

razón pura misma. Dado que esta forma de razón determina dicha necesidad, no puede explicarse a sí misma. Como dice Kant: «[T]oda puretracción humana ha terminado, tan pronto como hemos llegado a las fuerzas fundamentales o facultades fundamentales [...]» (KP 5:46 y sig.)

A mi modo de ver, no entendemos correctamente a Kant si lo interpretamos como si estuviera ofreciendo una explicación de la necesidad práctica. Antes al contrario, según nuestro análisis, está exponiendo la constitución de la razón práctica como un todo y explicando el papel de las facultades fundamentales de la razón tal como nos las encontramos en nuestra experiencia moral. Éste es el único tipo de deducción — en el sentido amplio de autenticación (véase más arriba §4) — que admite la ley moral. No es posible dar una explicación de la constitución de la razón, no porque se halle más allá de nosotros, en lo desconocido, sino porque la razón no puede ser juzgada o explicada por ninguna otra cosa. Aunque ciertamente se requiere de mucha reflexión para dar con una descripción adecuada de su constitución, y aunque la propia reflexión es continua y no cesa nunca, dicha constitución, en última instancia, debe verse como autoautenticadora.

§8. CONCLUSIÓN

Puesto que son varias las cuestiones que hemos examinado hoy, quisiera subrayar que las importantes son esencialmente dos.

La primera es que el hecho de la razón establece la tercera condición (una de las cuatro) para que exista razón pura práctica, para que se manifieste a sí misma en hechos y obras. Ésta es la condición de que nuestra conciencia de la ley moral (a través del imperativo categórico) se encuentre en nuestros pensamientos, sentimientos y juicios morales cotidianos; y de que dicha ley sea reconocida como autoritativa, al menos implícitamente, por la razón humana ordinaria (§§2-3, 7).

La segunda cuestión es que la doctrina del hecho de la razón señala un cambio fundamental en el modo en que Kant entiende el fundamento de la razón pura práctica.

En §§4-6 examinamos esta idea, según la cual la autenticación de cada tipo de razón difiere de las otras y la autenticación apropiada de cada forma de razón consiste en mostrar su papel y lugar dentro de la constitución de la razón como un todo. Esta constitución es autoautenticadora, puesto que la razón no es ni opaca ni transparente para sí misma, y puede responder de todas las cuestiones sobre sí misma tras cabal reflexión.

KANT VIII

LA LEY MORAL COMO LA LEY DE LA LIBERTAD

§1. CONCLUSIONES SOBRE EL CONSTRUCTIVISMO Y LA REFLEXIÓN CABAL

1. Me detengo un momento para indicar dónde nos encontramos. En las cuatro primeras lecciones examinamos la ley moral o, mejor dicho, cómo se aplica a nosotros la ley moral, primero a través del imperativo categórico y, después, mediante el procedimiento-IC, que es la formulación más adecuada en nuestro caso de las exigencias de la ley. Las lecciones V-VII intentaron poner de manifiesto las cuestiones filosóficas más profundas que Kant esperaba poder resolver aplicando el imperativo categórico y sus diversas formulaciones.

Consideramos la secuencia de seis concepciones del bien y el modo en que el desarrollo de la secuencia clarifica el papel que desempeña la primacía de lo justo en su doctrina. A continuación examinamos la doctrina kantiana como una forma de constructivismo moral, una concepción de la que innegablemente se puede decir que nace con Kant, pues no hay predecesores de la misma en la historia doctrinal. La última vez que hay predecesores de la misma en la historia doctrinal, en el sentido de que ofrece una descripción de cómo los cuatro tipos de razón forman un todo coherente en una constitución unificada y autoautenticadora de la razón. También sugiero que la concepción kantiana es coherente en el sentido adicional de que mantiene, por ejemplo en los pasajes quinto y sexto sobre el hecho de la razón, que nuestro reconocimiento de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros queda patente en nuestros pensamientos, sentimientos y conducta.

2. Son muchas las cuestiones que surgen con respecto al constructivismo kantiano, tal como yo lo he definido. A modo de aclaración, mencionaré una de ellas. Es la siguiente: cómo reconciliar la idea de que toda construcción debe someterse a la prueba de la reflexión crítica con la concepción expresada por Kant en el pasaje sobre la paradoja del método: que los conceptos de bien y mal no deben determinarse antes de la ley moral sino sólo después de ella y por medio de ella (KP 5:62 y sig.). La dificultad estriba en que Kant parece saber de antemano, sin necesi-

dad de reflexión crítica, qué aspecto debe tener una doctrina constructiva, mas esto parece imposible que llevemos a cabo dicha reflexión de buena fe.

En respuesta a esta preocupación tan comprensible, interpretamos el constructivismo como una concepción sobre el aspecto que tendrá la estructura y el contenido de la más sólida doctrina moral, una vez expuesta tras cabal reflexión. Decimos que contendrá, de la manera explicada un procedimiento constructivista que incorporará todas las exigencias de la razón práctica, de tal modo que quede construido el contenido de la doctrina: sus principales principios, virtudes e ideales. Cuando hablamos aquí de reflexión completa no nos referimos a una reflexión perfecta a la que al final llegamos, sino a una reflexión que puede llegar a ser todo lo crítica que podría serlo una tradición de pensamiento que pasa de una generación a la siguiente, y que cada vez produce más la impresión de que la concepción moral es constructivista, tras una reflexión más completa. Debería haber un éxito creciente a la hora de formular la doctrina como un todo.

