

LA DOCTRINA KANTIANA DE LA RECIPROCIDAD ENTRE LIBERTAD Y RAZON (*)

Por WILLIAM H. BOSSART

La libertad ha sido entendida frecuentemente como el poder de un individuo de actuar espontáneamente, esto es, independientemente de las circunstancias en las cuales se encuentra. Siendo así, la libertad ha sido diferenciada y opuesta a la razón, que busca el conocimiento de un todo necesariamente estructurado. En síntesis, la razón busca un conocimiento a la vez necesario y completo; conocimiento que es, en último análisis, su propio fundamento. Y en la medida en que tendemos a identificar la realidad, bien que idealísticamente, con la estructura necesaria buscada por la razón, la libertad no puede encontrar lugar dentro de nuestra concepción de lo real. La libertad, entonces, se la opone a la forma, a la estructura y a la necesidad, como un factor irracional. Según mi punto de vista, esta oposición es errónea. Tiene su origen en la identificación de la necesidad racional con el aspecto formal de las operaciones de la razón en la inferencia lógica y causal, y en la identificación de la libertad con la pura espontaneidad. Pero esta identificación no puede mantenerse.

En primer lugar, si el pensamiento lógico debe ser significativo a la par que necesario, debe proceder como si sus premisas fuesen verdaderas; pero la verdad o falsedad de esas premisas descansa sobre factores que la lógica misma no puede proveer. Incluso como un sistema puramente formal la lógica no es autosuficiente. Quienes desean usar la necesidad lógica como modelo de la necesidad racional, deben decidir qué lógica caracteriza mejor la razón. ¿Es la lógica de Aristóteles, la de Hegel, la de Mill o la lógica de los *Principia Mathematica*? Cualquier decisión es producto de convención, en cuyo caso toda exigencia de necesidad incondicionada debe abandonarse, o la razón tendría que decidir sobre fundamentos que descansan fuera de cada una de estas lógicas tomadas en sí mismas. No es la inferencia causal la que nos sirve como el mejor modelo de razón, pues para fundamentar la necesidad de todas sus inferencias causales, la razón debe trascender el nexo de la causalidad natural hacia una causa de otro orden, una primera causa que es causa de sí misma. Finalmente, ¿qué podemos decir acerca de la libertad entendida como espontaneidad? Realmente no podemos decir nada en absoluto, pues una pura espontaneidad que sea desenfrenada, que opere en un contexto no determinado, sería completamente carente de forma o estructura. La libertad enten-

(*) Tomado de *International Philosophical Quarterly*, New York - Belgium, Vol. VIII, Nº 3, 1968.

dida como pura espontaneidad no es el poder de hacer esto o aquello. Antes bien no puede hacer absolutamente nada, lo que significa que es impotente. De esta manera la razón debe ir más allá de sus operaciones inferenciales si ha de dar razón de su propia necesidad, y la libertad entendida como espontaneidad debe tomar una forma definida si ha de ser efectivamente operativa.

Una investigación sobre la naturaleza de la razón, entonces, requiere un método que sea intuitivo y no deductivo. En síntesis, la única explicación de la razón que satisfaría la pregunta de la razón acerca de la necesidad incondicionada debería provenir de una reflexión de la razón sobre sí misma. Pero, ¿puede la reflexión, puede cualquier descripción proveer necesidad? ¿No son todas las descripciones empíricas y por lo tanto contingentes? Casi parece impertinente preguntarlo. Ya numerosos filósofos, desde Platón hasta Husserl, pasando por Descartes, han establecido que existen técnicas para purificar la experiencia, capaces de procurar visiones que son a la vez intuitivas y necesarias. Estos filósofos abrigan la convicción de que hay una diferencia radical entre la **abstracción de una esencia** y una **generalización inductiva**. Cuando generalizo, examino un número de individuos para determinar qué rasgo o rasgos tienen en común. Luego aislo el rasgo que "todos los individuos tienen en común". Una generalización, entonces, es una proposición encubierta que afirma que un grupo particular de individuos tiene realmente tal rasgo en común. Mi generalización es correcta si esos individuos tienen ese rasgo en común y es falsa si no lo tienen. Por otro lado, al abstraer una esencia no se compara de ninguna manera un número de individuos; ni siquiera es importante que algún individuo que existe realmente posea la esencia en cuestión. Para una investigación acerca de la naturaleza esencial de alguna cosa importa solamente qué es la cosa, y no cómo existe. En la abstracción, entonces, se enfoca la atención sobre un individuo singular tal como se me presenta en la percepción sensible, en la memoria, en la anticipación y en la imaginación. Trato de pensar cada uno de sus rasgos para poder determinar qué es esencial y qué es meramente accidental. Aquello que resiste el esfuerzo de mi pensamiento por obviarlo, constituye la esencia del individuo en cuestión. Este es el método seguido con frecuencia por Descartes en su discusión de problemas tales como la naturaleza de la triangularidad. Es también la "visión eidética" que conforma la base del método fenomenológico/ de Husserl.

Parecería que la razón debiera tornarse fenomenológica para llegar a comprender su propia naturaleza. Y esta conclusión nos lleva directamente a

(1) *KdV*, A XVII; N. K. S., p. 12. En las citas, en general, me he referido a la edición de Cassirer de las obras de Kant y a la traducción inglesa. Allí donde no se da el traductor, la traducción es mía. Con el objeto de simplificar usaré las siguientes abreviaciones: Cassirer, *Immanuel Kants Werke*, ed. E. Cassirer, 11 vols. (Berlín, 1922); *Grundlegung*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *KdpV*, *Kritik der praktischen Vernunft*; *KdrV*, *Kritik der reinen Vernunft*; *KdU*, *Kritik der Urteilskraft*; Beck, *Critique of Practical Reason and Other Writings*, trad. and ed. L. W. Beck (Chicago, 1950); N. K. S., *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trad. N. K. Smith (New York, 1958); Bernard, *Critique of Judgment*, trad. J. H. Bernard (New York: Hafner, 1964). Debo también dar a conocer el amplio uso que he hecho de la obra de L. W. Beck, *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: Phoenix Books, 1963).

Kant, ya que Kant hace uso implícito de los procedimientos de la fenomenología en el núcleo de la primera *Crítica* en la misma "deducción trascendental". En el prefacio a la primera edición, Kant divide la deducción en un aspecto objetivo y en un aspecto subjetivo. (1) La deducción objetiva concierne a los objetos del entendimiento puro y procura responder a la pregunta: ¿"Qué y cuánto puede conocer el entendimiento más allá de toda experiencia"? y no a "¿Cómo es posible la misma facultad de pensar?" la cual concierne a la deducción subjetiva. La primera pregunta es respondida por el argumento trascendental de Kant: para distinguir los objetos comunes que integran un mundo supraindividual de lo puramente personal y del carácter subjetivo de mi experiencia, el dato de la experiencia debe ser sintetizado en un orden necesario. Los principios de tal síntesis no son, como lo ha demostrado Hume, dados en la experiencia misma, no pueden ser derivados de las cosas como son en sí mismas, pues entonces no tendríamos conocimientos de ellos: ellos deben, por consiguiente, ser derivados del mismo entendimiento. Pero este argumento trascendental solamente nos dice que una tal síntesis acontece; no nos dice nada acerca de cómo procede realmente la operación de sintetizar del entendimiento. Por eso Kant es forzado a admitir que su exposición de estas operaciones puede ser meramente expresión de su propia opinión. Pero es claro que no se contenta con dejar el problema aquí, porque mantiene su intención de producir una evidencia necesaria y suficiente para convencernos de la verdad de su exposición. Además, en la segunda edición, los dos aspectos de la deducción están tan entrelazados que son prácticamente inseparables. Dentro del alcance de la deducción objetiva, sin embargo, Kant no tiene derecho de exigir necesidad para su descripción de cómo opera el entendimiento. Realmente, no puede tampoco exigir el status de una generalización inductiva para sus intuiciones, ya que cualquier comparación de su espíritu con los espíritus de otros está obviamente fuera de lugar. Por esto el procedimiento de Kant aparece como un tático llamado a la descripción fenomenológica, como una visión intuitiva dentro de la estructura esencial del espíritu humano.

