantía al proyecto de la realización efectiva de la moralidad.

La reflexión sobre <<la posibilidad real>> de la libertad introdujo el problema de la mediación objetiva en dirección a la efectiva actualización de la moralidad en los arbitrios, para cuya comprensión era necesario salir de la esfera de la filosofía práctica y volver con este problema hacia el territorio de los fenómenos y su concepto fundamental: la Naturaleza.

Dos años después de la redacción de la *Religión*, Kant recoge nuevamente esa tesis, formulada en el momento de su producción como hipótesis, de una cierta *intención* de la

educación a los padres y a los príncipes, quienes desvían a la educación de su finalidad y la instituyen en bajo criterios diferentes a la ley moral; en sus obras políticas, señala como obstáculos a los príncipes quienes siempre buscan su propia ventaja en el manejo de los asuntos públicos; respecto de la religión, a los clérigos, quienes verían disminuido su poder si los ciudadanos hicieran observaciones sobre cuestiones relativas a la fe. “Los tutores” –advierte Kant– “que tan bondadosamente se han arrogado este oficio [pensar por otros], cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso.” Y más adelante: “Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de la Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree!...” [Kant, *QI*, 1784, pp.26-28] Estos son los obstáculos para la consolidación de la ilustración de los hombres.

Naturaleza, esbozada desde 1785 y trabajada expresamente en la *KU*, para garantizar, de algún modo, la actualización de esa <<posibilidad real>> de la libertad. En líneas generales la tesis es la siguiente: la intención de la Naturaleza ocurre en el curso del mundo aún cuando los hombres no consientan en ello. Su finalidad, consiste en "...que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad". [Kant, *PP*, p.67] Para cumplir ese fin, la Naturaleza dispone la insociable sociabilidad, originada en el egoísmo, forzando a los hombres a salir de ese perpetuo conflicto mediante la creación un ámbito donde la incesante voz natural quede mitigada por las limitaciones legales. Los hombres, contraponiéndose a las determinaciones naturales, deben crear la paz dentro de y entre las sociedades haciendo uso de su razón. Pero la Naturaleza, a pesar de orillar a los hombres a hacer uso de su razón valiéndose del egoísmo, no puede por sí misma crear un estado moral. Incluso la misma formación legal de la sociedad debe ser fruto de los hombres. En este sentido, la Naturaleza no interfiere con la formación moral del mundo, pero contribuye, de algún modo, en su realización, está dirigida efectivamente a la moralidad sin realizarla. Ésta es tarea del hombre y su razón. Kant advierte: sólo cuando se haya establecido una buena constitución civil, ciertamente propiciada por la Naturaleza y sus designios, se puede "...esperar la formación moral de un pueblo." [Kant, *PP*, p.75] De modo que si es posible la fundación de una comunidad de seres racionales bajo leyes morales (Estado ético) será necesario, como un primer paso dado en su constitución, fundar un orden legal desde el cual sólo aquella será posible.

Como podemos advertir, esta tesis por medio de la cual se garantiza la posibilidad real de la libertad indica un uso distinto del concepto <<Naturaleza>> que, a pesar de ser inaceptable para la filosofía teórica, es necesario concebir para la unificación de las dos partes

del sistema de la razón pura, en plena conformidad con los principios formales establecidos por la *Crítica* para todo posible conocimiento.⁵⁶

Desde mi punto de vista, Kant, entreviendo desde la redacción de la *Fundamentación* el infranqueable abismo dejado por la fundamentación de dos tipos de discursos únicamente relacionados por la ausencia de contradicción; queriendo, además, evitar las imputaciones de idealidad a su filosofía moral; se dio por tarea buscar la posibilidad de un tránsito entre ambas esferas discursivas. No es asunto meramente azaroso, me parece, que un año después de la publicación de esta obra hayan visto la luz los textos ampliamente conocidos sobre la filosofía de la historia. Para el filósofo prusiano, como podemos conjeturar, era necesario pensar, debido a las profundas y ricas consecuencias de la determinación de la ley práctica, sobre la manifestación fenoménica de la libertad y justamente el tratamiento filosófico de la historia le daba esa posibilidad, aunque su estatuto filosófico en los primeros escritos estuviese aún en vilo. Esta opinión también es compartida por Salvi Turró quien afirma que las incursiones del pensamiento kantiano en los temas culturales y sociohistóricos permiten un: "...tratamiento explícito de la problemática que la parte dialéctica del sistema dejaba abierta: la necesidad de replantear la influencia de lo inteligible sobre lo sensible..."⁵⁷ También el inicio de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* permite la confirmación de esta opinión. Allí afirma que la historia, encargada de narrar las manifestaciones fenoménicas de la libertad, nos permite concebir la idea de un curso regular de las acciones humanas, situando de este modo el eje de la reflexión histórica en el interregno donde puede y debe manifestarse la libertad: el mundo fenoménico. La filosofía de la historia sería una manera de continuar y aprovechar su reflexión sobre el *faktum* de la autodeterminación pero en vista de sus manifestaciones sensibles. Con

⁵⁶ "...la naturaleza es el escenario en que la razón realiza sus intereses supremos y, por tanto, donde se hace posible la realización de la humanidad en cuanto sujeto histórico (individual y colectivo) tendente al Bien supremo." Salvi Turró, *Op.cit.*, p.50.

⁵⁷ *Ibidem*, p.47.

estos textos sobre la historia surgiría, asimismo, una posible solución al problema de la vinculación de ambas partes del sistema metafísico. De esta manera, la reflexión sobre la teleología histórica viene a ocupar una posición central, en cuanto mediación, dentro del sistema de la razón pura.

En la *Paz perpetua*, texto escrito dos años después de su obra sobre religión, Kant ha dado ya un lugar dentro del sistema de las facultades a la reflexión sobre una intención de la Naturaleza, facilitando así la comprensión sobre la realización efectiva de la moralidad en el mundo empírico. La Naturaleza, nos dice en la *Paz Perpetua*, si bien no puede mandar y determinar la realización del Bien Supremo, sin embargo puede suministrar a esta exigencia una garantía: "...aquello que el hombre debería hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado que lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad." [Kant, *PP*, p.73] En otro texto, Kant señala dos aspectos bajo los cuales resume la cuestión presente. Uno alude a la necesidad de pensar la realización de la libertad en el mundo, a pesar del infranqueable abismo abierto entre ambas partes del sistema; el otro lo hace a la necesidad de pensar la Naturaleza de un cierto modo para hacer concebible la realización efectiva del imperativo de la razón práctica:

Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible... **sin embargo debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes que posee concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de la libertad, que se han de realizar en ella.** [Kant, *KU*, p. 231]