3. Aquí deberíamos distinguir entre la doctrina que formulamos en cualquier momento particular y el proceso por el que llegamos a una formulación de la misma mediante el pensamiento y la reflexión a lo largo del tiempo. Comoquiera que la doctrina formulada es contrastada con nuestros más ponderados juicios morales, es de esperar que se den conflictos serios, conflictos que obliguen a renunciar a algún que otro principio. A este respecto, el constructivismo no tiene otro cometido más que hacer sólo los tipos de cambios consistentes con dicha doctrina. Por ejemplo, debe vigilar que ninguna idea de la razón usada en la construcción haya sido interpretada incorrectamente: tal vez no se hayan incluido y descrito correctamente todas las verdaderas necesidades humanas pertinentes, o no se hayan enunciado bien los requisitos de publicidad para los preceptos morales, o se hayan omitido ciertos aspectos de las ideas de reciprocidad e imparcialidad en la idea de razonabilidad.

Evidentemente, el constructivismo puede vigilar para que no se confundan los juicios aparentemente bien ponderados; pero si lo hace, debe mostrar cuáles son los errores y de dónde surgen. No puede deshacerse de un juicio ponderado simplemente porque sea mayor el peso de la construcción: antes deben ser identificados los errores. Al igual que puede sucederte a cualquier otra concepción, el constructivismo puede ser falso. Debe probarse a sí mismo mostrando, como hace Kant, que hay razón pura práctica. Hacerlo cual implica, tal como vimos la última vez, mostrar que la ley moral se pone de manifiesto en nuestros pensamientos, sentimientos y conducta morales —tercera condición—, y ello reclama una reflexión crítica tal cual la acabamos de describir.

Concluyo estas observaciones diciendo que, a la hora de presentar la filosofía moral kantiana, he restado importancia al papel del *a priori* y lo formal, y he hecho lo que algunos pueden pensar que es una interpretación plana del imperativo categórico como proposición práctica sintética *a priori*. He hecho todo eso porque creo que los elementos minimizados no están en el núcleo de su doctrina. Poner el énfasis en ellos lleva fácilmente a formalidades vacías y áridas que nadie puede aceptar y que entonces asociamos erróneamente a su nombre. Por el contrario, lo esencial de su doctrina radica en su visión de la libre razón constructiva y en la idea de coherencia que la acompaña, tal como vimos la última vez. La idea de coherencia en sus otras ideas, tales como la idea de la ley moral radical también en sus otras ideas, tales como la idea de la ley moral como ley de la libertad y la idea de la filosofía como defensa de la razonable. Es tiempo ya de volver sobre estas materias, por más que lo hagamos con excesiva rapidez. Nos ocuparán en la presente lección y en la siguiente.

§2. LOS DOS PUNTOS DE VISTA

1. Kant nunca dejó de interesarse por la razón humana como una forma de autoconciencia humana. Podemos así pensar que los dos puntos de vista de la razón, el teórico y el práctico, articulan la forma y la estructura de las dos diferentes formas de autoconciencia: en un caso, nuestra autoconciencia como sujeto que inquiere sobre el mundo natural y social, y lo investiga (una autoconciencia que posee razón teórica); en el otro, nuestra autoconciencia como sujeto que delibera y actúa (una autoconciencia que posee razón práctica). La primera *Crítica* examina la forma y la estructura del punto de vista teórico; la segunda *Crítica* hace lo propio para el punto de vista práctico.

En ciertos aspectos, estos puntos de vista son similares y, en otros aspectos, diferentes. Son similares por cuanto cada uno de ellos es una forma de una y la misma razón, como así lo exige la unidad de la razón. En ambos puntos de vista, la razón es guiada por su idea de la mayor unidad sistemática, en un caso por la idea de la mayor unidad en nuestra conocimiento de los objetos, en el otro por la idea de la mayor unidad en nuestro sistema de fines, tanto colectivos como individuales. Pero los dos puntos de vista deben ser en ciertos aspectos diferentes, por cuanto un punto de vista es el de la razón teórica, que se ocupa del conocimiento de objetos dados, mientras que el otro punto de vista es el de la razón práctica, que se ocupa de la producción de los objetos.

Pero aunque estos puntos de vista sean diferentes, el punto de vista práctico depende del teórico, puesto que da por supuesto el conocimiento

to ya establecido por la razón teórica. De este modo, la razón práctica presupone a la razón teórica: esta última proporciona el trasfondo necesario para la deliberación razonable. Esto lo muestra la información en la que se apoya el procedimiento-IC en sus diversos pasos.

2. Podemos precisar más estas observaciones generales haciendo notar que podemos distinguir cinco elementos en cada punto de vista. Un elemento es el tipo de preguntas que podemos hacer desde el punto de vista; otro es el tipo de interés que nos mueve a hacer esas preguntas. Desde el punto de vista práctico, preguntamos qué debemos hacer en un caso particular o, más en general, preguntamos cuáles son nuestros deberes. O, más en general todavía, preguntamos qué objetos debemos producir de acuerdo con una concepción de dichos objetos, de tal modo que lleguemos a un todo de los fines con la mayor unidad sistemática posible. Nuestro interés en estas preguntas es un interés puro práctico en hacer lo que debemos y en realizar nuestros deberes de justicia y de virtud. La razón teórica también tiene sus intereses, y no solamente un interés positivo en la mayor unidad sistemática posible de nuestro conocimiento sino también un interés negativo en prevenir que la locura y el fanatismo especulativos corrompan el trabajo de la razón (Kp 5:121).

Un tercer elemento, por obvio, no necesita más que ser mencionado, a saber, que al intentar resolver estas cuestiones usamos, en cada caso, una cierta familia de ideas, principios y preceptos de la razón, que son los expuestos en la primera y segunda *Críticas*.

