

*Schopenhauer, Kant y las aporías de la voluntad incondicionada **

MARQUES, ANTÓNIO
Lisboa, Universidade Nova

RESUMEN

Para el pensamiento contemporáneo, el argumento schopenhaueriano en contra de la moral kantiana ofrece un modelo de crítica radical de la razón que será en muchos sentidos, más o menos explícitamente, desarrollado a lo largo de nuestro siglo. La autoafirmación moderna, que se funda en las leyes incondicionadas de la razón, empieza a ser considerada como una ficción de ésta. Es, sin embargo, importante recuperar la génesis de este pensamiento crítico, examinando de nuevo la argumentación schopenhaueriana. Nuestra conclusión es que ella no destruye los supuestos básicos de la ética kantiana, sino que aparece como un reto que promueve una comprensión más profunda de la dialéctica naturaleza-libertad de las dos primeras *Críticas*.

ABSTRACT

Schopenhauer's argument against kantian morals defines for contemporary thought a model of that radical critique of reason, witch our century in many ways has developed. More or less explicitly, the schopenhauerian critique will be present in the work of figures such as Nietzsche, Freud, Adorno or Foucault. The modern self-assertion founded on unconditional laws of reason begins to be considered as a fictional creation of a «formalistic», «instrumental» or «provocative» reason. Still it is important to come back to the genesis of this critical thought by a new evaluation of the schopenhauerian argumentation. Our conclusion: such a argument doesn't destroy the basic presuppositions of the kantian ethics, but appears as a challenge in order to a more comprehensive understanding of the dialectical process between freedom and nature, developed by Kant in his first two *Critiques*.

* Traducción de I. Borges Duarte.

Deseo utilizar el tiempo limitado de que dispongo para presentar algunas ideas que me fueron sugeridas por las lecturas de la crítica de Schopenhauer a la filosofía práctica de Kant, que aparece desarrollada en *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841) —obra en la que se reúnen dos textos de Schopenhauer, enviados el uno a la Real Sociedad Noruega de las Ciencias (1837, «Über die Freiheit des menschlichen Willens») y el otro a la Real Sociedad Danesa de las Ciencias (1839, «Über die Grundlage der Moral»)—. En ambos textos —que con diferente resultado fueron presentados a los premios instituidos por aquellas academias— los puntos de vista de Schopenhauer sobre la moral son obtenidos desde una argumentación que incluye una confrontación con Kant, sobre todo en el texto «Über die Grundlage der Moral», aquel que, precisamente, no fue premiado.

La argumentación contra la moral kantiana quizá no tenga un valor especial, si la tomamos en sí misma; sin embargo, introduce tópicos nuevos que tendrán una amplia repercusión e influencia sobre buena parte del pensamiento contemporáneo, no sólo desde el punto de vista filosófico, sino también social y psicológico. Lo que va a ser puesto en cuestión es una cierta imagen del sujeto *autoafirmativo*, que la modernidad filosófica ha intentado construir y tiene, con seguridad, su más elaborada versión en la filosofía de Kant y, en particular, en su parte práctica que, como es sabido, era considerada por el filósofo mismo como la más importante en el sistema de la filosofía trascendental.

Creo por ello que vale la pena volver sobre ese momento de la historia de la filosofía en el que empieza a ganar forma una *crítica radical* al núcleo del sujeto autoafirmativo, es decir, autónomo y legislador con relación al mundo natural y ético. Veinte años más tarde, justamente en la obra de Nietzsche, se asiste a una poderosa profundización en esta línea, y también en este caso se nota que toda la estrategia de crítica radical pasa por la deconstrucción del sujeto moral kantiano.

Si buscamos reconstruir la crítica de Schopenhauer a la filosofía práctica de Kant, tal y como aparece en «Über die Grundlage der Moral», verificamos que la argumentación tiene por objeto demostrar que el intento de deducir un plano de principios *a priori* al que se subordinen (mejor: al que deban subordinarse), nuestros actos, es una *petitio principii*. Pues, ¿de dónde proviene la necesidad de instituir ese plano de lo *a priori*? ¿De un *a priori* anterior al *a priori*? Según Kant, si todo principio puro, si toda ley pura es *a priori*, ello es así porque lo afirmamos como *incondicionado*. Mas a Schopenhauer la afirmación de un *incondicionado* le parece una imposibilidad lógica y metafísica en el teatro de la determinación de las individuaciones, donde todo es de hecho gobernado por el principio de razón suficiente, que al final es donde Kant piensa la naturaleza de la eticidad. Desde luego, se comprende que hay en Schopenhauer una tendencia a repetir