Pero si la razón se ajusta específicamente al análisis fenomenológico, la libertad también parece adecuarse a tal tratamiento. Como el origen espontáneo de una acción, la libertad no puede ser explicada; solamente puede ser descripta. Sobre este punto la razón y la libertad se presentan estrechamente relacionadas antes que opuestas, pues ambas señalan un origen último que es su propio fundamento. La relación entre razón y libertad era una de las preocupaciones centrales de Kant. Trataré de mostrar que el interés de Kant en este problema lo lleva a formular el esquema, si no un cuadro completo, de una fenomenología de la libertad que revela la libertad como "la clave de toda la arquitectura del sistema de la razón pura y también de la razón especulativa" (2).

(2) *KdV*, Cassirer V, 3; Beck, p. 118.

I

En la **Crítica de la Razón Pura**, Kant argumenta que la libertad no entra en conflicto con la causalidad natural, a condición de que pensemos a la libertad como noumenal. Solamente nos previene de no caer presos de las ilusiones de la razón especulativa que confunde la posibilidad de la libertad noumenal con un genuino conocimiento del noúmeno en sí mismo. Tal conocimiento es imposible, pues al pensar en una causalidad por libertad, la razón especulativa busca aquello que es absolutamente incondicionado. Pero puesto que los objetos nos son dados únicamente a través de la mediación de la intuición sensible, y que todos los objetos sensibles están sujetos a la causalidad natural, lo incondicionado no puede alcanzarse nunca. Sin embargo, el pensamiento de una primera causa no condicionada no es una mera ilusión de la razón que deba obviarse a toda costa; porque la razón, según Kant, no hace nada en vano. Al postular el ideal de una causa primera, la razón dirige y unifica al entendimiento en sus investigaciones últimas de la causalidad natural. Pero por todo esto, la libertad en sí misma sigue siendo mera posibilidad. La primera **Crítica** concluye sin darnos derecho de adscribir a la libertad una realidad cualquiera.

La tarea principal de la **Crítica de la Razón Práctica** es mostrar que la razón **pura** puede ser práctica, que puede suministrar un principio para la acción. La razón, sostiene Kant, funciona siempre que actuamos en virtud de un interés más bien que en virtud de un impulso sensible, pues lo primero presupone una formulación de ese interés. El interés, entonces, "es aquello por lo cual la razón llega a ser práctica, es decir, una causa determinante de la voluntad. Por esto solamente llamamos ser racional a aquel que se propone algo; los seres irracionales sólo sienten impulsos sensibles". (3). Cuando una acción interesada aspira a la satisfacción de un deseo particular, la razón práctica es **empírica**; proporciona una proposición que informa a la voluntad cómo debe actuar para satisfacer su deseo. Si la proposición en cuestión vale solamente para mí, es meramente una máxima subjetiva. Pero tales máximas pueden también erigirse en **principios** que determinen cómo debe actuar cualquiera siempre que su deseo sea idéntico al mío y que esté actuando racionalmente. Cuando la voluntad actúa de acuerdo con estos principios, se identifica con la razón práctica. A tales principios Kant los llama "imperativos hipotéticos". Sin embargo, el principio de la moralidad exige obligarnos incondicionalmente. Exige ser una ley la que, como universal y necesaria, esté dirigida a todos los seres racionales en general. La realidad del principio moral, entonces, depende de que hayan, efectivamente, algunas leyes prácticas.

Kant continúa luego argumentando que un principio no condicionado empíricamente puede servir como base de la ley, pero que la experiencia no puede ser nunca la fuente de la universalidad y de la necesidad. Una ley, sea esta práctica o teórica, debe originarse **a priori**, si efectivamente es origi-

(3) *Grundlegung*, Cassirer IV, 32, nota; Beck, p. 114.

nada, en la razón pura. De esto se sigue que si yo considero cualesquiera de mis máximas como una ley, no lo hago por su contenido empírico, sino solamente por su forma. La forma de la máxima expresada como imperativo es "debe". Este debe tiene que expresar necesariamente una ley, incondicional o categóricamente. Y puesto que es la forma de la ley, su legalidad, la que debe ser expresada, el imperativo categórico tomará la forma: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda servir al mismo tiempo como el principio de una legislación universal" (4).

De esta manera, si la obligación de actuar moralmente no es una mera ilusión psicológica, debe tener su fundamento en una ley a priori de la razón pura, o en algo que signifique la misma cosa; la razón pura debe ser práctica. Una acción llevada a cabo por obediencia a tal ley, sería independiente del mecanismo de la naturaleza, y tal independencia se llamaría "libertad en el sentido más estricto, es decir, trascendental". (5) Si la realidad de la libertad nos fuera dada directamente, la ley moral se derivaría analíticamente. Pero no somos directamente conscientes de la libertad por no tener una intuición puramente intelectual, como tal conciencia requeriría. Por esto la proposición que establece que la razón pura puede ser práctica, debe ser una proposición sintética a priori.

Kant admite tales proposiciones en la discusión filosófica, sólo después de una justificación exhaustiva que titula "deducción". Puesto que ellas establecen una conexión entre sujeto y predicado que no es ni analítica ni empírica, su justificación consiste en encontrar un tercer término que establezca esta conexión a priori. En el conocimiento teórico el que hace esta conexión es el espíritu humano. Pero en el caso de la ley moral, ¿dónde hallamos el tercer término que pueda conectar la razón pura con su función práctica? No podemos recurrir a la libertad, pues sólo está dada su posibilidad. Por esto Kant parece forzado a concluir que la ley moral es también mera posibilidad. Pero no extrae esta conclusión. La ley moral, nos dice, no necesita deducción porque es un hecho de la razón pura que nos es dado directamente. En lugar de ofrecernos una deducción de la ley moral, utiliza la realidad de la ley moral para justificar la realidad de la libertad. ¿Qué es, entonces, este "hecho", y cómo elimina la necesidad de una deducción de la ley moral?