Si la moralidad puede realizarse en el mundo, la naturaleza, debe, entonces, pensarse no sólo conforme a leyes necesarias *a priori*, sino también conforme a fines. Sabemos que el hombre debe, como ser racional, realizar en el mundo el fin mandado por el principio de la autodeterminación: el Bien supremo tanto individual como comunitario. Sin embargo, la

realización efectiva de este fin es imposible mientras el concepto de Naturaleza sólo nos permita considerar a los fenómenos sin finalidad alguna. Cuando sea posible comprender que el curso del mundo empírico, sometido a los principios de toda objetividad posible, puede también y al mismo tiempo estar sometido a una finalidad como su fundamento; cuando sea posible establecer una concordancia entre mecanismo y teleología, se entenderá cómo el hombre, en cuanto ser racional, puede someter ese curso a sus propios fines e introducir en él la moralidad y su objeto. En resumidas cuentas: el curso del mundo debe manifestar, hacer visibles, los fines nacidos de la libertad. Es, entonces, la reflexión sobre el estatuto epistemológico de esa finalidad de la naturaleza, hilo conductor *a priori* de su *Idea de una historia universal*, el medio conceptual desde el cual será posible garantizar la realización efectiva de la moralidad, es decir, el tránsito del mundo suprasensible al mundo sensible. Sólo hasta entonces las consideraciones precedentes sobre la formación moral del hombre, promovida por la educación, la religión y el Estado, serán plenamente comprendidas en su origen.

Pero, ¿desde qué parte del sistema es posible el tratamiento de una finalidad de la Naturaleza, si, por un lado, la *KrV* impide la determinación de semejante idea y, por otro, la *KpV* desdeñaba las manifestaciones fenoménicas de la libertad o cualquier influjo de lo sensible en su fundamentación? ¿Cómo es posible entender las acciones, visibles empíricamente, subsumidas en un fin racional, en este caso el Bien supremo, del cual cada una es una contribución en su realización? La exposición del tránsito de la Libertad a la Naturaleza consta de tres partes: el tratamiento de la posibilidad de una naturaleza teleológica, concordancia entre teleología y mecanismo, determinación del concepto de finalidad.

La naturaleza, según la parte teórica de la filosofía, es un concepto cuyo significado primordial designa "...la existencia de las cosas, en tanto que esta existencia está determinada según leyes universales." [Kant, *PMF*, §14, p.115] De esta conformidad de los fenómenos (mas

no de las cosas en sí mismas) a leyes, llamada Naturaleza, Kant deriva dos usos según indique “...la conformidad de todos los objetos de la experiencia a leyes, y, en tanto que es conocida *a priori*, la conformidad necesaria de los mismos a leyes...”; o bien indique “el conjunto de todos los objetos de la experiencia.” [Kant, *PMF*, §15-17, p.117-123] A la primera el autor la llama Naturaleza *formaliter* y a la segunda Naturaleza *materialiter*. Estas determinaciones del uso del concepto de Naturaleza nos permiten entender los límites determinados por la filosofía teórica al conocimiento de las cosas en general: en primer lugar, si nuestro conocimiento sólo puede referirse al conjunto de los objetos de la experiencia, es, por consiguiente, imposible un conocimiento objetivo sobre los tópicos tradicionales de la metafísica; en segundo lugar, si esos objetos de la experiencia pueden ser conocidos mediante leyes, esa conformidad puede ser enunciada *a priori*. La exposición de la posibilidad de estas tres acepciones de Naturaleza delinea en general el proyecto de la primera *Crítica*. Considerada desde esta triple óptica, la idea de una finalidad de la naturaleza, cuya realidad es puesta como fundamento intelectual de la causalidad natural, no puede menos de aparecer desmesurada y contradictoria con las condiciones de toda experiencia posible, en tanto que indica un objeto situado fuera de la serie empírica y, en consecuencia, fuera del territorio legislado por el entendimiento. Kant, sin embargo, expresa la necesidad de considerar a la Naturaleza unitariamente después de que su acepción *formaliter* dejara indeterminada la materia de la experiencia, la particularidad específica de cada objeto: “Estos conocimientos empíricos [esto es, el conocimiento de los fenómenos por medio de las categorías] constituyen, según lo que necesariamente tienen en común (a saber, aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), una unidad analítica de toda la experiencia, pero no aquella unidad sintética de la experiencia como sistema, la cual conecta las proposiciones empíricas bajo un principio también según lo que tienen de distinto.” [Kant, 1º *IKU*, p. 33]

Si el concepto formal de Naturaleza postula los principios bajo los cuales un objeto en general puede ser conocido según leyes *a priori*, deja, no obstante, indeterminada la experiencia

singular siempre sujeta a juicios empíricos y, por tanto, contingentes. Y es justamente la contingencia el lugar donde tomará suelo la reflexión sobre la Naturaleza teleológica. Dice Kant respecto de este asunto: "...aunque la experiencia constituye un sistema según leyes *trascendentales* que contienen la condición de posibilidad de la experiencia en general, las leyes empíricas son susceptibles de *tal infinita variedad* y tal *heterogeneidad de formas* de la naturaleza pertenecientes a la experiencia particular, que el concepto de un sistema según estas leyes (empíricas) tiene que ser completamente ajeno al entendimiento, y ni la posibilidad, ni mucho menos la necesidad de esa totalidad pueden ser concebidas." [Kant, 1ª *IKU*, p. 32]

Todos los objetos de cuya existencia es posible algún conocimiento universal y necesario están sujetos a los conceptos puros del entendimiento. Éstos definen los límites del mundo cognoscible, pues son las condiciones establecidas por el método crítico para toda experiencia posible. Los conceptos, como afirma Felipe Martínez Marzoa⁵⁸, son reglas de construcción, determinadas formas de síntesis de representaciones. La facultad del Juicio puede operar ya sea con las categorías producidas por el entendimiento *a priori* o con conceptos empíricos producidos por comparación.⁵⁹ Dependiendo del origen de la regla de construcción, las posibles conexiones de representaciones pueden considerarse válidas universalmente, o bien de manera particular y contingente. El autor distingue en sus *Prolegómenos* dos tipos de enlaces posibles: los *juicios de percepción* que: "...no requieren ningún concepto puro del entendimiento, sino sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante..."; y los *juicios de experiencia*,

⁵⁸ Felipe Martínez Marzoa, *Desconocida raíz...*

⁵⁹ En el primer caso –advierte Martínez Marzoa–, la regla de construcción (el concepto) y el acto de construir (la acción del Juicio) un juicio son inseparables. La regla está dada *a priori* en el entendimiento y el Juicio únicamente puede realizar su labor de unificación conforme con ella. Pero en el segundo caso, no hay regla dada sino que es necesario producirla. Aquí es donde el Juicio opera sin la presencia de un concepto, sin regla alguna. Para entender cómo puede haber un juicio sin la intermediación de un concepto es necesario, continúa Marzoa, separar el modo de enlazar y el acto de enlazar. En este segundo caso, cuando el Juicio enlaza, el modo de unificación se independiza como regla, es decir, el universal construido es separado de la aplicación concreta. De este modo se crean conceptos empíricos. Pero puesto que éstos aún son infinitos en su variedad, es necesario que una facultad proceda a su unificación bajo un principio dado *a priori* para pensar a la naturaleza conforme a leyes no sólo en su acepción formal, sino también en su acepción material. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz...* p.15-29.