posiciones empiristas y un rechazo de todo pensamiento que pueda envolver la espontaneidad o la hipóstasis. «Contrariamente a Kant, digo que el hombre ético, al igual que el filósofo en general, debe satisfacerse con el esclarecimiento y la interpretación del dato, por tanto, del ente real o de lo que acaece, para conseguir una comprensión del mismo (...)»¹. Este «satisfacerse con el dato» le coloca en una vía empirista que él recorrerá hasta el final, es decir, hasta la defensa del concepto de *compasión* (*Mitleiden*) como fundamento de los sentimientos no-egoístas —que, como más adelante veremos, sí son los auténticos pilares de una moral real no hipostasiada.

Pero, detengámonos en la crítica al concepto de *incondicionado*. Principios puros *a priori* como los de deber *incondicionado* y *libertad incondicionada*, que deben constituir el mundo ético, están en el fondo subordinados a una legislación *natural*, que por ello se incluye en la cadena de la causalidad natural: la de la *motivación* (*Gesetz der Motivation*). «También para la *voluntad humana* existe una *ley*, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza; y de hecho una ley demostrable, inquebrantable, inevitable, fuerte como una roca, la cual conlleva, aunque no al modo del imperativo categórico, una verdadera necesidad: tal es la *ley de la motivación*, una forma de la ley de la causalidad...»². Esta ley somete a toda otra ley y tendría ella misma el valor de principio incondicionado si no fuese por el pronto cuidado que tiene Schopenhauer en colocarla bajo el registro de la causalidad para evitar hipostasiarla. Por ello, por encontrarse bajo el registro de la causalidad en general, la citada *ley de la motivación* es, en palabras del mismo Schopenhauer, una *ley natural*³. Ahora bien, una ley de este tipo tiene inmediata y necesariamente un contenido, una materia. La noción misma de motivación se remite a algo que es fuente de la motivación. Kant diría: la ley moral existe según su pura forma.

Schopenhauer contrapone que lo que la pura forma de esa ley expresa, es decir, un deber puro, no puede existir como producto *ex nihilo* de una conciencia, sino que, por el contrario, la experiencia esa de un deber por encima de todo contenido y materia es la misma experiencia que la de sumisión y respeto por los contenidos del *Decálogo*. Si aplicamos la *ley de la motivación* al análisis de los principios fundantes de una ética autoafirmativa y de autonomía plena, éstos se revelan heterogéneos con relación al ámbito posible de autonomía. Así, lo que debería constituir el núcleo duro de autonomía y unidad en el sujeto, surge como

¹ ÜGM, 646, in SW, 5 Bd., Frankfurt a. Main, 1986.

² ÜGM, 646.

³ ÜGM, 647.

algo fundamentalmente heterogéneo y lo que a primera vista parece ser una ética nueva se revela ahora como mera determinación de una teología moral. Si la hipóstasis kantiana se eliminara mediante la integración de sus conceptos fundamentales en una serie de causalidad natural (no importa aquí si ésta es de tipo psicológico, social o fisiológico), entonces sería la posibilidad misma de la autoafirmación la que se desvanecería, si bien para Schopenhauer, como adelante veremos, la moral o la constitución de una comunidad moral, no desaparecieran *ipso facto*.

La estrategia crítica de Schopenhauer consiste, pues, en encontrar una condición para lo que en los términos de la moral kantiana no podría de modo alguno ser condicionado, en procurar relativizar lo que es pura espontaneidad, introduciendo la pasividad bajo la forma de la afección, a través de la motivación según los mandamientos de una teología moral. «Todo *tener que* es, por tanto, necesariamente condicionado mediante el castigo y la recompensa y por ello, hablando el lenguaje de Kant, esencial y firmemente *hipotéticos* y en modo alguno, como afirma él, *categoricos*. Mas si ponemos de lado tales condiciones, el concepto de deber queda vacío de sentido. Por ello, un *deber absoluto* es una contradicción *in adiecto* (...). Es indiscutible que comprender la ética de forma *imperativa*, como *doctrina del deber*, y pensar el valor o la ausencia de valor moral de los actos humanos como cumplimiento o violación (*Verletzung*) de *obligaciones*, sólo pueden surgir, al igual que el *deber*, desde la moral teológica y como consecuencia del Decálogo. Esencialmente, ella reposa, por tanto, sobre el supuesto de la dependencia del hombre hacia una otra voluntad impositiva, que le trasmite la recompensa o el castigo, y no debe ser desconectada de ese hecho»⁴.

