

La invitación a la libertad en Kant: su significado como concepto crítico-regulativo y su aportación real en el sujeto activo

The proposal of freedom in Kant: its meaning as a critical-regulative concept and its real contribution in the activ subject

Laura HERRERO OLIVERA

Recibido: 10/10/2006

Aceptado: 31/01/2007

Resumen

Este texto investiga las condiciones del lugar propio de la libertad según la propuesta kantiana. Esa libertad está vinculada al ámbito práctico, en el que las máximas de la acción parecen dirigirse a la consecución de la felicidad. Simultáneamente la razón se reconoce subordinada a ciertas leyes morales. ¿Dónde situar la libertad? ¿En las elecciones del mundo sensible o en el sometimiento a la legalidad moral? La posible solución, si admitimos la segunda propuesta, pasa por reconocer el origen de la legalidad en la razón que se reconoce a ella sometida, por lo que esa razón adquiere un papel eminentemente activo.

Palabras clave: naturaleza, libertad, autonomía, legislación moral.

Abstract

Based on the conditions of Kantian Theory of Knowledge, this paper investigates the proper place of freedom, considered from the practical point of view in which maxims try to achieve happiness. In the same way, reason recognize the necessary respect for the moral law. Where must freedom be placed? In the elections in the world of sense or in the submit to that law? Assumption of the second propos-

al implies to set up the origin of morality in the reason that recognize itself subordinate to moral legislation and it that way becomes an active role in the establishment of morality.

Keywords: nature, freedom, autonomy, moral legislation.

1. Planteamiento del problema

El nombre de Judas, vinculado a una histórica traición de 30 piezas de plata¹, saltó a primer plano de la noticia a través de una buena operación publicitaria, cuando a en el año 2006 se dio a conocer la traducción del “Evangelio de Judas”. Es un texto conocido desde la década de los 80 del pasado siglo que ha levantado el interés por redefinir la figura del apóstol, al convertirle en la figura clave para cumplir todo lo dispuesto por un plan divino². El interrogante que surge para la comprensión de su figura sería el siguiente: “si Jesús murió en la cruz como parte de un plan divino, ¿no representó entonces Judas este papel en la trama sin poder evitarlo? ¿Cuál habría de ser el precio de su responsabilidad?”.

Una investigación sobre el lugar posible de la libertad en el sistema kantiano, sólo hallará plena justificación si reconocemos que su tratamiento es eminentemente problemático. Partimos del supuesto de la condición básica de la teoría del conocimiento kantiana, que resumiendo drásticamente se puede formular como sigue: las condiciones exigidas por la teoría del conocimiento de Kant nos llevan a que el hombre haya de limitarse en su conocimiento a lo fenoménico³. Ante esta limitación surge sin embargo el reclamo de una libertad que realiza toda razón, reclamo al que, sin embargo, no se le puede ofrecer una respuesta satisfactoria en ese orden fenoménico:

Pues lo que nos impulsó a ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que es condicionado (...) nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran

¹ Cf. *Nuevo Testamento*, Mc, 14, 43-52; Mt 26, 47-56; Lc 22,47; Jn., 18 1-11.

² El texto completo tanto en inglés, así como el original en copto, están disponibles en internet en la página web de la National Geographic Society, quien se encargó de publicar esta traducción: <http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/>.

³ Una de las presentaciones más someras de esta propuesta kantiana se encuentra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a la que me remito en este punto por el puente que se tiende directamente con la problemática de la acción moral. *Kant, I.: Fundamentación de la metafísica de las costumbres (GMS)*, edición bilingüe de José Mardomingo, editorial Ariel, Barcelona, 1999, 450, 35-452, 7.

datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado.⁴

El hilo conductor para llevar a acabo un examen que ofrezca a esa libertad un lugar adecuado, nos lleva a plantearnos la posibilidad de si puede hallarse tal principio de libertad, como espontaneidad de la acción, según las indicaciones de un remitirse la razón a sí misma. El hombre se convierte en un problema para sí, este es el fundamento de emergencia del pensamiento reflexivo. Estas cuestiones irán preparando las condiciones del surgimiento del idealismo, que traerá consigo una reformulación de la visión global del conocimiento. La naturaleza ya no será lo objetivo en tanto que separado e independiente de las condiciones del sujeto, sino que propia y exclusivamente será aquello que pueda entrar dentro de las limitaciones de ese sujeto, la naturaleza se inscribe dentro de lo que cumple las condiciones de la experiencia posible⁵. Esta reformulación de las condiciones de la naturaleza-experiencia tendrá su reflejo en el espacio posible de la libertad, ya que así como las leyes de la naturaleza son puestas por el sujeto, también lo serán las condiciones que se han de cumplir para la libertad. Naturaleza y libertad, dos instancias a veces pensadas como opuestas, han de encontrarse en el mismo ámbito de posibilidad, en el mismo sujeto que las hace posibles.

La temática de la libertad refleja en Kant el devenir histórico en la lucha por la misma, así la Ilustración alemana va preparando el terreno en el que surge la teoría del pensador de Königsberg⁶. Estas ideas están ya presentes en la reforma luterana, que reivindica primordialmente la libertad de pensamiento en el asentamiento de la creencia religiosa. Según Lutero la conquista de la libertad sólo se logra por la posesión de la palabra divina, no como algo externo a lo que obedecemos pasivamente, sino como aquello a lo que responde un escuchar que reconocemos dirigido a nosotros. La posesión de la palabra divina se convierte en una exigencia de la actividad de la razón autolegisladora. En su escrito “Acerca de la libertad del hombre cristiano” Lutero nos dice lo siguiente:

Un hombre cristiano es un señor libre sobre todas las cosas y a nadie sometido.

Un hombre cristiano es un esclavo servicial de todas las cosas y a todos sometido.⁷

⁴ Kant, I.: *Crítica de la razón pura (KrV)*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000; B, XX –B, XXI.

⁵ Cf. *KrV*, B XIX.

⁶ Una lectura de la Ilustración en la clave expuesta por el profesor Villacañas Berlanga en “Historia da la razón y giro copernicano”, nos puede ayudar a entender esta idea, en dicho artículo la Ilustración es caracterizada como “el desplazamiento de atención hacia el hombre, la apropiación crítica de las representaciones de Dios y su transformación constitutiva por parte de la razón moderna”. Villacañas Berlanga, J.L., «Historia de la razón y giro copernicano», *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 71.

⁷ Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, en *Aufbruch zur Reformation*, her-

No deja de sorprender que en este texto, como reformulación a lo expuesto en la I Carta a los Corintios, la presentación de la libertad se haga de forma antinómica, con una formulación similar a la que encontramos en la tercera antinomia kantiana⁸. Apuesta Lutero por diferenciar la doble índole de la naturaleza humana: la espiritual y la corporal, el hombre posee un ser que puede pertenecer a dos órdenes opuestos no pensados en el mismo sentido. Sólo respecto del hombre interior, es decir, desde el punto de vista de su naturaleza espiritual, puede el hombre ser caracterizado como libre⁹.