En la *Crítica de la Razón Práctica* Kant formula este hecho, por lo menos, en tres modos diferentes: como la conciencia de la ley moral, como la ley moral misma, y como "la autonomía del principio de la moralidad por el cual la razón determina a la voluntad a actuar". (6) Puesto que Kant establece repetidamente una estrecha conexión entre autonomía y ley moral, podemos suponer por el momento que las dos últimas formulaciones apuntan a la misma cosa. Pero no podemos pasar tan fácilmente de la primera formulación a cual-

(4) *KdpV*, Cassirer V, 35; Beck, p. 142.

(5) *KdpV*, Cassirer, V, 32; Beck, p. 140.

(6) Cassirer V, 36 y 53, 46; Beck, pp. 142, 143 y 157, 152.

quiera de las otras. Aun cuando admitamos que somos concientes de la ley moral, que creemos en su realidad, no hemos demostrado con eso la realidad de tal ley. ¿Qué seguridad puede entonces darnos nuestra conciencia de que la ley moral en sí misma es real?

La respuesta a nuestra pregunta descansa, creo yo, en lo que debe ser este hecho de la razón pura. No puede ser un "hecho objetivo" en el sentido usual del término, porque tales hechos son dados uno y todos a través de la mediación de la intuición sensible. La ley moral, por el contrario, proporciona un "hecho absolutamente inexplicable a partir de cualquier dato del mundo de los sentidos o de todo el ámbito del uso teórico de la razón" (7). Este hecho, entonces, no puede ser sino el hecho de que haya razón pura práctica, un hecho conocido por la razón al reflexionar sobre sí misma en su uso práctico. Así, todo el análisis de Kant de lo que debe suceder si la moralidad es real, pierde su carácter problemático tan pronto como reflexionamos sobre el significado de la obligación moral. Mi conciencia de la ley moral establece la realidad de esa ley como un hecho de la razón pura, pues una vez que me doy cuenta de mi deber, aunque pueda no actuar de acuerdo con él, no puedo realmente preguntar si debo actuar así. Una pregunta de este tipo carecería de sentido, porque en la advertencia de mi deber tengo conocimiento de la realidad de la obligación bajo la cual me encuentro. Ahora podemos ver por qué Kant presenta al hecho de la razón pura como autónomo. Al reconocer los principios morales como una ley, la razón se reconoce a sí misma como la fuente de esa ley. Por esto, las tres formulaciones atestiguan uno y el mismo hecho. Más allá de este hecho no hay necesidad para la deducción de la ley moral, pues no es cuestión aquí de determinar la conformidad de los objetos de la experiencia con las categorías del entendimiento; ni nos concierne la explicación de cómo son posibles los objetos del deseo, o si una acción dada fuera del respeto de la ley moral tiene posibilidad de realizar sus fines materiales. Estas son todas preguntas para la razón teórica. Nuestra pregunta es solamente si la razón determina la voluntad meramente por medio de concepciones empíricas como fundamentos determinantes, o si la razón pura es también práctica. Que la razón pura puede ser práctica se establece a través del hecho de la razón pura misma.

Kant va ahora a argumentar que la realidad de la ley moral establece la realidad de la libertad. Aunque insiste en que la libertad y la ley moral se vinculan entre sí, insiste en que también difieren. Esta diferencia es vital para el argumento de Kant, porque apunta a una cierta independencia de la libertad y de la ley moral, la una respecto de la otra. Es esta independencia la que salva a Kant de la imputación de utilizar la ley moral para demostrar la libertad y luego de utilizar la libertad como un medio de justificar la ley moral. Lo salva también de la posible objeción de que si la libertad y la ley moral fueran idénticas, el mal podría resultar solamente de

(7) *KdV*, Cassirer V, 49; Beck, p. 153.

un fracaso de ser libre; por lo cual no podríamos ser responsables de nuestros actos malos.

Kant expresa esta diferencia estableciendo que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad⁽⁸⁾. La realidad de la ley moral es conocida independientemente de cualquier conocimiento que podamos obtener de la libertad, porque ella es dada como un hecho de la razón pura. Y la libertad exhibe una cierta independencia de la ley moral porque es también requerida por la razón teórica. Este requerimiento es doble: la libertad es necesaria para evitar un conflicto o incompletitud en la razón teórica, pues la razón especulativa "mostraba que la libertad era concebible solamente a fin de que su supuesta imposibilidad no hiciera peligrar el ser mismo de la razón y la hundiera en un abismo de escepticismo"⁽⁹⁾. Así, la primera *Crítica* debió argüir la posibilidad de la libertad para justificar el interés de la razón en pensar un mundo unificado y coherente. Pero la libertad es también indispensable para el entendimiento, para nuestro conocimiento del mundo sensible. Porque sin la Idea de libertad, la razón no puede cumplir su función regulatriz al servicio del entendimiento, y su ulterior investigación de la causalidad natural sería indirecta e incoherente. Sin embargo, la clase de experiencia investigada en la primera *Crítica* no podría nunca proporcionarnos una instancia de la libertad. Por esto el concepto sigue siendo problemático, y es dejado para la segunda *Crítica*, para la reflexión de la razón sobre sí misma como sujeto de acción más bien que como sujeto de conocimiento, para dar realidad y contenido a la libertad a través del hecho de la ley moral. Así las relaciones entre las dos críticas no es de conflicto sino de soporte mutuo. Pero puesto que la libertad y la razón pura práctica no son idénticas, puesto que la libertad es también esencial para la razón teórica, debemos investigar ahora qué sentido da Kant a la libertad si queremos determinar su importancia para el todo de la filosofía crítica.

II

En la primera *Crítica* Kant desarrolla el concepto de libertad práctica distinguiendo la voluntad animal de la voluntad libre. Una voluntad es puramente animal (*arbitrium brutum*) si no puede ser determinada excepto por deseos sensibles. Una voluntad que puede ser determinada independientemente de tales deseos y, por lo tanto, a través de motivos representados por la razón, es una voluntad libre (*arbitrium liberum*). La libertad práctica se prueba por el hecho de que la razón proporciona leyes que determinan qué es deseable para nuestro estado. Estas leyes nos dicen qué debe suceder, no qué sucede realmente, y son, por esto, llamadas leyes "prácticas". Pero la "prueba" sigue siendo provisional, porque no está claro si la razón, al prescribir tales leyes, es ella misma determinada por otras influencias o tiene su fundamento en

(8) *KdpV*, nota, Cassirer V, 4; Beck, p. 118.

(9) *KdpV*, Cassirer V, 3; Beck, p. 118.

la libertad trascendental. Esto último exige la independencia de la razón respecto de su causalidad —al originar una serie de acontecimientos fenomenales— de todas las causas determinantes del mundo sensible. Y puesto que la libertad práctica está fundada en la libertad trascendental, la negación de la libertad trascendental conllevaría la eliminación de toda libertad práctica (10).

La segunda Crítica nos dice que hay una libertad empírica que es meramente psicológica, o libertad comparativa. Tal libertad nos asegura solamente que las causas de nuestras acciones son determinaciones internas. Pero puesto que el yo empírico es dado en el tiempo, está sujeto al mismo tipo de relaciones causales que encontramos en la experiencia externa. Así, la libertad comparativa, considerada independientemente de la libertad trascendental, no es nada más que la libertad de un proyectil o de un reloj a autopropulsión (11). Es inadecuada para la moralidad porque la ley moral no es meramente una regla dada a nosotros por la razón para cumplir un fin deseado. Por el contrario, la ley moral nos ordena actuar independientemente de toda otra determinación. Una voluntad que pudiera obedecer tal ley sería libre en el sentido trascendental del término. Como una causalidad fuera del tiempo, la libertad trascendental no puede admitir la existencia de ningún acontecimiento precedente capaz de tener relación con las acciones que hace posible. De esta manera la libertad trascendental debe ser espontánea. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza y el alcance de tal espontaneidad?