Reducido el sujeto moral a una pasividad esencial, mediante su plena inclusión en una serie causal natural, apartado el horizonte de sentido que dependía de la aceptación de un incondicionado, Schopenhauer profundizará su crítica a la moral kantiana al desarrollar una moral de sujeto pasivo, una moral *de la afección*. En este sentido, la moral encerrada en el Decálogo no es, como se podría quizá pensar al leer a Schopenhauer por primera vez, lo propiamente incondicionado que queda después de disuelto el sujeto autoafirmativo. Mas el supuesto fundamental del que parte Schopenhauer —el que, según nos parece, da lugar a que su filosofía juegue un papel central en la edad contemporánea— consiste en la no-aceptación, al nivel en el que se desarrolla la moral, de un incondicionado capaz de dar origen a una lógica distinta de la que impera en el registro de la pura afección. La inducción de perturbaciones o reorientaciones en

⁴ ÜGM, 649-50.

el procesarse de las afecciones y autoafecciones se comprende siempre como una complicación de ese mismo proceso nacido dentro de esa lógica.

La fascinación que una filosofía de este tipo ejerció sobre sus contemporáneos surge, según pienso, de la hipótesis según la cual todo intento de racionalización, es decir, todo intento de introducir en la serie de causalidades fenoménicas principios heterogéneos de causalidad, no puede ser sino un intento de determinar lo determinante desde lo determinado. A la base de esa fascinación que recorre todo el siglo XX, empezando en Nietzsche y terminando en Foucault, hallamos la convicción de que en la comprensión que Schopenhauer nos ofrece se da voz a una otra «revolución copernicana», que abre un nuevo continente a la filosofía y sobrepasa definitivamente los principios sobre los que se erguía la modernidad filosófica misma. Tómese como ejemplo el reciente artículo publicado en la revista *Mercur*, en el que Gerd Hoffmans, a propósito del actualmente creciente interés por la obra de Schopenhauer, defiende la existencia de una tercera y última revolución copernicana: después de la de Copérnico y la de Kant, se da la de Schopenhauer, según la cual «no actuamos según la razón, sino que ésta es, por el contrario, usada por nuestros instintos. El complejo de las intuiciones psicológicas de Schopenhauer es tanto más impresionante cuando certero y el influjo que alcanzó sobre el psicoanálisis, la investigación del comportamiento y la llamada teoría del conocimiento roza el ridículo»⁵. Antes de entrar en lo que pueda ser una respuesta a esta argumentación propia de la crítica radical de la razón práctica, desarrollada desde los principios mismos y la capacidad de argumentar misma de esa razón práctica, téngase en cuenta que Schopenhauer halla un principio no hipostasiado, no incondicionado de toda moral. Se trata, como ya habíamos referido, de la *compasión* (*Mitleiden*). Con este nombre quedan mencionados del modo más apropiado todos esos móviles del acto moral que la doctrina kantiana enmascaraba bajo otros nombres. En el fondo, Schopenhauer piensa que es posible fundar una comunidad moral y que es igualmente posible salvaguardar la noción misma de la moralidad sin tener que echar mano de hipóstasis como las que dan estructura a la filosofía práctica kantiana.

En Schopenhauer, la teoría de la *compasión* surge como la *teoría* moral posible, si tenemos en cuenta su metafísica de la voluntad y de la individuación, que no vamos a desarrollar aquí. En verdad, la *compasión* viene a ser el único antídoto eficaz para curar al hombre de las pulsiones egoístas, por excelencia antimorales. Para Schopenhauer, lo que verdaderamente cuenta en lo que respecta al problema

⁵ In *Mercur*, 468, n.º 2, 1988, p. 165.

de la fundación de una moral, es esa lucha sisífrica, colosal, entre las pulsiones antimorales (tanto más profundas cuanto mejor expresan a la voluntad de vivir) y el sentimiento de la compasión que desde su punto de vista es una experiencia moral con un amplísimo significado metafísico. En verdad, el *ejercicio de la compasión* aparece en este contexto metafísico como una *negación* de esa voluntad, que siendo voluntad de vivir, es fuente de mal y sufrimiento. No es aquí el lugar de profundizar en el sentido de esta antinomia «egoísmo-compasión». Pero me gustaría subrayar los aspectos que, en el contexto de la problemática que nos interesa, dan importancia al concepto de compasión:

1. Se nombra con él a la motivación verdadera de los actos experimentados como puro deber, como imperativo categórico: «la verdadera motivación de la moral es la compasión»⁶.
2. Al igual que los principios de la moral kantiana sienta la base de la justicia.
3. Se trata de una experiencia que no exige ninguna espontaneidad hipostasiada como supuesto.