2. Las limitaciones de la libertad en la *Crítica de la razón pura*

En la ‘Doctrina trascendental del Método’ de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos muestra las conclusiones con las que hemos de contar para poder introducirnos en una lectura de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (GMS)*. Las conclusiones no son muy esperanzadoras, pues en su uso teórico la razón pura no ha sido capaz de ofrecer respuesta a la problemática de tres objetos trascendentales que se presentan a la razón como temas fundamentales: Libertad de la voluntad, Inmortalidad del alma y existencia de Dios; por ello, de este primer ensayo se puede concluir que por lo que a su contenido se refiere: “no puede llevar más lejos (...) que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común”¹⁰. De hecho, en esa primera obra crítica, Kant se pregunta si no será más bien “la disposición natural, observable en cada hombre y consistente en la imposibilidad de que las cosas temporales le satisfagan plenamente, lo que ha producido la esperanza de una vida futura; si, por lo que atañe a la libertad, la conciencia de ésta se debe sólo a la clara exposición de las obligaciones en oposición a

ausgg. von Karin Bomkamm und Gerhard Ebeling, Insel Taschenbuch, Band I, § 1, p. 239.

Lo que San Pablo nos dice es “en verdad que estando libre de todos, de todos me he hecho su siervo, para ganar más almas”, *I Carta a los Corintios*, 9, 19.

⁸ *KrV* A 444/B 472- A 449/B 477.

⁹ En 1691, podemos leer en el *Discurso sobre la libertad de los tiempos presentes en comparación con los anteriores*, de Christian Thomasius, una defensa de la inevitable libertad que habría de remodelar la enseñanza universitaria. El tema de la libertad se convierte en un eje central de la reflexión de la época como conciencia crítica del hombre, crítica que no es todavía una capacidad sistemática y limitativa del conocimiento como se presenta en Kant, simplemente nos encontramos ante una actitud opuesta a las concepciones dogmáticas. Respecto a la ley divina nos dice Thomasius:

“La ley divina está inscrita en el corazón de todos los hombres y nos obliga a hacer aquello que corresponde a la naturaleza racional del hombre, y omitir aquello que la contradice”. Thomasius, C.: *Institutiones iurisprudentiae divinae*. en Ciafardone R., *Philosophie der deutschen Aufklärung, Texte und Darstellung*, Reclam, Stuttgart, 1990, p. 284. La consulta de textos de pensadores alemanes de la Ilustración ha sido posible gracias a las indicaciones de la Profa. Esteve Montenegro, por limitaciones de espacio he tenido que reducir las citas de dichos textos.

¹⁰ *KrV* A 831/B 859.

todas las exigencias de las inclinaciones”¹¹. Esa cierta validez del conocimiento moral ordinario es el punto de partida de la *GMS*, por lo que nos vemos obligados a indagar el porqué de la necesidad del desarrollo de una filosofía moral. Si el fin de ésta fuera el logro una disposición moral, puede que ésta estuviese ya asegurada por ese primer conocimiento:

Qué tengo que hacer para que mi querer sea moralmente bueno: para eso no necesito, así pues, agudeza alguna que vaya muy lejos.¹²

La labor a realizar consiste en elevarnos sobre el conocimiento ordinario como toma de conciencia de lo que implícitamente está presente en nuestro juicio. El *poder querer* de la conciencia aparece vinculado a la aceptación libre de la representación de la ley para que se convierta en mi máxima. Ese *poder querer* es el fundamento del Imperativo Categórico y abre el ámbito de la conciencia como mediación no presente en la ley natural. El *poder querer* se traduce para la agudeza ordinaria en la siguiente pregunta: “¿estaría quizá satisfecho si mi máxima valiese como ley universal (tanto para mí como para otros)...?”¹³. Si no se adecua a esta exigencia, el principio mismo de la acción, guiado sólo por mi interés, podría llevar a la contradicción interna del concepto mismo de la acción. Pero, precisamente por ello, parece que la base de la nulidad de esta máxima, como candidata para una legislación universal, es una mera contradicción lógica, pues no hay consideración alguna de lo que sea bueno o malo en sentido propio. Tenemos que esperar algo del paso a la formulación de la metafísica, pues aún no comprendemos en qué se funda el respeto inmediato a tal legislación de la razón¹⁴.

La tarea de Kant es realizar un estudio analítico, partiendo de esa conciencia moral ordinaria, de lo que encierra el concepto de deber para llegar a su fuente originaria¹⁵. A pesar de esa primera limitación a lo fenoménico, impuesta por la razón en su facultad de conocimiento, el interés práctico de la razón exige un tener por verdadero de sus principios más allá de la mera opinión y creencia, llegando al saber según fundamentos objetivos que es propio de los juicios *a priori* de la razón. Debemos investigar si existe la posibilidad de aumentar el conocimiento, si es posible formular proposiciones sintéticas *a priori* acerca de esos objetos que son presentados al interés de la razón de forma natural. Si este programa de búsqueda de una seguridad y certeza absolutas tiene éxito, será posible elaborar un ‘Canon del

¹¹ *KrV B XXXII-XXXIII*.

¹² *GMS*, 403, 18-20.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Cf. GMS* 403, 25-35.

¹⁵ La investigación llevada a cabo en la *GMS* responde a este propósito que es justificado y presentado explícitamente en *GMS* 397, 5.

uso práctico de la razón', éste es definido por Kant como "el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas"¹⁶. De esta forma, la moralidad exige asumir la forma propia de una filosofía pura para ser pensada como la metafísica del uso práctico de la razón, que "abarcaría los principios que determinan *a priori* y convierten en necesario el hacer y el no hacer (...) la única legalidad de las acciones completamente derivable *a priori* a partir de principios es la moralidad"¹⁷.

Para llegar a formular tal conocimiento parece necesario introducir un nuevo concepto de filosofía, bajo el nombre de *concepto cósmico*, definido como "la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana"¹⁸. Así se produce una convergencia entre el orden de lo conocido, según los principios y limitaciones teóricas de la razón, y las exigencias de la razón práctica; una convergencia que garantiza la unidad de la razón. El concepto cósmico nos pide una trabazón entre el interés especulativo y práctico de la razón humana, relación que se expresa en la pregunta: "¿qué puedo esperar si hago lo que debo?" pues "lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, a la cuestión especulativa."¹⁹. La respuesta a esta pregunta tendrá la forma de una *ley moral*, y la *felicidad* quedaría ligada a ese sistema de moralidad a través de la libertad, posibilitada por la misma restricción legal. A pesar de que en esta escueta exposición de la 'Doctrina del método', un motivo de relación entre moralidad y libertad sea la felicidad, ésta no ha de aparecer en la doctrina de la moralidad como un fin al que deba tender nuestra acción, pues entonces toda ley práctica sería meramente técnica, teniendo en cuenta que "felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones"¹⁷. La ley moral "se limita a considerar la libertad de un ser racional en general y las condiciones bajo las cuales, esa libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios"²⁰.

¹⁶ *KrV* A 796/B 824. La razón sólo podrá ofrecer un canon para su uso práctico, pues lo dicho por Kant es lo mismo que decir que "una facultad posee un canon cuando ella es legisladora para un determinado ámbito de objetos". (Rábade Romeo, S., López Molina, A.M., Pesquero E., *Kant, conocimiento y racionalidad*. Vol., 2. *El uso práctico de la razón*, Cincel, Madrid, 1987, p.20.)

Para entender el concepto "legislación" me remito a la *Crítica del Juicio*: "Los conceptos, en cuanto se relacionan con objetos, y sin considerar si un conocimiento de los mismos es o no posible, tienen su campo (...).La parte de ese campo en la cual un conocimiento es posible para nosotros es un territorio (...). La parte del territorio donde ellos son legisladores es la esfera de esos conceptos. La legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento, y es teórica; la legislación por medio del concepto de libertad la realiza la razón, y es sólo práctica". KANT, I., *Crítica del Juicio*, traducción de Manuel García Morente, colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 2001p. 99, Intro, II.

