

LIBERTAD Y DETERMINISMO EN KANT UN ANÁLISIS DE LA TERCERA ANTINOMIA EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ

For all its obscurity, verging at times on incoherence, Kant's theory of freedom is, in my judgment at least, the most profound and sustained attempt to deal with this problem in the history of Western philosophy.

Henry E. Allison¹

I. Introducción

Kant parece tener una concepción contradictoria de la libertad ya que, por una parte, la concibe como un *supuesto* en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*² (FMC) y, por otra, como un *hecho de la razón* en la *Crítica de la razón práctica*³ (CRPr). Por lo demás, el concepto kantiano de libertad es, a todas luces, multívoco. L. W. Beck reconoce, por lo menos, cinco sentidos distintos de libertad en Kant, entendiéndola como libertad trascendental, como libertad empírica, como libertad moral, como espontaneidad y como libertad postulada.⁴ Indepen-

¹ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 249.

² *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Band IV, en *Kants gesammelte Schriften* herausgegeben von der Deutschen (anteriormente Königlichen Preussischen) Akademie der Wissenschaften (en adelante abreviado: AK., seguido del número del tomo correspondiente), 29 Bände [Berlin, Walter de Gruyter (y predecesores), 1902.]. Cito de la traducción española siguiente: Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, 1921; Editorial Porrúa, 1990, en traducción de Manuel García Morente

³ *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V. Utilizo la siguiente versión española de la obra: Manuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1921; Editorial Porrúa, 1990; traducción de E. Miñana y Villasagra, y Manuel García Morente.

⁴ Lewis White Beck, "Five Concepts of Freedom in Kant", *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Festschrift to Stephan Körner, 1987, pp. 35-51.

dientemente de si la lista de Beck es exhaustiva se plantea el problema de si se pueden articular o no, de modo coherente, los distintos sentidos de libertad que quepa reconocer en Kant, si la multiplicidad de diversos sentidos de la libertad en Kant resulta o no, en definitiva, en un concepto equívoco de la misma.

En el Prólogo de la CRPr Kant caracteriza el concepto de libertad como la piedra angular de toda la arquitectura del sistema de la razón pura e incluso de la razón especulativa (Ak. V: 3). La libertad es, según Kant, la "piedra de tropiezo" de todos los *empiristas* a la vez que constituye la llave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas *críticos* (CRPr, Ak. V: 7; 8). En la FMC Kant sostiene tanto la imposibilidad de *demostrar* la realidad de la libertad en la naturaleza humana, como la necesidad de *suponerla* si queremos pensar en un ser como racional y dotado de voluntad, es decir, con conciencia de su causalidad respecto de las acciones (FMC, Ak. IV: 448-9).

En un famoso pasaje de la FMC sostiene Kant que:

...ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad. Hay, pues que suponer que entre la libertad y necesidad natural de una y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción, porque no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad.

Sin embargo, esta aparente contradicción debe al menos ser desecha por modo convincente, aún cuando no pudiera nunca concebirse cómo sea posible la libertad. Pues si incluso el pensamiento de la libertad se contradice a sí mismo o a la naturaleza, que es igualmente necesaria, tendría que ser abandonada por completo frente a la necesidad natural. (FMC, Ak. IV: 456; Porrúa, 61)⁵

El problema de si la libertad puede reconciliarse con el determinismo causal constituye, según Davidson, un caso especial del problema de cómo puede reconciliarse el papel causal de los acontecimientos mentales en el mundo físico con el hecho de que éstos, como, por ejemplo, las percepciones, los recuerdos, las decisiones y las acciones se resisten a ser capturados en la red nomológica de la teoría física. (107).⁶ Según Davidson, el problema referido se plantea si se parte del supuesto de que el determinismo causal implica la posibilidad de que un aconteci-

⁵ Véase, en el capítulo 3, el apartado titulado "De los extremos límites de toda filosofía práctica".

⁶ Donald Davidson, "Mental Events", en Lawrence Foster y J. W. Swanson, editores, *Experience and Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1970. También en Ned Block (editor), *Readings in Philosophy of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980, pp. 117-119. Hago referencia al ensayo de Davidson siguiendo la paginación del mencionado ensayo en esta obra.

miento se capture en la red nomológica, mientras que la libertad implicaría lo contrario de ello (107).⁷

Kant se propone reconciliar la libertad con el determinismo causal a la luz de la distinción que establece entre el carácter empírico y el carácter inteligible del sujeto del mundo. ¿Garantiza la distinción kantiana del doble carácter sensible e inteligible del sujeto del mundo la posibilidad de una coexistencia entre libertad y naturaleza? ¿Puede asegurar Kant de modo convincente una concepción de la libertad que la haga efectivamente compatible con el determinismo conforme a leyes de la naturaleza?⁸

El ser humano es, pues, fenómeno y su voluntad posee un carácter empírico que es la causa empírica de sus actos. Por lo que se refiere a las condiciones que determinan al ser humano de acuerdo al mencionado carácter empírico todas están contenidas en la serie de los efectos naturales y se rigen por una ley, conforme a la cual, nada de lo que sucede en el tiempo se encuentra empíricamente incondicionado (CRP A 552, B 580). Desde la mencionada perspectiva ningún acto puede comenzar por sí mismo, de modo absoluto (CRP A 553, B 581). Respecto al carácter empírico de la voluntad no hay libertad, ya que, desde la mencionada perspectiva nos limitamos a *observar* al ser humano y a investigar las causas que motivan sus acciones desde un punto de vista puramente fisiológico, al modo de la antropología (CRP A 550, B 578).

II. Libertad y determinismo en la tercera antinomia en la CRP

1. PRESENTACIÓN DEL TERCER CONFLICTO DE LAS IDEAS TRANSCENDENTALES

Kant se pregunta si la aceptación de una causalidad conforme a leyes de la naturaleza excluye la posibilidad de la libertad. ¿Se cumple todo cuanto sucede en el

⁷ Ralf Meerbote hace una reconstrucción de los puntos de vista de Kant a la luz del monismo anómalo de Davidson en los siguientes ensayos: "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action", en S. Gram Moltke, (ed.), *Interpreting Kant*, 1982, pp. 69-89; "Kant on the 'Nondeterminate Character of Human Actions'" en William A. Harper y Ralf Meerbote (editores), *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*, pp. 138-163, y "Kant on Freedom and the Rational and Morally Good Will", en Allen W. Wood (editor), *Self and Nature in Kant's Philosophy*

⁸ El planteamiento anterior es equivalente a la pregunta de si Kant logra fundamentar adecuadamente una tesis compatibilista respecto a la libertad. Como es conocido se entiende por compatibilismo (compatibilism) la doctrina que sostiene que, no obstante a que todos los acontecimientos están causalmente determinados somos, a veces, libres y moralmente responsables. El incompatibilismo (incompatibilism) sostiene que si el determinismo es verdadero, no podemos ser libres y responsables. Véase "compatibilism and incompatibilism" en *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (editor), Oxford University Press, 1995, p. 144.

mundo exclusivamente en estricta conformidad con leyes de la naturaleza? Kant examina el problema que nos ocupa, entre otras obras,⁹ en la *Crítica de la razón pura* (CRP),¹⁰ refiriéndose al conflicto mencionado mediante la introducción de una tesis y una antítesis que correspondientemente parecen excluirse recíprocamente por cuanto la tesis afirma y la antítesis niega la posibilidad de una causalidad por libertad.

La tesis en cuestión lee de la siguiente manera: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que se pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad” (CRP A 444, B 472).¹¹ El enunciado citado no pretende excluir la causalidad conforme a leyes de la naturaleza, sino abrir la posibilidad de una coexistencia de ésta con una causalidad, respecto a los fenómenos de la naturaleza, de carácter no determinista que Kant denomina causalidad por libertad.¹²

La “Prueba” de la “Tesis” que nos ocupa procede como un intento de demostración por reducción al absurdo: la suposición de que la única causalidad lo es conforme a leyes de la naturaleza nos lleva a tener que reconocer un tipo distinto de causalidad coexistente con la causalidad natural, a saber, la señalada causalidad por libertad. Kant vincula la causalidad por libertad con lo que denomina “una absoluta espontaneidad causal”, espontaneidad en el sentido de la posibilidad de ésta de iniciar “por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza” (CRP A 446, B 474). La prueba en cuestión sostiene, por tanto, que la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única, que “la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada” (CRP A 446, B 474).

⁹ Así, por ejemplo, en la citada FMC.

¹⁰ Lo hace bajo el título de “Tercer conflicto de las ideas trascendentales” (CRP A 445, B 473), pasaje que pertenece a la “Antinomia de la razón pura” del libro y capítulo segundo de la “Dialéctica trascendental” de la CRP. Las referencias a *Kritik der reinen Vernunft* las hago, como es usual, remitiendo a la paginación correspondiente a la primera (A) y a la segunda (B) edición de la misma, AK. III y IV. Cito de la siguiente traducción española de la misma: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara 1978; 1988 (sexta edición); prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas.

¹¹ En lo que sigue las traducciones de la CRP son de Pedro Ribas, salvo se indique lo contrario. En caso de alguna modificación por mi parte de la mencionada traducción haré las advertencias necesarias.

¹² El carácter no determinista de la mencionada causalidad implica que no se puede dar cuenta de dicho tipo de causas remontando a condiciones antecedentes a las mismas de las que éstas se seguirían apodícticamente conforme a leyes de la naturaleza. La causalidad de carácter no determinista no excluye, sin embargo, la posibilidad de que los efectos producidos por tales causas tengan que cumplirse en conformidad con leyes de la naturaleza.

La demostración de la tesis de la libertad se basa en la siguiente argumentación: supuesto que la única causalidad lo sea conforme a leyes de la naturaleza, todo cuanto sucede presupone un estado previo del que sigue de modo inevitable y en conformidad a una regla (CRP A 444, B 472). Ahora bien, conforme a la única causalidad que inicialmente se reconoce, dicho estado vale, a su vez, como algo que ha sucedido y que presupone un estado previo del cual se sigue inevitablemente conforme a una regla. Y así sucesivamente se aplica lo anterior a todo estado precedente (CRP A 446, B 474). De la afirmación de que todo sucede según leyes de la naturaleza se sigue la consecuencia de que no habría nunca un primer comienzo, sino puros comienzos subalternos de modo que resultaría imposible completar la serie de las causas y los efectos, lo que sería incompatible con la implicación del concepto de ley de la naturaleza conforme al cual nada sucede en el mundo sin una causa suficientemente determinada *a priori* (CRP A 444-446, B 472-474). De lo anterior se sigue que la proposición que sostiene que toda causalidad sólo es posible según leyes de la naturaleza, tiene, por lo que respecta a su universalidad ilimitada, un carácter contradictorio. De la incompletud de la serie por el lado de las causas se sigue el acaecer de toda una serie conexa de cosas (la serie causal misma) que, sin embargo no tiene, por su incompletud, “una causa suficientemente determinada *a priori*” (CRP A 446, B 474), no obstante que ello sería requerido por el principio de la causalidad conforme a leyes de la naturaleza como pretendido principio causal único.

En contraste a la tesis, la antítesis de la tercera antinomia lee de la siguiente manera: “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (CRP A 445, B 473). La demostración de la misma parte del supuesto de que hay una *libertad* en sentido transcendental, la que se entiende en el sentido de una facultad capaz de producir acontecimientos en el mundo y de iniciar, en sentido absoluto, tanto un estado como la serie de consecuencias del mismo (CRP A 445, B 473). Tal concepto de libertad transcendental se opone a la ley de causalidad: no podríamos reconocer respecto a lo libremente causado “nada previo que permita determinar mediante leyes constantes el acto que se está produciendo” (CRP A 445, B 473). Tal conexión causal de estados sucesivos a partir de algo libremente causado constituiría un puro producto mental que no se encontraría en experiencia alguna y que imposibilitaría toda unidad de la experiencia (CRP A 447, B 475). Si bien la libertad transcendental como causa “nos libera de la *coacción* de las reglas”, lo hace al precio de liberarnos también “del *bilo conductor* que todas ellas representan” (CRP A 447, B 475).

La interdependencia y el orden de los sucesos deben buscarse sólo en la naturaleza (CRP A 447, B 475). Mientras la aceptación de una causalidad por libertad no determinada por condiciones antecedentes tiene como consecuencia la impo-

sibilidad de toda unidad de la experiencia y que tengamos que renunciar al hilo conductor de las reglas, esto es, justamente a aquello “que permite una experiencia perfectamente coherente”, sostener, por el contrario, que la libertad está determinada por condiciones antecedentes, más concretamente, por leyes, implicaría la negación de ésta como libertad y su asimilación a pura naturaleza (CRP A 447, B 475). La demostración de la antítesis de la tercera antinomia sostiene tajantemente que “Naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad” (*Gesetzmaßigkeit und Gesetzlosigkeit*) (CRP A 447, B 475).