«Esta compasión —recuerda Schopenhauer— es ella misma un hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente específica de ella, no parte de suposiciones, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación o cultura, sino que, por el contrario, se halla en la misma naturaleza humana y por ello subsiste en todo medio y se muestra en todas las tierras y tiempos»⁷. Si tenemos en cuenta esta caracterización de la compasión y la fijamos como eje inevitable de la crítica schopenhaueriana a la moral kantiana, somos llevados a plantearnos la cuestión de la *profundidad de la herida que una teoría de este tipo produce en los supuestos del sujeto moral autoafirmativo*. ¿La «tercera revolución copernicana alcanzará a herir mortalmente a la filosofía práctica en su mismo corazón? ¿O bien, por el contrario, se trata tan sólo de una oposición superficial; fácilmente desmontable con una somera lectura de los textos de Kant, en particular de su *segunda Crítica*?

Pienso que la crítica de la filosofía práctica promovida por la moral de la compasión debe ser tomada en serio, puesto que si, por una parte, plasma en toda su profundidad una crítica radical de la razón (en la vía que ya los empiristas clásicos, Hobbes y Hume, habían iniciado), según la cual el actuar racional moral viene determinado desde el contexto de las afecciones; se afirma, por otra parte,

⁶ ÜGM, 770.

⁷ ÜGM, 745.

una exigencia de contenido, de materia para la acción moral, la cual aparecerá repetidamente en la crítica que, desde distintas vías, se hará al formalismo de la ética kantiana. Desde mi punto de vista, es pues importante ver hasta qué punto la confrontación con Schopenhauer (que surge aquí como paradigma de un plexo crítico específico de nuestra época) obliga a *esclarecer, profundizar* o, sencillamente, *recordar* algunos de los puntos esenciales de la ética de Kant, en la medida en que se tome ésta como paradigma de una moral de la autoafirmación⁸.

Lo que, precisamente, parece estar en cuestión es el *concepto mismo de autoafirmación*, puesto que hacer de la experiencia de la compasión la raíz de toda experiencia ética, parece tener como resultado, en definitiva, una exclusión o por lo menos una fuerte *reducción de la espontaneidad* del sujeto. Sobre todo si nos damos cuenta de que la compasión es un sentimiento complejo a este nivel, pues impulsa de modo categórico a la acción, a la vez que me obliga a encarar al otro como a un *fin* y no como a un medio —lo que constituía el principio de la moral kantiana...—. Estamos, pues, ante un sentimiento que, siendo originario, se disimula en sus efectos, los cuales son rápidamente objeto de hipóstasis.

¿Introducir en el sujeto un registro de espontaneidad no será, acaso, una innecesaria complicación de un cuadro que en el fondo reproduce con fidelidad la imagen del sujeto moral que nos ha legado la historia del occidente cristiano y de la que la filosofía práctica de Kant sería una *actualización* —si bien distorsionada— dentro del contexto filosófico de la modernidad?

En efecto, ¿no es acaso la moral kantiana un sucedáneo de nuestra tradición cristiana, elaborada filosóficamente desde el sujeto transcendental? Y de ser así, ¿no representaría la moral de la compasión la devolución de aquella imagen a su pureza originaria, a esa originariedad que se halla incluso más allá de las mediaciones de toda religión determinada?

Ahora bien, hoy en día tomar en serio a esta crítica conlleva, en primer lugar, el reconocimiento de que las *fronteras entre la espontaneidad y la pasividad en el interior del sujeto moral son problemáticas* y que vale la pena retomar el problema, incluso porque Kant hace de él una de las cuestiones —más bien, la cuestión— por antonomasia de la filosofía moral. En otras palabras: la ética kantiana sólo es posible si el terreno en el que sus principios toman forma está desvinculado de todo tipo de afecciones empírico-psicológicas, no sólo de aquellas que obviamente se ligan a intereses egoístas, sino también de las que son esencialmente no-egoístas, mencionadas en la voz *compasión*.

⁸ En favor de la moral de la compasión se podría encontrar el argumento, según el cual actos de barbarie como aquellos a que nuestro siglo ha asistido no serían posibles ni retórica ni prácticamente.