¹⁷ *KrV* A 842/ B 869.

¹⁸ *KrV* A 839/ B 867.

¹⁹ *KrV* A 805/B 833.

²⁰ *KrV* A 806/B 834.

Dada la existencia de la libertad, sólo posible en nosotros como encarnada, para que la idea de un mundo moral sea su garantía efectiva, hemos de suponer y creer en la existencia de un mundo futuro y de Dios como garantes de tal sistema. Y así es como, bajo la disciplina de una *Crítica de la razón pura*, que no sobrepase los estrictos límites del conocimiento, se logra que la creencia moral tenga un fundamento subjetivo que, dado que coincide con los fines esenciales de la razón, se convierte en una certeza, no lógica, pero sí moral²¹.

3. Naturaleza y libertad

¿Dónde podremos encontrar el lugar propio de la libertad en el hombre y cómo se establece su relación con la naturaleza? El problema surge principalmente cuando esa naturaleza se piensa como la necesaria conformidad a leyes dadas por una instancia superior. La tarea a emprender es la investigación de la posibilidad de una apropiación libre de tal legislación. En *Comienzo presunto de la historia humana* nos dice Kant:

La historia de la Naturaleza empieza, por consiguiente, con bien, pues es obra de Dios; la historia de la libertad con mal, pues es obra del hombre.²²

Según esta afirmación la libertad nos da la más clara señal de la existencia del orden de la humanidad. Según lo aquí expuesto se abogaría por una clara oposición entre Naturaleza y acción humana, no reconciliables entre sí. Lo que pudiera tener de positivo la conquista de la libertad perdería su genuino valor, pues con ella, de forma ineludible, surge el mal.

Si nos remitimos ahora a otro de los escritos breves de Kant, *¿Qué es Ilustración?*, podemos leer al comienzo una nueva pauta del vínculo entre libertad y naturaleza:

La pereza y la cobardía con causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilos a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela.²³

En contraposición con lo visto en el escrito anterior, nos encontramos ante una naturaleza no estática, sino sometida a un progreso y que, en tal progreso, ha fomen-

²¹ Cf. *KrV*, A 829/B 857.

²² Kant I.: «Comienzo presunto de la historia humana», en *Filosofía de la Historia*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, p. 88.

²³ Kant, I., *¿Qué es Ilustración?* En *Filosofía de la Historia*, ed.cit., p. 25.

tado el principio de la libertad del hombre; esto es del uso de su razón como asunción de su responsabilidad, pero que tiene igualmente la opción de evitar asumir por pereza o cobardía. En los escritos póstumos publicados bajo el título *Reflexiones sobre filosofía moral* podemos leer la siguiente afirmación:

Vivir de acuerdo con la naturaleza no significa vivir de acuerdo con los impulsos de la naturaleza, sino más bien con **la idea que está en el fundamento de la naturaleza**.²⁴

Para comprender todo discurso de Kant entorno a la naturaleza debemos pues distinguir entre esos dos posibles sentidos de la misma, la naturaleza como los impulsos derivados de ella, según una consideración meramente fisiológica, o la naturaleza como aquello característico del hombre. Según la última cita, la ley de la naturaleza no es la ley que se nos da como meros receptores. El papel de la espontaneidad de la razón tras el giro copernicano nos permite acercarnos, no sólo a la mera conformidad entre naturaleza y ley, sino al fundamento mismo de la primera, pues no es ajena a nuestra propia razón.

La historia de la humanidad es, sobre todo, la historia de un desenvolvimiento de la libertad. Y esto trae consigo también el peligro del mal uso que esa libertad nos brinda. Las consecuencias de la aplicación de una libertad sin orden son el delirio, la superstición, el librepensamiento (es decir el principio de no reconocer ya ningún deber)²⁵. El mejor ejemplo de ello, en el que tal vez Kant vio reflejado sus miedos, son los procesos que se sucedían en la Francia revolucionaria y la culminación en la política totalitaria del Imperio Napoleónico:

Las leyes esenciales son aquellas sin las cuales la libertad sería un monstruo peligroso.²⁶

4. Orígenes y rasgos fundamentales de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

La primera gran obra crítica kantiana se redactó con el interés de cubrir los planteamientos para un sistema que inmediatamente habría de seguirle con una metafísica de la naturaleza y una correspondiente metafísica de las costumbres. En el terreno práctico siguieron dos obras críticas más (a *Fundamentación de la metafísica*

²⁴ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, traducción de José Santos Herceg, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, § 6658.

²⁵ Cf. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, traducción de Rogelio Rovira, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995, p. 25.

²⁶ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ed.cit., § 6795.

ca de las costumbres y la *Crítica de la razón práctica*) hasta que más tarde se publicó la muy anteriormente prometida *Metafísica de las costumbres*. Este cambio de planes se debe, muy probablemente a que en la primera *Crítica* no se responde satisfactoriamente a la posibilidad de la existencia de la libertad, único supuesto bajo el cual se puede establecer la existencia de un imperativo categórico; en esa primera *Crítica* simplemente se deja abierta la posibilidad de su existencia, es decir su problematicidad. La idea defendida en la tesis de la ‘Tercera Antinomia’ convierte a la libertad en un principio regulativo. La tensión que nos lleva a la *Crítica de la razón práctica* es el asegurar una realidad objetiva al concepto de causa incondicionada²⁷.

Ya sabemos que existe un conocimiento moral ordinario del que parte el estudio emprendido en la *Fundamentación*, la justificación para la exposición de una filosofía moral sistemática como ante la que nos encontramos es procurar acceso y duración a la prescripción de ese conocimiento²⁸ porque, “la representación del deber, y en general de la ley moral pura (...) tiene, por el camino de la razón sola (...), un influjo sobre el corazón humano tan superior en poder al de todos los demás resortes que se quiera tomar de su campo empírico”²⁹.

Al realizar esta afirmación nos adentramos en la difícil tarea de la realización de la prescripción moral. Si ésta es únicamente un dictado de la razón, ¿cómo puede tener de hecho influjo en nuestras acciones? Para explicar la posibilidad de las acciones de acuerdo con el dictado de la razón es necesario introducir la marca de un sentimiento moral, algo ineludible al hablar de la acción de un ser sólo idealmente racional y afectado de hecho patológicamente. Al introducir el sentimiento moral dentro de un sistema que aboga por la pureza de la filosofía moral, Kant sabe que cae en el peligro de abandonar tal pureza, ya en la década de los setenta es consciente de ello y en ese período encontramos comentarios que nos pueden servir de una gran ayuda:

Los malvados tienen juicios morales tan perfectos como los nuestros, pero no tienen sentimiento moral.³⁰

²⁷ Cf. Kant I.: *Crítica de la razón práctica*, (*KpV*), traducción de Roberto Aramayo, Filosofía Alianza Editorial, Madrid, 2000, V, 48-49. En la obra de L. W. Beck *Un comentario de la ‘Crítica de la razón práctica’ de Kant* se refiere el significado de las ideas constitutivas de la razón: “las ideas en su uso teórico son sólo regulativas, ellas sólo suministran máximas para el proceso del conocimiento (...) en el uso práctico la idea de la libertad es constitutiva para la experiencia a la que está referida, porque la experiencia se refiere a aquello que debe ser el caso de acuerdo con la idea de la libertad, y no a aquello que es el caso con independencia de ella”. (Beck, L. W.: *Kant “Kritik der praktischen Vernunft”: ein Kommentar*, ins deutsch übersetzt von Karl-Heinz Ilting, Wilhelm Fink Verlag, München, 1985, p. 57).