los cuales: "...requieren siempre además de las representaciones de la intuición sensible, ciertos conceptos peculiares, generados originariamente en el entendimiento, los cuales hacen, precisamente, que el juicio de experiencia sea *objetivamente válido*." [Kant, *PMF*, §18, pp.125-127]

Mientras en el primer tipo de juicios están operando conceptos empíricos, en los segundos operan conceptos puros. De los primeros, por los cuales tenemos para el asunto presente mayor interés, nos da ciertos ejemplos: <<la habitación está caliente>>, <<el aire es elástico>>. Enseguida advierte que un juicio como el primero, válido para un sujeto en un espacio y en un tiempo determinado, no puede pretender universalidad absoluta porque las representaciones son enlazadas partiendo de la conciencia del estado particular del sujeto y su relación sólo está referida a la materia de la experiencia⁶⁰; en cambio, el segundo, aunque primariamente es un juicio de percepción, no obstante puede convertirse en un juicio de experiencia puesto que dicha conexión no sólo indica la conciencia de un estado, sino que, además, es referida a las condiciones bajo las cuales es posible su validez objetiva, esto es, es referida a las formas *a priori* del juzgar en general por medio de las cuales es determinada su verdad. Las consecuencias de la primera *Crítica* son una experiencia y, por consiguiente, una realidad escindida entre sus componentes formales y su materialidad irremontable.

La cuestión, siguiendo nuevamente a Martínez Marzoa, reside en la imposibilidad propia de las categorías para determinar qué material empírico cae o no bajo sus reglas. Para éstas es indiferente su aplicación concreta. La validez de su regla de construcción proviene de

⁶⁰ Que en los juicios de percepción no están operando las categorías, no significa que no estén operando reglas de construcción. Para un comentarista de la obra de Kant como Justus Hartnack no puede haber una intuición sin ser comprendida: "Pero según Kant... Esto no debe entenderse en el sentido de que primero uno intuya y después piense lo que se ha intuido. Una intuición que al mismo tiempo no sea una comprensión de lo intuido, no existe; intuir es también haber captado o entendido lo que se intuye." Justus Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 44. Entonces, no hay, por un lado, intuiciones y, por otro, conceptos. Recordemos lo dicho por Kant: las intuiciones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin intuiciones son vacíos. El acto de conocimiento es único. Podría resolverse la cuestión presente de la siguiente manera: aunque en los juicios de percepción la síntesis no es efectuada mediante los conceptos puros, lo es, sin embargo, a partir de conceptos empíricos cuya regla de construcción contenida en ellos no puede pretender universalidad irrestricta.

una fuente *a priori*. En la *Primera introducción* a la *KU*, Kant advierte que bajo la ley de la causalidad cae tanto la representación del ojo como la de una piedra: así como las condiciones del uso del ojo dan por efecto la visión (sin considerar que sus partes han debido ser dispuestas para ver), puede usarse una piedra para romper o construir algo. [Kant, 1ª*KU*, p.101] En cambio, los conceptos empíricos derivan su validez, ciertamente contingente, de la aplicación a casos concretos. Dice Marzoa: “cabe determinar qué es la causa o el efecto de qué, pero esto no es la subsunción bajo el concepto puro de causa-efecto sino la producción de conceptos empíricos que expresan determinadas relaciones de tipo causa-efecto; la subsunción bajo los conceptos puros de causa y efecto se da por supuesta para todo fenómeno.”¹ Las categorías, entonces, únicamente proporcionan *a priori* una regla universal de construcción, pero no determinan qué fenómenos pueden o no subsumirse bajo ellos. En cambio, los conceptos empíricos, dando ya por supuesto el uso de las categorías, señalan qué objetos caen o no bajo su regla, aunque no puedan validar universalmente la síntesis realizada por ellos. Justamente es esta indeterminación material de la cual hablaba Marzoa el lugar donde la reflexión sobre la teleología tendrá lugar y, además, sin interferir con el concepto de Naturaleza *formaliter*.

Ahora bien, los juicios de percepción pueden ser válidos generalmente por comparación de casos. Mediante este método son considerados leyes empíricas de la naturaleza, en tanto en cuanto están fundados en la materia de la experiencia y, en consecuencia, son leyes contingentes siempre sujetas a corroboración. Estas leyes empíricas, infinitas, innumerables en cuanto a su cantidad debido a su origen: el estado particular de una conciencia, este tipo de leyes, son el lugar desde el cual Kant trabajará el concepto de teleología en completa concordancia tanto con el concepto formal de Naturaleza como con su acepción material y general. Tal investigación tendrá por fin hacer concebible para estas leyes empíricas, las cuales sólo pueden formar un agregado desde la perspectiva de la Naturaleza *formaliter*, un principio *a priori* bajo el cual puedan ser subsumidas en un sistema siguiendo la exigencia establecida por el

concepto general de Naturaleza, a saber, la concordancia de los fenómenos a leyes. Pero como la posibilidad de este principio es incomprensible desde la esfera del entendimiento, falta determinar qué otra facultad de conocimiento, razón o Juicio podrá establecer su posibilidad trascendental.

Como sabemos, un primer esbozo del tratamiento teleológico de las singularidades fenoménicas lo constituye el breve texto intitulado *Idea de una historia universal*: "...esa idea [de la intención de la naturaleza] debería servirnos, sin embargo, como hilo conductor para representarnos como *sistema*, por lo menos en conjunto, lo que, de otro modo, no es más que un agregado sin plan alguno de acciones humanas." [Kant, *IHU*, p.62] Pero aunque los fenómenos, conocidos únicamente bajo los principios teóricos, son susceptibles de ser considerados en relación a fines según su particularidad, sin embargo, ésta última no puede demostrar objetivamente cómo la representación de un fin pueda ser la causa de un fenómeno. Una investigación histórica natural, nos advierte Kant en *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, sólo puede presentar <<fragmentos y débiles hipótesis>>, tal como ya lo había señalado entre 1784 y 1786.⁶¹

Salvi Turró divide en dos períodos el tratamiento de la teleología en el contexto de la filosofía de la historia kantiana.⁶² En las obras del primer período, nos dice, hay una ambigüedad respecto del estatuto epistemológico de la filosofía de la historia en el conjunto del

⁶¹ En el noveno principio de la *Idea*, el autor hace una observación acerca de su noción <<intención de la naturaleza>>: "Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir *una historia* con arreglo a la idea de cómo debía marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como una *novela*." [Kant, *IHU*, p.61] Asimismo, en *Comienzo presunto de la historia humana* afirma acerca de la admisión de presunciones para darle un sentido a las noticias: "...pretender que una historia *surja* por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela." [Kant, *CPHH*, p.67] Hasta este momento todavía Kant pone en calidad de hipótesis a ese principio por cuya admisión surgiría la reflexión histórica.