La solución del problema estará en considerar, como lo hace Kant justo en la primera *Crítica*, a los defensores de una espontaneidad y una pasividad fundamentales como *protagonistas de un proceso dialéctico* en el que, en el desarrollo de la argumentación, se halla una dialéctica complementaria entre autoafirmación, espontaneidad, por una parte, y, por otra, determinación pasiva, infestada de heterogeneidad. Como es sabido, el tema de la tercera antinomia era el de la aparente contradicción entre dos tipos de causalidad: la una empírica, según el mecanismo natural; puramente intelectual la otra, incondicionada desde el punto de vista empírico. Kant dirá de esa pseudocontradicción que bien nos podemos imaginar que ambos contendientes tienen razón, puesto que se pueden adoptar cualesquiera de los dos puntos de vista complementarios con relación a la causalidad de una misma acción: me puedo situar en la perspectiva del que está *racionalmente* interesado en proseguir la serie de los antecedentes causales *empíricos* de la acción, o bien en la del que está *racionalmente* interesado en determinar el grado de autodeterminación del sujeto al actuar de ese modo, por lo que piensa que ahí interviene una causalidad *no condicionada* o, más vulgarmente, la *libertad*.

En el extenso párrafo de la *Dialéctica transcendental*, destinado a buscar solución a la 3.^a antinomia y que tiene por título «Solución de las Ideas Cosmológicas que se relacionan con la totalidad de la derivación de los acontecimientos del mundo desde sus causas», Kant elabora minuciosamente la conciliación arriba mencionada y puede decirse que a lo largo de toda la *Crítica de la Razón práctica* se hallan secuencias de aquella reflexión. De hecho, es como si Kant tuviese plena conciencia de que en esta antinomia se centraba el problema decisivo de toda moral: la demostración de la libertad, es decir, de un grado de autodeterminación y espontaneidad que no pudiese ser relativizado, sino que tuviese necesariamente carácter absoluto. A primera vista, puede parecer extraño que se considere que los dos tipos de causalidad, entre sí heterogéneos, son conciliables. De hecho, todo el esfuerzo argumentativo de Kant se centra en la necesidad de esta conciliación. Y en verdad, la solución de la antinomia sólo puede entreeverse a través del carácter heterogéneo de los tipos de causalidad. Según explica Kant en varios momentos de las *Críticas* y también en los *Prolegómenos*, las tesis contrapuestas en las dos primeras antinomias (las matemáticas) son efectivamente contradictorias, puesto que los principios incondicionados de los que ahí se hablaba (el primer momento del mundo, o lo simple) serían determinados mediante una síntesis de lo *homogéneo*, por lo que la verdad de una tesis conllevaría necesariamente la falsedad de la otra; mientras que en las dos últimas antinomias es la *heterogeneidad* de los principios de causalidad que determinan una misma serie de acontecimientos, lo que permite una *doble vía* en

la indagación acerca de esa misma serie. Una vía que se mantiene dentro de los límites de la serie empírica y otra que se sale de esa serie. Esta última es la vía del interés racional práctico.

Por ello, «la misma acción que en cuanto perteneciente al mundo sensible siempre es sensiblemente condicionada —es decir, mecánicamente necesaria— puede, a pesar de ello, tener siempre por principio, en tanto que es inherente a la causalidad del ser agente (*handelndes Wesen*) y en la medida en que él depende del mundo inteligible, una causalidad incondicionada sensiblemente y, por consiguiente, ser pensada como libre»⁹.

Si seguimos con atención la argumentación de Kant, verificamos que más allá de la afirmación casi dogmática de los dos tipos de causalidad, la piedra de toque de la demostración de esa causalidad que la libertad es, es sencillamente el test de la posibilidad misma de la experiencia moral, y no sólo para el agente, sino también para el que juzga una acción de otro¹⁰. En verdad, defender que sólo hay una causalidad natural conduce, no sólo a la *incomprensión de la experiencia ética*, sino también, lo que es más grave aún, a la *imposibilidad de imputar responsabilidades*.

Se trata, en el fondo, de una especie de disculpabilización con base en la fatalidad de las relaciones naturales: «si, a propósito de un hombre que comete un hurto, digo de esta acción que según la ley natural de causalidad es una consecuencia necesaria de los principios determinantes del tiempo que la precedió, hubiese entonces sido imposible que ella hubiese podido no haber tenido lugar»¹¹. El fatalismo vendría así a entrometerse insidiosamente en la perfección de la explicación positivista.