²⁸ *GMS*, 405, 5.

²⁹ *GMS*, 410, 25-29.

³⁰ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ed.cit., § 6804.

Se exige el buen corazón para realizar el salto entre la representación de la ley moral y la efectiva puesta en acto de la misma como máxima de la voluntad. Para ello entra en juego la libertad por la que el hombre se hace responsable de la máxima asumida para la acción³¹.

El conflicto entre una voluntad pura y una voluntad afectada empíricamente, es el telón de fondo sobre el que se desarrolla todo el sistema de la moral y el necesario establecimiento de sus principios *a priori* y puros. Entre estas dos formas de voluntad hemos de preguntarnos por el lugar justo de la acción libre, si ésta se halla del lado de una facultad patológicamente afectada y, como tal, es libre para seleccionar las inclinaciones y deseos que determinen su voluntad, o si más bien la libertad se sitúa del lado de una voluntad pura que se da a sí misma la ley de su acción.

La transgresión, el respeto, el castigo y la responsabilidad, son posibles ante la ley moral cuando la voluntad, a pesar de no actuar según los dictados de la razón pura, reconoce su supeditación a ellos³². Por lo tanto, si la voluntad puede reconocer que existe la posibilidad de una coincidencia plena, aunque meramente ideal, con los dictados de esa razón, estos sentimientos nos muestran un tener conciencia de una subordinación a una legislación superior. Sin embargo, esa legislación superior no es el dictado ineludible de una verdad revelada e impuesta de forma extraña a la razón, sino que esa razón es el origen de la propia ordenación con validez moral universal así:

Todo ejemplo que se me presente de la moralidad tiene que ser él mismo enjuiciado antes según principios de la moralidad para saber si también es digno de servir de ejemplo originario. (...) Aun el santo del Evangelio tiene que ser comparado previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que lo reconozcamos como tal. (...) ¿De dónde recibimos el concepto de Dios como el bien sumo? Exclusivamente de la idea que la razón bosqueja *a priori* de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de una voluntad libre.³³

La tarea principal de la *GMS* en su defensa de la pureza de la voluntad, es afirmar y luchar por la independencia de objetos que determinen patológicamente nuestra voluntad. Esta afirmación se funda en que el valor de la acción no es una mera conformidad-legalidad de nuestras máximas con esas leyes dictadas por la razón,

³¹ Este asunto es tratado en el artículo del Prof. Navarro Cordón al comentar un texto de la *Religión dentro de los límites de la mera Razón*, allí nos dice Kant: “no puede ser determinado a acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima” (Relig. VI, 24)”. (Cf. Navarro Cordón, J.M.: “Kant: Sendas de la libertad”, en *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Javier Echevarría (ed.) Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 21, Editorial Trotta, CSIC, p. 286.)

³² Acerca del sentido y posibilidad de una transgresión ver *GMS* 424, 15-35.

³³ *GMS* 408, 34- 409, 3.

con el interés puesto en un objeto externo a la propia acción. Esas acciones existen, por supuesto, pero no tienen valor moral. Las acciones en las que hay que buscar un auténtico valor moral serán las ejecutadas con el ánimo firme de la voluntad convencida de su máxima, por mor de la conformidad con una legislación universal. Así queda abierto el camino hacia la condición de la moralidad encarnada: la buena voluntad. Ésta es lo único a lo que se le concede un valor incondicionado, lo único que es bueno por sí. Como nos dice Kant en uno de los pasajes más famosos de la *Fundamentación*:

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.³⁴

5. Naturaleza y libertad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la determinación de la teleología

La primera aparición del término “naturaleza” en la *GMS* se corresponde con la que tal vez sea la concepción más común de ella. La naturaleza es el objeto de estudio de la física, que se encarga de establecer sus leyes opuestas a las de la libertad. Pero existe un punto de convergencia en el objeto del saber de la física y del saber acerca de la posibilidad de la libertad. La naturaleza es el objeto propio de la primera, mientras que la ética, por su parte, estudia la voluntad del hombre en tanto que ésta esté afectada por aquella naturaleza, que parece inscribir en el hombre unas máximas contrarias a las prescripciones morales. Mientras que para la física la naturaleza es el objeto por excelencia, para la ética lo es destacando desde el comienzo la problemática que ella introduce en el tratamiento de la pureza de la voluntad.

De nuevo se vuelve a introducir el término “naturaleza” al afirmar Kant que el fundamento de obligación de la ley no se puede derivar de la naturaleza del hombre³⁵. En este caso, frente a la naturaleza del hombre se encuentra su razón pura, de la que surgen los principios morales *a priori*. Si surgiera de la naturaleza peculiar del hombre, la universalidad requerida por la idea común del deber no se ceñiría a

³⁴ *GMS*, 393, 5-7. Me parece muy interesante el comentario a este texto en la obra del Prof. R. Rodríguez García. En ella se pone de manifiesto que tal vez el reconocimiento de una buena voluntad, como lo único bueno sin restricciones, no es el mejor ejemplo para comenzar una exposición que se supone que parte de la conciencia moral ordinaria: “Esta enunciación, un tanto brusca, del supremo valor moral dista mucho de ser evidente, y más se parece a una afirmación dogmática que a un dato indiscutible de la experiencia moral ordinaria”. (Rodríguez García, R.: *La fundamentación formal de la ética*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis Doctorales, 186/82, p.63.)

³⁵ Cf., *GMS*, 389, 17.

las exigencias de todo ser racional. Esta naturaleza sería por lo tanto, no la circunstancia concreta para determinar la voluntad, sino la forma general a todo hombre, una cierta universalidad para todo ser humano, pero exclusivamente para el ser humano, que no tendría necesariamente que coincidir con la universalidad exigida por la racionalidad.

Al final de la Primera Sección de la *Fundamentación*, la presencia de la ‘dialéctica natural’ surge por el conflicto entre la mera razón, que expone las necesarias leyes del deber, en su lucha con la naturaleza circundante, que influye en la voluntad por sus deseos e inclinaciones. A este conflicto lo denomina Kant natural, no como lo que es así y no puede ser de otra manera, sino poniendo el acento en la naturaleza imperfecta del hombre que escenifica un conflicto entre lo sensorial y las exigencias de la razón³⁶. Más adelante, en la formulación del imperativo categórico, postula Kant: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”³⁷. En esta ley, por el contrario, no se exigiría la universalidad de la naturaleza peculiar humana, como lo contingentemente común a los hombres, sino que más bien se requiere una legislación acorde con la ley de la causalidad vigente en el mundo circundante (algo que se acercaría más al concepto de legalidad que de moralidad). Conformidad con esa ley según el modo en que ella se nos da, por lo que no nos estaríamos refiriendo a sus principios, sino a su vigencia universal. La diferencia de esa naturaleza circundante con la naturaleza humana será la presencia, en algún lugar, de la libertad. Una libertad que, en esta primera fórmula del imperativo categórico, ya se esconde tras el principio de conciencia o enjuiciamiento de la acción a través de la expresión “por tu voluntad”, que recalca la presencia del poder querer consciente.