⁶² Las obras del primer período, según Salvi Turró, son *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, *Comienzo presunto de la historia humana*, *Recensiones a la obra de Herder: Idea sobre una filosofía de la historia de la humanidad*; en el segundo período están obras como *Esto puede ser correcto para la teoría pero no para la práctica*, *La paz perpetua*, la sección de la facultad de Derecho del *Conflicto de las facultades*, algunos parágrafos de *Antropología en sentido pragmático* y parte de la introducción de *Sobre la pedagogía*. *Ibid*, p. 254-253.

saber y, por consiguiente, no hay una fundamentación rigurosa del principio teleológico: la hipótesis bajo la cual la historia es entendida según un sentido *a priori* tendría el mismo carácter epistemológico que una idea regulativa.⁶³ Aunque en estos textos Turró ve trazada en la obra de Kant el concepto de una técnica de la naturaleza, objeto de estudio de la 3ª *Crítica*, sin embargo, no deja de reconocer el predominio de la causalidad mecánica sobre la causalidad teleológica. Recordemos cómo en su breve texto *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* Kant reconocía un derecho de precedencia a la investigación teórico-especulativa frente a la investigación histórica natural incapaz de justificar su proceder. En consecuencia, la filosofía de la historia, concluye Turró, sería un epílogo de la filosofía de la naturaleza. A la solución dada por Kant a los problemas de la historia en este primer período, Turró la llama *solución débil* y consiste en: "...se afirma solamente que *sub hypothesi* de un sentido direccional determinado, los hechos históricos adquieren una mayor inteligibilidad y que, en consecuencia, aquel sentido no es absoluto en sí, sino válido hipotéticamente (para nosotros) en tanto en cuanto siga siendo confirmado por los hechos..."⁶⁴ Pero el principio teleológico no puede consistir en un <<mero ejercicio de la imaginación, de la sagacidad o de la sensibilidad poética>>, requiere, por el contrario, un fundamento objetivo y un desarrollo científico. En las recensiones a la obra de Herder Kant reprocha a su alumno y autor de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* haber negado a la Historia universal una <<precisión lógica en la determinación de sus conceptos, una cuidadosa distinción y verificación de los principios>>, aceptando, por el contrario, a la imaginación y a la habilidad para <<captar su objetos por medio de sentimientos y emociones.>> Por consiguiente, la insuficiencia de esta solución es manifiesta. Si la teleología no es una mera hipótesis, entonces debe ser un principio bajo el cual sea posible considerar a la

⁶³ Para Teresa Santiago, la reflexión histórica no está dirigida a la narración de la facticidad caótica, sino a la búsqueda de un principio racional, si bien hipotético, que permita ordenar el material de la experiencia: "Dicha conjetura es eso, una mera conjetura, hilo conductor o idea indispensable para imprimir un sentido en el caótico panorama que ofrece la historia humana." *Ibid*, p. 43.

⁶⁴ *Ibid*, p.246.

naturaleza no solamente conforme a fines, sino como constitutiva de lo real. Esta segunda solución, Turró la llama solución fuerte a los problemas de la historia. Los textos de la segunda época tendrían como fin resolver las cuestiones precedentes.

La filosofía trascendental, en cuanto es <<el *sistema* del conocimiento racional por conceptos>>, sólo puede constar de dos partes: la parte teórica legislada por el entendimiento y la parte práctica legislada por la razón. Fuera de éstas no hay otras fuentes de conocimiento *a priori*, ni otro tipo de conocimiento sobre objetos. Sin embargo, a la crítica de la razón, investigación filosófica sobre la posibilidad del conocimiento *a priori*, corresponde no sólo establecer los principios bajo los cuales la filosofía trascendental es posible, sino también determinar su forma de unión en una totalidad también según un principio *a priori*. La necesidad de semejante unidad Kant la ha expresado cuando admite que, a pesar de constituir dos esferas diferentes, el concepto de libertad debe realizar sus leyes en el mundo sensible legislado por los conceptos de naturaleza. Pensar el traspaso se vuelve una exigencia imperiosa para el autor cuanto más advierte la imposibilidad de una conciliación y, justamente, la idea de un sistema le permite realizar el tránsito de la esfera de la libertad a la naturaleza sin poner en contradicción las dos partes de la filosofía doctrinal. Dicha totalidad, en consecuencia, no puede ser llevada a cabo por la filosofía trascendental ni por ninguna de las dos facultades de conocimiento constituyentes del sistema de la filosofía, puesto que no es un conocimiento relativo a un objeto, sino a las facultades de conocimiento del sujeto y, más precisamente, sobre su unidad. En este sentido, es la *crítica*, método de examen de la razón pura, quien debe llevar a cabo la investigación concerniente a la unidad de las facultades a través de otro estudio trascendental pero sobre una tercera instancia entre estas facultades cognoscitivas y por cuya intervención sea determinado, en cuanto sea susceptible de proporcionar un principio *a priori*,

aquella forma de unión.⁶⁵ El principio de esta tercera facultad, en consecuencia, no proporcionaría ni conocimiento sobre la naturaleza, ni sobre la libertad, pero daría al sujeto la posibilidad de satisfacer sus exigencias y necesidades nacidas de los dos usos de su razón.

Kant divide en tres las facultades cognoscitivas: el entendimiento, la razón y la facultad de juzgar. Aquellas, objeto de sendas investigaciones trascendentales, poseen ya un territorio y unos principios *a priori*, en cambio, esta última, definida de manera general como: "...la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal..." [Kant, 1ªIKU, §IV, p.234], no posee independencia de esas facultades, sino únicamente como juicio reflexionante. La facultad de Juzgar debe ser considerada de dos maneras: en su modalidad determinante y en su modalidad reflexionante. En el primer caso, el Juicio no es considerado una facultad independiente de la razón o el entendimiento. Su función está sujeta a los principios dados por estas facultades para subsumir lo particular según una regla determinada anteriormente, ya sean las categorías o el principio supremo de la moral. Pero en su modalidad reflexionante, el Juicio no cuenta con ningún principio sino meramente con las representaciones particulares, para las cuales, sin embargo, debe encontrar conceptos, pues es una exigencia de la razón presentar a todos los objetos de la experiencia conforme a leyes (concepto general de Naturaleza). Pensar la unidad de las representaciones empíricas mediante un principio igualmente empírico sería infructífero porque "...la variedad y diversidad de las leyes empíricas podría ser tan grande, que aunque nos fuera posible conectar percepciones en una experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, sin embargo no podríamos reducir nunca estas leyes empíricas mismas a unidad de parentesco bajo un principio común..." [Kant, 1ªIKU, pp.43-44] Por esta