Pero —y con ella volvemos a la crítica schopenhaueriana— ¿y si esa necesidad de salir, por decirlo así, de la naturaleza no fuese sino la necesidad de dar valor a mis tendencias naturales de *compasión*? Si admitimos la tesis de Schopenhauer solucionamos la falsa antinomia libertad-naturaleza y damos —ahí está la crítica— a la acción con valor moral un contenido, una materia que el concepto kantiano no poseía, puesto que era incondicionado y puro. Pienso que esta crítica desconoce las virtualidades contenidas en la dialéctica entre los dos tipos de causalidad, virtualidades de las que Kant fue el primero en tomar conciencia. Así, la *compasión*, como causalidad de la acción moral, es subsumida bajo esa dialéctica, en tanto que es vista como un principio que no coincide con la

⁹ *KpV*, Ak. V, 104.

¹⁰ Ahí reside, por lo demás, una *Analítica de la razón práctica*.

¹¹ *KpV*, Ak. V, 95.

experiencia propia de una autodeterminación racional. La dinámica de la experiencia moral parece de hecho exigir constantemente la *tensión* e incluso el *conflicto entre dos órdenes heterogéneos*, que la afirmación única de la compasión anularía. Esta es, justamente, materia de una legislación que puede que sea universal desde el punto de vista de una psicología de las afecciones, pero que no ofrece ninguna forma necesaria de la decisión ética. Es fácil hallar ejemplos de una decisión *en contra* de la compasión: véase el caso de todo aquel que escoge la verdad en contra de un mito, aún a sabiendas del sufrimiento que va a ocasionar a aquellos que viven afectiva e intelectualmente de ese mito.

Maş, si consideramos que también es fácil encontrar máximas morales que parecen agotarse en la experiencia de la compasión, terminaremos por reconocer que el problema es más complejo. Precisamente, en ese sentido decíamos que la dialéctica antes referida contiene virtualidades que en un primer momento se desconocen. Ello significa, concretamente, que esa dialéctica central de la racionalidad práctica entre espontaneidad y pasividad —o entre autoafirmación y afección— es capaz de subsumir en su mismo movimiento bipolar a aquellas posiciones que intentan reducirla a una sola tesis. Es lo que pasa con las filosofías post-schopenhauerianas de la crítica radical total de la razón, las cuales excluyen todo nivel de autoafirmación de aquella experiencia, verificándose que caen en el movimiento dialéctico de dos perspectivas heterogéneas acerca de la misma acción moral. La moral de la *Crítica de la razón práctica* es una moral de la autoafirmación, es decir, de la constitución de un orden práctico basado en la libertad, es decir, en una causalidad no-natural, que, sin embargo, en cuanto facultad incondicionada, determina a sus objetos como objetos reales. En este sentido, la libertad tiene ella misma, en lo que respecta al tipo de causalidad que ella es, un estatuto *constitutivo*. Pero, en tanto que idea de la razón, ella podrá igualmente recibir un estatuto problemático y *regulador*, tratándose en este caso de una acepción que Kant no menosprecia. Ya en la primera *Crítica* él se refería de ese modo a la libertad; en la sección inicial de la *Dialéctica trascendental*: «una constitución que promueva la mayor libertad humana, de acuerdo con leyes que permitan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no hablo aquí de la mayor felicidad posible, pues ésta se seguirá de ella misma), es como mínimo una idea necesaria, que ha de servir de fundamento no sólo a los primeros esbozos de una constitución política, sino a toda otra ley...»¹².

Pienso que es importante mantener estas dos dimensiones de la libertad, justamente para dar una aún mayor inteligibilidad a la mencionada dialéctica.

¹² *KrV*, A 316/B 373.

Constitutivamente, ella determina la realidad de las máximas o fines prácticos; *regulativamente*, define como interés superior del sujeto de una comunidad ética la separación permanente, el mantenimiento de una diferenciación entre órdenes heterogéneos: el uno, natural, inteligible el otro. Haciendo uso sobre todo del primer concepto de libertad, podríamos ver al sujeto moral en plena decisión; y usando el segundo, al legislador, al juez o, sencillamente, al que enjuicia la interacción entre los agentes de la comunidad ética. A mi modo de ver, sólo manteniendo, por una parte, una tensión y diferencia constantes entre los dos órdenes heterogéneos de causalidad y manteniendo, por otra parte, a la par, un concepto constitutivo y otro regulador de la libertad, se hace posible ampliar el horizonte de sentido en el que inevitablemente se mueve todo aquel que actúa racionalmente.