La aparición de un valor en sí, para la exacta comprensión de lo que el hombre es, se presenta en la Segunda Sección de la *Fundamentación* como el resultado de una actividad propia de la persona por contraposición a lo que representa la *naturaleza*. Pues por la unificación de ambas por medio de la razón: “Lo seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo (...); en cambio los seres racionales se denominan personas, porque la naturaleza ya los distingue como seres en sí mismos”³⁸. Se podría reformular diciendo que los seres racionales se

³⁶ El significado de la *dialéctica natural* se puede expresar, en propias palabras de Kant, extrapoliándolo de lo que significa “ilusión natural” en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*: “La ilusión trascendental no cesa, en cambio, aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental. (...) La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (...) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. (...) Nos las habemos con una ilusión natural e inevitable que se apoya a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos” (*KrV* A297/B353-A298/B354).

³⁷ *GMS*, 421, 19-21.

³⁸ *GMS*, 428, 19-21.

crean a sí mismos en tanto que personas, al crear lo que para ellos es la naturaleza³⁹.

La libertad y la humanidad firman un vínculo inexcusable, a saber, no hay que usar la libertad de tal manera que esté en contra ni de la humanidad en sí misma, ni de la libertad de otro. El límite de la libertad está en la propia persona. No en el sentido de que mi libertad llega hasta donde empieza la libertad de otro, en primer lugar porque la libertad no se deja encajar en ese símil espacial, no tiene principio ni fin sino que es una libertad esencial, independiente e incondicional. Mi libertad se afirma precisamente como tal, cuando encuentra en el otro la posibilidad de su afirmación, sin eludirle sino confirmándole en su situación como ser absoluto con la misma libertad, sin oposición con la propia, pues son formas, si bien individualizadas de una misma libertad, posibles por la universalidad de la razón. Esa libertad universalizada, tal vez meramente posible en el pensamiento, establece la misma idealidad de coincidencia entre voluntades que la universalidad de las inclinaciones: “Si tu voluntad debe coincidir con todas tus inclinaciones mediante condiciones que tengan validez universal, entonces tiene que coincidir con aquello a lo que todas ellas se refieren, a saber, contigo mismo, esto es, con la personalidad”⁴⁰.

El tratamiento de qué sea una buena voluntad lleva consigo la presentación de un orden teleológico que, al final de la Segunda Sección de la *Fundamentación*, desemboca en el concepto de autonomía. La primera labor de esa buena voluntad se presenta bajo el supuesto de un universal sistema de fines, del que de momento no conocemos su origen, de eso se ocupará el paso a la metafísica. A este sistema universal de fines habrán de adecuarse los recursos de los que el hombre se sirve en la búsqueda de la felicidad y, no sólo los medios sino la felicidad misma, ha de ser condicionada por esa teleología:

El poder, la riqueza, la honra, y aun la salud y entero bienestar y satisfacción con el propio estado bajo el nombre de felicidad, dan aliento, y a través de ello frecuentemente también arrogancia, si no está presente una buena voluntad que rectifique y haga universalmente conforme a fines el influjo de los mismos sobre el ánimo.⁴¹

Esta investigación acerca de las condiciones de una buena voluntad exige el reconocimiento de una efectiva capacidad práctica de la razón: que se dé un uso práctico de la razón significa sencillamente que ésta es una facultad que ha de tener influjo sobre la voluntad. En el estudio de L. W. Beck *Un comentario de la Crítica de la razón práctica de Kant*, se expone de forma breve y concisa todo lo que eso

³⁹ En *Reflexiones sobre filosofía moral*: “El mundo carece de valor allí donde no existen seres racionales que lo usen”, ed. cit., § 6908.

⁴⁰ *Idem*, § 6851.

⁴¹ *GMS*, 393, 15-18.

trae consigo. Allí se da cuenta de la relación, no carente de dificultades, que ha de establecerse entre la razón práctica (en este caso no estimada aún como una facultad pura) y la voluntad. Pues, por un lado, se otorga a la razón la capacidad de determinación de la voluntad mientras que, a la vez, en otros textos, Kant identifica ambas facultades. La solución la expone el autor de este texto en los siguientes términos: “La razón determina aquella acción gracias a la cual el impulso ha de ser satisfecho; cuando hace esto se llama razón práctica y la acción elegida se denomina un acto de la voluntad”⁴². Sin embargo, esta facultad racional responde a un conocimiento meramente técnico, según Kant las prescripciones que atañen a tal conocimiento son traducciones de proposiciones teóricas: la constatación de una relación causal entre dos objetos se vincula directamente con la razón técnica en una volición condicional: “Si deseas A, haz B”.

La razón pura práctica también ha de proponer metas para nuestra conducta y no ser meramente puesta en marcha por las exigencias de una determinación a ella ajena. La existencia de una ley práctica incondicional sólo puede descubrirse por una razón que sea en sí misma práctica, es decir una razón pura práctica⁴³.

Tras el reconocimiento de la ley por parte de la razón, la determinación no se produce de forma inmediata, pues esta ley ha de habérselas con el sujeto:

Los principios que uno erige como tales no son por ello leyes bajo las cuales quede inevitablemente sometido, porque la razón en su uso práctico ha de vérselas con el sujeto, es decir, con esa capacidad desiderativa conforme a cuya idiosincrática índole cabe orientar la regla del modo más diverso.⁴⁴

Ese habérselas con el sujeto nos lleva de lleno a la cuestión de la motivación moral, y con ello del sentimiento moral como mediación necesaria entre el sujeto, que no posee una voluntad santa, y la ley moral. La libertad hace acto de presencia a través de la toma de conciencia de la ley moral tal como se la representa su razón.

6. El sentimiento moral y la felicidad

Al final de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica* leemos que, en tanto que el sujeto se halle vinculado al mundo sensible, será necesaria la presencia de un móvil como fundamento subjetivo para determinar la voluntad, es decir, para establecer la continuidad entre el reconocimiento de la ley moral y su puesta en

⁴² Beck L.W.: *Op. cit.*, p. 49.

⁴³ Por ello reconoce L. W. Beck, Kant ha rebatido con el uso práctico de la razón pura las propuestas de Aristóteles y Hume, “la tesis de Aristóteles, de que la razón no nos puede mover por sí misma y la tesis de Hume, de que la razón es y debe ser esclava de las pasiones”, *Idem*, p. 50.

⁴⁴ *KpV*, 20.

acción. La relación de ese sentimiento moral con la felicidad, entendida según una condición universal, es una clave para entender ambos conceptos:

Las inclinaciones unificadas mediante la razón coinciden con la felicidad,(...) las pasiones contradicen, por lo tanto, en forma natural, tanto la felicidad como la eticidad. La felicidad coincide, sin embargo, aunque de forma contingente, con la eticidad; coincide necesariamente con ella sólo *obiective*, esto es, el ser digno de ser feliz.⁴⁵

A pesar de que en la *Fundamentación* Kant nos asegura que “asegurar la propia felicidad es un deber”⁴⁶, debemos tener a la vez en cuenta que éste no será nunca el fin más digno a perseguir por un ser dotado de razón. Como de hecho el hombre es un ser “organizado, esto es, preparado con arreglo a fines”⁴⁷, debemos buscar cuál sea el fin más apropiado para tal naturaleza. Dado que esa razón práctica nos es concedida, si ésta, en tanto que influye en la voluntad, no puede hacer de ella un medio absolutamente apropiado para la consecución de la felicidad, se convertirá ella misma, la voluntad, en el fin de la moralidad, siendo así el propósito de la razón el influir en ella, no para llegar a otro fin, sino para lograr una voluntad absolutamente buena.