Finalmente, un punto de vista implica un cuarto elemento y un quinto: uno lo forman ciertas actitudes específicas que debemos adoptar ante nosotros mismos y ante el mundo conforme asumimos el punto de vista; el otro, en cambio, lo forman ciertas creencias necesarias para apoyar y sostener dichas actitudes. Así, en el caso del punto de vista práctico, debemos obrar bajo la idea de la libertad (§5). Al hacerlo, no debemos intentar prever nuestro comportamiento, como si lo contempláramos desde el punto de vista teórico, sino que debemos, en cambio, concebir nuestra razón como absolutamente espontánea y como una razón que no depende de nada que esté fuera de sí misma. Y debemos creer firmemente que podemos obrar de acuerdo con la mejor de las razones tal como quedan establecidas en el curso de la deliberación. Se relaciona con estos temas (según veremos en «Kant X») el complejo de actitudes y postulados al que Kant denomina fe razonable.

3. Finalmente, hay importantes relaciones entre los dos puntos de vista que no trataré aquí de definir. Pero merece la pena repetir que, si bien el punto de vista práctico presupone el conocimiento establecido por el teórico, lo práctico es primario en la constitución de la razón. Am-

las formas de la razón son movidas por sus intereses, y los intereses de la razón práctica, que son los de la humanidad, son primarios.

De nuevo, al aplicarlos a las personas y a sus intereses, ambos puntos de vista se refieren a una y la misma cosa: la misma persona y la misma de vista desde dos puntos de vista diferentes (Kp 5:97). No se trata de visiones de vista sobre mundos diferentes, ni de puntos de vista procedentes de mundos diferentes: son puntos de vista para plantear diferentes cuestiones sobre uno y el mismo mundo. Uno de los tipos incluye (aproximadamente) cuestiones de hecho; el otro incluye cuestiones sobre qué debemos hacer. Estas cuestiones surgen de diferentes intereses y son respondidas mediante diferentes principios de razón que tienen su origen en as dos formas de la razón. No se sigue de ello que las diferentes respuestas sean contradictorias, pero dejo aquí de lado estas complejidades.

No quiero, pues, considerar la doctrina de Kant como una visión de dos mundos — un mundo de fenómenos y un mundo inteligible — sino, al contrario, como una doctrina con dos puntos de vista que corresponden a cuestiones diferentes motivadas por diferentes intereses y respondidas mediante ideas y principios diferentes. La mejor forma de ver cómo se relacionan esos puntos de vista es examinando su estructura y contenido y viendo cómo podemos aprovecharlos en nuestra vida cotidiana y en la ciencia. No hay secretos al respecto: tenemos que indagar.

§3. LA OPOSICIÓN DE KANT A LEIBNIZ EN TORNO A LA LIBERTAD

1. Todavía no estamos preparados para discutir la última condición para la existencia de la razón pura práctica, la condición que dice que nuestra conciencia de la ley moral arraiga tan profundamente en nuestra persona que dicha ley puede ser un motivo suficiente, independientemente de nuestros deseos naturales. Antes de analizar esta condición, revisemos primero la concepción kantiana de la libertad y logremos un dominio más firme de su psicología moral tal cual es presentada en *La religión I*. Aquí es donde dio Kant la versión más acabada de su psicología moral, por lo que cualquier descripción de la misma debe contar con ella. Así que daremos un rodeo bastante largo: hoy empezamos con su concepción de la libertad; la próxima vez examinaremos su psicología moral.¹

1. Aunque Kant hace por doquier importantes consideraciones sobre la libertad, sus discusiones más completas sobre la libertad son las siguientes: la primera *Crítica* (B360-386) en relación con la tercera antinomia, y más adelante en el *Canon* (B828-832); la segunda *Crítica* en la *Aclaración* (Kp 5:93-103); los *Prolegómenos I* §53 también merecen ser

Este es un asunto extremadamente difícil y gran parte de lo que diga yo será poco claro. Para empezar, preguntémonos: ¿a quién se opone Kant con su concepción de la libertad? También es a menudo de ayuda preguntarse cuál es el modelo rechazado y por qué, pues al hacerlo clarificamos el problema y podemos indicar cuáles son las condiciones de una solución válida. Siguiendo esta idea, asumí que Kant se está oponiendo a la concepción de Leibniz y, en general, al determinismo empirista; por lo que rechazaría también la concepción que de la libertad ofrece Hume en el *Trazado II:iii:1-2*. En sus primeros años, cuando todavía estaba muy influido por Leibniz, Kant también pensaba que la libre voluntad y el determinismo eran compatibles (*Nova Dilucidatio* [1755] I:400-410).

2. Ahora bien, ¿qué es lo que Kant tiene que objetar a la concepción de Leibniz? Yo creo que tiene cuatro objeciones a la concepción leibniziana de la libertad.

La primera objeción, y la más básica, deriva del perfeccionismo metafísico de Leibniz. Como hemos visto, para Kant, ésta es una forma de heteronomía incompatible con la idea de una razón práctica que es libre y constructiva. La idea kantiana de la ley moral como ley de la autonomía no debería entenderse como una ley verdadera de un orden de valores morales previo y antecedente. Al contrario, la supremacía de la razón significa que la ley moral misma debe ser una ley de la libertad, en un sentido que luego intentaremos explicar.