En la "deducción trascendental" de la primera Crítica hay una nota extremadamente interesante en la que Kant describe nuestro saber acerca de esta espontaneidad. Dada su importancia transcribiré el pasaje en su totalidad:

El "yo pienso" expresa el acto de determinar mi existencia. Con esta, la existencia está ya dada; pero el modo en que yo deba determinar la existencia, esto es, la multiplicidad que le pertenece, no está dada todavía. Para ser dada se requiere la autointuición y tal intuición está condicionada por una forma dada a priori, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable (en mí). Ahora, puesto que yo no tengo otra autointuición que de lo determinante en mí (soy consciente sólo de su espontaneidad) con anterioridad al acto de determinación, tal como el tiempo lo hace en el caso de lo determinable, no puedo determinar mi existencia como la de un ser por sí activo (espontáneo); todo lo que puedo hacer es representarme a mí mismo la espontaneidad de mi pensamiento, esto es, de la determinación; y mi existencia continúa siendo determinable solo sensiblemente, es decir, como la existencia de una apariencia (fenómeno). Pero ello obedece a esa espontaneidad por la que yo me llamo a mí mismo una inteligencia (12).

(10) *KdV*, A 533-34; B 561-62; A 802-03; B 830-31.

(11) Cassirer V, 105; Beck, pp. 201-02.

(12) B 158, nota; N. K. S., p. 169.

La espontaneidad, entonces, se encuentra en el nivel de la razón teórica, donde nos incumbe averiguar qué podemos conocer y no cómo debemos actuar. Pero la apariencia de espontaneidad, dentro del contexto de la primera *Crítica* se mantiene confuso. Kant no sólo abandona la explicación de qué tipo de experiencia es ésta, sino que además niega que ello sea de alguna utilidad en una explicación teórica de la experiencia interna (13). Así es comprensible que Kant hable frecuentemente como si la única evidencia de la espontaneidad pudiera encontrarse en nuestro conocimiento de la obligación moral. Cuando me enfrento al deber moral, realizo incondicionalmente, a despecho de la causalidad natural, aquellas cosas que podrían ser de otra manera de la que realmente son. Esta realización produce en mí un sentimiento único que no puede entenderse dentro de la perspectiva de la razón teórica, ya que reconoce una causalidad por libertad que es totalmente diferente de la causalidad natural. Por eso no podemos comprender a la libertad; meramente debemos aceptarla como garantizada por el hecho de la razón pura.

Pero esta primera aproximación al significado de la libertad trascendental, nos da solamente la libertad en sentido negativo, como una causalidad que opera atemporal e independientemente de la causalidad natural. Esta es la razón por la que Kant insiste en que no podemos comenzar con la libertad en nuestra discusión acerca de la moralidad. Es también por esto que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, porque es la relación entre libertad, ley y razón pura práctica la que le da forma concreta a la espontaneidad de la libertad trascendental.

Incluso entendida negativamente, la espontaneidad no carece de legalidad. La evidencia de la libertad en cualesquiera de sus manifestaciones, es que podemos actuar a partir de principios que nos proporciona la razón en vez de hacerlo a partir de impulsos sensibles. Indudablemente, la posibilidad de tal acción constituye el significado más propio de la voluntad libre. Pero cuando la razón nos da simplemente un principio para satisfacer algún deseo condicionado empíricamente, nuestra acción de conformidad con tal principio no es totalmente libre, porque está en parte condicionada por el deseo en cuestión. En tales casos, la espontaneidad es incompleta. Una acción sería perfectamente espontánea sólo si fuera el origen atemporal de una serie de acontecimientos, de acuerdo con una ley que fuese en sí misma originariamente espontánea. Esto solamente puede ocurrir si la razón es *autónoma*. La libertad entendida como autonomía, por lo tanto, es el significado positivo de la libertad trascendental (14). Este doble aspecto de la libertad trascendental se aclara aún más cuando examinamos la relación entre libertad, razón y voluntad.

A través de todos sus escritos, Kant usa dos términos diferentes, *Wille* y *Willkür*, para designar la voluntad. Es sólo en la *Metafísica de las costumbres* sin embargo donde finalmente llega a usar estos términos para establecer dos

(13) B 481-32; N. K. S., p. 383.

(14) *KdpV*, Cassirer V, 54; Beck, p. 158.

aspectos diferentes de la voluntad, a los que corresponden los dos aspectos de la libertad trascendental que se discuten (15). La concepción de la voluntad como una facultad de deseos guiada por un principio o ley de la razón se identifica como *Willkür*. En contraposición, *Wille* es la legisladora de las máximas que determinan las acciones de la *Willkür*. Las acciones de la *Willkür* son libres en el sentido de que se originan espontáneamente, fuera del tiempo, e independientemente de la causalidad natural. Pero no podemos decir que la *Wille* sea libre en este sentido, ya que ella no origina ninguna acción. Únicamente proporciona a la *Willkür* un principio o ley a partir del cual esta última puede elegir para actuar. Por esto, la libertad de la *Wille* descansa en su autonomía. Así como la autonomía complementa a la libertad negativa, la *Wille* complementa a la *Willkür*. Una *Willkür* libre siempre actúa a partir de la razón práctica. Pero si la razón práctica es empírica, la espontaneidad de la *Willkür* se encuentra comprometida. No actúa completamente en y por sí misma, porque está dominada, en parte, por el mundo y por sus deseos sensibles. Para ser totalmente espontánea la voluntad debe llegar a ser su propia legisladora. De ahí que no haya dos voluntades diferentes sino una sola voluntad que exhibe los dos aspectos complementarios de la espontaneidad. Solamente cuando conozco que mi acción es espontánea en estos dos sentidos, puedo estar seguro de la realidad de mi libertad. Libertad, razón práctica y voluntad son, entonces, tres expresiones de uno y el mismo acontecimiento. Pero también sabemos que la libertad y la ley moral no son idénticas. Por esto si queremos comprender el papel central que desempeña la libertad en la filosofía crítica, debemos investigar las otras formas concretas en las que la libertad trascendental se manifiesta.

III

Dado que el hecho de la razón pura, la ley moral, substancializa la realidad de la libertad trascendental, nos vemos naturalmente impulsados a preguntarnos acerca de la relación entre causalidad por libertad y causalidad natural. Kant se niega con razón a discutir esta cuestión en la primera *Crítica*, en la que se muestra meramente que la libertad es posible. Pero la segunda *Crítica* parece obligada a discutir la relación entre los dos tipos de causalidad. La posición usual de Kant es que cualesquiera que puedan ser sus efectos, la causalidad por libertad está siempre subordinada a los requerimientos de la causalidad natural. Por eso nunca se cansa de repetir que un examen de la razón pura práctica no puede conducir a una extensión de nuestro conocimiento teórico. Y si nosotros objetáramos que no entendemos esta subordinación, Kant respondería que no estamos en condiciones de entenderlo porque no es un asunto susceptible de investigación por la razón teórica.