⁶⁵ La *crítica* está compuesta de tres partes: "...la crítica de la razón pura, que debe antes de emprender el sistema, y, con relación a su posibilidad, establecer todo aquello, consta de tres partes: la crítica del entendimiento puro, la del Juicio puro y la de la razón pura; facultades que llamamos puras porque son legisladoras *a priori*." [Kant, 2ªIKU, §III, p.234]

razón, el Juicio debe suponer *a priori* un principio para realizar su función de pensar lo particular dado como contenido en un universal propuesto mediante la reflexión: "...sin esta suposición no puede realizarse ninguna conexión total legítima, esto es, su unidad empírica." [Kant, 1ªKU, p.33] Es, entonces, en su modalidad reflexionante que el Juicio, independiente de las otras dos facultades cognoscitivas, proporciona un principio *a priori* por medio del cual es posible pensar la unidad de la razón pura. Por consiguiente, el proyecto de una crítica de la facultad de juzgar tiene el objetivo de investigar *a priori* el principio bajo el cual es posible el juicio reflexionante en vistas a la construcción del sistema de la filosofía.

Ahora bien, el principio trascendental del Juicio es enunciado por Kant del siguiente modo:

...como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. [Kant, 2ªIKU, §IV, p.235]

Este principio representa a la naturaleza como si ésta tuviera una finalidad. Si bien nuestro entendimiento presenta un sistema de la experiencia en general según leyes válidas objetivamente, no obstante es incapaz de determinar *a priori* un principio absolutamente necesario para subsumir la multiplicidad caótica de experiencias particulares enunciadas en juicios empíricos. Pero bajo este principio la naturaleza es representada como si ella quisiera que su organización empírica, su multiplicidad, concordara con una de las facultades cognoscitivas, con el Juicio, de modo que éste pudiera, si no proporcionar conocimiento sobre objetos, hacer uso, por lo menos, de un concepto establecido *a priori* para realizar su actividad en su modalidad reflexionante, a saber, subsumir las experiencias contingentes y singulares bajo conceptos no determinados por la razón ni por el entendimiento, sino creados por él mismo mediante comparación de los fenómenos dados, ascendiendo de la particular a lo general. Si

por finalidad entiende el autor la *conformidad* de la existencia de una cosa con un concepto, cuya representación encierra el fundamento de su realidad, la finalidad de la naturaleza consiste, de manera expresa, en suponer que la existencia de las cosas, materia de la experiencia, ha sido creada por la Naturaleza conforme a conceptos (llamados fines) cognoscibles por una de nuestras facultades cognoscitivas. Si el concepto general de Naturaleza designaba una cierta conformidad de la existencia de la cosas a leyes, esta presuposición confirma que la naturaleza, no sólo entendida formal sino también materialmente puede conformarse a leyes. Teniendo a esta suposición por fundamento de la reflexión, el Juicio presupone *a priori*, antes de toda comparación, que todas las formas tan heterogéneas de los productos de la naturaleza, es decir, sus representaciones empíricas, poseen una característica común en virtud de la cual es posible clasificarlas sucesivamente hasta alcanzar <<el principio supremo de toda la clasificación>>, formando así un sistema de la experiencia pero según leyes empíricas: “...es un principio de la representación de la naturaleza, como sistema para nuestro Juicio, en el que lo diverso, clasificado en géneros y especies, hace posible poner bajo conceptos (de más o menos generalidad) comparándolos, todas las formas de la naturaleza que se presentan.” [Kant, 1ªIKU, p.50]. El Juicio, por consiguiente, sólo puede hacerse un concepto de la naturaleza en el cual: “...su organización se conforma a nuestra facultad de subsumir las leyes particulares dadas bajo otras que no son dadas...” [Kant, 1ªIKU, p.32], porque sin admitir tal suposición cualquier ordenación emprendida por el entendimiento (sin tal suposición el Juicio tampoco es considerado una facultad independiente) sería, en caso de ser posible, un agregado una y otra vez empezado, una y otra vez puesto en crisis. En conclusión, la posibilidad de unificar en un sistema lógico el infinito componente material de la experiencia descansa en tal presuposición del Juicio. A esta suposición Kant la llama el *principio de la finalidad o técnica de la Naturaleza* ya que tal principio representa a ésta como si ella encerrara los conceptos, cognoscibles por el Juicio,

en virtud de los cuales la existencia de las cosas es posible, o dicho de otro modo, la Naturaleza procede artísticamente (técnicamente) respecto de sus productos.

Necesario es advertir que, aunque dicho principio de la finalidad es establecido *a priori*, sin embargo no puede considerarse una ley de la naturaleza, sino meramente una presuposición necesaria del Juicio para poder juzgar a los productos de la naturaleza conforme a leyes. Los principios trascendentales, señala el autor en la *KU*, determinan, independientemente de la experiencia (acepción material), las condiciones universales bajo las cuales las cosas pueden ser objeto de conocimiento. Ejemplo de tales principios son las categorías. Mas es posible considerar entre ellos también el concepto de finalidad en cuanto es establecido *a priori* como hilo conductor para investigar a la naturaleza no sólo como sistema de leyes generales, sino asimismo como un sistema de leyes particulares: “Que el concepto de una finalidad de la naturaleza pertenece a los principios trascendentales, puédesse advertir suficientemente por las máximas del juicio, que son colocadas *a priori* a la base de la investigación de la naturaleza...”[Kant, 2ª *IKU*, pp.236-237] Pero a pesar de ser un principio trascendental para la posibilidad de la naturaleza según leyes empíricas, el principio de la *especificación*⁶⁶ de la naturaleza no es constitutivo de la experiencia, sino que únicamente es un supuesto de utilidad para el sujeto en cuanto *debe* juzgar a la naturaleza, entendida materialmente, conforme a leyes. Aquel principio, por consiguiente, no es una categoría ni un concepto de la libertad, no legisla ningún objeto, no posee una esfera⁶⁷ en el territorio de la experiencia, ni campo en lo suprasensible. Podríamos considerarlo un concepto indeterminado. Una finalidad sin fin lo llama Kant. Más bien, el sujeto mismo se lo prescribe a sí mismo <<con la intención puesta en una experiencia

⁶⁶ “...la naturaleza especifica sus leyes universales según el principio de finalidad para nuestras facultades de conocer, es decir, para acomodarse al entendimiento humano en su uso necesario que es encontrar lo universal para lo particular que la percepción le ofrece y encontrar un enlace de lo diferente...en la unidad de un principio.” [Kant, 1ª *IKU*, p.240]

⁶⁷ **Esfera:** “...parte del territorio donde ellos [los conceptos] son legisladores...”; **territorio:** “...la parte de ese campo [el campo de un concepto se determina solamente según la relación que su objeto guarda con nuestra facultad de conocer en general] en el cual un conocimiento es posible para nosotros...” [Kant, 2ª *IKU*, p.230]

general y conexas>>, con la intención puesta en la satisfacción de sus exigencias. Es un principio indeterminado para proceder en la unificación de la diversa particularidad, en este sentido, un principio regulativo para la múltiple contingencia. La finalidad, por consiguiente, no produce conocimiento sobre objetos, sino únicamente reside en el sujeto y, más específicamente, en su facultad de reflexionar. El principio del Juicio, concluye Kant, "...representa un principio (máxima) subjetivo del Juicio..." [Kant, 2ªIKU, p.238], esto es, una presuposición necesaria para el Juicio en su modalidad reflexionante, el cual expresa no sólo la autonomía de la razón sino la capacidad de darse a sí misma una ley llamada *heautonomía* para el uso de una de sus facultades⁶⁸; principio cuyo uso legítimo, como todo supuesto, no puede ser demostrado ni examinado, y, por esto mismo, debe ser considerado, frente a las leyes de la experiencia en general, un principio contingente e indeterminado, aunque necesario para la unificación de las reglas empíricas.