La siguiente objeción que haría Kant a la concepción de Leibniz es que implica el predeterminismo. Kant subraya este problema en la *Aclaración* (KP 5:94 y sig.). Por predeterminismo Kant entiende lo siguiente. Las leyes causales gobiernan la generación de una secuencia de estados de un sistema a lo largo del tiempo, donde cada estado en el tiempo t_n es el consecuente causal del estado en t_{n-1} . Dado el estado total de un sistema, las leyes causales únicamente determinan su próximo estado. Así, el estado t_n en el tiempo presente, debe estar predeterminado por algún estado en el tiempo t_0 del pasado, y el próximo estado t_{n+1} debe estar simularmente predeterminado. Pero, puesto que no tenemos control sobre el pasado, no podemos ser libres ahora: nuestro futuro ya está decidido. Para Kant, pues, el predeterminismo significa que las causas verdaderamente efectivas de determinación son sólo el estado inicial (si hay alguno) y las leyes causales que gobiernan el sistema. Si no hay estado inicial, todos los estados están igualmente predeterminados, con lo que no hay libre determinación en ningún tiempo.

mencionados. Yo me centraré sobre todo en la *Fundamentación* III:4 (447-448) (donde Kant anuncia la idea central del obrar bajo la idea de la libertad), en la *Aclaración* y en el libro I de *La religión*.

3. Según vimos, Leibniz es compatibilista: esto es, afirma que la libre voluntad y el determinismo van de consuno. Replicaría a Kant, como replicó a Spinoza, que lo que realmente importa son los tipos de causas que provocan la determinación. La libertad no requiere la ausencia de mandamientos de determinación sino que depende de que nuestras acciones sean guiadas por juicios de valor formados a la luz del mayor bien aparente, cuando dichos juicios expresan, ellos mismos, nuestra libre razón deliberativa en el sentido de Leibniz (Leibniz II:§4). Por todo ello pienso que somos realmente libres y que nuestras acciones son plenamente voluntarias y espontáneas, aunque nuestra libertad aumenta conforme crecemos en conocimiento y sabiduría, y conforme nuestra libertad refleja menos imperfectamente la libertad de Dios.

Kant piensa que esta réplica al predeterminismo no logra salvar su objeción. Ello queda claro por lo que dice sobre la libertad comparativa y psicológica en la *Aclaración* (KP 5:96 y sig.). Es un «recurso mezquino», dice, pensar que los tipos de causas suponen alguna diferencia respecto del predeterminismo. Su referencia, mencionando a Leibniz, a que la libertad de un *automaton spirituale*, puesto a la par con un *automaton materiale*: «no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador», deja clara su posición: la espontaneidad de los espíritus libres (de las sustancias espirituales), según la entendía Leibniz, no es suficiente. Recordemos que los principios y leyes que determinan la secuencia de sus estados psicológicos forman parte de su concepto completo (conceptos como individuos posibles)² y predeterminan la secuencia. Kant admite que los espíritus libres de Leibniz tienen espontaneidad en el sentido de que sus estados psicológicos están determinados por los poderes activos que los constituyen como espíritus libres, con lo que no están determinados por influencias externas. Sin embargo, carecen de lo que Kant llama, insistiendo en ello, espontaneidad absoluta.

Para esta espontaneidad, véase la nota a pie de página de *La religión* 6:49n. (45n.).³ Aquí dice Kant que no hay dificultad alguna en reconciliar la libertad con los fundamentos autosuficientes internos. El problema, dice Kant, es entender:

2. La cuestión aquí es que los conceptos de esos principios y leyes, y los poderes activos que dirigen, están ya incluidos en el concepto individual completo de un individuo posible que se encuentra en el intelecto divino. Esos principios y poderes cobran simplemente realidad con la creación. Por ello dice Leibniz: «[Si este mundo fuera sólo posible, el concepto individual de cuerpo en este mundo, que contiene ciertos movimientos como posibilidades, contendría también nuestras leyes del movimiento [...]] pero también como meras posibilidades. [...] [C]ada individuo posible de cualquier mundo particular contiene en su concepto las leyes de su mundo». Leibniz: *Artauld Correspondence*, pág. 43.

3. Las referencias entre paréntesis remiten a la edición de Greene y Hudson.

cómo el determinismo, según el cual acciones voluntarias tienen, como sucesos, sus fundamentos determinantes en el tiempo que las precede [...] puede coexistir con la libertad, según la cual la acción, así como su con- [...] [La libertad no consiste en la contingencia de la acción (en que ésta no esté en absoluto determinada mediante fundamentos), esto es: no en el indeterminismo [...], sino en la espontaneidad absoluta, que sólo corre paralelo con el predeterminismo, en el cual el fundamento de determinación está en el tiempo anterior [y por lo tanto] [...], la acción no está ya en mi poder, sino en la mano de la naturaleza [...]. (Las cursivas son de Kant.)

Aquí afirma Kant que la libertad es compatible con los fundamentos determinantes; más aún, que incluso los requiere. Kant denomina a estos fundamentos «fundamentos autosuficientes internos». La libertad no consiste en la contingencia o en la falta de determinismo. El problema es cómo evitar el predeterminismo; y eso sólo puede lograrse, al parecer, mediante la espontaneidad absoluta. Mas ¿qué es la espontaneidad absoluta? ¿Qué concepción de la misma podemos formarnos? Esto nos sitúa en el núcleo de la concepción kantiana.

§4. LA ESPONTANEIDAD ABSOLUTA

1. Sugiero que pensemos la espontaneidad absoluta como la espontaneidad de la razón pura. De este modo, en el caso de la libertad en la esfera moral, es la espontaneidad absoluta de nuestra razón pura práctica. Dado que la espontaneidad absoluta excluye el predeterminismo pero tiene sus propios fundamentos autosuficientes internos (*Rel* 6:499n. [45n.]), es la espontaneidad de la razón pura, que sopesa y evalúa las razones, siempre a la luz de sus propios principios, y en el curso de su propio ejercicio.