Pero tal respuesta no es enteramente satisfactoria, pues aunque la causalidad por libertad pueda tener algún efecto sobre el curso de los acontecimien-

(15) Cassirer VII, 13-14. Ver también la excelente discusión sobre la libertad en el *Commentary* de Beck, pp. 176-208.

tos naturales, difícilmente ello parece digno de tenerse en cuenta. Y si la causalidad por libertad puede influir en estos acontecimientos, ¿qué sentido tiene la causalidad natural? Kant mismo resume nuestro dilema señalando que aun cuando tuviésemos suficientes datos empíricos para predecir las acciones humanas con la misma seguridad con que podemos predecir un eclipse solar o lunar, estaríamos pensando al hombre como libre (16).

¿Acaso quiere decir Kant que nos son dados dos reinos desiguales de experiencia, el teórico y el práctico, cada uno de los cuales tiene su propia estructura y que ninguno de ellos puede ser compatible con el otro? Esto parece ser lo que quiere significar cuando nos dice, por ejemplo, que no es un propósito teórico el que nos hace aplicar las categorías más allá de la experiencia sensible, sino un propósito práctico (17). Pero en otra parte no sólo insiste en la importancia de la libertad para la razón teórica, sino que también señala que la razón teórica y la razón práctica no son dos facultades distintas sino una única facultad que opera sobre dos intereses distintos (18). Esto sugiere que los dos usos de la razón son actitudes coordinadas frente a la experiencia y que se complementan mutuamente. Dudo que Kant se haya planteado claramente esta alternativa o, si lo hizo, que haya alguna evidencia que apoye la interpretación de que prefirió definitivamente una alternativa a la otra. Pero dentro del programa total de la filosofía kantiana, con su énfasis sobre la síntesis y la estructura arquitectónica, es ciertamente deseable entender las relaciones entre la razón teórica y la práctica.

Kant sugiere, en la primera *Crítica*, que la distinción entre razón teórica y práctica es una distinción de actitudes más bien que una diferencia ontológica y contraponen la actitud teórica de observación a la actitud práctica de producción (19). Confirma este punto de vista en la *Crítica de la Razón Práctica* al observar que la naturaleza suprasensible "no es nada más que la naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica" (20). Y, en el *Opus Postumum*, subraya que la distinción entre los conceptos de cosa en sí y apariencia no es una distinción objetiva sino subjetiva. "La cosa en sí no es otro objeto sino otra relación (*respectus*) de la representación del mismo objeto" (21). Es, sin embargo, en la *Crítica del Juicio*, cuya tarea es examinar la razón en su empleo teleológico, donde Kant indica cómo podemos entender los distintos usos de la razón como diferentes actitudes frente a una y la misma experiencia. Allí nos dice que si la razón fuera causa suficiente de sus objetos, nunca surgiría la necesidad de esos usos. Pero la razón pura es cognoscitiva solamente en relación con los objetos dados a través de la intuición sensible. En su interés puro práctico, en cambio, es independiente de los sentidos. Por esto somos llevados a distinguir lo que debe ser de lo que realmente es. Pode-

(16) *KdP*, Cassirer V, 108; Beck, pp. 204-05.

(17) *KdP*, Cassirer V, 49; Beck, p. 153.

(18) *KdP*, Cassirer V, 131; Beck, pp. 224-25.

(19) A 550; B 578; N. K. S., p. 474.

(20) Cassirer V, 49; Beck, p. 153.

(21) *Kants Opus Postumum*, ed. Artur Buchenau, 2 vols. (Berlín y Leipzig, 1938), II; también *KdP*, B XXVII.

mos, sin embargo, imaginar otra clase de intelecto dotado de una intuición exclusivamente racional. Tal intelecto conocería sus objetos directamente como ellos son y no tal como se nos aparecen. No tenemos ningún fundamento para afirmar que tal espíritu existe. Pero a partir de su mera posibilidad y del hecho de que nuestro intelecto es no-intuitivo, podemos comprender que la distinción entre lo que debe ser y lo que es, entre lo posible y lo necesario, entre la causación mecánica y la teleológica, rige sólo para nosotros. Sin embargo esta posibilidad no suprime la necesidad de emplear la razón en varios sentidos si, como espíritus humanos finitos (y no conocemos que exista otro tipo de espíritus), queremos interpretar todos los aspectos de nuestra experiencia inteligible (22).

Queda, sin embargo, una seria objeción a tal reconciliación de los distintos usos de la razón, porque esta lectura de Kant requiere una modificación de su distinción entre una categoría constitutiva y una idea regulativa. Pero hay al menos alguna evidencia de que Kant no era totalmente adverso a introducir tal modificación. Así, en la segunda *Crítica* apunta que las Ideas, que para la razón teórica eran trascendentes y solamente capaces de ejercer una función reguladora, en el contexto de la razón pura práctica llegan a ser immanentes y constitutivas (23). Y, en la "dialéctica del juicio teleológico", llama idea regulativa a la tesis de la determinación mecánica completa de la naturaleza (24). El significado pleno de esta modificación surgirá aun más claramente si consideramos la doctrina de la primacía de la razón pura práctica.

Por primacía entre dos o más cosas conectadas por la razón, Kant quiere decir que una es el fundamento de la determinación de su combinación con las restantes. Cada facultad del espíritu tiene un interés, un principio, que es la condición bajo la cual ejerce su función. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu incluido el propio. Ahora bien, si a la razón práctica le fuera negada la posibilidad de pensar algo más allá de lo que le es proporcionado por la razón especulativa, la última gozaría de primacía. Pero ahora sabemos que la razón pura puede ser práctica. Por ello dado que es una y la misma razón la que juzga, tanto para los propósitos teóricos como para los prácticos, si la razón teórica no puede establecer ciertas proposiciones, debe asumirlas tan pronto como vea que pertenecen al interés práctico de la razón pura. Así en la combinación de la razón pura especulativa y pura práctica la última tiene primacía, porque es la razón pura práctica la que establece la realidad de la libertad trascendental, la cual continúa siendo una Idea vacía para la razón teórica (25).

A primera vista, la primacía de la razón pura práctica aparece para subrayar el punto de vista de que los distintos usos de la razón son actitudes coordinadas frente a una y la misma experiencia. Pero no creo que sea esto

(22) 76, 77.

(23) Cassirer V, 147; Beck, p. 237; Cf., *KdP* V, Cassirer 54, Beck, p. 158; *KdU*, Cassirer V, 266, 534, 539; Bernard, pp. 33-34, 304, 309.

(24) *KdU*, 70.