2. OBSERVACIONES DE KANT SOBRE LA TERCERA ANTINOMIA

Kant hace seguir la presentación del tercer conflicto de las ideas trascendentales de observaciones a la tesis y a la antítesis del mismo. En las observaciones a la tesis, Kant distingue entre la idea trascendental de la libertad y el concepto psicológico de ésta del que la primera forma sólo una pequeña parte de su contenido (CRP A 448, B 476). El concepto psicológico de la libertad es, en gran parte, empírico (CRP A 448, B 476).¹³

La idea trascendental de la libertad constituye, según Kant, “la verdadera piedra de escándalo de la filosofía” (CRP A 449, B 477). Cabe preguntar, si cabe o no admitir una causalidad incondicionada, y si la admisión de la misma ha de resultar necesariamente en algo así como un principio causal absolutamente primero del mundo, o igualmente en múltiples comienzos de diversas series causales en éste. Se puede sostener, con base en la observación de Kant a la tesis de la tercera antinomia, que la idea trascendental de la libertad, para ser viable, no tiene que depender únicamente del alegato de que no nos queda otro remedio que suponerla, ya que de no hacerlo no se podría evitar la reclamada contradicción a la que

¹³ Según Allison el concepto psicológico de libertad es una noción híbrida de lo que Kant denominará luego “libertad práctica”. Así en la “Dialéctica” y en el “Canon” de la CRP la libertad práctica se considera como un tipo de libertad que corresponde al concepto psicológico de libertad. Aunque dicho concepto es principalmente empírico, contiene como ingrediente esencial la idea trascendental caracterizada como el pensamiento de “la absoluta espontaneidad del acto, entendida como el fundamento propio de la imputabilidad de este mismo acto” (CRP A 448, B 476). El concepto psicológico de libertad es equivalente a la concepción ordinaria de acción libre (ordinary conception of free agency). Véase Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, pp. 25 y 54; también pp. 33 y 34. Véanse también los siguientes trabajos del mencionado autor: “The Concept of Freedom in Kant's ‘Semi-Critical’ Ethics”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), pp. 96-115; “Justification and Freedom in the *Critique of Practical Reason*”, en Eckart Förster (compilador), *Kant's Transcendental Deductions: The Three ‘Critiques’ and the ‘Opus Postumum’*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, pp. 114-130; “Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis”, *Philosophical Review* 95 (1986), pp. 393-425; y “Practical and Transcendental Freedom in the *Critique of Pure Reason*”, *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 271-290.

conduce sostener, con universalidad ilimitada, que toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza (CRP A 446, B 474). Ya la tesis de la tercera antinomia habla de la libertad como absoluta espontaneidad causal capaz de iniciar series de fenómenos que se desarrollan conforme a leyes de la naturaleza (CRP A 446, B 474).

No es lo mismo sostener que la libertad trascendental es el fundamento último de los enlaces causales conforme a las leyes de la naturaleza, a sostener que aquélla puede coexistir con éstos, a la vez que se reconoce que la serie de los fenómenos que se inician con la puesta de la libertad trascendental se desarrollan, no obstante, como hemos visto, conforme a leyes de la naturaleza. Conforme a la observación a la tesis de la tercera antinomia, el gran problema para la razón especulativa ante la cuestión de la libertad es “si debemos admitir una facultad capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos” (CRP A 449, B 477). Ahora bien, no es equivalente el reconocimiento de una facultad capaz de iniciar por sí misma *la* serie causal de *todas* las cosas como fenómenos, al reconocimiento de una facultad capaz de iniciar series distintas de cosas en la naturaleza.

La tesis de la tercera antinomia habla de una espontaneidad capaz de iniciar por sí misma una serie de fenómenos conforme a leyes de la naturaleza (CRP A 446, B 474), lo que Kant reitera como pregunta en la observación a la tesis (CRP A 449, B 477). Dicha espontaneidad puede entenderse, por lo menos, de dos modos diversos. Puede sostenerse que su introducción es lo único que puede salvar la contradicción de la causalidad conforme a leyes de la naturaleza en su universalidad ilimitada, pero también que su introducción puede conducir a la admisión de la posibilidad de que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo. Precisamente esto último es lo que admite Kant en la observación a la tesis de la tercera antinomia, atribuyéndole a las sustancias de esas series el poder actuar por libertad (CRP A 450, B 478).

En ambos casos se introduce el concepto de la causalidad libre incausada, a atribuirse a las sustancias de esas series en el último caso, o a una causalidad incausada única en el primer caso. En ninguna de estas dos instancias hay una referencia vinculable en principio a algo así como la libertad humana. En lo que se refiere a la espontaneidad que según la tesis de la tercera antinomia podría salvar la contradicción de la causalidad conforme a leyes de la naturaleza en su universalidad ilimitada, Kant indica en la observación a la tesis de la mencionada antinomia, que a excepción de la escuela epicúrea, todos los filósofos de la antigüedad “se vieron obligados asumir, a la hora de explicar los movimientos del mundo, un *primer motor*, es decir, una causa que operara libremente y que iniciara por sí misma esa serie de estados” (CRP A 450, B 478). En tal caso, la afirmación de la libertad resulta en una tesis de evidente carácter teológico.

No es claro, por otra parte, qué tipo de tesis resulta de la admisión de la posibilidad de que distintas series causales comiencen por sí mismas en las que se le atribuyen a las sustancias de las mismas el poder de actuar por libertad. Comoquiera que ello sea, Kant parece admitir una tercera posibilidad teórica de causalidad por libertad, como cuando decido levantarme de una silla “de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza” (CRP A 450, B 478). Tal acto inicia, en términos absolutos, una nueva serie con la que se vinculan, según Kant, consecuencias naturales hasta el infinito (!) (CRP A 450, B 478). La *decisión* y el *acto* (Entschliessung und Tat) de levantarme de la silla “no forman parte en modo alguno de la secuencia de los meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos” (CRP A 450, B 478). Respecto a ellos “las causas naturales cesan por completo” (CRP A 450, B 478).

En la observación a la antítesis de la tercera antinomia, Kant denomina *fisiocracia trascendental* a la doctrina que se opone a la doctrina de la libertad (CRP A 449, B 477). El fisiócrata trascendental, a quien Kant caracteriza como un defensor de la omnipotencia de la naturaleza, sostiene que así como no es necesario suponer en el mundo algo matemáticamente primero desde un punto de vista temporal, tampoco lo es suponer algo dinámicamente primero desde un punto de vista causal (CRP A 449, B 477). La unidad de la experiencia nos obliga a suponer que las sustancias han existido siempre en el mundo, por lo que cabe reconocer siempre algo así como una serie de cambios de estados en tales sustancias, con lo que no haría falta buscar un primer principio matemático o dinámico del mundo (CRP A 449, B 477). No queda otro remedio que admitir como enigma de la naturaleza la posibilidad de remontarse hasta el infinito en la búsqueda de las causas “sin un primer miembro en relación con el cual todo el resto sea mera subsecuencia” (CRP A 449, B 477). Hay que aceptar enigmas como éste y otros, como ciertas fuerzas fundamentales igualmente incomprensibles,¹⁴ o la misma posibilidad de

¹⁴ Por ejemplo, el concepto newtoniano de la gravedad. Leibniz critica este concepto basándose en el “principio fundamental del raciocinio” de que “nada hay sin razón”, conforme al cual “La razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, esto es, en que el predicado esté incluido en el sujeto” ya sea manifiesta o encubiertamente [véase G. W. Leibniz, “Consecuencias metafísicas del principio de razón”, traducción de Roberto Torretti, pp. 504-5, en G. W. Leibniz, *Escritos Filosóficos*, Ezequiel de Olaso (editor), Editorial Charcas, 1982]. A esta crítica añade Leibniz su censura al concepto newtoniano de inercia basado en el carácter inobservable de la misma. A diferencia de Leibniz, Kant considera la fuerza de gravedad como una “fuerza fundamental” verdadera que actúa a distancia, defendiéndola, según su propio decir, de todas las sofisterías (*Vernunftleien*) de una metafísica que se comprende mal a sí misma (*Metaphysische Anfangsgründe Naturwissenschaft*, Ak. IV: 523.26-29; véase también Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 138-9).

un cambio en general, ya que se trata de muchas propiedades sintéticas fundamentales que no debemos rechazar por más enigmáticas que sean (CRP A 449, B 477).

Caso de que se insista en la libertad como una facultad trascendental que puede iniciar cambios en el mundo, esta facultad sólo podría encontrarse fuera de éste. Si ello fuera así constituiría una pretensión audaz admitir un objeto que por encontrarse fuera de la esfera de todas las intuiciones posibles no podría ser tema de percepción alguna (CRP A 451, B 479). En la observación a la antítesis de la tercera antinomia Kant vuelve sobre la tesis de la libertad que admite la posibilidad del comienzo de las distintas series causales en que se le atribuyen a las sustancias de dichas series el poder actuar por libertad. Kant rechaza con firmeza tal posibilidad ya que la atribución de la misma a las sustancias del mundo haría desaparecer la interdependencia de los fenómenos conforme a leyes de la naturaleza, esto es, a la naturaleza misma, más aún el criterio mismo de la verdad empírica que permite discriminar entre la experiencia y el sueño (CRP A 451, B 479). Admitir tal posibilidad tiene la implicación de que las leyes de la naturaleza se modificarían continuamente bajo el influjo de la libertad, de modo que el curso de los fenómenos terminaría por convertirse en algo confuso y falto de cohesión (CRP A 451, B 479).

3. LA EFECTUACIÓN DE ALGO Y SUS MODOS DE ORIGINACIÓN

La efectuación de algo puede originarse de la *naturaleza* o de la *libertad*. Dicho de otra manera, Kant reconoce los dos modos de originación mencionados como otros tantos modos de causalidad (CRP A 532, B 560). Las características atribuibles a la causalidad que se origina en la naturaleza no son atribuibles a la que procede de la libertad. La causalidad derivada de la naturaleza relaciona un estado empírico con otro que le precede y del que se sigue conforme a una regla (CRP A 532, B 560). La causalidad de los fenómenos se basa en condiciones temporales, de lo que concluye Kant que toda causa de fenómenos se deriva, a su vez, causalmente de condiciones temporales antecedentes. Expresado de otra manera, el basarse la causalidad de los fenómenos en condiciones temporales antecedentes implica que “si el estado anterior hubiese existido siempre no habría producido un efecto que sólo surge en el tiempo”: toda causa fenoménica ha *nacido* también, esto es, “según el principio del entendimiento, necesita, a su vez, una causa” (CRP A 532, B 560). La causalidad que procede de la libertad no se sigue de estados empíricos precedentes conforme a reglas, ni aplica a ella tampoco el mencionado principio del entendimiento según el cual toda causa necesita, a su vez, una causa que la produzca (CRP A 533, B 561).

Libertad en sentido cosmológico es sinónimo en Kant de “la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado” (CRP A 533, B 561). A diferencia de la causalidad derivada de la naturaleza, la libertad no contiene nada que tome de la experiencia y es, según Kant, una *idea* pura trascendental (CRP A 533, B 561). La esfera de la experiencia es un conjunto (*Inbegriff*) de mera naturaleza (CRP A 533, B 561). La idea de la libertad como espontaneidad capaz de comenzar a actuar absolutamente por sí misma, esto es, sin otra causa que la determine, es, según Kant, una *creación de la razón* (CRP A 533, B 561). En el texto que nos ocupa Kant distingue entre la idea trascendental de la libertad y el concepto práctico de la libertad, sosteniendo que la primera fundamenta al segundo (CRP A 533-4, B 561-2). Por libertad en sentido práctico entiende Kant “la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad” (CRP A 534, B 562). Kant contrapone lo que denomina *arbitrium sensitivum*, propio de la voluntad humana, del *arbitrium sensitivum brutum*, propio del animal: en el caso de la voluntad humana, pero no así en el caso del animal, la sensibilidad *no* determina la acción humana de modo necesario sino que el ser humano puede determinarse espontáneamente a sí mismo, libremente en sentido práctico, esto es, como hemos visto, con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos (CRP A 534, B 562).

Según Kant, sin libertad trascendental no habría libertad práctica (CRP A 534, B 562). Mediante el concepto de libertad práctica se reconoce una causalidad de nuestra voluntad capaz de producir *independientemente y contra el poder e influjo de causas naturales*, algo que si bien en el orden temporal se halla determinado según leyes empíricas, es capaz de iniciar una serie de acontecimientos con *entera espontaneidad* (CRP A 534, B 562). Kant se pregunta si es correcta la disyunción conforme a la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar ya sea de la naturaleza, ya sea de la libertad, si ambas alternativas se excluyen recíprocamente, o si pueden cumplirse simultáneamente respecto al mismo acontecimiento, si bien desde un punto de vista distinto (CRP A 536, B 564). ¿Deja espacio la naturaleza para la libertad? ¿Es esta última posible en absoluto y, caso de que lo sea, es compatible con la universalidad de las leyes naturales de carácter causal? (CRP A 536, B 564).

Kant coincide con el fisiócrata trascendental, esto es, con el defensor de la omnipotencia de la naturaleza al conceder “la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables”: se trata, según Kant, de “un principio de la analítica trascendental [que] no permite infracción alguna” (CRP A 536, B 564). Pero hemos visto que el defensor de la libertad en la tesis de la tercera antinomia no lo hace bajo el alegato de la negación de la mencionada interdependencia de los eventos del mundo sensible conforme a leyes de la naturaleza de carácter inmutable, es decir, bajo el alegato de la disyunción, o bien todo sucede conforme a la naturaleza, o bien conforme a la libertad, pero no

conforme a ambas. El fisiócrata trascendental admite la mencionada disyunción y niega la posibilidad de la libertad, mientras que el defensor de la libertad no, suponiendo “una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza” (CRP A 446, B 474).