Kant piensa que esta espontaneidad no está ligada, como tampoco causalmente afectada, por sus propias decisiones previas —en cuanto tales— por lo que se refiere al peso o a la adecuada evaluación de las razones. La razón pura es el más alto tribunal de apelación en lo concerniente a su propia constitución y a los principios y directrices que dirigen sus propias actividades. Como tal, siempre es libre de reconsiderar sus decisiones previas: ningún caso queda cerrado para siempre. Siendo libre, la razón hace sus propios juicios según procede, hallándolos siempre según los méritos del caso: según la evidencia y los fundamentos a mano, evaluados a la luz de los principios de la razón y de la visión que la razón tiene de su propia constitución y de sus principios en ese momento.

2. No cabe duda de que mi sugerencia sobre cómo concebir la espontaneidad absoluta es oscura en varios aspectos. Pero no es, pienso, irremediablemente oscura. En cualquier caso, esta idea es lo que mueve a Kant, o al menos así lo pienso yo. Si preguntamos, pues, qué concepción de la espontaneidad absoluta tenemos a nuestra disposición —qué concepción nos podemos formar de ella—, sugiero que miremos a la libertad de la razón pura, tal como la describe Kant. Miramos así a la razón pura tanto en la esfera teórica, donde la razón organiza en la mayor unidad sistemática posible el conocimiento empírico (de bajo nivel) proporcionado por el entendimiento, como a la esfera práctica, donde la razón pura construye para sí misma el objeto *a priori* de la ley moral, el ideal de un dominio posible de los fines.

Para Kant, no hay un problema específico de la libertad de la voluntad, como si algo llamado «la voluntad» planteara un problema especial. Para él, sólo existe el problema de la libertad de la razón, tanto teórica como práctica. Práctico es lo que es posible por la libertad, por la espontaneidad absoluta de la razón pura; incluso la razón pura es práctica. Para entenderle, debemos intentar armar una concepción de dicha espontaneidad de la razón pura, por inadecuada que pueda ser. Kant tenía una concepción semejante y nosotros debemos tratar de pensar el modo de acceder a ella. Tanto la ciencia elevada (que para Kant es la física y la astronomía [la mecánica newtoniana]) como el ideal moral de un posible dominio de los fines constituyen por igual el quehacer de la espontaneidad absoluta de la razón. Deberíamos ver cuál piensa Kant que es el modo real de proceder de la razón.

3. Sin duda, Leibniz respondería a esto que también él admite la espontaneidad absoluta. En apoyo de esta afirmación, podría decir que los espíritus libres por él descritos deciden mediante la plena razón deliberativa de acuerdo con el principio del mayor bien aparente (*Leibniz* II:§4). ¿Por qué no es esto también una concepción de la espontaneidad absoluta? Por ahora, conocemos dos argumentos de la réplica de Kant.

Primero, según vimos (en *Leibniz* II:§4:2-4), aunque en cuanto espíritus perseguimos el mayor bien aparente, lo que percibimos como dicho bien es afectado por nuestras percepciones e inclinaciones tal como quedan reflejadas en nuestros deseos y aversiones; pero nuestros deseos y aversiones reflejan la infinita complejidad del universo expresada en nuestra naturaleza. Por lo tanto, nuestras decisiones están influidas por el modo en que el resto del universo nos afecta, a saber, no con un conocimiento claro sino con percepciones confusas y con inclinaciones cuyas causas, debido a la infinita complejidad del mundo, ni entendemos ni podemos entender nunca.

Kant podría decir que nuestro razonamiento práctico, entonces, jamás puede ser lúcido, esto es, no podemos conseguir lo que exige la libertad de la razón pura: captar el entero y preciso fundamento de nuestro razonamiento. Concede que es difícil que conozcamos nuestros motivos reales, y que, a efectos de autoexamen, deberíamos explorarlos (Gr II, 3 [406-408]); pero cosa muy distinta es que sea imposible captar el entero fundamento de nuestro razonamiento, los principios y facultades que determinan realmente el curso de nuestro pensamiento, debido a la infinita complejidad del mundo. Para Kant, la libertad —la espontaneidad absoluta— de la razón pura requiere que la razón pueda ser al menos ligada ante sí misma, por lo menos a su debido tiempo. Aunque no sea transparente para sí misma, tampoco es para sí misma opaca: mediante una reflexión cabal, sólo ella es competente para determinar las ideas y los principios de su propia constitución.

En segundo lugar, Kant le diría a Leibniz que el principio de decisión de acuerdo con el mayor bien aparente no es, según hemos visto, un principio de la razón pura práctica (de la razón libre constructiva). Tampoco tiene Leibniz una concepción de los principios de una voluntad pura (Kant I:§3), exigidos por la libertad de la razón. Excepto cuando analiza los diversos mecanismos que puede usar la mente para hacer que un deseo prevalezca sobre otro (Leibniz II:§4), una vez que comienza la deliberación —escribe—, «todo lo que entonces impacta sobre nosotros tiene un peso en el equilibrio final y contribuye a determinar una dirección resultante, casi como en la mecánica» (*Nuevos ensayos* II:xxi). Por estas dos razones al menos, Kant piensa que Leibniz carece de una concepción de la espontaneidad absoluta de la razón pura.

§5. LA LEY MORAL COMO LEY DE LA LIBERTAD

1. Valga lo dicho para mostrar el modo en que se opone Kant a la concepción leibniziana de la libertad y por qué introduce la idea de la libertad como espontaneidad absoluta. Paso ahora a examinar de qué modo depende la comprensión de la ley moral como ley de la libertad de esa idea de espontaneidad. Pero antes de hacerlo, mencionaré de nuevo el modo característico en que Kant plantea la cuestión de la libre voluntad. A menudo se piensa que es esta una cuestión que incumbe sólo a la metafísica o a la filosofía de la mente: plantea si la libre voluntad es compatible con el determinismo causal sin hacer referencia a ninguna concepción moral particular. Y, de no serlo, qué consecuencias se derivan para la responsabilidad moral. Pero de lo que acabamos de ver se sigue que el planteamiento de Kant es muy distinto. Tres observaciones básicas:

En primer lugar, para Kant la cuestión de la libertad depende de la naturaleza específica de la concepción moral aceptada como válida, con lo que la cuestión no puede resolverse exclusivamente dentro de la metafísica y la filosofía de la mente.