(25) *KdP* V, Cassirer V, 130-32; Beck, pp. 223-25.

lo que Kant quiere significar aquí. La razón pura práctica goza de primacía solamente porque arroja luz sobre la realidad de la libertad que no es accesible directamente a la razón teórica tomada en sí misma. La **actitud moral** o práctica, sin embargo, no goza de primacía frente a la teórica. Por el contrario, estas dos actitudes se complementan y se sostienen mutuamente. Realmente es la libertad la que es primaria, porque es requerida no sólo por la razón en su interés práctico (es decir, moral), sino también por todos los otros intereses de la razón. Cada poder del espíritu tiene un interés por el cual ejerce su función y la razón determina cada uno de esos intereses así como los propios. Pero, nos dice Kant, **cada** interés es, en última instancia, práctico (26). Por esto la razón en general es práctica en un sentido que incluye su interés puramente moral sin confinarla a él. La razón es práctica (es decir, activa o determinante), sin embargo, solamente a condición de que sea libre. De este modo la libertad es el fundamento de la razón en general y no meramente de la razón en uno de sus usos especiales.

La autonomía de la razón, entonces, no está limitada a su uso moral, porque como señala Kant en la **Grundlegung**, "no podemos concebir una razón que conscientemente responda a una orden exterior respecto de sus propios juicios" (27). En tanto que facultad de leyes, la razón es autónoma en cada uno de sus usos, porque cada ley, independientemente del uso en que es dada, exige universalidad y necesidad, y tiene, en consecuencia, a la razón como su fuente. Tampoco está la libertad de la razón restringida en su autonomía. En la primera **Crítica** Kant observa:

La razón es la condición permanente de todas aquellas acciones de la voluntad bajo (la máscara de) las cuales aparece el hombre. Antes de que hayan aparecido siempre están una y todas predeterminadas en el carácter empírico. En relación con el carácter inteligible, no puede haber un **antes** y un **después**; cada acción independiente de sus relaciones en el tiempo con las otras apariencias, es el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura. Por esto la razón actúa libremente... como el poder que da origen a una serie de acontecimientos (28).

Así, la razón en general exhibe ambos aspectos de esa espontaneidad que hemos identificado como libertad trascendental. Realmente esta espontaneidad es esencial al verdadero significado de la razón. Porque es debido a tal espontaneidad que me llamo a mí mismo una inteligencia (29). Dentro del contexto de la primera **Crítica**, sin embargo, la realidad de la libertad trascendental no podría confirmarse, porque ella no se interesaba en las actividades productivas de la razón sino en los frutos de esa producción (por ejemplo, las categorías) y sus relaciones con las sensaciones. Por esto, solamente

(26) *KdP*, Cassirer V, 132; Beck, p. 225.

(27) Cassirer IV, 308; Beck, p. 103.

(28) A 553-54; B 581-82; N. K. S., p. 476.

(29) Ver la nota 12.

en la segunda *Crítica*, donde los intereses prácticos fuerzan a la razón a reflexionar sobre sí misma como un agente, puede surgir la realidad de la libertad trascendental.

Kant llama razón en su sentido más estricto, como opuesta al entendimiento y al juicio, a la facultad de desear, "la facultad de llegar a ser, por medio de sus propias representaciones, la causa de la realidad de los objetos de esas representaciones" (30). El interés fundamental que mueve a la razón es el deseo de unificar y hacer inteligible el conjunto de la experiencia. Pero al esforzarse hacia este fin, la razón advierte que no puede alcanzar su meta mediante el empleo de un conjunto simple de categorías. Por esto la razón se torna, a su vez, entendimiento, razón práctica y juicio. Cada una de estas facultades es una instancia de la razón que actúa por un interés especial, y estos intereses especiales son determinados por el deseo de unidad e inteligibilidad de la razón. Así en el caso del entendimiento, Kant observa que este deseo de unidad es una ley dada por la razón al entendimiento sin la cual, "sería imposible tener razón, y sin razón ningún empleo coherente del entendimiento, y en ausencia de esto, ningún criterio suficiente de verdad empírica. Sin embargo, para asegurar un criterio empírico no tenemos opción excepto la de presuponer la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria" (31).

Si las distintas facultades del espíritu son usos especiales de la razón, esperaríamos encontrar en las actividades del entendimiento y del juicio, la evidencia de la libertad trascendental, la que caracteriza a la razón no sólo al actuar por sus intereses morales sino también como razón en general. El entendimiento exhibe su autonomía en la originación espontánea de aquellas categorías que gobiernan la síntesis de la multiplicidad de las intuiciones sensibles. Como determinante, el juicio subsume meramente a los particulares que encuentra en la naturaleza bajo leyes que le proporciona el entendimiento. Pero es tanto lo que en la naturaleza queda indeterminado por estas leyes, que el juicio debe también tornarse reflexivo si ha de satisfacer las exigencias de la razón. El juicio reflexivo busca unificar los elementos contingentes en la experiencia, ascender desde lo particular a lo universal, por medio del principio de finalidad. Este principio no puede ser suministrado ni por la naturaleza ni por el entendimiento. Sólo puede ser dado por el juicio que actúa autónomamente como una ley para sí mismo (32). Pero la espontaneidad del entendimiento y del juicio no se reduce a su respectiva autonomía; ambas facultades originan también series de acontecimientos temporales. Al suministrar los contextos en los cuales las experiencias deben ser entendidas, el juicio y el entendimiento proveen aquellas categorías que constituyen la estructura formal de la experiencia en cuestión. Y son ante todo esas estructuras formales las que permiten que el fenómeno aparezca como algo, que asuma un significado determinado dentro de un universo coherente del discurso.

(30) *KdU*, nota, Cassirer V; 246; Bernard, p. 14.

(31) *KdV*, A 651, B 679; N. K. S. p. 538.

(32) *KdU*, Introducción, IV.

La libertad, entonces, subyace a todas las actividades que Kant atribuye a la razón, pero su primacía no se agota con ellas. La libertad es primaria aun en otro sentido, ya que hace posible el acto de objetivación, necesario para el conocimiento en cualesquiera de sus formas. Cuando objetivamos un objeto o una situación para conocerlos, primero debemos distanciarnos de ellos para poder tomarlos objetivamente. Este distanciamiento presupone nuestra habilidad para cambiar nuestro compromiso con el mundo en una actitud de espectador. El poder de hacer tal transición es él mismo una expresión de libertad, una expresión del hecho de que cualquiera sea el grado en que esté adherido al mundo, siempre lo trasciende. Como la fuente de este poder, la libertad también hace posible la actitud de reflexión trascendental en la que se mueven cada una de las Críticas (33). Al ejercer su función crítica, la razón nunca está realmente en una cualquiera de las actitudes que está investigando. La razón teórica, la razón práctica y el juicio, son los objetos de la razón trascendental que se ha separado de las actitudes concretas que toma frente al mundo, para poder observarlos objetivamente. Como trascendental, la razón sabe que no está atrapada por ninguno de sus intereses específicos, sino mas bien que determina los intereses de todas las facultades de la mente, incluyendo los suyos. Visto desde esta perspectiva, la razón trascendental es, entonces, "la clave de toda la arquitectura del sistema de la razón pura y también de la razón especulativa".