Un nuevo problema surge en la investigación de qué sea efectivamente la felicidad: no sabemos lo que pertenece adecuadamente al concepto de felicidad, porque todos sus elementos son empíricos⁴⁸: “Y, no obstante, para la idea de la felicidad es preciso un todo absoluto”⁴⁹. En la primera gran obra crítica nos había advertido Kant del peligro de las preguntas que se encierran en la formulación de las antinomias, es posible que el concepto encerrado en tales preguntas no se corresponda con un objeto de experiencia adecuado, pues esa experiencia es lo único que confiere realidad a nuestros conceptos. La felicidad no es presentada como ningún objeto de la experiencia, nos encontramos ante una serie infinita para la razón de la que no es posible plantear ninguna síntesis. Hemos sido guiados por un mero juego de la imaginación.

En el ámbito práctico sólo nos queda la toma de contacto con la felicidad según una adecuada ordenación de los fines, “fomentar la felicidad no por inclinación sino por deber”⁵⁰, tal vez así no conquistemos la felicidad pero sí nos haremos dignos de ella. Según una ordenación teleológica, esta felicidad es además adecuada a la ordenación del ser racional:

⁴⁵ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ed.cit., § 6610.

⁴⁶ *GMS*, 399, 3.

⁴⁷ *GMS*, 395, 5.

⁴⁸ *GMS*, 418, 5.

⁴⁹ *GMS*, 418, 8.

⁵⁰ *GMS*, 399, 25.

Porque la razón, que reconoce su supremo cometido práctico en la fundación de una voluntad buena, al alcanzar este propósito es capaz sólo de una satisfacción a su propia manera, a saber, basada en el cumplimiento de un fin que a su vez sólo la razón determina, y ello también si fuese unido con algún quebranto que sucediese para los fines de la inclinación.⁵¹

La ordenación teleológica de la moralidad lleva consigo la supeditación de todo fin moral a la humanidad, que es el único fin en sí de la acción. Al reconocerse como fin en sí mismo, y extrapolar este reconocimiento a los demás seres, se posibilita la creación de un reino de los fines. Surge así una forma de satisfacción moral por “haber honrado a la humanidad en su propia persona y haber conservado su dignidad”⁵².

7. Felicidad y libertad

En una primera instancia parece surgir un conflicto entre el principio de la moralidad, apartado de todo influjo sensible, y la libertad, pues se puede producir una primera identificación, aunque falsa, entre el seguir el dictado de mis inclinaciones y la actuación por libertad, por ello nos dice Kant: “Ordenar la moralidad bajo el nombre del ‘deber’ sí es algo enteramente razonable, puesto que de primeras nadie quiere acatar voluntariamente su prescripción cuando entra en conflicto con las inclinaciones”⁵³. Dada esta afirmación sólo cabe una salida: que el origen de esas obligaciones que hemos de acatar se encuentre en la propia razón del sujeto que se reconoce obligado a ellas. La ley se presenta como quebranto de nuestras inclinaciones, pero ese influjo que puede tener sobre el sentimiento moral hace posible la efectiva puesta en práctica de la ley moral. No sólo hay un momento negativo, de *humillación*; para no anular la libertad es necesario además reconocer una acción positiva de este sentimiento, por lo que entra en escena, superando la mera *humillación*, el *respeto* ante la ley que se convierte en principio de nuestra acción. Frente a aquella primera afirmación en la que la devaluación de las inclinaciones parecía oponerse a la libertad para llegar a la moralidad (“de primeras nadie quiere acatar voluntariamente la prescripción de la moralidad cuando entra en conflicto con las inclinaciones”⁵⁴), llegamos a comprender que en ello radica propiamente la libertad práctica. El suprimir las inclinaciones no significará negar la libertad, más bien al contrario: “la libertad, cuya causalidad sólo es determinable

⁵¹ *GMS*, 396, 32-37.

⁵² *KpV*, 88.

⁵³ *KpV*, 37.

⁵⁴ *KpV*, 37.

mediante la ley, consiste precisamente en restringir toda inclinación y, por ende, la estima de la propia persona a la condición de observar su ley pura”⁵⁵. La sensibilidad moral no se introduce por lo tanto en la determinación de los fines propiamente humanos sino en la posibilidad de dictar su realización.

Pero donde he encontrado la exposición de este sistema de una forma más clara, es en el breve escrito *Teoría y Práctica*. Kant comienza esta obra poniendo en entredicho la interpretación que de su filosofía se ha encargado de divulgar Ch. Garve en *Ensayos sobre distintas materias de moral, literatura y vida social*. En primer lugar presenta Kant la dignidad de ser feliz como la posibilidad de que una legislación universal acepte nuestros fines como suyos⁵⁶. Si partimos de esto, la ley moral no habrá de prescindir de toda consideración de la felicidad, como propone Garve. Lo que Kant había intentado transmitir es que el hombre en ningún momento habría de renunciar a su fin natural, la felicidad, pero éste es un tema ajeno a todo lo prescrito por el precepto del deber. Vista la complejidad de su teoría, Kant establece una solución para diferenciar el modo de tomar la determinación en el actuar, para estar seguro de que no se acepta una máxima por amor propio: “presentando al deber conectado más bien con los sacrificios que cuesta su observancia (la virtud) que con las ventajas que nos comporta”⁵⁷. Como decía anteriormente, hay una felicidad posible desde un punto de vista inteligible que se presenta explícitamente en este escrito, es necesario introducir una felicidad universal según los principios de la moral para no caer en una vinculación de la ley moral con una felicidad entendida según las exigencias del mundo sensible:

Yo había hecho notar que esta concepción del deber no necesita aducir como fundamento ningún fin concreto, sino que invoca, más bien, otro fin para la voluntad del hombre: el de contribuir con todas sus fuerzas al bien supremo posible en el mundo (la felicidad universal del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme con ésta).⁵⁸

⁵⁵ *KpV*, 78. El texto de la Profa. López Domínguez “Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia” (*LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2004. p. 89-110), se encuentra una muy ilustrativa exposición de la evolución que puede señalarse entre una primera etapa en la que se encontrarían la *Crítica de la razón pura* y la *Fundamentación*, y la publicación de la *Crítica de la razón práctica*, si bien los cambios se acentúan en las obras posteriores: “la característica más notable de la primera filosofía kantiana de la historia es su subordinación respecto de la filosofía de la naturaleza, ya que se presenta como un corolario de ésta y no como un ámbito autónomo y superior” (*O.c.*, p. 95). Según la Profa. López Domínguez será la lectura de la obra de Herder la que abre el camino a Kant para la *valoración positiva de la individualidad* que se desmarca de las cerradas leyes de la naturaleza, dejando así un margen para la libertad.

⁵⁶ Cf. Kant, I.: *Teoría y Práctica*, Traducción de Francisco Pérez López y Roberto Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986. p.10. (Ak. 278/279)

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Idem*, p.11, (Ak. 278/279).