En segundo lugar, la ley moral tal como se aplica a nosotros (por muy indirectamente que sea) es un principio de la razón pura práctica y, como tal, un principio de autonomía. Dada la unidad de la razón, también la razón pura práctica posee plenamente espontaneidad absoluta y es tan absolutamente libre como la razón pura teórica.

En tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, no hay una cuestión específica sobre la libertad de la voluntad, sino sólo una cuestión: la libertad de la razón. La libertad de la razón teórica y la de la práctica van juntas.

Esta última observación requiere un comentario. Dos rasgos de la teología kantiana de la libertad de la voluntad, a diferencia de la del propio Kant, supuestamente son: primero, que niega que haya ningún problema especial sobre la libertad de la voluntad, considerando la cuestión simplemente como parte de la única cuestión principal, a saber, la de la libertad de la razón en cuanto tal. Segundo, que dice que la razón pura práctica es tan plenamente libre como la teórica: no hay necesidad de pretender que sea más libre —¿qué significaría eso?—, y que sea igual de libre es lo único que se necesita, ciertamente, para hacer que las gentes sean responsables e imputables. Por lo que hace a la libertad de la razón propiamente dicha, el lugar donde abordar esta cuestión es en la filosofía de la mente en general. Ya no es, para la perspectiva kantiana, un problema de filosofía moral, aunque sí, y mucho, un problema para ella.

2. La tercera observación hecha más arriba tiene que ver con la igualdad de la razón: ninguna de las dos razones, teórica y práctica, es superior a la otra. Kant se refiere a esa igualdad hacia el final de la importante resección VII de la Dialéctica, donde hace notar que la constitución de la razón, como se ha podido ver en las dos *Críticas*, pone a ambas en una posición de igualdad (KP 5:141). La razón pura especulativa queda limitada a la búsqueda de la mayor unidad sistemática en el conocimiento que el entendimiento brinda de los objetos de la experiencia; la razón pura práctica se extiende a las ideas de la libertad (Dios y la inmortalidad) gracias al hecho de la razón, aunque siempre desde un punto de vista práctico. Ambas formas de razón desempeñan un papel esencial y complementario en una única constitución de la razón.

Dejo ya de comentar los rasgos distintivos del enfoque de Kant. Tenemos asuntos más urgentes, a saber: aclarar la idea de la espontaneidad absoluta de la razón pura e intentar hallar el lugar donde se mues-

tra a sí misma en nuestros pensamientos y juicios cotidianos. Debemos también recordar los diversos rasgos de la ley moral que llevaron a Kant a pensarla como ley de la libertad y cómo se relacionan con la idea de la espontaneidad absoluta.

3. Un rasgo esencial de la absoluta espontaneidad de la razón es su capacidad para marcarse fines a sí misma. La razón pura es la facultad de la orientación (Kant VII:§4), y la razón proporciona orientación por ser normativa: señala fines y los organiza en un todo a fin de guiar el uso de una facultad, el entendimiento en la esfera teórica y el albedrío en la práctica. De la razón teórica dice Kant que su verdadero objeto «no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento» (KR B672).

El entendimiento, en cambio, no es libre. Aunque sus operaciones no están gobernadas por las leyes naturales y, por tanto, tampoco por las leyes de la asociación, como suponia Hume, y aunque aplica sus propios conceptos (las categorías) a la experiencia sensible, sus operaciones son guiadas no por fines que se da a sí mismo sino por fines que le vienen dados por la razón especulativa. En este sentido, el entendimiento es de hecho espontáneo pero semiautomático e irreflexivo. Al carecer de la capacidad para fijarse fines a sí mismo, es meramente espontáneo.⁴

4. Consideremos ahora la razón pura práctica. Kant dice de ella en la primera *Crítica* (KR B576), en un pasaje en el que discute el «deber» como aquello que expresa una acción posible cuyo fundamento debe ser un concepto de la razón práctica, que «la razón no [...] sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas [de razón práctica] que ella hace concordar con las condiciones empíricas, y a la luz de las cuales proclama la necesidad [práctica] de acciones...».

Sabemos ya lo que tiene en mente Kant, a saber, que la razón pura práctica construye (como su objeto *a priori*) el ideal de un posible dominio de los fines como un orden que es el suyo propio según ideas de la razón. Los elementos particulares de un dominio de los fines deben concordar con las condiciones empíricas, esto es, históricas y sociales.

A diferencia de la razón pura práctica, la razón empírica práctica no es libre. Aunque incluye principios de deliberación racional, estos principios toman a la totalidad de las inclinaciones como dada y pretenden

4. Neiman subraya este contraste entre una razón libre y un entendimiento meramente espontáneo.

justificar nuestras actividades a fin de satisfacer nuestros deseos y necesidades de una manera ordenada. Es así como queda definida una concepción de la felicidad. Se pueden reprimir o incluso erradicar enteramente algunas inclinaciones; pero si lo hacemos, es en aras de un mayor balance neto de bienestar a lo largo de la vida. La razón empírica no tiene un punto de vista independiente desde el que juzgar las inclinaciones particulares. Administra la satisfacción de las inclinaciones dejándose guiar por los principios del imperativo hipotético y sujeta a las constricciones de la razón pura práctica.

La capacidad de cada forma de razón pura de marcarse fines a sí misma en virtud de sus propias ideas de razón es, pues, un rasgo esencial de la espontaneidad absoluta (o perfecta) de la razón pura. La falta de esa espontaneidad distingue el entendimiento de la razón teórica y la razón empírica práctica de la razón pura práctica.