Si bien Kant no acepta la disyunción naturaleza – libertad que admite el fisiócrata trascendental, plantea el problema de si puede aceptarse una espontaneidad causal capaz de iniciar por sí misma una serie de fenómenos en conformidad con leyes de la naturaleza, si bien entendiéndola de un modo distinto a la tesis de la libertad en la tercera antinomia. En la mencionada tesis se entiende la espontaneidad, como hemos visto, en un sentido teológico, como un primer motor de los movimientos del mundo que opera libremente e inicia por sí misma toda la serie de los estados mundanos. No es éste el sentido en que entiende Kant la mencionada espontaneidad y en que plantea el problema de la posibilidad de la libertad: ésta no depende de la demostración de la posibilidad de un primer motor del mundo.

La pregunta de Kant es si respecto a uno y al mismo acontecimiento valen tanto naturaleza y libertad, si éste puede cumplirse simultáneamente desde ambos puntos de vista (CRP A 536, B 564). La cuestión, según Kant, se reduce a si “puede haber libertad respecto del mismo efecto determinado por la naturaleza o si, por el contrario, esa libertad queda completamente excluida por dicha regla inviolable” (CRP A 536, B 565). Si se parte del supuesto de la realidad absoluta de los fenómenos no quedaría espacio para la libertad, según Kant: la naturaleza es en tal caso “la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento” (CRP A 536, B 564). Es la viabilidad de una distinción entre fenómeno y cosa en sí lo que deja, según Kant, abierta la posibilidad de que uno y el mismo acontecimiento pueda cumplirse simultáneamente tanto conforme a leyes de la naturaleza como conforme a leyes de la libertad: la naturaleza sería la causa completa y suficiente de todo acontecimiento (CRP A 536, B 564).

Los fenómenos como meras representaciones que se vinculan en conformidad con leyes empíricas tienen que tener fundamentos no fenoménicos, causas inteligibles cuya causalidad se encuentra fuera de la serie, mientras sus efectos, por el contrario, se manifiestan por medio de otros fenómenos (CRP A 537, B 565). Uno y el mismo acontecimiento podría considerarse como un efecto libre respecto a su causa inteligible y como resultado de fenómenos según la necesidad de la naturaleza (CRP A 537, B 565). Kant insiste en el carácter inexorable de la ley de la completa interdependencia de todos los fenómenos en el contexto de la naturaleza. Si dichos fenómenos se entendieran como algo más que meras representaciones (Kant: “si nos aferráramos obstinadamente a la realidad de los fenómenos”) no podría admitirse libertad alguna (CRP A 537, B 565).

4. MUNDO Y SUJETO DEL MUNDO EN KANT

Bajo el título de “Posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la naturaleza” (CRP A 538, B 566) habla Kant de “un sujeto del mundo sensible” al que puede atribuirse tanto un *carácter empírico* como un *carácter inteligible* (CRP A 539, B 567). Según Kant, todas las causas eficientes deben poseer un *carácter*, entendiéndose por ello “una ley de causalidad sin la cual no sería causa” (CRP A 539, B 567). El *carácter empírico* de un sujeto del mundo sensible (=carácter de la cosa en la esfera del fenómeno) tiene que ver con el vínculo de los actos de tal sujeto entendidos como fenómenos con otros fenómenos “conforme a leyes naturales constantes” (CRP A 539, B 567). Los actos de tal sujeto empírico del mundo así enlazados con otros fenómenos valen como miembros “de una única serie del orden natural” (CRP A 539, B 567). El *carácter inteligible* de un sujeto del mundo sensible (= carácter de la cosa en sí misma) tiene que ver con la posibilidad de que tal sujeto sea “efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos” sin hallarse sometido a ninguna condición de la sensibilidad, y sin ser fenómeno (CRP A 539, B 567).

En el pasaje que nos ocupa habla Kant de un sujeto agente. Es viable sostener que el “sujeto del mundo sensible” (CRP A 539, B 567) del que habla Kant es un sujeto agente al cual puede atribuírsele un carácter inteligible o sensible. Mirado en su carácter inteligible el “sujeto agente” no se encuentra sometido a ninguna condición temporal ya que el tiempo no aplica a éste considerado como cosa en sí (CRP A 539, B 567). En dicho “sujeto agente” en su carácter inteligible (como cosa en sí) no comienza ni cesa ningún acto, ni éste está sometido a la ley fenoménica de la causalidad (CRP A 540, B 568). Por otra parte, el “sujeto agente” considerado en su carácter sensible y, por ende, entendido como fenómeno, estaría sometido a las leyes causales, siendo una parte del mundo sensible, derivándose sus efectos “indefectiblemente de la naturaleza” (CRP A 540, B 568). Todos los actos del “sujeto agente” considerado en su carácter sensible deben explicarse conforme a leyes naturales, mientras que ese mismo sujeto “debe ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos” considerado en su carácter inteligible (CRP A 540-1, B 568-9).

Considerado como nómeno nada sucede en el “sujeto - agente”, ni experimenta cambios que requieran conexión temporal alguna, ni está causalmente vinculado a otros fenómenos (CRP A 541, B 569). El “sujeto - agente” en su carácter inteligible sería un ser activo cuyos actos serían independientes y estarían libres de toda necesidad natural (CRP A 541, B 569). Se trata de un sujeto que “inicia por *sí mismo* sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience *en él*

(CRP A 541, B 569). No es claro si la tesis de Kant del doble carácter inteligible y sensible del “sujeto - agente” valga exclusivamente respecto al ser humano o primariamente respecto a todo “sujeto - agente” fenoménico en general que puede ser considerado no sólo en su carácter sensible sino siempre, a la vez, en su carácter inteligible.¹⁵ Kant denomina *inteligible a aquello que no es fenómeno* en un objeto de los sentidos” (CRP A 538, B 566; subrayado nuestro). No se puede preguntar por qué la razón no se ha determinado de otro modo sino por qué no ha determinado los fenómenos de otro modo. Sin embargo, ni siquiera esta última pregunta admite una posible contestación ya que, según Kant, un carácter inteligible distinto habría dado un carácter empírico igualmente distinto (CRP A 556, B 584).

5. SENSIBILIDAD Y RAZÓN EN KANT

En la sección titulada “Explicación de la idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza” Kant se propone demostrar que la tercera antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad no son incompatibles (CRP A 558, B 586). El ser humano constituye una de las causas naturales en cuanto forma parte de los fenómenos del mundo sensible. En tanto tal su causalidad está regulada por leyes empíricas. Al igual que todas las otras causas empíricas, el hombre, como causa natural, posee un carácter empírico (CRP A 546, B 574). Antes de que sucedan, todos los actos voluntarios del hombre se hallan predeterminados en su carácter empírico (CRP A 553, B 581).

Ahora bien, el ser humano no se agota en el mencionado carácter empírico sino que se conoce a sí mismo también mediante la *apercepción*, esto es, según Kant, mediante actos y determinaciones internas que no pertenecen a la esfera de las impresiones de los sentidos. Por una parte, el hombre es sensible, por otra, sin embargo, objeto inteligible, por lo que su acción no puede ser incluida, en modo alguno, en la receptividad de la sensibilidad. La acción del hombre como objeto inteligible pertenece a la razón (CRP A 546, B 574).

En la esfera del fenómeno, por su carácter empírico y por las causas cooperantes, todos los actos del hombre se encuentran determinados en entera conformidad con la naturaleza y el orden que le es propio. Kant afirma tajantemente que todas las acciones del hombre serían predecibles con entera certeza y podrían conocerse como necesarias si se pudieran investigar a fondo las condiciones que anteceden las acciones de la voluntad humana (CRP A 549-550, B 577-578). No hay

¹⁵ Según Allison, Kant contrasta de modo general el carácter sensible y el inteligible del “sujeto - agente”, sin hacer referencia específica alguna a los conceptos de actividad (*agency*) humana o racional (Allison, p. 30).

libertad en lo que se refiere al carácter empírico de las acciones humanas (CRP A 550, B 578). El hombre es fenómeno y su voluntad posee un carácter empírico que es la causa de todos sus actos. Respecto al hombre como fenómeno, ninguna causalidad de lo que sucede en el tiempo es empíricamente incondicionada: las condiciones que determinan al ser humano como fenómeno están contenidas en la serie de los fenómenos naturales. Tales condiciones están siempre regidas por alguna ley (CRP A 552-3, B 580-1).

Nada escaparía al determinismo conforme a leyes de la naturaleza, si se sostiene, como hace Kant, que en la serie entera de todos los acontecimientos hay necesidad natural. En un intento de mantener la mencionada tesis, sin excluir la libertad, Kant afirma que uno y el mismo fenómeno puede ser, a la vez, efecto de la naturaleza y efecto de la libertad. Puede haber dos tipos distintos de causalidad respecto a uno y el mismo fenómeno, sin que ello resulte en una contradicción entre dichos tipos (CRP A 543, B 571).

Kant ilustra lo anterior con el ejemplo de una persona que mediante una mentira maliciosa ha provocado cierta confusión en la sociedad. Caso de que se investigaran los motivos que pudieron llevarle a la mencionada mentira se podrían buscar antecedentes empíricos que bien podrían dar cuenta de ella, tales como la mala educación y las malas compañías, quizás también la perversidad de su carácter, insensible a la vergüenza, su imprudencia, así como otras causas circunstanciales. Habida cuenta de los hallazgos de dicha investigación cabe preguntar, si, con base en ellos, sería todavía viable imputar la mencionada mentira y sus consecuencias a dicha persona (CRP A 554, B 582). Según Kant, aunque se piense que el acto de la mentira maliciosa está determinado por las condiciones señaladas no se deja, por ello, de reprobar a su autor, sin que tal reprobación se funde en el carácter desafortunado de la persona mentirosa, ni en las circunstancias que han influido en él (CRP A 554-5, B 583).¹⁶

Según Kant, todas las condiciones antecedentes a dicha mentira pueden considerarse como no sucedidas y tenerse al acto de la mentira maliciosa como enteramente incondicionado, esto es, como no determinado, en modo alguno, por el

¹⁶ En la CRPr (Ak. V, 99) Kant considera el siguiente ejemplo, que cito a continuación, que constituye un contraejemplo del anterior, si bien Kant llega a la misma conclusión de imputar los actos moralmente censurables a su autor: "Hay casos en que hombres, desde su niñez, aun con una educación que ha sido provechosa para otros que se educaron al mismo tiempo, muestran, sin embargo, malicia tan precoz y continúan aumentándola tanto hasta la edad de hombre, que se les tiene por malvados natos y enteramente incorregibles, en lo que concierne al modo de pensar, y, sin embargo, se les juzga por sus acciones y omisiones, se le reprocha sus crímenes como culpas y hasta ellos mismos (los niños) encuentran del todo fundados estos reproches, como si ellos, sin tener en cuenta la condición natural desesperada que se atribuye a su ánimo, permanecieran justamente tan responsables como cualquier otro hombre." (Porrúa, p. 160).

estado anterior, como si su autor hubiese comenzado, con total espontaneidad, una serie de consecuencias. Kant destaca que la razón de la persona que incurrió en dicha mentira *podía y debía* haber determinado su comportamiento de modo distinto, independientemente de todas las condiciones empíricas mencionadas que anteceden a la mentira maliciosa. Kant subraya que la causalidad de la razón no constituye un mero factor que concurre con otros sino que debe ser tomada como una causalidad completa en sí misma (CRP A 555, B583).

Pese a las condiciones empíricas que anteceden a la mentira maliciosa el acto de mentir se imputa al carácter inteligible del autor. Desde el mismo momento en que éste miente es suya toda la culpa, según Kant, quien considera a la razón como enteramente libre, es decir, como independiente de todas las condiciones empíricas del acto. Como la razón no se ve afectada, según Kant, por aspecto alguno de la sensibilidad cabe el juicio de imputación en contra de la persona mentirosa siendo el acto de su mentira atribuible a éste como falta enteramente suya (CRP A 555, B583). En relación al carácter inteligible del hombre no hay *antes* ni *después*, siendo cada acto el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura. Tal razón obra libremente. No hay en la cadena de causas naturales motivos, externos o internos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente (A 553, B 581).

La razón se distingue nítidamente de las facultades empíricamente condicionadas teniendo frente a éstas un carácter preferencial. Si tomamos en cuenta los imperativos que proponemos como reglas a la facultades activas de todo lo práctico tenemos que representar a la razón como poseyendo causalidad (CRP A 547, B 575). La causalidad de la razón en relación con los fenómenos consiste en ser una facultad en virtud de la cual comienza la condición sensible de una serie empírica de efectos. Ahora bien, la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser empíricamente incondicionada, con lo que se hallaría *fuera* de la serie de los fenómenos, esto es, en lo inteligible, no sometido a ninguna condición sensible, ni determinación temporal. Si la causalidad de la razón en su carácter inteligible comenzara en un tiempo determinado estaría sometida a la ley natural de los fenómenos, de modo que su causalidad dejaría de ser libertad para convertirse en naturaleza (CRP A 552, B 580).