IV

Aun cuando todas las actividades especiales de la razón son espontáneas en cuanto a la fuente de las formas que otorgan a la experiencia, solamente la razón, en el más estricto sentido del término, no encuentra resistencia en sus actividades. Ello obedece a que la razón genera Ideas que, bajo reflexión, reconoce como sus propias creaciones. Pero cuando la razón trata de confirmar la realidad objetiva de sus Ideas, descubre que éstas son sólo ideales. En cada uno de los contextos que impone a nuestra experiencia, la razón encuentra una resistencia que la obliga a definir sus propios límites. La razón teórica es limitada por el hecho de que sus categorías se aplican sólo a los datos que recibe a través de la intuición sensible, y en la libertad trascendental, la cual ella presupone pero no puede conocer nunca. La razón pura práctica encuentra sus límites en la realidad de aquellos deseos sensibles que hacen de la ley moral un ideal que no puede ser nunca realizado plenamente, y en el hecho de que, a pesar de conocer la realidad de la libertad trascendental, tal conocimiento nunca se traduce en una extensión del conocimiento teórico. Finalmente, el juicio hace inteligible aquellos aspectos de la naturaleza que el entendimiento deja indeterminados, y explica también cómo es posible una síntesis de la razón pura en sus usos teóricos y prácticos. Pero sus explicaciones siguen siendo subjetivas, meras descripciones de cómo debe peri-

(33) En Cassirer IV, 519-20, Kant llama a la conciencia del pensamiento "conciencia trascendental".

sar necesariamente una mente humana para concebir su experiencia como un todo inteligible. Así las diferentes actitudes que la razón toma frente a la experiencia no son determinadas por la razón sola. Ellas son más bien, en cierto sentido, impuestas a la razón por el mundo que procura hacer suyo. La filosofía crítica, por lo tanto, no es ni una forma de idealismo ni una forma de realismo. Es un análisis de las relaciones fundamentales que aprehende entre la razón y el mundo, de las que tanto el realismo como el idealismo son una limitada y falsa interpretación.

Resta, sin embargo, una seria objeción a la doctrina de la libertad que se discute, una objeción que procede desde dentro mismo de la filosofía crítica. En la primera *Crítica* Kant acentúa la finitud del entendimiento humano en contraste con el concepto de un entendimiento divino, el cual no se representaría los objetos sino que, "a través de cuya representación los objetos de la representación existirían simultáneamente" (34). En la *Crítica del Juicio* utiliza este concepto para explicar cómo es concebible una síntesis de la razón teórica y práctica. Y en la segunda *Crítica* llama a la voluntad de tal ser, "santa", porque sus acciones estarían siempre en concordancia con la ley moral. Esta concepción de Dios no necesita entrar en conflicto con la doctrina de la libertad trascendental, siempre que la consideremos meramente como un ideal hacia el cual flende la razón finita en sus intereses teóricos y prácticos. Aun cuando Kant le niegue al hombre todo conocimiento de la existencia de Dios, afirma sin embargo que debemos postular tal existencia. Pero si tal Dios fuera la causa real de las sustancias noumenales, el hombre declinaría su libertad noumenal, su espontaneidad trascendental, ante un fundamento determinante que estaría más allá de sus poderes. Kant debe entonces enfrentarse al problema de hacer compatible la realidad de la libertad humana y la posibilidad del mal, con el postulado de un creador omnisciente y perfecto.

Kant, sin embargo señala que el problema no es real, porque la causación es una relación temporal que rige solamente entre los fenómenos. Si la relación causal fuera ontológicamente real, si rigiera entre los noumenos también, entonces la libertad sería, verdaderamente, una ilusión; el hombre sería una marioneta y el spinozismo la única solución viable (35). Pero Kant ha negado la temporalidad de los noumenos sobre otros fundamentos. Por esto la creación, la relación entre Dios y los noumenos, así como también la relación entre Dios y los sucesos fenoménicos, no puede ser pensada en términos causales. El postulado de la existencia de Dios, entonces no compromete la libertad humana ni hace a Dios autor del mal mundano.

Sin embargo, esta réplica no da realmente una solución. En primer lugar, no releva a Dios de toda responsabilidad por lo que ocurre en el mundo fenoménico, ya que aunque pueda no ser causa directa de los acontecimientos fenoménicos, El crea los noumenos que subyacen en las apariencias. Y las apariencias, lo aprendimos en la primera *Crítica*, no podrían ser otra cosa de las

(34) B 139; N. K. S., p. 157.

(35) *KdP*, Cassirer V, 110-111; Beck, pp. 206-07.

que son sin los distintos noúmenos que las sustentan (36). Para un carácter inteligible diferente se habría dado un carácter empírico distinto. Tampoco, para la explicación de Kant, la relación entre Dios y el yo noumenal está libre de paradoja. Por supuesto que bajo ciertas circunstancias podemos volver sobre la incomprendibilidad de la naturaleza de Dios para preservar la realidad de la libertad humana. Pero tal solución difícilmente es posible cuando se concibe a Dios como un ser perfectamente racional que actúa necesariamente y sin desviarse de las leyes de su propia naturaleza. Parece que Kant elimina la causalidad eficiente desde la creación para sustituirla por la necesidad aún más estricta de la relación lógica de fundamento y consecuencia. Felizmente hay, sin embargo, otra vía para eludir el dilema de Kant. Debemos buscarla en otra parte, en los fundamentos del postulado de la existencia de Dios y en el significado de esta postulación.

Los fundamentos para postular la existencia de Dios radican en el concepto del sumo bien, en el concepto de un fin supremo que unifica todos los otros fines. Como único concepto a través del cual es posible un sistema completo de fines, el sumo bien no debe quedar limitado a la bondad moral sino que debe también incluir la felicidad. De este modo el sumo bien representa la perfecta conjunción de virtud y felicidad. Ahora bien, de acuerdo con Kant, el sumo bien es un objeto necesario de la voluntad. Pero no podríamos actuar para realizar este fin a menos que creyéramos en su posibilidad, y no es posible a menos que el alma sea inmortal y que Dios exista, porque en este mundo la felicidad no es proporcionada a la virtud, y su perfecta conjunción requiere la intervención de un poder sobrenatural (37).

¿Qué es entonces aquello que hace al sumo bien un objeto necesario de la voluntad? A veces Kant habla como si el sumo bien fuera gobernado por la ley moral, de modo que la negación de estos postulados conduciría a la imposibilidad de actuar moralmente (38). Pero esto es contradictorio con la mayor parte de los escritos morales de Kant en los que señala que la ley moral es completamente independiente de todos los fines salvo ella misma y que, en consecuencia, nuestra incapacidad para creer en la existencia de Dios no nos absolvería de los deberes morales (39). Si el concepto del sumo bien no es requerido por la razón teórica o la moralidad tomadas en sí mismas, solamente puede ser una Idea de la Razón. La Razón, hemos visto, es práctica o activa en todos sus usos. Al perseguir su exigencia de unidad, busca una síntesis de todas sus actividades. Esta síntesis no puede ser efectuada meramente por la **concepción** de una razón con intereses diferentes. Lo que se requiere es algún propósito comprensivo o una meta hacia la cual la razón pueda dirigirse ella

(36) A 556, B 584; N. K. S., p. 478.

(37) *KdV*, Cassirer V, 132-33; Beck, pp. 225-26. Cf. *KdU* Cassirer V, 531; Bernard, p. 301.

(38) *KdV*, Cassirer V; 124; Beck, p. 218.