6. LAS IDEAS DE LIBERTAD

1. Trataré ahora de ubicar dónde se conecta la idea de la espontaneidad absoluta con las ideas de libertad y de explicar cómo, a través de ellas, se muestra a sí misma en nuestro pensamiento y nuestra conducta. Revisaré para ello tres ideas de libertad que usa Kant: la idea de obrar bajo la idea de la libertad, la idea de la libertad práctica y la idea de la libertad trascendental. A continuación intentaré conectarlas con la idea de la espontaneidad absoluta.

Pero antes debería decir que las concepciones que tiene Kant sobre la libertad son asunto enredoso y complicado, y no es mi intención examinarlas.⁵ Dado el tiempo de que disponemos, seleccionaré tres ideas de libertad que se encuentran en su obra y a continuación intentaré ver cómo pueden encajarse y complementarse mutuamente. El resultado no es más que una posible interpretación que, a mi entender, dota de un notable sentido a su doctrina. El análisis se limitará a un mero esbozo, por lo que dejaré muchas cuestiones de lado.

2. La primera idea, y la más básica, es la de un obrar bajo la idea de libertad. Kant dice que, cuando nos entregamos al razonamiento puro práctico, debemos hacerlo bajo la idea de la libertad (Gr III:4 [447-448]).

5. Una discusión muy provechosa y erudita es la de Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. El artículo de Allen Wood «Kant's Compatibilism», en una colección que él mismo compiló, *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, págs. 73-101, ilustra algunas de las grandes dificultades, cuando no problemas insolubles, que normalmente se asocian a la interpretación de Kant.

Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico: es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica. [...] Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre.

A mi entender, aquí Kant quiere decir varias cosas. Una es que no debemos conducir nuestras deliberaciones bajo la firme convicción de que llegamos (o al menos podemos llegar) a nuestros pensamientos y juicios, y a la conclusión que alcancemos, exclusivamente a la luz de la evidencia y las razones que examinamos y que ponemos ante nosotros para su evaluación.

Quiere también decir que debemos creer que podemos evaluar convenientemente esas razones bajo la guía de la ley moral o de cualquier otra norma adecuada de la razón práctica, y que podemos aceptar cualquier conclusión que decidamos que se basa en las mejores razones, y obrar a partir de ellas. Cuando deliberamos no debemos creer que nuestras facultades de razón están determinadas por nada externo a nuestra razón, ni permitir que nada nos influya excepto las razones y la evidencia relevantes para lo que estamos considerando. De lo contrario, renunciamos a la razón.

Según mi interpretación, pues, Kant dice que, cuando deliberamos desde un punto de vista práctico, debemos considerar: cosa que hacemos normalmente, que nuestra razón tiene espontaneidad absoluta en el sentido en que él la entiende. Obrar bajo la idea de la libertad, pues, define el punto de vista práctico. Este punto de vista, debo decir, es donde se manifiesta la idea de la espontaneidad absoluta, tal como la describimos anteriormente (en §4).

3. Resumiendo: obrar bajo la idea de la libertad significa deliberar de buena fe. No se trata sólo de deliberar razonable y racionalmente, como lo mandan las normas de la razón práctica, sino también de hacerlo con la firme creencia de que nuestras facultades de la razón, tanto teóricas como prácticas, están plenamente autodeterminadas y señalan el camino de lo que debemos hacer y haremos una vez sabido y confirmado por la deliberación. Creemos que ninguna otra cosa excepto el razonamiento al que nos entregamos ahora y las conclusiones a las que

llegaremos, sean éstas cuales fueren, pueden determinar nuestra conducta y así lo hará.

Nótese bien que Kant dice que «todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico». Kant hace una afirmación similar en *KP* 5:47: «la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos».

A continuación, unas líneas más abajo (en *KP* 5:48), deja claro, como hace en la cita anterior de *Gr III*:4, que lo que dice vale sólo desde un punto de vista práctico. El significado de esta cláusula lo examinaremos posteriormente en Kant X. Pero ya sabemos una cosa desde un punto de vista práctico, a saber, que las leyes de la libertad de la razón pura son válidas para nosotros, exactamente del mismo modo que si pudiéramos decir que nuestra voluntad es libre por razones válidas para la razón teórica. La razón teórica no puede proporcionar argumentos que aumenten su validez para nosotros; ni puede, por otra parte, tomar de nosotros esas leyes. Esto último sólo le compete decirlo a la filosofía como defensora.

4. Por lo que hace a la libertad práctica, es un hecho empírico que podemos deliberar; y a menudo lo hacemos, de acuerdo con principios puros prácticos y obrar según ellos, y, por lo tanto, que podemos obrar bajo la idea de la libertad. Además, las conclusiones a las que llegamos determinan de hecho lo que hacemos. Cada experiencia nuestra que la razón práctica es, según lo expresa Kant, una de las causas operativas en la naturaleza (*KR* B374, 829-831).

Por el contrario, nuestra creencia en la libertad trascendental es la firme convicción de que nuestras decisiones, en cuanto causas eficientes, no pueden ser «a la vez, naturaleza» (*KR* B831). Entiendo que esto significa que nosotros creemos que nuestras decisiones surgen de la absoluta espontaneidad de la razón pura práctica y no se encuentran determinadas por causas remotas y desconocidas externas a la razón. Otra parte de esta creencia es la firme convicción de que nuestras decisiones, en la medida en que están informadas por la razón pura práctica, inician una nueva serie de apariencias, un nuevo comienzo en el orden de la naturaleza.