Según Kant, la razón es la condición permanente de todos los actos voluntarios del ser humano. El estado actual de determinación de la voluntad por medio de la razón no se haya precedido por otro estado que le determine. La razón como facultad puramente inteligible, es decir, como razón pura, no es fenómeno ni está sometida a las condiciones de la sensibilidad, es decir, al tiempo como su forma *a priori*: no hay sucesión temporal en la causalidad de la razón (CRP A 551, B 579; A 553, B 581). No es posible aplicar a la razón la ley natural dinámica que

regula la sucesión en el tiempo (CRP A 553, B 581). La causalidad de la razón en su carácter inteligible *no nace o comienza* en un tiempo determinado para producir un efecto (CRP A 551, B 579). Respecto al carácter inteligible del hombre no hay, pues, *antes ni después* (CRP A 553, B 581). Kant insiste en el carácter intemporal de la razón: la razón es la condición incondicionada de todo acto voluntario y, en tanto tal, no admite ninguna condición anterior en el tiempo (CRP A 554, B 582). La razón misma no se modifica, no habiendo en ella un estado anterior que determine al siguiente. Tampoco pertenece ésta a la serie de las condiciones sensibles que convierten los fenómenos en necesarios desde el punto de vista de las leyes naturales. Kant afirma que la razón permanece siempre la misma (no pasa a un estado nuevo en el que no se hallaba antes) y asevera su presencia en todas las acciones del ser humano, incluso en todas las circunstancias del tiempo, no obstante a que ella misma no se encuentra en éste. Con relación a un nuevo estado la razón es *determinante*, no *determinable* (CRP A 556, B 584).

La libertad de la razón no es negativa en el sentido de simplemente independiente de las condiciones empíricas (CRP A 553, B 581). En este sentido meramente negativo la razón dejaría de ser, según Kant, la causa de los fenómenos (CRP A 553-4, B 581-2). La libertad de la razón tiene también un sentido positivo que consiste en su capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos. Nada comienza en la razón misma que como condición de todo acto voluntario no admite ninguna condición anterior en el tiempo, con lo que se muestra como condición incondicionada de éste. El efecto de la razón comienza en la serie de los fenómenos, lo que no significa, sin embargo, que tal efecto sea, en términos absolutos, el primero en la serie (CRP A 554, B 582). Según Kant, la razón es, como hemos visto, determinante, pero no determinable respecto a nuevo estado. No hay espacio para la pregunta de por qué la razón no se ha determinado de otro modo, sino, a lo sumo, de por qué no ha determinado a los *fenómenos* de forma diferente. Ahora bien, incluso esta pregunta no tiene respuesta, según Kant, ya que un carácter inteligible distinto habría dado un carácter empírico igualmente distinto. (CRP A 556, B 584).

Volviendo al ejemplo de la mentira maliciosa, Kant sostiene que ésta se encuentra inmediatamente bajo el poder de la razón. Como la causalidad de la razón no está sometida a condición fenoménica alguna, ni al correr del tiempo, el autor de la mentira muy bien podría haberse abstenido de mentir, a pesar del modo de vida que había llevado hasta entonces (CRP A 556, B 584). En el enjuiciamiento de los actos libres en relación a su causalidad sólo podemos llegar a la causa inteligible, esto es, como ella no se sigue de otra no podemos ir más allá de ella. Conocer que una causa es libre significa la independencia de ésta de la determinación de la sensibilidad, es decir, que ésta constituye una condición de los fenómenos que

no está sensiblemente condicionada. Así como sobrepasa nuestra capacidad preguntarnos por qué el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa da únicamente una intuición en el espacio y no otro tipo de intuición, tampoco podríamos conocer la razón por la cual el carácter inteligible da precisamente determinados fenómenos y determinado carácter empírico en ciertas condiciones dadas. (CRP A 557, B 585).

Kant se pregunta si los fenómenos tomados como efectos requieren que la causalidad de su causa sea *exclusivamente empírica*, si es posible admitir efectos fenoménicos de una causalidad no empírica, de una causalidad inteligible. Se pregunta si ello no sería posible, no obstante la necesidad de que en la esfera del fenómeno todo efecto se halle ligado a su causa conforme a las leyes de la causalidad empírica. En la búsqueda e indicación de las causas fenoménicas es posible reconocer algo así como una causalidad recíproca (CRP A 544, B 572). El entendimiento puede admitir que algunas causas naturales posean una facultad que sólo sea inteligible, Ello no es perjudicial al entendimiento, ya que la determinación a la acción tiene su fundamento exclusivo en éste, no en condiciones empíricas, si bien la acción de esa causa en la esfera del fenómeno sea conforme a la causalidad empírica (CRP A 545, B 573).

¿Están en conflicto la libertad y la necesidad en un mismo acto? Es conocido que en el Prefacio a la SE de la CRP Kant distingue entre las cosas en cuanto objeto de experiencia” y “esas mismas cosas en cuanto cosas en sí”. No podemos prescindir de la mencionada distinción, ya que, en tal caso, el principio de causalidad se aplicaría a todas las cosas. Todas ellas estarían determinadas mecánicamente, es decir, por el principio de causalidad. No podría decirse sin contradicción del alma humana que es libre y, a la vez, sometida a la necesidad natural, es decir, que a la vez es libre y no libre (CRP B XXVII). Hay que tomar el objeto en dos sentidos distintos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí. El principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas como fenómenos (como objeto de experiencia) y no a las cosas en sí. La voluntad como fenómeno estaría sometida necesariamente a las leyes naturales, por lo que no podría ser libre, pudiendo, no obstante, ser libre considerada como cosa en sí, sin que se produzca contradicción alguna (CRP B XXVII-XXVIII). Si la razón especulativa hubiese demostrado que la libertad no puede pensarse, la libertad y la moralidad tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza*. No es posible que se mantengan las posiciones de la doctrina de la moralidad y de la naturaleza si nuestro conocimiento teórico no se limitara a simples fenómenos, si no ignorásemos las cosas en sí (CRP B XXIX).

La libertad y la necesidad pueden existir independientemente en un mismo acto, sin interferencias mutuas. Ello es así porque la libertad, según Kant, puede

guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto a las de la naturaleza. La ley que rige a la naturaleza no afecta a la libertad. (CRP A 557, B 585). Kant no pretende demostrar en la CRP la *realidad* de la libertad como una de las facultades que contiene la causa de los fenómenos del mundo sensible. Partiendo de la experiencia nunca podemos inferir algo que no deba pensarse según leyes de la experiencia. Más aún, Kant ni siquiera pretende demostrar la *posibilidad* de la libertad. Tal demostración es imposible de alcanzar a partir de meros conceptos *a priori*. De dicho modo no es posible conocer la posibilidad de ningún fundamento real, ni de ninguna cualidad. La libertad es una simple idea trascendental gracias a la cual la razón se propone iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno, mediante algo incondicionado desde el punto de vista sensible. La tercera antinomia reposa, según Kant sobre una ilusión: naturaleza y libertad no son incompatibles en uno y mismo fenómeno (CRP A 558, B 586).

6. LIBERTAD PRÁCTICA Y LIBERTAD TRASCENDENTAL EN EL CANON

En la sección titulada “El objetivo final del uso puro de nuestra razón”, que forma parte de la “Doctrina trascendental del método”, Capítulo II, en la sección primera perteneciente a “El canon de la razón pura” (CRP A 801, B 829 – A 804, B 832) Kant emplea el concepto de libertad en su sentido práctico, prescindiendo de su significación trascendental (A 801, B 829). El concepto de libertad en esta última significación constituye un problema de la razón y no puede suponerse empíricamente, ni puede servir como fundamento explicativo de los fenómenos. La libertad práctica puede, en cambio, demostrarse remitiéndonos a la experiencia (CRP A 802, B 830). La libertad práctica es causalidad de la razón en la determinación de la voluntad. Dicha libertad se entiende como una de las causas naturales, mientras que la libertad trascendental parece oponerse a la ley de la naturaleza y a toda experiencia posible. La libertad trascendental sigue constituyendo un problema, según Kant, y exige la independencia de la voluntad misma de todas las causas determinantes del mundo sensible. La libertad trascendental posibilita una iniciativa causal por parte de la voluntad que puede desencadenar la producción de enlaces causales en el mundo sin que la causa detonante de tales cambios esté determinada por ninguna condición antecedente perteneciente a éste. (CRP A 803, B 831).

El problema de la libertad trascendental no afecta a la razón en su uso práctico, sino meramente al saber especulativo. En el caso de la libertad en sentido práctico puede dejarse de lado el problema de la libertad en sentido trascendental, como algo enteramente indiferente (CRP A 803, B 831). Kant considera haber discutido suficientemente el concepto de libertad trascendental en la tercera anti-

nomía de la razón pura (CPR A 804, B 832). El concepto de libertad práctica se relaciona con el concepto de voluntad libre. Como hemos visto, Kant contrapone dicho concepto, que denomina, en latín, *arbitrium liberum*, al concepto de la voluntad animal que designa como *arbitrium brutum*. La voluntad animal sólo puede ser determinada a través de estímulos sensibles o, como dice Kant, patológicamente, mientras que la voluntad libre lo hace independientemente de tales estímulos, pudiendo ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón. El nombre “práctico” lo vincula Kant con la voluntad libre en el sentido ya sea de aquello que es *fundamento* o *consecuencia* de la misma. Puede sostenerse que la libertad trascendental es el fundamento definitivo de la voluntad libre, teniendo que ver la libertad práctica con las consecuencias de dicha voluntad (CRP A 802, B 830).

Kant reconoce la posibilidad de una determinación, de diversa índole, de la voluntad. Conforme a lo anterior, si bien la voluntad puede ser objeto de determinación por parte de aquello que la estimula o afecta de modo directo, mediante los sentidos, no se pueda negar la simultánea capacidad de ésta para superar las impresiones sensibles, y ello por medio de representaciones que no podrían caracterizarse como provechosas ni perjudiciales aún desde una perspectiva remota. Las reflexiones de lo deseable, más concretamente, de lo bueno y lo provechoso en relación a nuestro estado todo, se basan en la razón. Es ésta quien dicta leyes que son imperativos y que Kant caracteriza como *leyes objetivas de la libertad*. Dichas leyes –leyes prácticas, a decir de Kant– establecen algo que, aunque nunca suceda, expresan *lo que debe suceder*, por lo que hay que distinguirlas de las leyes de la naturaleza que tratan únicamente de lo que sucede y por qué. (CRP A 802, B 830).

Ahora bien, podría suceder que lo que llamamos libertad con base en la capacidad de la voluntad para superar las impresiones sensibles pudiera revelarse, en definitiva, como mera naturaleza en relación con causas eficientes más remotas y de carácter superior. Tal posibilidad, considerada expresamente en el texto, no le quita, en modo alguno, el sueño a Kant, por considerar que en el terreno práctico en que se mueve la voluntad que supera las impresiones sensibles nos limitamos meramente a preguntarle a la razón sobre cuál debe ser la *norma* de nuestra conducta. La posibilidad planteada es puramente especulativa, según Kant, de modo que bien podemos prescindir de ella, habida cuenta de que en el terreno práctico el objetivo fundamental radica en sí, en definitiva, hacemos o dejamos de hacer (CRP A 802, B 830).

III. Algunos problemas y consideraciones críticas en torno al concepto kantiano de la libertad

1. LA LIBERTAD COMO SUPUESTO EN LA *FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*

En la tercera sección de la FMC Kant presenta al concepto de libertad como la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad. Distingue entre dos tipos de causalidad: una aplicable a entes no racionales y otra aplicable a entes racionales. La necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los entes no racionales en tanto pueden ser determinados a actuar por causas extrañas. En contraste, Kant presenta a la libertad como una propiedad de la causalidad de los seres vivientes en tanto racionales. La mencionada causalidad puede ser eficiente, según Kant, independientemente de la determinación de causas extrañas. Ahora bien, tal definición de la libertad es puramente negativa y no nos lleva, por ello, a la determinación de su esencia. Si bien la libertad no es una propiedad de la voluntad conforme a leyes naturales, lo es conforme a leyes inmutables de carácter especial (Ak. IV: 446).

Kant sostiene que si se *supone* la libertad de la voluntad se sigue la moralidad con su principio por mero análisis de su concepto, sin que ello constituya un impedimento para entender el principio de la moralidad como una proposición sintética. La libertad constituye el tercero que posibilita la síntesis de dos conocimientos en los juicios de la moral. De modo harto impreciso Kant sostiene que el enlace mediante un tercero de dos conocimientos en los juicios sintéticos de la moral la provee el concepto positivo de la libertad, y que dicho tercer conocimiento al que la libertad apunta y del que tendríamos una idea *a priori* no puede, al inicio de la tercera sección de la FMC, todavía mostrarse ni hacerse comprensible, por ello requerir una mayor preparación (Ak. IV: 447).

La libertad debe presuponerse como una propiedad de la voluntad de todos los seres racionales (Ak. IV: 447). Todo ser que obra *bajo la idea de la libertad* es, por ello, realmente libre *en sentido práctico*, lo que significa que valen para éste todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, tal como si su voluntad hubiese sido declarada libre tanto en la filosofía teórica como en sí misma. Según Kant, las mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre valen también para un ser que sólo puede obrar bajo la idea de su propia libertad (Ak. IV: 448).

El concepto determinado de la moralidad puede retrotraerse a la idea de la libertad, sin que ésta pueda probarse como algo real en la naturaleza humana (Ak. IV: 448). Si queremos pensar en un ser como racional y provisto con conciencia de su causalidad respecto a sus acciones tenemos que presuponer la libertad. Mediante la idea de la libertad suponemos la ley moral, es decir el principio de la autonomía de la voluntad, sin poder demostrar su realidad y necesidad objetiva (Ak.