La naturaleza, entonces, es susceptible de ser juzgada conforme a fines una vez establecido el principio peculiar del Juicio y su estatuto epistemológico; sin embargo, éste, por sí solo, no puede decidir nada sobre la producción de los objetos de la naturaleza mediante fines determinados. Aquél sólo permite juzgar a los objetos de la naturaleza como formas conforme a fines pero no como fines en sí mismos. Para esto último se necesitan conceptos determinados de objetos, cuyo origen reside en otras facultades cognoscitivas, para que el Juicio, en su modalidad reflexionante, pueda usarlos en su investigación teleológica de la naturaleza y juzgar a sus productos como fines. Mientras las formas de la naturaleza nos permiten entender la finalidad sin concepto, es decir, indeterminadamente; juzgar a los objetos

⁶⁸ Lo "subjetivo" de esta ley no significa contingencia ni particularidad, sino, más bien, se entiende como una máxima relativa al uso de unas de las facultades cognoscitivas, el Juicio. Así como el entendimiento ponía a la base de su uso una máxima: "buscar para toda regla de acción cognoscitiva la condición bajo la cual sería universalmente aceptada"; igual que la razón: "buscar para toda regla de acción la condición bajo la cual sería universalmente aceptada"; el Juicio, como facultad independiente del entendimiento y de la razón, pone a su base una máxima para su uso: "pensar a la naturaleza en sus productos como si hubiera procedido según leyes particulares cognoscibles para nosotros".

de la naturaleza como fines nos permite una mayor determinación del concepto de finalidad. El Juicio, tomado aisladamente, produce esta finalidad formal mediante su principio *a priori* y la expresa mediante un tipo de juicio llamado por Kant estético de reflexión. Pero cuando el Juicio se relaciona con las otras dos facultades de conocimiento para determinar mayormente el concepto de finalidad, produce un tipo de juicio nominado juicio teleológico, cuya posibilidad no reside en su principio *a priori*, sino en el entendimiento y la razón.

La finalidad, en cuanto es una <<legalidad de lo casual>>, es representada según estos dos tipos de juicios de dos maneras: como finalidad subjetiva (formal) o como finalidad objetiva (real). Indeterminadamente pensamos a los objetos conforme a fines en la finalidad formal porque el Juicio ni supone ni produce un concepto determinado de un fin. En este caso dicha facultad cognoscitiva procede a unificar, para la presentación de una intuición dada, a la imaginación y al entendimiento, condición subjetiva y empírica del uso del Juicio, sin tener por fundamento ninguna categoría sino el principio de la técnica de la Naturaleza. Dicha unificación sin concepto nos permite concebir, sin embargo, una concordancia de las formas particulares de la naturaleza con las condiciones subjetivas del uso del Juicio, concordancia en virtud de la cual un objeto es juzgado conforme a fines (pero no determinado como fin). Esa concordancia es considerada, por consiguiente, como una finalidad meramente subjetiva de la naturaleza respecto del uso del Juicio. Además esa unificación produce en el sujeto un sentimiento de placer cuyo fundamento no es la materia de la representación sino la forma indeterminada del objeto (sin un concepto determinado de fin) producida por la unificación de la imaginación y del entendimiento, es decir, la causa de esta sensación reside únicamente en la acción del Juicio reflexionante. Así como el entendimiento y la razón proporcionan, como facultades del conocimiento, principios *a priori* para la facultad cognoscitiva y la facultad apetitiva del espíritu respectivamente, el Juicio proporciona un principio propio para otra facultad del espíritu llamada sentimiento de placer y desplacer. El juicio estético de reflexión no

es, por consiguiente, un juicio de conocimiento, sino un juicio que expresa la determinación del sujeto y su sentimiento de placer. Resulta de todo esto que la finalidad formal, expresada en los juicios estéticos de reflexión, es únicamente una forma de representación de los objetos de la naturaleza.

A diferencia de los juicios estéticos, nos permite representarnos el juicio teleológico una finalidad real para los productos de la naturaleza. De manera general entendemos por juicio teleológico a un "...juicio sobre la finalidad en las cosas de la naturaleza, considerada como fundamento de la posibilidad de las mismas (como fines naturales)..." [Kant, 1ªIKU, pp.87-88] Como hemos visto, el Juicio no puede producir conceptos determinados de fines, pero puede relacionarse con las otras facultades cognoscitivas y considerar conceptos determinados por ellas como fundamento de la posibilidad de las cosas de la naturaleza. Este tipo de juicios pueden, a su vez, considerarse de dos maneras: si la finalidad es considerada natural, externa, es decir, si la finalidad no reside en la cosa misma, sino en otra para la cual es meramente un medio, el juicio teleológico es reflexionante; mas si la finalidad es considerada intencional, interna, o sea, si la finalidad de la existencia de una cosa no reside en otra sino en sí misma, tal juicio es determinante. En el primero todavía no se atribuye a la naturaleza una causa que actúa con intención en la producción de sus objetos, sino que el concepto de fines sólo sirve para señalar en sus productos el fundamento causal de su posibilidad sin poder determinar el origen ni la posibilidad de esas formas. En este sentido, el mecanismo, que no considera ningún fundamento inteligible para explicar la causalidad eficiente, es usado por el juicio teleológico para representarse a los productos de la naturaleza no sólo como lo que son, productos naturales, sino también como lo que deben ser, productos cuya existencia tiene una finalidad (en este caso externa) El juicio teleológico natural sólo sirve, entonces, para investigar la conexión causal de los objetos de la experiencia según el concepto de *fin último*, el cual nunca está suficientemente determinado, puesto que toda cosa cuya finalidad sea externa, debe ser

considerada, al mismo tiempo y necesariamente, como medio. Pero aunque en este tipo de juicios no está suficientemente determinado el concepto de fin, sin embargo, se ha ganado algo respecto de la solución a la problemática relativa a la realización efectiva de la moralidad: han sido unificados mecanismo y teleología (natural), sin trasgresión alguna de los principios formales de la Naturaleza