Esta creencia, junto con los postulados de Dios y de la inmortalidad, es un postulado de la fe razonable, aunque distinta de ellos. Esos postulados son necesarios para garantizar la posibilidad real del objeto de la ley moral, el bien supremo; son afirmados por mor de la ley moral. El postulado de la libertad es más fundamental: es el presupuesto de la independencia de nuestra razón frente al orden de la naturaleza y, así, el presupuesto de la espontaneidad de la razón pura (*KP* 5:1.32). Como tal,

es el fundamento de que seamos tenidos por responsables de nuestros actos y de que podamos dar cuenta de ellos.⁶

Así pues, las tres ideas de libertad se relacionan de este modo. La idea básica es la del obrar bajo la idea de la libertad. Esta idea comprende la familia de actitudes básicas que Kant piensa que debemos tener hacia nosotros mismos y hacia nuestras facultades de la razón cuando como personas razonables y racionales, nos entregamos a la deliberación. La libertad práctica y la libertad trascendental cobran coherencia en esa idea básica, en el sentido de que ellas mismas son ideas adicionales que le sirven de apoyo. Por ejemplo, la creencia en la libertad práctica nos asegura que nuestra deliberación no es inútil sino que determina lo que haremos. Nuestra creencia en la libertad trascendental, de la que Kant dice que es un pensamiento trascendente (KP 5:135), sustenta la actitud que asumimos hacia nosotros mismos al considerar que nuestra razón tiene espontaneidad absoluta. Obrar bajo la idea de la libertad es el escenario para las otras dos ideas de libertad.

5. Ahora bien, podría objetarse a la concepción de Kant que podríaarnos profesar una creencia en la determinación externa de nuestra razón, al menos de forma abstracta: es decir, podríamos decir que todos nuestros pensamientos están de algún modo determinados por los principios de la neurobiología, o de la química cuántica, o que nuestras deliberaciones vienen dictadas por un programa experto de ordenador. Pero en la medida en que nos limitamos a decirlo y no actuamos movidos por esa creencia de tal modo que cambie nuestro razonamiento práctico, esta concepción carece de efecto práctico. Podría darle colorido a nuestra actitud ante el mundo como un todo; expresamos un cierto pesimismo cuando nos referimos a las personas como conglomerados de productos químicos enlazados que simplemente se dejan engañar, o a veces como configuraciones de fácil manejo de partes corpóreas de ordenador. Pero, como decía Leibniz de la creencia en la presciencia de Dios, nada de eso alterará el modo en que debemos razonar o lo que hacemos en la vida cotidiana cuando se nos plantean cuestiones prácticas.⁷

Kant no discute esta objeción. Bien podría decir que incluso este tipo de visión, abstracta e inocua (a efectos prácticos), socavaría a la larga nuestra devoción por la ley moral, como tendríamos ocasión de discutir más adelante (en «Kant X») con respecto a la fe razonable. El considera

6. En «Kant X» veremos que el postulado de la libertad así entendido pertenece a ambas formas de fe razonable, es decir, tanto a la fe razonable asociada al dominio de los fines como objeto secular de la ley moral como a la fe razonable asociada al bien supremo en la religión. De ahí que la fe razonable adopte dos formas: la primera se encuentra en los escritos políticos; la segunda, en los escritos filosóficos, especialmente en las tres *Críticas*.

7. Recuérdese lo que escribió en el *Discurso* §30.2 (Anvew y Garber:61).

nuestra creencia en la libertad trascendente (trascendental) es esencial como sostén de nuestra devoción por la ley moral en el transcurso de una vida completa. Esa creencia descansa en nuestra disposición moral y es necesaria para mantenerla. Uno de los papeles desempeñados por la filosofía como defensa, y por la fe razonable apoyada en ella, es el de fortalecer esa devoción y la convicción de que nosotros mismos somos su fundamento como seres libres.

7. CONCLUSIÓN

Recordemos cinco rasgos de la ley moral que muestran que es una ley de la libertad.

1. Es el principio supremo que gobierna a la razón deliberativa desde un punto de vista práctico cuando obramos, como personas razonables y racionales, bajo la idea de la libertad.
2. En relación con la libertad negativa, muestra nuestra independencia del orden de la naturaleza, cosa que no puede hacer la razón empírica práctica.
3. En relación con la libertad positiva, exhibe la capacidad de la razón pura práctica de ser absolutamente espontánea y, por tanto, su capacidad de marcarse fines a sí misma y de proporcionar su propia orientación en el mundo. Para ser plenamente libre, la razón pura debe hacer algo más que limitarse a restringir los medios para los fines de los deseos naturales, que limitan los deberes de justicia. También puede marcarse fines como determinan los deberes de justicia. También puede marcarse fines a sí misma: los fines obligatorios de los deberes de virtud.
4. Es el principio de la libre razón constructiva que construye para sí misma, con perfecta espontaneidad y de acuerdo con sus propias ideas, su propio objeto *a priori*: el ideal de un posible dominio de los fines.
5. Como principio de la razón pura práctica, tiene primacía en la constitución toda de la razón (la primacía de lo práctico, aspecto éste del punto de vista práctico que discutiremos en «Kant X»), y al hacerlo, refleja la absoluta espontaneidad de la razón pura a la hora de determinar, en el transcurso de su ejercicio, su propia constitución.

Esto no es más que un esbozo sumario cuya intención es recordar nos lo que ya hemos discutido. Todo lo que se dice en los cinco puntos anteriores ya fue analizado en algún momento. Lo que tenemos que hacer es ver cómo cada uno de ellos contribuye a dotar de sentido a la idea de la espontaneidad absoluta de la razón pura. El próximo día volveremos a detenernos en la cuarta condición para la existencia de la razón pura práctica, tras lo cual abordaremos nuestra última cuestión, la unidad de la razón.