IV: 449). No podemos comprender por qué la ley moral obliga. Kant habla de un círculo vicioso del cual considera no hay manera de salir, presentando el mismo desde un doble punto de vista. En realidad, el primero tiene que ver no tanto con un círculo cuanto con lo que muy podría ser una contradicción, al menos aparente: nos consideramos *libres* en el orden de las causas eficientes a la vez que *sometidos* a las leyes morales en el orden de los fines. El segundo punto de vista, en donde parece encontrarse efectivamente un círculo, consiste en establecer la idea de la libertad por la ley moral y concluir la ley moral por la libertad. La libertad y la propia legislación de la voluntad serían ambos autonomía y, por tanto, conceptos trasmutables, de modo que no se podría utilizar ninguno de ellos para explicar o fundamentar al otro (Ak. IV: 450).

Según Kant, no hay un círculo vicioso escondido en el procedimiento que partiendo de la autonomía concluye la libertad, y partiendo de la libertad concluye la autonomía. Ello es así porque cuando nos pensamos como libres nos incluimos en el mundo inteligible, mientras que al pensarnos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible e inteligible a la vez (Ak. IV: 453). Kant subraya la importancia de la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Todas las representaciones que se nos presentan sin el concurso de nuestra voluntad (*ohne unsere Willkür*) —como es el caso con las representaciones sensibles— nos permiten conocer los objetos únicamente en tanto nos afectan (como fenómenos), sin que podamos, con ello, determinar que pudieran ser considerados como cosas en sí. No nos queda más remedio que asumir que detrás de los fenómenos hay cosas en sí que, a diferencia de los fenómenos, no podemos conocer (Ak. IV: 451).

La afirmación de una diferencia entre fenómenos y cosas en sí nos lleva a una distinción rudimentaria entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible*, considerándose el primero como variando conforme a los diversos observadores, mientras que el segundo permanece siempre igual a sí mismo. Por lo demás, la distinción entre fenómeno y cosa en sí puede aplicarse también a nosotros mismos. El concepto que podemos obtener de nosotros mismos sólo puede ser empírico, no *a priori*. Únicamente a través de mi sentido interno puedo obtener información de mí mismo, de modo que tal información la obtengo de mí mismo considerado como fenómeno. Me veo precisado a asumir que en la base de mí mismo como fenómeno hay algo más, a saber, mi *ego*, comoquiera que pudiera estar constituido en sí mismo. Así, por lo que respecta a la mera percepción y a la receptividad de las sensaciones tengo que considerarme como perteneciente al *mundo sensible*, en cambio como perteneciente al *mundo inteligible* —del cual, no obstante, no puedo tener conocimiento alguno— respecto a lo que pudiera haber en mí de actividad pura (Ak. IV: 451).

Al comienzo de nuestro trabajo hemos citado un pasaje de la FMC que recoge la tesis de Kant de que hay que *suponer* que entre la libertad y la necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción, de que no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de la libertad, así como la tesis de Kant de que si el pensamiento de la libertad se contradice a sí mismo o la naturaleza tendría que ser abandonado frente a la necesidad natural. Kant concibe al hombre como libre y también como una parte o pedazo de la naturaleza, concibiéndolos como necesariamente unidos en uno y el mismo sujeto (Ak. IV: 456). Kant considera el concepto de un mundo inteligible meramente como un punto de vista, fuera de los fenómenos, que la razón se ve necesariamente obligada a tomar para pensarse a sí misma como práctica (Ak. IV: 458).

Hemos visto que Kant sostiene, en la CRP, que ni la realidad ni la posibilidad de la libertad pueden demostrarse, que ésta constituye una idea trascendental. En la FMC sostiene Kant que la *libertad* es sólo una idea de la *razón* cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa. En contraste, la *naturaleza* es un concepto del *entendimiento* que demuestra y debe demostrar su realidad en ejemplos de la experiencia (Ak. IV: 455). Únicamente la autonomía de la voluntad, es decir, la máxima de la voluntad como ley puede compadecerse con la libertad de la voluntad (Ak. IV: 458). Kant insiste en que la libertad es una mera idea, que la realidad objetiva de ésta no puede exponerse, mediante leyes naturales, en modo alguno, en ninguna experiencia posible, por lo que no se puede dar ejemplo alguno, ni analogía de la libertad. La libertad no puede concebirse ni conocerse, valiéndose únicamente como una suposición necesaria de la razón de un ser que cree tener una facultad de determinarse a obrar como inteligencia, independientemente de los instintos naturales (Ak. IV: 459).

2. LA LIBERTAD COMO HECHO DE LA RAZÓN EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA*: LA INTERPRETACIÓN DE ALLISON

Allison ha señalado que la afirmación de Kant relativa a la existencia de algo así como un hecho de la razón en la CRPr ha sido recibida incluso con mucho menos entusiasmo que su intento fallido de demostrar la ley moral en el tercer capítulo de la FMC.¹⁷ Según Lewis White Beck, citado por Allison, “el hecho de la

¹⁷ Allison 1990, p. 230. Según Allison, Kant se refiere en la CRPr en ocho ocasiones al “hecho de la razón”, sin que sea evidente la equivalencia de los distintos modos en que Kant caracteriza el mismo. Allison refiere a los siguientes pasajes de la CRPr: [1] Ak. 5: 6; 6; [2] Ak. 5: 31; 31; [3] Ak. 5:42; 43; [4] Ak. 5: 43; 43; [5] Ak. 5: 47; 48; [6] Ak. 5: 55; 57; [7] Ak. 5: 91; 94; [8] Ak. 5:104; 108. Sólo podemos entrar aquí en una consideración amplia, no pormenorizada, de estos pasajes.

razón” puede recibir seis caracterizaciones diferentes: como conciencia de la ley moral, como conciencia de la libertad de la voluntad, como la ley moral, como la autonomía en el principio de la moralidad, como la determinación inevitable de la voluntad en la mera concepción de la ley, y como el caso efectivo de una acción que presuponga una causalidad incondicionada.¹⁸ Las cosas se complican más aún, según Beck, si se tiene en cuenta que Kant también identifica el hecho de la razón con la libertad, con la ley práctica de la libertad y con el imperativo categórico.¹⁹

Consideremos los pasajes en los que Kant recoge su tesis del hecho de la razón y las variantes de la misma en el sentido de qué es lo que, en definitiva, constituye el mencionado hecho de la razón. Estos pasajes ilustran, al menos en parte, algunas de las caracterizaciones del hecho de la razón incluidas en el listado de Beck. Kant sostiene que la libertad, meramente *pensada* por la razón especulativa, puede confirmarse mediante un hecho. Tal confirmación lo es del *concepto práctico de la libertad* (AK. V: 6; 6). En otro pasaje, Kant denomina hecho de la razón a la *conciencia de la ley moral*. Se trata de algo que se nos impone como juicio sintético *a priori*. Éste no constituye un hecho empírico sino un hecho de la razón pura (AK. V: 31; 31). La tesis de que la razón pura es práctica equivale a que puede determinar la voluntad con entera independencia de todo lo empírico. La *autonomía* en el principio de la moralidad mediante el cual la razón determina la voluntad a la acción constituye un hecho de la razón, lo que está indefectiblemente unido a la *conciencia de la libertad*, siendo incluso idéntico con ésta (AK. V: 42; 43). La ley moral constituye un hecho que no puede explicarse en modo alguno a partir de lo dado en el mundo sensible, un hecho que, por el contrario, apunta al mundo inteligible, definiéndolo y permitiéndonos conocer *una ley* como algo perteneciente a éste (AK. V: 43; 43).

Kant añade, precisando, que *la ley moral* nos es dada como si fuera un hecho de la razón pura apodícticamente verdadero del que tenemos conciencia *a priori*, incluso si concedemos que no se puede dar ejemplo alguno de que ésta se haya seguido exactamente (AK. V: 47; 48). La tesis de que la razón es por su propia índole práctica y que no admite, por tanto, ninguna mezcla de fundamentos empíricos en su determinación es un hecho, además de un juicio de la razón común y, por ende, la ley suprema de la voluntad de toda razón humana natural (AK. V: 91;

¹⁸ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 166. Véase también del mismo autor, “The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics”, publicado en Lewis White Beck (editor), *Studies in Philosophy of Kant*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1965, pp. 200-214.

¹⁹ L. W. Beck 1960, p. 166, n. 10. Véase también Allison 1990, p. 232.

94). Las acciones presupuestas por una causalidad intelectualmente no condicionada por determinaciones sensibles constituyen un hecho y valen como siendo objetiva y prácticamente necesarias, independientemente de si valen como acciones reales o como meros mandatos (AK. V: 104; 108).

Según Allison, hay que distinguir entre mostrar que el principio de la moralidad descansa en el principio de la autonomía y mostrar que la voluntad es por su propia índole autónoma. La conciencia común de la ley moral constituye algo directamente accesible, a diferencia de la idea problemática de nuestra pertenencia al mundo inteligible. Kant alega que la moralidad se asienta firmemente sobre sí misma y que no requiere fundamentos justificatorios (CRPr V: 47; 48-49).²⁰

La deducción de la libertad no puede proceder apelando a la tesis de la reciprocidad, según la cual la libertad vale como la *ratio essendi* de la ley moral, y la ley moral como la *ratio cognoscendi* de la libertad. Según Allison, se hace necesaria una deducción de la libertad que parta del hecho de la razón y no se base en la tesis de la reciprocidad que aisladamente considerada daría por descontado lo que precisamente debe demostrar. Si partimos del hecho de la razón es perfectamente viable, sin dar por descontado precisamente lo que debemos demostrar, sostener la tesis de que las leyes morales son necesarias si presuponemos que la voluntad es libre, y que la libertad es necesaria porque tales leyes, al ser postulados prácticos, son necesarias. La deducción de la libertad a partir de la ley moral en tanto certificada por el hecho de la razón descansa sobre el alegato de que la ley moral muestra que la libertad no sólo es posible sino también algo actual o efectivo en seres que reconocen el carácter constrictivo de la ley sobre ellos (Ak. V: 47; 49).²¹

La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad se funda en la imposibilidad de encontrar y hacer inteligible un *interés* que el hombre pudiera tomar en las leyes morales (Ak. IV: 459-460). La razón toma un interés inmediato en la acción cuando la validez universal de la máxima es suficiente fundamento para determinar la voluntad (Ak. IV: 460). La máxima no tiene validez para nosotros *porque nos interese* sino que interesa porque vale para nosotros (Ak. IV: 460).

La misma conciencia de la ley moral como obligatoria produce un interés. Según Kant, un interés es aquello en virtud de lo cual la razón deviene práctica (FMC, Ak. IV, p. 461 nota).²² Según Allison, como el interés moral es puro, Kant toma la presencia de tal interés como suficiente para mostrar que la razón pura es práctica, lo que, a su vez, es equivalente a mostrar la realidad de la libertad.²³ Se-

²⁰ Allison 1990, p. 238.

²¹ Allison 1990, p. 239.

²² Allison 1990, p. 239.

²³ Allison 1990, p. 240.

gún Allison, la autonomía en la CRPr, expresada mediante nuestro interés en la moralidad, nos asegura nuestra existencia suprasensible o inteligible de la que se infiere entonces nuestra libertad negativa. Este paso, de ser exitoso, superaría, según Allison, una de las dificultades mayores del tercer capítulo de la FMC, según la cual la pertenencia al mundo inteligible nos conduce, en el mejor de los casos, a la libertad práctica y no a la autonomía necesaria para establecer la ley moral.²⁴

La conciencia de la ley moral y la conciencia de la libertad (incluida la libertad negativa) son inseparables, tratándose de dos aspectos del hecho de la razón. A pesar de su inseparabilidad, Kant insiste que es la ley moral la que se establece directamente mediante el hecho de la razón, deduciéndose de la ley moral la realidad de la libertad. La primacía de la ley es conceptual ya que nuestra conciencia de estar sometidos a ella, incluso cuando violamos sus mandatos, es lo que nos hace conscientes de nuestra autonomía y, con ella, de nuestra independencia del mecanismo de la naturaleza. La deducción en la CRPr, en contraste a la FMC, se mueve de la libertad positiva certificada por el hecho de la razón, a la libertad negativa. Según Allison, Kant incluye en su deducción, además de la afirmación de una conexión entre la ley moral y la libertad, el alegato de que la razón práctica provee la solución al problema planteado por la razón teórica en la Tercera antinomia, a saber, la necesidad de la razón de pensar la causa incondicionada en la serie de las causas condicionadas. La posibilidad de pensar tal incondicionado es esencial a la razón en su función especulativa, y surge independientemente de toda consideración moral, incluso independientemente de toda consideración concerniente a la actividad racional. La idea de una espontaneidad absoluta es, según Kant, un principio analítico de la especulación pura (CRPr AK. V: 48; 50).²⁵

3. LOS DIVERSOS SENTIDOS DE LA LIBERTAD EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA Y LAS TESIS KANTIANAS DE LA LIBERTAD COMO HECHO Y LA LIBERTAD COMO SUPUESTO

En lo que precede hemos indicado que Kant parece tener una concepción contradictoria de la libertad al concebirla como *supuesto* en la FMC y como *hecho de la razón* en la CRPr. También hemos subrayado el carácter multívoco del concepto de libertad en Kant. En la Tercera antinomia y en el Canon de la CRP aparece el concepto de libertad utilizado en diversos sentidos, como, por ejemplo, en el sentido de libertad trascendental y de libertad práctica y psicológica. Kant habla también de libertad en un sentido *cosmológico* que puede entenderse como la causa in-

²⁴ Allison 1990, p. 242.