En el segundo tipo de juicio teleológico, en cambio, es determinado un sustrato inteligible para el cual el mecanismo de la naturaleza es un instrumento para sus propios fines. Ese *fin* para el cual la finalidad de su existencia reside en sí mismo es el hombre considerado como un ser inteligible, como ser racional. En virtud de su capacidad de autodeterminación este ser no puede ser medio para otra cosa sin ser considerado al mismo tiempo como fin en sí mismo y, por esto mismo, puede someter a todos los objetos de la naturaleza para dar satisfacción a sus propios fines: “Su existencia [del hombre y de todo ser racional] tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter a la naturaleza entera o, al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra ese fin.”[Kant, *KU*, p.445] Por consiguiente, si mediante la teleología natural era posible considerar a los objetos naturales como fines, mediante la teleología moral es posible determinar el *fin final* de la naturaleza. Dice Kant:

El entendimiento, por la posibilidad de sus leyes *a priori* para la naturaleza, da una prueba de que ésta sólo es conocida por nosotros como fenómeno, y, por tanto, al mismo tiempo, indica un sustrato suprasensible de la misma; pero lo deja completamente *indeterminado*. El Juicio proporciona, mediante su principio *a priori* del juicio de la naturaleza según leyes posibles particulares de la misma, a su sustrato suprasensible (en nosotros y fuera de nosotros), *determinabilidad por medio de la facultad intelectual*. Ahora bien: la razón le da, por medio de su ley práctica *a priori*, la *determinación*, y así hace posible el Juicio el tránsito de la esfera del concepto de la naturaleza a la del concepto de libertad. [Kant, *2ªIKU*, p.249]

La indeterminación del concepto de fin adquiere determinabilidad a través del juicio reflexionante y, por medio de la razón, es exactamente determinado en su contenido. Hasta ahora, por fin, es concebible cómo el hombre puede, como fin final de la naturaleza, someter el

curso mecánico de ésta a su propio fin: la moralidad. Él mismo construye las mediaciones, objeto de la historia, por las cuales introduce progresivamente en ese mismo mundo legislado por las leyes naturales el Bien supremo.

11. Anotaciones finales sobre la *Wirklichkeit* de la moralidad.

La preocupación kantiana expresada en la tercera *Crítica* referente a la presencia (*Dasein*) efectiva de la moralidad en el mundo justifica, por los textos glosados anteriormente, la inclusión de mediaciones. No era para nosotros desconocido que únicamente la teoría de la naturaleza admite proposiciones en el proceso de aplicación (técnica) de sus principios. Pero, si la razón debe tener alguna influencia sobre el ámbito de los fenómenos, la teoría de la libertad, en el proceso de su aplicación, debe admitir ciertos vehículos empíricos en virtud de los cuales paulatinamente sea introducida en el mundo la ley de los seres inteligibles.

Si bien el tratamiento teórico de esos instrumentos no puede llevarse a cabo desde alguna parte doctrinal del sistema de la razón pura, puede, no obstante, recibirlo mediante la reflexión, relativa meramente al sujeto, sobre una tercera facultad del conocimiento donde los problemas relacionados a la influencia de lo suprasensible en lo sensible son el objeto a tratar. La última sección de este capítulo mostró que la investigación teleológica no sólo puede realizarse en plena concordancia con el mecanismo natural sino que, en conexión con el concepto de fin final, es capaz de determinar su principio causal: el hombre. Éste ser, por su parte, debe someter el curso mecánico del mundo y someterlo a sus fines nacidos de su libertad. De esta manera, las mediaciones para someter ese curso, para hacer real (*Gegenstand*), presente en el mundo, a la libertad, reciben un completo y adecuado tratamiento vía la teleología sin poner en contradicción las dos partes del sistema, ni en tela de juicio los principios establecidos por la crítica para el uso legítimo de la razón.

Por consiguiente, la *praxis* del principio moral acepta mediaciones, en cuyo caso, en cuanto implican un proceso visible empíricamente, no pueden ser otras sino las instituciones creadas por el hombre para introducir en el trato con las cosas, en sí mismo y en la relación con otros, los principios nacidos de su autonomía. El hombre, en resumidas cuentas, debe ser formado para ponerlo en situación de asumir su capacidad de autodeterminación. Su progresivo perfeccionamiento, narrado por la historia, debe dar cuenta de la unión entre la antropología y la moral. Pues el fin marcado para la historia es la correspondencia absoluta entre Naturaleza y Libertad resumida por Kant en ese objeto de la razón pura práctica llamado Bien supremo.

Conclusiones

Las diferencias entre la *objektive Realität* y la *Wirklichkeit* de la moralidad han quedado plenamente expuestas en el presente trabajo: si la primera alude a la fundamentación teórica de un discurso cuyo objeto es la libertad, la segunda lo hace a la presencia efectiva, espacio-temporal, de esta idea en el mundo. Por consiguiente, el uso de semejantes conceptos está suficientemente justificado para referirse y diferenciar dos tipos de investigaciones relativas a la idea de libertad en la obra de Kant, aun cuando éste mismo, a pesar de haberlos distinguido en su tabla de categorías, no especifique el sentido de ambos términos en los textos sobre la filosofía práctica y la filosofía de la historia. Precizando el significado del término “objetividad” en el discurso práctico (para evitar la identificación de este término con el de “exterioridad fenoménica” o “mundo empírico”), acotamos el problema relativo a la *Wirklichkeit* de la moralidad, el cual no puede ser otro que la síntesis de la objetividad práctica con la exterioridad fenoménica. Se trata de un movimiento de traspaso hacia el mundo empírico indicado ya por Kant en sus primeras obras sobre la historia, pero plenamente resuelto en la *KU*. Según Heidegger, el término mundo en la filosofía kantiana no puede considerarse una mera agrupación de entes o cosas naturales, sino que, en cuanto el hombre participa activamente en él creándolo a través de la cultura, designa *el existir humano en el núcleo de su esencia*, es decir, una relación del hombre con la totalidad de lo ente.¹ Por consiguiente, la construcción y proyección del mundo, en la obra de Kant, tiene su origen en ese *Faktum* de la razón llamado “capacidad de autoleislación”, en virtud del cual el hombre, como fin final de la naturaleza, sale de la realidad de lo dado. Ese mundo construido, producto de quien *ha entrado en juego en él*², es justamente el problema de la *Wirklichkeit*.

¹ Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

² Extracto de la *AP* que abre como epígrafe este trabajo.

Sin embargo, para algunos comentaristas, este tema debería ser considerado marginal en cuanto que está arraigado en los problemas históricos o debería considerarse imposible de ser abordado por la división en la cual está montado el proyecto filosófico kantiano.