Kant encuentra en la Humanidad el valor supremo de la legislación moral, pues la Humanidad es el único sujeto de dignidad posible, en tanto que es capaz de una conducta moral es la materia que se encierra en todas las máximas, aunque no de forma explícita en la fórmula primera del Imperativo Categórico, la Humanidad como fin en sí misma es el único poder restrictivo para todo fin relativo⁵⁹. El significado de la segunda fórmula del imperativo categórico no dice simplemente que el hombre sea fin en sí, sino que también puede ser medio, aunque ello anule su dignidad. El lugar de la libertad abre así el peligro de la utilización del ser humano como en ser meramente inscrito en la causalidad mecánica⁶⁰.

8. Autonomía es autolegislación, los límites del sujeto

Recordar que la autonomía es autolegislación puede parecer una afirmación demasiado evidente. Con ella lo que quiero recordar es que autonomía no es únicamente libertad en tanto que independencia, sino que reclama, como su propio nombre indica, una legislación propia.

La certeza del yo⁶¹, que no es su conocimiento, se da en tanto que el respeto no es más que la conciencia de la subordinación de la voluntad bajo una ley, una subordinación que se realiza sin mediación de la sensibilidad. La presentación de esa conciencia es problemática, pues se hace posible a través del choque con el amor propio, como si entonces, por un lado, debiésemos hacer caso a un amor propio singular y, por otro, a la ley como producto de la razón que nos impone su universalidad, y ese choque entre lo universal y lo singular nos enseña entonces nuestro propio yo y posibilita esa conciencia de subordinación. La moral, sin esa conciencia que se origina en la consideración de la ley, no es posible, pues es la representación, generada por la actividad del sujeto, y no la ley por sí, de donde brota lo moralmente bueno. La moralidad es entonces posible en la formulación kantiana por la actividad del sujeto, en ello radica que no sea una moral asumida de una instancia superior. Sin el reconocimiento de la ley, sin la conciencia de subordinación y respeto, es decir sin la salida a escena de la libertad, no surge ningún principio de la moralidad. Si tenemos esto en cuenta podemos comprender la siguiente afirmación:

⁵⁹ Cf. *GMS* 436, 22.

⁶⁰ La primera fórmula dice: *Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer a la vez que se convierta en una ley universal.* (*GMS*, 421, 6-13). La segunda: *Obra de modo que uses la humanidad en tu persona y en la de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.* (*GMS*, 428,34 -429,13).

⁶¹ Para un estudio pormenorizado de la cuestión del sujeto se puede consultar la obra ya citada: *Kant, conocimiento y racionalidad*. La conclusión principal sería que las funciones del yo al que nos hemos referido son meramente formales, por lo que no hay materia posible del conocimiento, sólo podremos pensar el yo de la apercepción trascendental mas nunca podremos conocerlo (Cf. en Rábade Romeo, S., López Molina, A.M., Pesquera, E., *Op. cit.*, p. 145).

Que no porque interese tiene la ley validez para nosotros (...) sino que interesa porque vale para nosotros como hombres, porque ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia, y por tanto de nuestro auténtico yo.⁶²

La tercera fórmula del imperativo categórico: “La idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora”⁶³, nos sitúa ante una voluntad desprendida de cualquier tipo de interés. La idea de una *autolegislación*, es decir de la fundación de la moralidad en leyes propias universales, junto con el reconocimiento de la Humanidad como fin en sí misma, lleva a Kant a la referencia a un reino de los fines, que es el enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas comunes. El saberse perteneciente a ese reino de los fines es lo que únicamente puede determinarnos a obrar moralmente, y es de ese reconocerse como fin en una copertenencia de dónde surge el concepto de deber. El valor moral se encuentra exclusivamente en el respeto a ese fin que es fundamento de determinación de mi voluntad, valor que, para diferenciarse del de cualquier otro fin condicionado, se denomina *dignidad* cuando la persona respeta su poder de autolegislación.

Podemos entender ahora por qué es el imperativo una proposición sintética. Si la mera formalidad del imperativo categórico fuese la representación del valor absoluto, ya que sólo nos exige la conveniencia con una universalidad estricta, podría ser extraído el imperativo del mero análisis de la voluntad y sería una proposición analítica. Sin embargo, con ese mero análisis, no entendemos de dónde surge el valor por ella enunciado. La explicación de cómo sea posible esta proposición práctica sintética conjuga la referencia, por un lado, a una voluntad afectada patológicamente y, por otro, a la idea de la voluntad referida al mundo del entendimiento⁶⁴. Al comienzo de la Tercera Sección de la *Fundamentación* nos dice Kant que el conocimiento sintético se da por un enlace de dos conocimientos, cuyo tercero se encuentra en el ámbito de la moralidad, en la función de la libertad. Esta idea de la voluntad racional se halla incondicionalmente referida a una legislación bajo la que cobra realidad y no muere en el sinsentido. Una libertad que, como hemos visto, surge referida a un reino de los fines, es indispensable como condición de la moralidad.

La libertad, desde este punto de vista, pertenece al mundo del entendimiento y es una condición necesaria para explicar la conciencia del hombre como ser racionalmente práctico, este presupuesto se basa sobre el dato inmediato de que “todos los hombres se piensan como libres según la voluntad”⁶⁵, sólo este índice de la con-

⁶² GMS, 460, 25-461, 4.

⁶³ GMS, 431, 17-18.

⁶⁴ Cf., GMS, 454, 12-14.

⁶⁵ GMS, 455, 11.

ciencia puede dar pie al enjuiciamiento moral de la acción de la que el agente se responsabiliza. La conciencia de pertenencia a ambos órdenes se ha de dar necesariamente en una sólo experiencia, pues la pertenencia a uno de ellos no es contradictoria con la pertenencia simultánea al otro. Pero, del mismo modo que la filosofía especulativa sólo puede llegar a esa explicación, hay un límite de la filosofía práctica: la libertad es pensada como idea necesaria para dar sentido a esa conciencia de pertenencia a un mundo inteligible, aunque no pueden ser explicadas sus condiciones de posibilidad.

Esa misma conciencia de pertenencia a dos órdenes diversos posibilita la presencia de un imperativo categórico y nuestro sometimiento a la pregunta “¿es una ley necesaria para todos los seres racionales enjuiciar siempre sus acciones según máximas de las que ellos mismos puedan querer que sirvan como leyes universales?”⁶⁶.

El sentido del deber se deriva del abismo que se abre entre la acción debida y la máxima de la voluntad, una forma de acercamiento será el necesario reconocimiento de esa bondad de la ley moral. Pero ante el hombre, afectado por sus inclinaciones, la ley moral, en su mediación con la voluntad encarnada, recibe el nombre de mandato. Pero la constricción no es algo intrínseco a la propia representación de la ley, sino que la ley, siendo válida para todo ser racional, sólo constriñe al que no presente, como es el caso del hombre, una voluntad por completo buena.

Cuando en la *Crítica de la razón pura* Kant pregunta “¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?”⁶⁷, se establece un vínculo entre una proposición que inquiere por lo que hay, y otra que remite a lo que es moralmente debido, la unión que relaciona dichas proposiciones es condicional: ¿qué puede pasar si lo hago?, lo que evidencia que efectivamente hay un deber, que lo puedo conocer, pero que hay una heteronomía posible, una condicionalidad de la moral como la posibilidad de que no haga lo que debo. Sólo cuando entra en escena la libertad posible, esa legislación se refiere a la legalidad de un reino de los fines según la dignidad de sus miembros.