²⁵ Allison 1990, p. 243.

causada en el sentido de Dios entendido como *primum mobile*, o también en el sentido de las cosas en sí como las fuentes originarias de donde brotan derivadamente los fenómenos.

Si este concepto, que cabe denominar teo-cosmológico de la libertad, puede o no mantenerse depende de la viabilidad o no de los diversos tipos de pruebas de la existencia de Dios. Es conocido que Kant impugna las pruebas tradicionales de la existencia de Dios: la prueba ontológica, la prueba cosmológica y la prueba físico-teológica (CRP A 583, B 611 – A 642, B 670). Por otra parte, hemos visto que Kant rechaza la posibilidad de un comienzo de distintas series causales que se pudieran originar por la acción libre de las sustancias de dichas series: tal admisión haría desaparecer la interdependencia de los fenómenos conforme a leyes de la naturaleza y, con ello, la naturaleza misma. También hemos visto el alegato de Kant de que, en tal caso, no tendríamos ya de un criterio de verdad empírica con base en el cual fuera posible discriminar entre la experiencia y el sueño, y que de admitirse tal posibilidad las leyes de la naturaleza se modificarían una y otra vez bajo el influjo de la libertad, convirtiendo al curso de los fenómenos en algo confuso e incoherente.

El concepto cosmológico de la libertad en las dos variantes consideradas que hacen depender la libertad bien sea de Dios, bien sea de las cosas en sí tras los fenómenos, no aportan nada decisivo para dar cuenta de la diferencia que establece Kant entre la libertad como supuesto y la libertad como hecho de la razón. No siendo viables para Kant ninguna de las variantes mencionadas del concepto cosmológico de libertad en la CRP queda todavía por considerar los conceptos kantianos de libertad trascendental, de libertad psicológica, y de libertad práctica. De estos sentidos de libertad es la libertad trascendental la que, como hemos visto, constituye, según Kant, “la verdadera piedra de escándalo de la filosofía” (CRP A 449, B 477).

El rechazo de las dos variantes del concepto cosmológico de libertad no es sinónimo de que Kant se niegue a vincular con alguno de los otros conceptos de libertad alguna de las características que enlaza expresamente con el concepto de la libertad en sentido cosmológico. Hemos considerado que la libertad en dicho sentido es sinónimo en Kant de “la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado” (CRP A 533, B 561). La libertad en sentido cosmológico no toma nada de la experiencia y constituye una idea trascendental pura que es sinónimo de espontaneidad, es decir, de la capacidad de comenzar a actuar absolutamente por sí mismo. Así entendida, la libertad constituye para Kant una creación de la razón.

Conviene destacar, en lo que sigue, a modo de resumen, la índole de la relación entre la libertad trascendental y la libertad práctica, así como subrayar sus

diferencias esenciales, arriba mencionadas. La idea trascendental de la libertad es fundamento del concepto práctico de libertad. Sin libertad trascendental no hay libertad práctica. Como indicamos en lo que precede, la libertad en sentido práctico es expresión de la independencia de la voluntad de aquello que es imposición de los impulsos de la sensibilidad. Ésta tiene que ver con lo que Kant denomina voluntad libre (*arbitrium liberum*) y contrapone al *arbitrium sensitivum brutum*, propio del animal. La sensibilidad no determina de modo necesario la acción humana. Por libertad práctica entiende Kant la capacidad de producir algo independientemente de las causas naturales y contra su poder e influjo. Mientras la libertad práctica se halla determinada según leyes empíricas en el orden natural, siendo, pese a ello, capaz de iniciar con entera espontaneidad una serie de acontecimientos, la libertad en su significación trascendental constituye un problema de la razón y no puede suponerse empíricamente ni servir de fundamento explicativo de los fenómenos.

Recordemos que, según Kant, la libertad práctica puede demostrarse remitiéndonos a la experiencia y que ésta vale como causalidad de la razón en la determinación de la voluntad, siendo una de las cosas naturales, a diferencia de la libertad trascendental que se opone a la naturaleza. La libertad trascendental crea un problema al exigir la independencia de las causas determinantes del mundo sensible. Vimos que en el caso de la libertad en sentido práctico puede dejarse de lado el problema de la libertad en sentido trascendental por éste no afectar a la razón en su uso práctico, sino meramente al saber especulativo.

Con base en los distintos sentidos de libertad que reconoce Kant podría intentarse dar cuenta de la diferencia que establece Kant entre la libertad como *supuesto* y la libertad como *hecho de la razón*. Así la libertad como supuesto podría identificarse con la libertad trascendental y la libertad como hecho con la libertad práctica o la psicológica. De este modo la libertad práctica y psicológica podría interpretarse como una libertad en el mundo en contraste con la trascendental como libertad fuera del mundo, y en tanto tal, como libertad meramente supuesta. Con ello se reconocerían dos tipos de libertad que pueden iniciar cambios en el mundo: una mundana y otra trascendente al mundo. La primera, pero no la segunda, puede ser tema de percepción. Arriba hemos hecho referencia a la tesis de Kant según la cual la libertad, como una facultad trascendental *fuera del mundo*, que puede iniciar cambios en éste, por lo que, en tanto tal, no podría ser tema de percepción alguna (CRP A 451, B 479). Kant reconocería dos capacidades en nosotros de iniciar, por nosotros mismos, cambios en el mundo, ya sea a partir de del mundo (libertad práctica), ya sea trascendiéndolo con base en la pura razón (libertad trascendental).

Por “práctico” entiende Kant lo que es *fundamento* o *consecuencia* de la voluntad libre. Basándonos en esta distinción puede sostenerse que la libertad trascendental tiene que ver con el *fundamento*, la práctica con la *consecuencia* de la voluntad libre. De acuerdo con esto la libertad trascendental sería también libertad práctica.

4. LIBERTAD PRÁCTICA Y ACTIVIDAD RACIONAL

Es conocido que Kant clasifica los imperativos en hipotéticos y categóricos (AK. IV: 414). Los imperativos hipotéticos nos dicen que la acción es buena respecto a algún propósito *posible* o *actual*. Kant denomina al primer tipo de imperativo hipotético *principio problemático-práctico*, al segundo *principio asertórico-práctico* (AK. IV: 414-5). El imperativo categórico declara que la acción es en sí misma objetivamente necesaria, sin referencia a propósito alguno. Kant denomina a este tipo de imperativo *principio apodíctico práctico*.

Kant llama *imperativos de la habilidad* los que tienen que ver con acciones que tienen como meta un *propósito posible*. Dicho de otra manera, Kant subsume los imperativos de la habilidad bajo los principios problemático-prácticos, si es que incluso no los identifica. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de una acción como medio para el fomento de la felicidad es un imperativo asertórico. (AK. IV: 415). La búsqueda de la felicidad constituye un propósito que puede presuponerse *a priori* y como cierto de todo ser humano, por pertenecer a su esencia. Kant denomina este tipo de imperativos, *imperativos de la sagacidad* (AK. IV: 415-416). El *imperativo categórico* es el imperativo de la moralidad. No tiene que ver con la materia de la acción o con su resultado sino con la forma y principio de ella. Lo esencialmente bueno de la acción consiste en nuestra disposición hacia ella, sea el resultado el que sea (AK. IV: 416).

A los mencionados tipos de imperativos (de la habilidad, de la sagacidad y al imperativo categórico) los llama Kant respectivamente *reglas de la habilidad*, *consejos de la sagacidad* y *mandatos o leyes de la moralidad*. Sólo estos últimos tendrían, según Kant, son universalmente válidos, esto es, tienen una necesidad incondicional y objetiva (AK. IV: 416). Cabe denominar correspondientemente a estos imperativos, *imperativos técnicos* (pertenecientes al arte), *imperativos pragmáticos* (pertenecientes al bienestar) e *imperativos morales* (pertenecientes a la conducta libre o a la moral) (AK. IV: 416-417). Es conocido que Kant se pregunta cómo son posibles tales imperativos (AK. IV: 417).

En el caso del imperativo de la habilidad sostiene Kant que quien quiere el fin quiere también –en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones– el medio indispensable para alcanzarlo, al menos en la medida en que ello esté en su

poder. Kant caracteriza como analíticas las proposiciones que tienen que ver con los imperativos de la habilidad. La observación anterior –quien quiere el fin quiere también los medios– vale evidentemente igualmente para los imperativos de la sagacidad, si bien Kant señala que no es fácil determinar el contenido del concepto de la felicidad vinculado a tal tipo de imperativos. Pese a ello, el imperativo de la sagacidad es, como el de la habilidad, una proposición analítico-práctica, ya que ambos ordenan los medios para aquello que se supone ser querido como fin (AK. IV: 417-418).

5. ALGUNAS OBSERVACIONES FINALES

En lo que precede he destacado la tesis de Kant de que respecto a los fenómenos vale, sin excepción, la causalidad natural, de que en la esfera del fenómeno en cuanto tal no puede haber libertad. Ésta pertenece, según Kant, a una esfera no fenoménica, a una esfera que Kant llama, en contraposición, nouménica. ¿Podría sostenerse el determinismo natural a la vez que la posibilidad de la libertad, sin tener que suponer la existencia de una esfera de cosas en sí trascendentes? Preguntado de otra manera, ¿podría afirmarse el determinismo natural a la vez que la libertad práctica, sin tener que suponer la existencia de cosas en sí trascendentes, pese a que la libertad práctica presupone, según Kant, la libertad trascendental? ¿Resulta imposible la distinción entre libertad trascendental y determinismo a no ser con base en la distinción entre fenómeno y cosa en sí?

Kant distingue entre causas causadas y causas incausadas, vinculando estas últimas con la libertad. Ahora bien, que haya un lugar para la libertad como causa sin causas antecedentes no significa que haya espacio para toda causa incausada en Kant. Entre Dios y la razón como causas incausadas Kant se queda con la última y no con el primero. Hemos visto que Kant, en la CRP, caracteriza la razón como enteramente libre, en el sentido de completamente independiente de todas las condiciones empíricas, destacando que la razón no se ve afectada, en modo alguno, por la sensibilidad ni por el tiempo que es condición *a priori* de la misma. La razón, que es algo intemporal –no se modifica sino que permanece siempre la misma– es, a decir de Kant, la condición incondicionada de todo acto voluntario.

¿No podrían acaso haber causas incausadas a nivel sensible? ¿Cómo sería ello posible, en caso que lo fuera? ¿Por qué sería imposible a nivel fenoménico algo así como una causa incausada que no se asiente en lo inteligible? ¿Por qué algo sensible no puede iniciar una serie de acontecimientos? ¿Habría que excluir necesariamente la posibilidad de que un sujeto agente que es parte del mundo pudiera iniciar por sí mismo (incausadamente) una serie de acontecimientos? Si ello fuese posible, ¿cómo lo sería, en definitiva? El concepto kantiano de libertad tiene co-

mo determinaciones esenciales la independencia frente a leyes de la naturaleza (CRP A 447, B 475) y la espontaneidad como capacidad de la razón de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos. Conforme a este último sentido la razón sería la condición incondicionada de todo acto voluntario (CRP A 553, B 581-A 554, B 582).

Como actos voluntarios valen no sólo los mandatos o leyes de la moralidad sino también las reglas de la habilidad (imperativos técnicos) y los consejos de la sagacidad (imperativos pragmáticos). No parece justificable atribuirle sólo a los mandatos de la moralidad un carácter espontáneo mientras se les niega el mismo a los imperativos técnicos y a los pragmáticos. Los tres tipos de imperativos mencionados bien pueden considerarse como expresión de acciones libres en sentido práctico, como modos de conducta, de diversa índole, en los que, en principio, es también viable proceder con independencia de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. Kant sostiene que la libertad práctica puede demostrarse por experiencia, incluso que la libertad como causalidad de la razón en la determinación de la voluntad es una de las causas naturales (CRP A 802, B 830).

Es conocido que el modelo justificatorio de la libertad propuesto por Kant parte del imperativo categórico o de la ley moral para concluir la libertad. Como hemos visto, de acuerdo a lo que Allison ha denominado la tesis de la reciprocidad, la libertad se revela como la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral como la *ratio cognoscendi* de la libertad. Dicho de otra manera, la libertad es, según Kant, la condición de la ley moral y la ley moral la condición bajo la cual es recién posible tener conciencia de la libertad (CRPr V: 5, nota). No hay razón para negar la posibilidad de aplicar este mismo esquema al caso de los imperativos técnicos y de los imperativos pragmáticos. La libertad es, según Kant, la condición de *todas* las acciones voluntarias (Ak. IV: 461).

Es evidente que ni las reglas de la habilidad ni los consejos de la sagacidad pueden valer como leyes de la naturaleza y que tienen, además, por lo menos en su formación, un carácter original y espontáneo. No se justifica sostener que sólo a partir de los mandatos de la moralidad —y no a partir de las reglas de la habilidad y los consejos de la sagacidad— se puede mostrar la libertad como la *ratio essendi* de los mismos y a éstos, a su vez., como la *ratio cognoscendi* de la libertad. Kant sostiene en la FMC que es imposible determinar por experiencia y absoluta certeza un solo caso en que la máxima de la acción haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales (AK. IV: 407). Tal no parece ser el caso con los imperativos técnicos ni con los imperativos pragmáticos cuya facticidad puede ilustrarse claramente en la experiencia. La causalidad vinculada con los imperativos técnicos y con los imperativos pragmáticos no es obviamente una causalidad originada apodícticamente a partir de condiciones antecedentes que una vez puestas por la na-

turaleza han de producir efectos que tienen que seguirse irremediabilmente. El *arbitrium brutum* no produce ni imperativos de la sagacidad ni imperativos de la habilidad.