Según Sergio Sevilla³, la escuela de Marburgo y, en un primer momento, el mismo Yirmiahu Yovel consideraban a la filosofía de la historia kantiana incompatible con el sistema crítico por el marcado providencialismo de su reflexión, por la falta de un tratamiento riguroso de su principio y por la tensión entre la intención científica de la historia y su intención moral. Sin embargo, siguiendo la división de Salvi Turró⁴, esto puede ser válido para las obras del primer período, pero no así para las del segundo en las cuales media ya la tercera *Crítica*.

Por otro lado, Hegel no sólo había señalado la debilidad de la moral kantiana para realizarse en el mundo: la división entre fenómenos y noumenos; asimismo, había advertido la insuficiencia de la unidad del ser y del pensar propuesta en la *Crítica del Juicio*. Esta unidad, según Hegel, es meramente subjetiva puesto que la finalidad, concepto clave de la mediación entre Naturaleza y Libertad, sigue siendo una representación relativa meramente a las facultades del sujeto, es decir, abstracta y por esto mismo imposibilitada para presentar en la realidad efectiva la unificación de fenómeno y la autoconciencia: "...la determinación finalística se explica también como un principio para juzgar que sólo pertenece a nuestro entendimiento."⁵ Además, la contradicción entre el ser y el pensar se ve perpetuada, según Hegel, cuando Kant indica que semejante unidad sólo puede introducirse mediante un progreso moral indefinido de la humanidad. La consecuencia inevitable de estas dos observaciones es la incapacidad de la moral para realizarse efectiva y absolutamente en el mundo. Kant, sin embargo, como afirma

³ Sergio Sevilla, "Kant: Razón histórica y razón trascendental", en Javier Muguerza y Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 244.

⁴ *Ibid.*

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p.160.

Antonio Pérez Quintana⁶, se adelantó de algún modo a sus críticos con el concepto de fin final. Quizá un estudio comparativo entre estos dos autores, fuera de los límites de este trabajo, podría poner en evidencia si es o no insatisfactoria la solución. Kant dio una respuesta viable a la *Wirklichkeit* de la moralidad y lo prueba suficientemente en sus reflexiones alrededor del fin final.

En suma, Kant se preocupó por pensar un traspaso de la Libertad a la Naturaleza como otra de las manifestaciones de la autoconstitución de la razón en sujeto. Con esto abría las vías del idealismo. Tanto el proyecto de la mediación entre objeto y sujeto como la idea de la formación moral de la humanidad fueron seguidos y desarrollados por autores posteriores tomando como eje otro elemento indicado también por él mismo, la historia. También esbozó de paso, teóricamente, un sin fin de problemas de la política y el derecho de las sociedades modernas como los relativos a la relación entre Estados y a los problemas del gobierno de las sociedades. Hoy, sin embargo, nos vemos obligados, ante nuevas y urgentes realidades mundiales, a repensar desde otras localizaciones, tanto geopolíticas como epistemológicas, los proyectos de modernidad y modernización, así como sus consecuencias, para abrir -poniendo en evidencia la complicidad entre el saber y el poder- nuevas vías a la praxis.

No sé si Kant marcó un hito en la historia de la filosofía. Cada autor hace a sus precursores. En todo caso mostró un interés por los problemas de su tiempo, actitud sin duda imitable, cuyo impredecible curso le incitaba a pensar, a pensar y a pensar.

⁶ *Ibid*, p. 217-219.

Bibliografía

■Bibliografía principal:

- Kant, Immanuel**, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Buenos Aires, Leviatán, 1982.
 ...*Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1992.
 ...*Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.
 ...*Crítica de la razón práctica*, México, UAM, 2001.
 ...“Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” en *En defensa de la ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, 183-240.
 ...*Filosofía de la historia*, México, FCE, 2º ed., 1979.
 ...*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987.
 ...*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica*, *La paz perpetua*, Trad., Manuel García Morente, México, Porrúa, 1972.
 ...*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.
 ...*La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª ed., 1981.
 ...*Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002.
 ...*Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005.
 ...*Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Band VIII, 1977.
 ...*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999.
 ...*Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
 ...*Reflexiones sobre filosofía moral*, Salamanca, Sígueme, 2004.
 ...“En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica” (TyP) en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 3ª ed., 2000, pp. 3-60.
 ...*Antropología práctica* (según el manuscrito inédito de CC Mrongovius, fechado en 1785), Madrid, Tecnos, 1990.
 ...*Pedagogía*, Madrid, Akal Ediciones, 3ª ed., 2003.
 ...*Primera introducción a la Crítica del Juicio*, Madrid, Visor, 1987.

■Bibliografía secundaria:

- Allison, Henry E.**, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*, México, UAM-Anthropos, 1992.
Carvajal Córdón, Julián: “Contribución kantiana a una crítica de la razón histórica: la mediación naturaleza-libertad” en *Andaluz Romanillos*, Ana María (ed.), *Kant, razón y experiencia*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp.355-374.
Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1948.
 ...*La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 3ª ed., 1972.
Collins, Randall, *Sociología de las filosofías*. Una teoría global del cambio intelectual, Barcelona, Editorial Hacer, 2005.
Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 2003.
D’Hondt, Jacques, *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI, 1973.

- Dussel, Enrique, "La política como garantía de moral: Immanuel Kant" en <http://www.afyl.org/unam.html>, pp. 24.
- Dussel, Enrique; Apel, Kart Otto, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004.
- Gómez Caffarena, José, "Kant y la filosofía de la religión" en Granja Castro, Dulce María, *De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos-UAM, pp. 185-215.
- Foucault, Michel, *Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003.
- Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- Hartnack, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza editorial, 2000.
- Hegel, G.W.F., *Fe y Saber*, México, Colofón, 2001.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- Martinez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común*, Barcelona, Madrid, 1987.
- Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Muguerza, Javier; Rodríguez Aramayo, Roberto (ed.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Perez Quintana, Antonio, "La mediación de lo posible por libertad según Kant" en Rodríguez Aramayo, Roberto; Vilar, Gerard (Eds.), *En la cumbre del criticismo*, Simposio sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, Barcelona, Anthropos-UAM, 1992, pp.217-242.
- Pigden, Charles R., "El naturalismo" en Singer, Peter (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza editorial, 1995, pp.565-579.
- Santiago, Teresa, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, México, UAM-Anthropos, 2004.
- Serrano Gómez, Enrique, *La insociable sociabilidad*, El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Torreveiano, Mercedes, *Razón y Método en Kant*, Madrid, Narcea ediciones, 1982.
- Turró, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia*, México, UAM-Anthropos, 1996.
- Uchmany, Eva Alexandra, *La proyección de la revolución francesa en Alemania*, México, UNAM, 1975.
- Villacañas Berlanga, José Luis, "Kant" en Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética: la ética moderna*, Tomo II, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, pp. 315-404.
- ...*Racionalidad crítica*, Introducción a la filosofía de Kant, Madrid, Tecnos, 1987.