(39) E. g., *KdU*, Cassirer V, 532; Bernard, p. 302. Cf. Beck, *Commentary*, pp. 242 ss; John R. Silber, "The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy", *Texas Studies in Language and Literature*, 1 (1959), 233-44.

(40) *KdV*, A 810, B838.

misma y a través de la cual todas sus Ideas e intereses puedan ser realizados en una forma que satisfaga la exigencia fundamental de su naturaleza. Tal propósito es proporcionado a la razón por ella misma en el concepto del sumo bien.

Como una Idea de la razón, este propósito final sigue siendo un ideal (40). Y tiene solamente, como lo señaló Kant, validez práctica **subjetiva** (41), y esto sólo puede significar que la razón se reconoce como la fuente de esta Idea. Por esto los postulados que se requieren al aspirar a este ideal deben también formar parte del carácter subjetivo del ideal mismo. De las tres Ideas de la razón, Dios, libertad e inmortalidad, solamente la libertad es dada a la razón como real. Las otras derivan la realidad que disfrutan de la libertad misma (42). Son postulados que la razón quiere libremente (43) para dar expresión satisfactoria a sus deseos de una inteligibilidad total. Pero el postular la existencia de Dios y el perder de vista que este postulado resulta de un acto libre de la voluntad, sería transformar una exigencia subjetiva de la razón en una ilusión trascendental. El análisis kantiano de la libertad y de la razón sigue siendo un estudio de la finitud. Por esto leemos en él la sugerencia de que para conocerse a uno mismo como finito y conocer la finitud y lo que ésta entraña, no sólo es necesario compararse uno mismo con lo infinito. Es también necesario darse cuenta de que el concepto mismo de infinito es exigido y producido por la razón humana en su pasión por el orden y la inteligibilidad.

Sin embargo, podría objetarse que si la razón proporciona los contextos en cuyos términos las distintas series de acontecimientos llegan a sernos plenas de sentido, estos contextos deben determinar necesariamente todo lo que sentimos y pensamos. Por esto la libertad de la que hemos estado hablando se transforma en una ilusión. Pero esta objeción pierde de vista el hecho de que la necesidad solamente se encuentra **dentro** de cada uno de esos contextos. Resulta del hecho de que ciertas categorías o Ideas son constitutivas de tipos específicos de acontecimientos. Por esto, el concepto de causalidad eficiente constituye parte de lo que entendemos por "acontecimiento natural". Y en la medida en que consideremos a los sucesos como teniendo lugar en el tiempo, estamos obligados a pensarlos como determinados causalmente. Pero esto no nos impide pensar al hombre también como libre, con tal que lo hagamos en otro contexto. La libertad trascendental, entonces, no admite la posibilidad de predecir cómo actuará un individuo bajo ciertas circunstancias bien conocidas. Ni tampoco significa el poder de pensar coherentemente sin la conformidad con ciertas leyes psicológicas y lógicas. Lo que implica es nuestra habilidad para movernos de un contexto de conexiones legales a otro, porque, si Kant está en lo cierto, allí donde la libertad se exprese plenamente lo hace bajo una forma definida o ley.

(41) *KdU*, Cassirer V, 534; Barnard, p. 304.

(42) *KdpV*, Cassirer V, 3; Beck, p. 118. Cf. *KdU*, Cassirer V, 551; Barnard, p. 321.

(43) *Kdp* V, Cassirer V, 155; Beck, p. 245. Cf. *KdU*, Cassirer V, 514; Barnard, p. 285.

La libertad trascendental implica también la habilidad del individuo para separarse de cada uno de los usos específicos de la razón y, en circunstancias extremas, de la regularidad del pensamiento en general. Cualquier tratado de psicopatología nos ofrece numerosos ejemplos de fenómenos tales como la ceguera histérica, donde el individuo no sufre ningún desorden orgánico sino que simplemente se niega a ver. En un contexto diferente, si bien es cierto que debemos reconocer la necesidad de ciertas relaciones lógicas y matemáticas, también es cierto que podemos elegir no pensar acerca de tales relaciones. Cuando elegimos eso, la necesidad en cuestión no nos está obligando, porque ni siquiera le está permitido emerger. Como Kant mismo observa en la *Lógica*, la voluntad puede urgir al entendimiento a examinar la verdad o disuadirlo de ello (44). Pero tales ejemplos meramente atestiguan una voluntad desafiante, el rechazo de la *Willkür* de actuar en concordancia con los dictados de la *Wille*. En un sentido más positivo, la libertad de librarse de los usos especiales de la razón es evidente cada vez que reflexionamos sobre esos usos para verlos objetivamente. Esto es, en realidad, lo que hace el determinista cuando describe aquellas leyes causales que según él afirma, gobiernan cada aspecto de nuestra conducta. El determinista siempre exige libertad para sí en el pensamiento, porque sin libertad no hay razón (45).

¿Pero si fundamos la razón en la espontaneidad de la libertad, no reducimos el conocimiento y la moralidad a puro capricho? ¿Aún podemos decir que son actitudes que la razón toma frente al mundo, si no hay realmente nada sino libertad detrás de esas actitudes? En lugar del fundamento del conocimiento y la moralidad, la libertad parece alejar la posibilidad de un fundamento, porque, como el mismo Kant señala, la libertad no puede ser explicada. Tales objeciones nos dan amplia oportunidad para advertir que la razón tiene su fundamento en lo irracional, que lo inteligible está fundado en un misterio. Pero no veo que a esto se le pueda llamar una réplica. Después de todo, ¿qué significaría realmente explicar la libertad? Dar razones en favor de la libertad sería alejar la explicación de la libertad. Parecería ofrecer una razón a la razón que fuera otra que la razón misma. Todos los intentos por dar tal explicación conducen a la paradoja de destruir lo que ellos tratan de explicar. No podemos esperar explicar la libertad porque todas las explicaciones son expresiones de la razón, y la razón es el otro nombre de la libertad misma. La libertad no puede ser explicada porque es el fundamento de toda explicación y comprensible *per se*.

Razón y libertad, entonces, designan dos aspectos del mismo proceso —la originación espontánea de un contexto de significado. En su sentido usual y en su sentido más restringido, la razón designa la estructura formal del contexto, en tanto que la "libertad" se refiere a su origen espontáneo. Pero el

(44) Cassirer VIII, 385.

(45) *Kants gesammelte Schriften*, pub. por Preussische Akademie der Wissenschaften, 22 vols. (Berlín y Leipzig, 1923), VIII, 14.

análisis de Kant de las relaciones que se dan entre libertad y razón ha mostrado que esos dos aspectos no pueden permanecer separados. Una descripción de las actividades de la razón termina por reconocer que la razón exige para sí una originalidad que es idéntica a la espontaneidad adscripta a la libertad. La libertad, por otra parte, no es pura espontaneidad más que estricta necesidad. Es la originación espontánea de una serie de acontecimientos y legalidades en uno y el mismo tiempo. En su espontaneidad genera las formas o leyes de acuerdo con las cuales tienen lugar sus actividades. Y es nuestro conocimiento de esas formas, que se funda en una reflexión trascendental hecha posible por la libertad, lo que nos permite fundar a la vez nuestro conocimiento de los aspectos teórico, moral y teleológico de la experiencia.

(Traducción del inglés por ANA M. APREDA).