Kant sostiene que de no haber libertad no encontraríamos, en modo alguno, la ley moral en nosotros. Si no se pensara ya con distinción la ley moral en nuestra razón no deberíamos nunca considerarnos justificados para asumir la libertad, aún cuando ésta no tenga de suyo un carácter contradictorio (AK. V: 5, nota). Si ello es válido para los mandatos de moralidad, no hay razón para que toda esta argumentación no pudiera valer también para los imperativos técnicos y los imperativos pragmáticos. Habida cuenta, sin embargo, que Kant reconoce en la CRP —y en otras obras— diversos sentidos de libertad, habría que determinar si la *libertad* supuesta como la *ratio essendi* de los mandatos de la moralidad, las reglas de la habilidad y los consejos de la sagacidad es del mismo tipo, o, si, por ejemplo, basta la *libertad práctica* para dar cuenta de los últimos dos tipos de imperativos, mientras que los mandatos de la moralidad requieren para ser posibles que esté a la base la llamada la *libertad trascendental*.

Según Kant, la libertad se debe demostrar como una propiedad de *todos* los seres racionales, como algo que pertenece a la actividad de todos ellos en tanto provistos de voluntad (AK. IV: 447-448). Cabe preguntar si ello se puede demostrar y caso afirmativo, cómo. Hay que tener en cuenta que Kant reconoce la posibilidad teórica de voluntades santas que no requerirían imperativos categóricos. Si ello es así, no sería siempre viable partir del imperativo categórico para dar cuenta de la libertad como una propiedad de todos los seres racionales.

La causalidad de la razón respecto a los fenómenos consiste, según Kant, en constituir una facultad *en virtud de la cual* comienza la condición sensible de una serie empírica de efectos. Por no ser sensible, la condición que reside en la razón no comienza. La condición de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser empíricamente incondicionada, hallándose en lo inteligible, fuera de la serie de los fenómenos (CRP A 552, B 580). Las reglas de la habilidad y los consejos de la sagacidad valen como acciones voluntarias, por lo que tienen a la libertad como su condición ya que ésta lo es de *todas* las acciones de tal tipo. No se puede negar que los imperativos técnicos y los imperativos pragmáticos pueden poner condiciones que pueden iniciar múltiples series empíricas de efectos. Tales condiciones, aunque incausadas, no tienen los visos de pertenecer a la esfera de las cosas en sí. No puede decirse que las condiciones puestas por los imperativos técnicos y los imperativos pragmáticos no comienzan en el tiempo, ni que no estén sometidas a las condiciones de la sensibilidad.

En la CRP Kant reconoce la posibilidad de causas incausadas de carácter empírico. Arriba hemos considerado el ejemplo de Kant de cuando, de forma completamente libre e independientemente del influjo determinante de las causas naturales, decido levantarme de una silla. Con tal acto se inicia, en términos absolutos, una nueva serie de acontecimientos con consecuencias naturales que irían, según Kant, hasta el infinito. A raíz del mencionado ejemplo, Kant destaca que la *decisión* y el *acto* de levantarme de la silla no son parte de la secuencia de meros efectos naturales ni constituyen tampoco una simple continuación de los mismos. Respecto a la determinación del mencionado acto voluntario cesan enteramente las causas naturales. Nos encontramos aquí con un tipo de causalidad distinto de los dos únicos tipos de causalidad que Kant reconoce expresamente como válidas: la causalidad siempre causada de las causas sensibles y la causalidad incausada de carácter inteligible de la razón en la determinación pura de la voluntad.

Reducir las causas de las cosas a los mencionados tipos parece entrañar una grave limitación. Según Aristóteles las causas posibles de las cosas son la naturaleza, la necesidad, el azar y, finalmente, la inteligencia y todo cuanto depende del hombre (*Ética Nicomaquea*, Libro III, sección 3). Si se quiere dar cuenta *causal* de mi acto y decisión de levantarme de la silla —lo que tiene visos de ser enteramente viable— Kant tendría que dar cuenta de la causalidad aquí implicada ya sea con base en una causalidad incausada de carácter inteligible que corre a cargo de una razón que ejerce siempre intemporalmente su libertad, o con base en una causalidad causada conforme a leyes de la naturaleza. Según la primera posibilidad toda decisión y acto voluntario —de los innumerables que llenan nuestra vida— tendría en definitiva un fundamento trascendente en el mundo de las cosas en sí mientras que de acuerdo a la segunda posibilidad este tipo de decisiones y acciones dependería de condiciones antecedentes que se cumplen conforme a leyes de la naturaleza que no admiten excepción.

Insisto en que ninguno de los tipos de causalidad reconocidos por Kant puede dar cuenta de mis decisiones y actos fundados en imperativos pragmáticos o en imperativos técnicos. Kant, como hemos visto, acepta la posibilidad de los dos tipos de causas arriba mencionados y no parece aceptar la posibilidad de algo así como una causa incausada de carácter sensible o una causa causada de carácter inteligible. Rechazar tales posibilidades parecería, por lo demás, algo muy sensato por parte de Kant, ya que la aceptación de causas incausadas a nivel sensible significaría la ruptura de la legalidad fenoménica conforme a leyes de la naturaleza de carácter determinista y la aceptación de causas inteligibles causadas la negación de la libertad. Comoquiera que ello sea, se echaría de menos en Kant todo intento de mostrar la absoluta imposibilidad teórica de algo así como causas incausadas de carácter sensible y causas causadas de carácter inteligible.

¿Qué diferencia cualitativa hay entre mi decisión y acto de levantarme de una silla y el ejemplo previamente examinado de la mentira maliciosa? Con el ejemplo de la mentira maliciosa Kant considera la posibilidad de que mi comportamiento pudiera estar determinado por condiciones empíricas antecedentes tales como la mala educación y las malas compañías, la perversidad del carácter, la insensibilidad a la vergüenza, la imprudencia y otras causas circunstanciales. En contraste mi decisión y acto de levantarme de la silla lo caracteriza Kant como libre del influjo determinante de las causas naturales, de modo tal que mi decisión y acto no forman parte de la secuencia de meros efectos naturales ni representan una simple continuación de los mismos. Pese a las condiciones antecedentes mencionadas en el caso de la mentira maliciosa —no presentes en el ejemplo de mi acto y decisión de levantarme de la silla— no se deja de reprobar al autor por su conducta, sin achacárselo a su carácter o a las circunstancias adversas.

Según la propuesta de Kant, ambos tipos de acciones voluntarias podrían ser considerados desde el mencionado doble punto de vista causal, es decir, todo acto voluntario podría ser estimado, a la vez, como resultando de causas causadas antecedentes que se desarrollan conforme a leyes de la naturaleza de carácter enteramente determinista y como procediendo de causas incausadas de carácter inteligible imputables a la razón. Kant tendría que concluir, tanto en el caso del ejemplo de la mentira maliciosa como en el de mi acto y decisión de levantarme de la silla, que la condición de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser empíricamente incondicionada, con lo que se hallaría fuera de la serie de los fenómenos. Ello tendría que valer respecto a las decisiones voluntarias en general, independientemente de su carácter.

Kant distingue entre el sujeto agente en su carácter sensible y en su carácter inteligible, siendo tal sujeto en el primer caso, pero no en el segundo, parte del mundo. Con base en la tesis del doble carácter sensible e inteligible del sujeto del mundo Kant intenta dar cuenta de cómo naturaleza y libertad pueden coexistir en los mismos actos, sin contradicción. (CRP A 541, B 569). Un sujeto que como agente moral determinara efectivamente su voluntad con base en el imperativo categórico sería, según Kant, a no dudar, un sujeto inteligible que, en tanto tal, no formaría parte del mundo. El deber expresa un tipo de necesidad y relación con fundamentos que no se dan en ninguna otra parte de la naturaleza (CRP A 547, B 575). El deber expresa un acto posible que tiene su base en el *concepto*, mientras que el fenómeno es el fundamento correspondiente a un mero acto natural (CRP A 547-8, B 575-6). Si bien el acto que se aplica al deber tiene que ser posible bajo condiciones naturales, la razón construye para sí misma un orden propio, según ideas que ella misma hace concordar con las condiciones empíricas. La razón proclama así la necesidad de acciones que no han sucedido y que quizás nunca suce-

dan, si bien supone que puede producirlas por iniciativa propia (CRP A 548, B 576).

En contraste, el sujeto que se determina por imperativos pragmáticos y técnicos, es decir, que puede determinar su conducta con base en consejos de la sagacidad y reglas de la habilidad es un sujeto mundano. Respecto a éste tendría que valer, por su carácter mundano, una ley del entendimiento conforme a la cual no podemos desviarnos ni hacer excepción de ella bajo ningún pretexto. Convertiríamos todo aquello que se desvíe y constituya una excepción de la mencionada ley causal en algo perteneciente meramente al pensamiento (*zum blossen Gedankendinge*) y en una quimera (*Hirngespinnst*) (CRP A 542-543, B 570-571). Según dicha ley todo lo que sucede tiene una causa y todos los acontecimientos (*Begebenheiten*) están determinados dentro de un orden natural (CRP A 542, B 570). Sin embargo, en tanto actos de la voluntad, no podría darse cuenta adecuada de los imperativos pragmáticos y técnicos con base en el mencionado orden natural.²⁶

Hemos mencionado, con base en L. W. Beck, algunas propuestas interpretativas conforme a las cuales cosas tales como la conciencia de la ley moral, o la conciencia de la libertad de la voluntad, o la ley moral, o la autonomía en el principio de la moralidad, u otras propuestas pudieran valer como “hecho de la razón”. Del reconocimiento de que la razón por su propia índole tenga un carácter práctico no tiene que seguirse la imposibilidad de admitir algún tipo de fundamento empírico en su determinación. Tal tipo de determinaciones operan, sin lugar a dudas, en el caso de los imperativos pragmáticos y de los imperativos técnicos, sin que se siga la implicación de que, por ello, resulte imposible que la razón opere causalmente en ellos, o que tuviéramos que admitir que las leyes de la naturaleza constituyen la única base (por ejemplo, en el caso de los imperativos técnicos) para dar cuenta adecuada de la producción tecnológica y sus objetos.

Como es conocido, coexisten en Kant dos tesis, ambas de carácter radical, a saber, en primer lugar, la que afirma un determinismo fenoménico conforme a leyes naturales que no admiten excepción, y, en segundo lugar, la que abre un espacio ontológico para la libertad al comprometerse con la afirmación de que en la base del mundo fenoménico se encuentra un mundo de cosas en sí en el que no rigen las leyes naturales de carácter determinista del mundo fenoménico. En lo que precede he destacado los señalamientos de Kant de que el concepto de liber-

²⁶ Ya Aristóteles sostiene que las virtudes morales (cuya práctica Aristóteles vincula esencialmente con la búsqueda de la felicidad) no nacen en nosotros ni por naturaleza, ni contrariamente a la naturaleza (*Ética Nicomaquea*, Libro II, sección 1). Por otro lado, Aristóteles afirma que todo arte procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que venga a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser. Según Aristóteles, en el arte el principio se encuentra en el que produce y no en lo producido (*Ética Nicomaquea*, Libro VI, sección 4).

tad tendría que abandonarse por completo si se contradice a sí mismo o a la naturaleza y de que no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad. ¿Puede justificarse la tesis de Kant (Ak. IV: 456) de que “ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad”?

Según Lovejoy,²⁷ la segunda analogía muestra —mediante el ejemplo del barco que pone Kant (CRP A 192, B 237)— que en cualquier instancia particular de sucesión objetiva el orden de los estados que se suceden tiene que representarse como fijo o determinado. Sin embargo, de ahí no se sigue la repetibilidad de la mencionada secuencia, o la conformidad de la misma con uniformidades causales.²⁸ Con ello parece coincidir L. W. Beck al sostener que la segunda analogía nada hace para apoyar el principio ‘la misma causa — el mismo efecto’, concerniéndole únicamente el principio ‘todo acontecimiento — alguna causa’.²⁹ Davidson, por su parte, plantea si puede mantenerse la tesis de que donde hay causalidad tiene que haber una ley, preguntándose si los acontecimientos que se relacionan como causas y efectos son subsumibles bajo leyes deterministas de carácter estricto. Davidson denomina la mencionada tesis el principio del carácter nomológico de la causalidad. Según Davidson es posible y típico conocer la relación causal singular sin conocer la ley o descripciones pertinentes.³⁰

Supongamos que sean correctas las apreciaciones de Lovejoy y Beck respecto al modo como se deba interpretar la naturaleza de las relaciones causales en Kant, al igual que la apreciación de Davidson —ya en el contexto de planteamientos que no pretenden ser, al menos primordialmente, una interpretación de Kant— de que es posible conocer la relación causal singular sin conocer la ley. De ellas se seguirían consecuencias interesantes. En lo que precede hemos visto como se pueden enlazar en Kant los conceptos de causas sensibles y causas inteligibles respectivamente con los conceptos de causas causadas y causas incausadas. La viabilidad no contradictoria de ambos tipos de causas tiene su fundamento en Kant en la distinción entre un mundo fenoménico rigurosamente determinado por causas siempre

²⁷ A. Lovejoy, “On Kant’s Reply to Hume”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1906, pp. 380-407. reimpreso en M. Gram (editor), *Kant: Disputed Questions*, Chicago, 1997, pp. 284-308.