Veamos brevemente cómo se acerca el sujeto a la puesta en práctica efectiva de las máximas de la voluntad. Al comienzo de la Segunda Sección de la *Fundamentación* leemos que ni la más penosa introspección puede asegurarnos el haber dado cuenta con exactitud de los motivos que nos han movido a la acción; y esto a pesar de que el hombre ha sido caracterizado como el ser más poderoso y penetrante⁶⁸. ¿Cuál es entonces el valor del juicio moral ordinario? Y, ¿cómo sería posible el enjuiciamiento de una acción a través de los ojos de un espectador imparcial? Incluso podríamos preguntarnos por el valor efectivo que tendría una acción de la que nos dijéramos a nosotros mismos que la hemos ejecutado por mor del res-

⁶⁶ *GMS*, 426, 23-26.

⁶⁷ *KrV*, A 805/B 833.

⁶⁸ *Cf.*, *GMS*, 418, 10-12.

peto a la ley que subyace a tal acción. La intención moral sería entonces la misma que si de alguna forma existiesen componentes no reconocidos de interés propio. En ese caso, reconoceríamos que el conocimiento que un sujeto tiene de su propio yo es imperfecto, pero aunque lo fuera, el valor moral de la acción parece que no variaría hubiese o no tales componentes ocultos. Además, si asumimos que pueden permanecer elementos ocultos a la motivación de la acción, a pesar de haber caracterizado al hombre como el ser más penetrante, ¿cómo se podría conjugar esa falta de conocimiento con la primera formulación del imperativo categórico, fórmula que parte del reconocimiento de la máxima de la acción propia, para que a la vez pueda transformarse, por obra del querer, en ley de la naturaleza? El enjuiciamiento de la acción sería siempre precario y, sin embargo, debería instaurarse como condición de la acción moral. En las *Reflexiones sobre filosofía moral* se explica esta forma de autoengaño: “tenemos que esconderle a nuestros ojos los mecanismos de nuestros impulsos egoístas. El medio más poderoso para impulsar a los hombres hacia lo moralmente bueno es, por lo tanto, la representación de la virtud pura”⁶⁹.

El enjuiciamiento que el hombre haga de su máxima ha de precisar un conocimiento previo de ella y, sin embargo, sus resortes pueden permanecer siempre ocultos. La limitación del conocimiento se ha de situar como en la Primera Sección de la *Fundamentación* se decía, no en el desconocimiento del motivo del obrar, sino en que: “la razón me fuerza a un respeto inmediato por esa legislación, del cual, ciertamente, no comprendo aún en qué se funda...”⁷⁰. El interés de Kant al realizar esta concesión es mostrar que, incluso cuando ninguna acción virtuosa hubiese existido nunca, cuando nunca una acción se hubiese ejecutado por mor único del deber, el fundamento de determinación racional de una razón pura se mantendría a salvo. La cuestión es inquirir si, para acentuar tal condición de validez de la razón pura como maestra de principios, era necesario sacrificar la validez de la introspección en su función de dar muestra de la intención del agente. Sin embargo, tal falta de conocimiento es el supuesto de Kant para plantear el método de conocimiento de la razón práctica, en la *Crítica de la razón pura* la experiencia mostraba que efectivamente se dan juicios sintéticos *a priori*, que por el contrario ahora no se muestran a la experiencia en su plasmación sensible: “no es este el caso de la moral, puesto que se desconoce el hecho de que haya habido en el mundo, alguna vez, un solo acto moral verdaderamente cumplido, (...) sólo se tiene experiencia del juicio moral, que declara a la buena voluntad, a la acción cumplida por deber, como la única cosa buena; pero de aquí no es posible pasar a concluir que ésta exista realmente, pues pudiera muy bien ocurrir que fuese una quimera.”⁷¹.

⁶⁹ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ed. cit., § 6619.

⁷⁰ *GMS*, 403,26-27.

⁷¹ Rábade Romeo, S., López Molina, A.M., Pesquera, E., *Op. Cit.*, p.32.

Conclusiones

He querido en estas páginas destacar la característica relación de la libertad con la naturaleza y delimitar sus campos y significados propios. El término “naturaleza” no designa más que la existencia de una legislación bajo la que conocemos el mundo, de lo se concluye, en primer lugar, la dependencia de la naturaleza (en tanto que ordenada por la ley) del conocimiento de la misma, pues las leyes serán un producto de la razón⁷². En segundo lugar, y dado que la libertad no es ausencia de leyes sino autolegislación, el mundo en que se circunscribe la libertad, el ámbito de lo suprasensible, también será una forma de naturaleza, en tanto que expuesta a una necesaria legislación universal.

La razón práctica procura por su cuenta realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad cual es la libertad.⁷³

Ya sabemos, por lo visto en la *Fundamentación*, cómo es posible que la razón ofrezca realidad a un objeto del orden inteligible, esto sólo tiene su explicación en la espontaneidad de la razón; en que el hombre no sólo es espectador sino que también crea su naturaleza gracias a una libertad positiva que además autodetermina a la voluntad.

¿Seguirá Judás encarnando la imagen del culpable por excelencia? Al hablar por boca de la teoría aquí expuesta la primer pregunta debería tal vez ser otra: ¿sería posible que Dios pusiera fecha al asesinato de un hombre? No nos encontraríamos en tal caso más que ante el Dios malévolo del supuesto cartesiano. La existencia de un plan preconcebido sería el sacrificio de la libertad absoluta de la acción. Según el texto de Kant ya citado, (“Aun el santo del Evangelio tiene que ser comparado previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que lo reconozcamos como tal”⁷⁴), sería imposible la existencia de una ley moral, aceptada como prescripción divina, que nos ordenará condenar a un hombre según un plan preconcebido.

El arrepentimiento del apóstol nos muestra su razón humana, esa sea tal vez la gran fuerza de su figura, que representa a cualquiera que obre contra su propia ley. Con el arrepentimiento reconoce su propia culpa. Si es así es porque no está con-

⁷² Cf. *KpV*, 43.

⁷³ *KpV*, 6.

También en la obra de L. W. Beck se recoge la importancia de ese giro en el uso práctico de la razón, la razón humana no satisface su interés de unidad sistemática del mundo más que proponiendo ella ese ideal de ordenación que ha de ser realizado: “La razón deviene práctica, en tanto que produce la idea de un mundo que puede contener la perfección, orden y unidad sistemática a través de nuestra acción y comportamiento”. (Beck, L.W.:*Op.cit.*, p. 58).

⁷⁴ *GMS* 408, 35.

forme con las máximas que hizo suyas en la acción. Entonces habría dos soluciones: o bien su razón reconoce su culpa y contradice la maldad de la ley dictada por Dios, o bien no se puede atribuir el perjuicio moral de su acto a un plan preconcebido por ese Dios maligno.

Judas reconoce la falta de su conciencia moral, ésta es:

La pureza y la solidez de una aceptación y aclaración que se ha impuesto a sí misma. Aquí uno no se pregunta por el objeto de la aceptación que yo mismo me impongo, si es que es bueno o malvado, sino sólo por la confiabilidad de la declaración de mantener su palabra, sin importar si se ha traído o no a colación como garantía una fuerza superior. La solidez del principio es mantener la palabra.⁷⁵

Laura Herrero Olivera
Becaria FPU-MEC
Departamento de Filosofía IV (UCM)
lauraheroli@hotmail.com

⁷⁵ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ed. cit., § 7322.