²⁸ Lovejoy 1906, en Gram (editor) 1997, pp. 300-301.

²⁹ L. W. Beck, “Prussian Hume and Scottish Kant”, en *Essays on Kant and Hume*, New Haven and London, 1978, p. 126.

³⁰ Davidson 1970, en Ned Block (editor) 1980, p. 108 y pp. 117-118. Según Davidson, las razones requeridas por el conocimiento pueden estar disponibles en forma de generalizaciones heteronómicas rudimentarias que, en cierto sentido, son semejantes a leyes, pero, en otro sentido, no. Tales generalizaciones son semejantes a leyes en el sentido de que ciertas instancias hacen razonable la expectativa de que otras hagan lo mismo, pero no lo son en el sentido de que tales generalizaciones se pueden refinar indefinidamente.

causadas que se cumplen conforme a leyes de la naturaleza que no admiten excepción, y el mundo nouménico donde una razón ahistórica desencadena efectos en el mundo que, si bien se cumplen conforme a leyes rigurosas de la naturaleza, se inician en éste mediante la puesta de causas incausadas que provienen del reino de la libertad.

Con base en las tesis interpretativas de Kant propuestas por Lovejoy y Beck puede sostenerse la viabilidad de una nueva distinción entre causas cuya presentación puede articularse utilizando, en parte, una terminología que proviene de Davidson. Cabe distinguir entre relaciones causales con alcance nomológico, expresables en regularidades de ley que no admiten excepción y relaciones causales de carácter anómalo.³¹ Dicho de otra manera, cabe distinguir entre dos tipos de causas causadas: aquellas cuyos relatos son subsumibles bajo leyes que no admiten excepción y las que no son subsumibles bajo leyes. Esta nueva distinción causal es compatible con el señalamiento de Kant de que "Naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad" (CRP A 447, B 475).

Respecto a los fenómenos el principio de razón tiene en Kant un alcance universal entendido en el sentido de 'todo acontecimiento – alguna causa', pero también un alcance restringido entendido como 'la misma causa – el mismo efecto'. Dicho de otra manera, tocante a los fenómenos es posible predicar, por una parte, relaciones causales sin conocimiento de leyes o sin propuesta alguna de descripciones pertinentes, y predicarlas, por otra, como subsumidas bajo leyes que no admiten excepción. ¿Se puede mantener bajo esta nueva manera de entender la dicotomía causal la tesis de Kant de que uno y el mismo fenómeno pueden ser, a la vez, efecto de la naturaleza y efecto de la libertad? ¿Puede la legalidad y la ausencia de legalidad causal valer para uno y el mismo fenómeno?

La tesis de la causa incausada implica la tesis de la relación causal anómala, la de la causa causada puede ser compatible tanto con la anomalía como con la causalidad nomológica. Comparemos los dos pares de distinciones causales en Kant. Una de ellas se asienta con base en la distinción 'fenómeno – cosa en sí', mientras que la otra se asienta con base en la distinción 'legalidad – ausencia de legalidad'. De acuerdo a la primera distinción las causas pueden ser causas incausadas de carácter intemporal asentadas en el mundo inteligible, o causas causadas de carácter temporal asentadas en el mundo sensible. Conforme a la segunda distinción no toda causa fenoménica es subsumible bajo leyes, si bien todo acontecimiento tiene su causa.

³¹ La anomalía tiene que ver, según Davidson, con el fracaso de poder subsumir bajo una ley los relatos singulares de una relación causal concreta. Véase Davidson 1970, en Ned Block (editor) 1980, p. 107.

¿Cómo valen las causas que con la puesta de condiciones antecedentes no pueden fundar regularidad alguna, las causas que no forman parte de legalidad alguna, al menos de carácter *reconocido*? ¿Valen como causas causadas o como causas incausadas? Quizás pueda sostenerse que toda causa anómala es esencialmente incausada en la medida en que no es subsumible bajo legalidad alguna. Sin embargo, nada impide que una causa anómala pueda ser efecto de otra del mismo tipo. La tesis 'todo acontecimiento – alguna causa' cierra, a nivel fenoménico, la posibilidad de 'causas – acontecimientos' sin causas, no la de 'causas – acontecimientos' anómalos. El fundamento de la libertad puede serlo la anomalía, sin que para garantizarla tengamos que poner un pie en el vacío del mundo suprasensible de las cosas en sí trascendentes.

¿Por qué dar tal paso en el vacío? Quizás deba rechazarse la distinción causal que tiene su fundamento en la distinción 'fenómeno – cosa en sí' mientras se mantiene la que se asienta en la distinción 'legalidad – ausencia de legalidad'. Sin embargo, el rechazo de la primera distinción tiene como consecuencia dificultar, o incluso hacer imposible la posibilidad de dar cuenta del imperativo categórico en el sentido de las acciones por puro mor al deber. Si no hay cosas en sí trascendentes sino puros fenómenos no habría espacio seguro para la moralidad

Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber (FMC, Ak. IV: 407; Porrúa, p. 30).

No obstante, es posible legitimar la libertad tomando como punto de partida otro tipo de imperativos, como es el caso con los imperativos de la habilidad y los imperativos de la sagacidad. Se puede asegurar un espacio para la *libertad práctica* con base en la falta de legalidad propia de la causalidad anómala. 'Causa incausada' significa, en este contexto, causas no subsumibles bajo leyes naturales de carácter determinista, lo que no impide la posibilidad teórica de que dicha causa anómala sea, a su vez, una causa anómalamente causada. De acuerdo a la distinción 'legalidad – ausencia de legalidad' la libertad no sería posible si fuese teóricamente imposible algo así como relaciones causales de carácter anómalo. La posibilidad de relaciones causales de carácter anómalo es garantía suficiente para asegurar la posibilidad de la libertad práctica.

Ahora bien, podría sostenerse que la causalidad anómala es una causalidad con carácter nomológico oculto, con legalidad, si bien desconocida para nosotros. De acuerdo con ello no habría *efectivamente* relaciones causales que no *podieran*, en principio, subsumirse bajo leyes de la naturaleza de carácter determinista. Hay que aceptar como un *hecho* indiscutible que podemos reconocer relaciones causales no

subsumibles bajo leyes de la naturaleza de carácter determinista. Constituye un *supuesto* –lo mismo que la libertad trascendental respecto a la posibilidad del imperativo categórico como acción por mor al deber– sostener que toda relación causal fenoménica se encuentra bajo leyes de la naturaleza que no admiten excepción. Por ello, el peso de la prueba se encuentra en quienes alegan que *todas* las relaciones causales, incluidas las relaciones causales anómalas, son subsumibles bajo leyes de la naturaleza universales y apodícticas, en quienes sostienen que, en el fondo, la anomalía se mueve en la esfera de un umbral de generalizaciones rudimentarias que no impiden, para nada, la posibilidad teórica de la causalidad de carácter nomológico.

El principio causal entendido en el sentido de ‘todo acontecimiento – alguna causa’ no admite, en Kant, respecto a los fenómenos externos, excepción alguna. Sin embargo, no vale lo mismo para el caso de las leyes empíricas causales de la naturaleza, lo que permite distinguir nítidamente las últimas del primero. Dicho de otra manera, pese a la fuerte tesis determinista kantiana referida a las regularidades nomológicas aplicables a los acontecimientos empíricos es obvio que el principio ‘la misma causa – el mismo efecto’ no vale sin excepción respecto a éstos. Las uniformidades que expresan las leyes empíricas causales de la naturaleza admiten en principio excepciones, si bien fundadas en razones, es decir, que presuponen, para ser posibles, la causalidad en el sentido de ‘todo acontecimiento – alguna causa’ como principio. Las leyes empíricas concretas de la naturaleza pueden admitir siempre, en principio, excepciones bien fundadas en el propio principio de causalidad. La excepción a la ley no vale como ley, si bien no es posible sin causa. Las causas que no valen como leyes y que pueden dar cuenta de la excepción a la ley tienen un carácter anómalo.

Tanto el concepto de *libertad trascendental* como el concepto de *fisiocracia de la naturaleza* –la tesis de que las leyes empíricas causales de la naturaleza no admiten excepción– constituyen *supuestos*. Kant intenta legitimar el concepto de causalidad, habrá que ver si de modo exitoso o no, tanto en el capítulo de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento como, de modo más específico, en la “Segunda analogía” (CRP A189, B 232 – A 211, B 256). Ahora bien, la legitimación del concepto de causalidad en Kant no implica una igual legitimación de las leyes empíricas causales de la naturaleza. No es la relación ‘la misma causa – el mismo efecto’ sino la relación ‘todo acontecimiento – alguna causa’ la que en sentido estricto no admite excepción respecto a los fenómenos.

La tesis de Kant de que uno y el mismo fenómeno puede ser, a la vez, efecto de la naturaleza y efecto de la libertad puede recibir dos interpretaciones diversas, si tomamos en cuenta los dos pares de distinciones causales en Kant, a saber, o bien la que se asienta con base en la distinción ‘legalidad – ausencia de legalidad’,

o bien la que se asienta en la distinción ‘fenómeno – cosa en sí’. Un mismo fenómeno puede ser causado por una causa no anómala que al ponerse sea seguida por algo con regularidad, o por una causa anómala cuyo ponerse sea seguido por algo singular que no funda regularidad alguna. Hay causas que producen efectos regulares y otras cuyos efectos son irregulares respecto al mero ponerse de las causas.

El primer tipo de causas puede vincularse con el determinismo causal, si bien con un determinismo causal que, por las razones examinadas, bien puede admitir excepciones. El segundo tipo de causas puede vincularse con la causación libre. Puede decirse, como hemos visto arriba, en lenguaje de Davidson, que el determinismo causal implica la posibilidad de que un acontecimiento se capture en la red nomológica, lo que no sería viable en el caso de la libertad. Hemos visto que Davidson pone como ejemplo de acontecimientos que se resisten a ser capturados en la red nomológica de la teoría física acontecimientos mentales tales como las percepciones, los recuerdos las decisiones y las acciones.

El ejemplo que Kant presenta de la *decisión* y el *acto* de levantarme de la silla tiene que ponerse dentro del marco conceptual de la diferenciación entre causas que se asienta en la distinción ‘legalidad – ausencia de legalidad’, si bien Kant trata de colocarla dentro del marco conceptual de la diferenciación entre causas que se asienta en la distinción ‘fenómeno – cosa en sí’. Prueba de ello es que Kant, como hemos visto, dice que me levanto de la silla “de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza” (CRP A 450, B 478). Sin embargo, por otra parte, dice, a la vez, que la *decisión* y el *acto* de levantarme de la silla “no forman parte en modo alguno de la secuencia de los meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos” (CRP A 450, B 478).

La tesis de Kant de que uno y el mismo fenómeno puede ser, a la vez, efecto de la naturaleza y efecto de la libertad puede recibir una segunda interpretación, a saber, la que toma en cuenta la diferencia entre causas que se asienta en la distinción ‘fenómeno – cosa en sí’. Sin embargo, no resulta iluminador que para dar cuenta del acto de levantarme de la silla, así como de innumerables actos y decisiones del mismo tipo, se tenga que recurrir a la afirmación de un mundo intemporal y suprasensible. El carácter anómalo de nuestras innumerables decisiones y actos de los más diversos tipos no tiene porque tener un carácter suprasensible.

¿Vale la libertad como *supuesto* o como *hecho*? La afirmación de la existencia de un mundo nouménico está vinculada en Kant con el intento de dar cuenta del imperativo categórico como determinación de la voluntad por puro mor al deber. El mundo de las cosas en sí viabiliza la posibilidad teórica de suponer la libertad,

sin negar el determinismo causal conforme a leyes de la naturaleza. Hemos visto que Kant no se limita a *suponer* la libertad sino que llega adjudicarle el carácter de un *hecho de la razón*. Podría pensarse que la afirmación de la libertad como hecho de la razón viabiliza la posibilidad de la afirmación de un mundo nouménico en la medida en que sólo éste pudiera dar cuenta de la posibilidad de la libertad. Sin embargo, la *razón* que se nombra en la libertad como hecho de la razón es, según Kant, independiente de todas las condiciones empíricas de la sensibilidad, no se modifica, ni está sometida a ninguna condición temporal, por lo que ella misma *supone* ya el mundo inteligible. Por tanto, la libertad trascendental queda siempre como supuesto. La libertad práctica constituye un hecho de la razón que funda la posibilidad misma de los imperativos de la sagacidad y de la habilidad con base en un conjunto extraordinariamente rico de causas, pudiendo figurar entre ellas causas de evidente carácter anómalo. No hay razón por la que no se deba aspirar igualmente a dar cuenta de la posibilidad de los imperativos morales con base en causas anómalas, sin intentar fundamentar la posibilidad de las mismas en el carácter inteligible del sujeto del mundo. Parece haber un espacio para la libertad mucho más acá que el más allá del puro rebasamiento y la suprasensibilidad del sujeto del mundo como cosa en sí.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras