

La metafísica postulativa kantiana. Antinomia y postulados prácticos

1. INTRODUCCION

1.1. LA PRETENSION SISTEMATICA DE KANT

Un pensador con pretensiones sistemáticas difícilmente renuncia a su objetivo arquitectónico¹, es decir, a concebir la idea del todo como punto de partida del que derivar sus partes, pues entiende que sólo dentro del sistema adquieren los respectivos elementos significado pleno y se evita la perniciosa dispersión y desajuste entre un conjunto de partes que han de referirse internamente unas a otras. Kant es, sin lugar a dudas, un pensador con tales pretensiones. Su obra no alcanza, a nuestro juicio, la completa sistematicidad que van a lograr después las de los más ilustres representantes del idealismo alemán —en particular Hegel—, pero se esfuerza denodadamente por conseguirla. De ahí que considere al sistema como la mejor prueba de coherencia y rigor de pensamiento, el cual es intrínsecamente refractario al mero sincretismo, a lo que el propio filósofo regionomontano llama sistema de coalición (*Koalitionssystem*), es decir, aquel agregado de proposiciones desunidas internamente y contradictorias entre sí, aptas, tal vez, para agradar a lectores contentadizos, pero incapaces de procurar el más mínimo progreso en el pensamiento².

1 Cf. *Kritik der praktischen Vernunft* (Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Band V, Berlin 1988) p. 10.

2 *Ibid.*, p. 24.

1.2. LA CONEXION ENTRE LAS DOS CRITICAS

Si se repara en esta circunstancia, han de resultar extrañas, aun reconociendo el carácter extrínseco de aquélla, las opiniones según las cuales la *Critica de la razón pura* y la *Critica de la razón práctica* resultan absolutamente irreconciliables entre sí. Ambas obras vendrían a estar separadas por un abismo tan insalvable, que todos los esfuerzos de Kant por armonizarlas y por introducir coherencia y unidad entre ellas habrían resultado baldíos, reforzando más que disminuyendo la impresión de incompatibilidad entre las dos *Criticas* referidas. Uno de los objetivos de este trabajo consiste en mostrar el carácter inadecuado de las opiniones mencionadas o, expresado positivamente, en señalar la intrínseca coherencia entre la razón especulativa y la razón práctica o, si se prefiere, entre los límites impuestos al conocimiento por la primera de las *Criticas* y la ampliación del mismo a que autoriza la segunda.

1.2.1. *La restricción cognoscitiva de la 'Critica de la razón pura'*

El desenlace último de la *Critica de la razón pura* parece, en principio, una seria objeción al objetivo que nos hemos propuesto, pues su carácter desolador contrasta con el esperanzado tono con el que concluye la *Critica de la razón práctica*, que cree haber descubierto un camino expedito por el que transitar hacia lo trascendente, única región en que los anhelos cognoscitivos de la razón hallan definitivo reposo. «El resultado de todos los intentos dialécticos de la razón pura —dice Kant— confirma... lo que hemos demostrado ya en la analítica trascendental, a saber, que todos los razonamientos que pretendan llevarnos más allá del campo de la experiencia posible son falaces y carecen de fundamento»³. Siendo ello así, parece que

3 *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, ed. cit., Band III, p. 426. Ibid.

sólo queda una posibilidad: restringir drásticamente las aspiraciones cognoscitivas y contentarse con conocer el mundo en la medida en que sea objeto de experiencia. La neta cesura entre lo accesible a la experiencia y lo inasequible para ella marca el infranqueable límite entre lo cognoscible y lo incognoscible. Sin embargo, aunque la *Crítica de la razón pura* establezca este insuperable límite, no por ello se detiene antes de él; más bien al contrario: «la limitación de la razón no le impide conducirnos hasta las fronteras objetivas de la experiencia, a saber: la relación con algo, que no es en sí mismo objeto de la experiencia, pero que debe ser el origen último de toda experiencia»⁴. Junto a ello, debe tenerse en cuenta que las aspiraciones cognoscitivas del hombre no hallan cumplimiento dentro de los estrechos límites de la experiencia. En el ámbito intraempírico, la razón nos procura instrucción y nos sirve de guía, pero es incapaz de resolver los elevados problemas y de dilucidar las altas cuestiones que ella misma se plantea. Se podría decir, de forma aparentemente paradójica, que los grandes enigmas de nuestra razón pura se orientan precisamente hacia la región trascendente inaccesible para ella. «Todas las preguntas de nuestra razón pura —dice Kant— apuntan a lo que pueda estar situado fuera de este horizonte [la experiencia] o, en todo caso, también en su línea limítrofe»⁵.

1.2.2. *¿Es la 'Crítica de la razón pura' una obra antimetafísica?*

Sólo por esa aspiración y anhelo metafísicos, sería incorrecto presentar a la primera *Crítica* como antimetafísica. Desde luego la metafísica no es mero anhelo cognoscitivo abocado intrínsecamente al fracaso, ni la *Crítica de*

Prolegomena, IV, p. 261. Las traducciones, tanto de las obras de Kant como de la bibliografía secundaria, son nuestras.

⁴ A. Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant* (Eunsa, Pamplona 1973) p. 278.

⁵ K. r. V., III, p. 496.

la razón pura «salva» la metafísica sólo por la afirmación decidida de semejante aspiración a lo incondicionado. Nos proponemos mostrar, entre otras cosas, que los desarrollos metafísicos de la *Critica de la razón práctica* encuentran en la *Critica de la razón pura* su oportuna condición de posibilidad. Mas ahora sólo queríamos salir al paso de una opinión muy generalizada referida a la supuesta condición antimetafísica de la primera *Critica*. Como ha señalado G. Martin⁶, la afirmación de la imposibilidad de la metafísica corresponde más a los kantianos que al propio Kant, quien con toda claridad ha expresado que «en cada hombre que reflexiona habrá siempre una metafísica»⁷, ya que ésta es realmente «una disposición natural de la mente humana»⁸.

1.3. EL CARACTER NO CONTRADICTORIO DE LAS IDEAS DE LA RAZON. LA IDEA COMO POSIBILIDAD

Dejando de lado el problema de la capacidad de la razón especulativa, tal como ha quedado configurada por Kant, para construir una metafísica científica⁹ y acceder a la región supraempírica a la que se siente naturalmente llamada¹⁰, nos interesa subrayar el doble propósito de la *Critica de la razón pura*: negativo uno, en la medida en que aspira a desmontar la metafísica dogmática y a poner rígidos límites a las aspiraciones suprasensibles de la razón, y positivo el otro, en cuanto que pone de manifiesto el carácter no contradictorio de las ideas correspondientes a las realidades trascendentes. Dada esa índole no contradic-

6 G. Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik* (Reclam, Stuttgart 1965) p. 140.

7 *Prolegomena*, IV, p. 367.

8 *Ibid.*, p. 365.

9 *Ibid.*

10 Sobre este interesante y debatido problema, cf. E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik (Bemerkungen zu Martin Heidegger Kant-Interpretation)* (Kant-Studien 1931) pp. 1-2.

toria, se puede afirmar de semejantes ideas que son posibles o, al menos, no-imposibles¹¹.

1.3.1. *La idea de libertad y su importancia para las demás ideas*

Todavía se podrían buscar en la *Crítica de la razón pura* resultados metafísicos más netos que el de la mera no-imposibilidad de las ideas trascendentes. Pero Kant considera que con ello es suficiente, porque a la no-imposibilidad de una de esas ideas, la de libertad —que ya la *Crítica de la razón pura* garantiza—, la ley moral añadirá realidad objetiva¹². Por su parte, la libertad —ahora no sólo idea no-imposible, sino además realidad objetiva— permitirá proporcionar esa condición a las demás ideas. «El concepto de libertad —dice Kant— en la medida en que su realidad está demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *clave de bóveda* del completo edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) [...] se enlazan con él y logran con él y por él consistencia y realidad objetiva»¹³. Si se repara en esta secuencia —idea de libertad como no-imposible, libertad real y objetiva, realidad y objetividad de las demás ideas— no será difícil percatarse de la estricta congruencia de la afirmación kantiana sobre el propósito de la Dialéctica trascendental: proporcionar el fundamento para la construcción rigurosa de sistemas morales coherentes. «Vamos a ocuparnos ahora —dice Kant— de un trabajo no tan brillante pero tampoco carente de mérito: allanar y afianzar el terreno para que sirva de fundamento seguro a esos grandiosos edificios morales, pues en él se encuentran toda clase de topineras que la razón practicó

11 Cf. G. Martin, *Immanuel Kant (Ontologie und Wissenschaft)* (Walter de Gruyter, Berlin 1969) pp. 151-52.

12 Cf. H. W. Zwingelberg, *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz* (H. Bouvier, Co. Verlag, Bonn 1969).

13 K. p. V., V, p. 3.

con buena pero vana confianza de hallar tesoros, y que hubieran hecho insegura la edificación»¹⁴.

2. POSIBILIDAD DE LA LIBERTAD. ANTINOMIAS DE LA RAZON PURA ESPECULATIVA

2.1. INTRODUCCION

Las afirmaciones precedentes penden todas ellas de lo que hemos llamado lado positivo de la *Crítica de la razón pura*, es decir, de la demostración que esa obra contiene de la posibilidad y pensabilidad —no de la cognoscibilidad— de las ideas de la razón y, en particular, por lo que atañe a nuestro propósito, de la idea de libertad. Como es bien sabido, el *locus classicus* del tratamiento kantiano de esa decisiva noción lo constituyen las llamadas antinomias de la razón pura, a las que, en consecuencia, ha de dirigirse ahora nuestra atención.

2.2. RELACION ENTRE ENTENDIMIENTO Y RAZON

Para entender adecuadamente la noción kantiana de antinomia, una de las más propias y decisivas de su obra, hace falta reparar en la peculiar relación que mantienen el entendimiento y la razón. El primero, que en su uso empírico no ve más que naturaleza¹⁵, es la facultad de los conceptos trascendentales, la única de los que éstos pueden surgir¹⁶. El uso que de los conceptos puros hace el entendimiento está estrictamente limitado a los fenómenos. Justamente por ello, son la condición de posibilidad del objeto de experiencia, pues éste sólo se constituye de manera plena en virtud de la subsunción de lo dado en el fenómeno bajo conceptos puros del entendimiento. Para que el

14 K. r. V., III, p. 249.

15 Ibid., p. 370.

16 «...nur Verstand es sei, aus welchem reine und transzendente Begriffe entspringen können». K. r. V., III, p. 283.

conocimiento culmine, hace falta que lo dado desemboque en objeto y, para ello, se requiere, por su parte, que el entendimiento aplique sus categorías exclusivamente a los fenómenos. Frente a este procedimiento restrictivo, la razón, que en su uso trascendental aspira a lo incondicionado, se caracteriza por liberar a los conceptos de su sujeción empírica¹⁷, por emplearlos de modo extrafenoménico y aplicarlos libremente, sin la constrictión que supone lo dado en tanto que ineludible condición de aplicabilidad de aquéllos, con la esperanza de ampliar el ámbito de aplicación de los conceptos, por encima de lo empírico, hasta lo trascendente. Por este afán de ascensión hasta lo suprasensible, la razón convierte a las categorías en ideas¹⁸.

2.2.1. *Uso fenoménico y extrafenoménico de las categorías*

Mas justamente ese doble uso de los conceptos, fenoménico unas veces y extrafenoménico otras, es el origen de las dificultades. Si se emplearan sólo como conceptos empíricos, no surgiría ninguna dificultad, pues la unidad del entendimiento, imprescindible para la construcción del objeto de conocimiento, exige justamente ese empleo. Mas utilizándolos de forma extrafenoménica, como requiere la unidad de la razón y su irrefrenable afán por lograr la totalidad absoluta de las condiciones —lo incondicionado— para un condicionado dado, se produce un curioso desajuste: si la unidad alcanzada por la razón es adecuada para ella, entonces es demasiado grande para el entendimiento; y si es adecuada para el entendimiento, entonces resulta excesivamente pequeña y estrecha para la razón¹⁹. «De ahí —dice Kant— tiene que surgir un conflicto que, hágase lo que se haga, no se puede evitar»²⁰.

17 Cf. K. r. V., III, p. 283.

18 «...und dadurch die Kategorie zur transzendentalen Idee macht». Ibid.

19 Cf. K. r. V., III, p. 291.

20 Ibid.

2.3. LA ANTINOMIA COMO CONFLICTO NATURAL DE LA RAZON

La antinomia es, justamente, ese conflicto de la razón pura (*Widerstreit der reinen Vernunft*), de ningún modo artificioso o provocado, sino completamente natural e inevitable, que surge al aplicar la razón a la síntesis objetiva de los fenómenos²¹. Su origen está, pues, en la exigencia de incondicionado por parte de la razón, cuyo uso se rige indefectiblemente por el siguiente principio: «si se da lo condicionado, se da también la suma total de las condiciones, por tanto lo absolutamente incondicionado»²². Mas lo incondicionado no comparece nunca en la experiencia; por eso, la razón, en su irrefrenable apetito de absoluto, debe extenderse por encima del ámbito de aquélla, incurriendo de ese modo en inevitables contradicciones.

La antitética de la razón pura, cuyo fundamento preciso acabamos de exponer, se manifiesta como un auténtico conflicto, consistente en la afirmación de dos proposiciones contrapuestas que son a la vez verdaderas²³. «Una antinomia es —dice L. W. Beck— una pareja de juicios contradictorios, de los que cada uno se demuestra válidamente y expresa un interés inevitable de la razón»²⁴.

2.4. LA TERCERA ANTINOMIA Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

En relación con la tercera de las antinomias, la única relevante para nuestro propósito, hay que decir que la antítesis, cuyo fundamento se encuentra en la pretensión del entendimiento de aplicar la ley de causalidad a todos los elementos de una serie de sucesos en el espacio y en el tiempo²⁵, niega la posibilidad de la libertad, en virtud

21 Ibid., p. 282.

22 Ibid., p. 283.

23 Cf. K. r. V., III, p. 290.

24 L. W. Beck, *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'* (Wilhelm Fink Verlag, München 1985) p. 35.

25 «Der Beweis der Antithese beruht auf dem Anspruch des Verstandes,

del establecimiento de una causalidad universal como única ley de todo cuanto sucede²⁶. La tesis, cuya prueba se apoya en el interés de la razón en proporcionar un fundamento suficiente a todo fenómeno particular, afirma, en cambio, la posibilidad de la libertad como requisito imprescindible para la completa aclaración del acontecer fenoménico. «La causalidad según leyes de la naturaleza —dice Kant— no es la única de la que se pueden derivar todos los fenómenos del mundo. Para la explicación de los mismos es necesario, además, admitir una causalidad por libertad»²⁷.

Tan claro y franco conflicto reclama una solución definitiva, a menos que, sin argumentos para pronunciarnos por la tesis o por la antítesis, permanezcamos indecisos y sumidos en una especie de paralizante perplejidad que nos impida proseguir la marcha del pensamiento. Expresado de forma interrogativa el conflicto podría formularse así: ¿cómo pueden coexistir libertad y universal causalidad?²⁸. ¿Se excluyen mutuamente ambas o cabe algún tipo de armonía entre ellas? Se trata, pues, de saber si la proposición «todos los fenómenos del mundo proceden o bien de la naturaleza o bien de la libertad» es disyuntiva, como indica la forma en que está enunciada, o si, por el contrario, ley natural y libertad pueden tener lugar al mismo tiempo en el mismo acontecimiento, aunque en distinto sentido²⁹.

2.4.1. *Solución de la tercera antinomia.*

Distinción entre fenómeno y noumeno

La solución de este problema se alcanza atendiendo a la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno³⁰. Si no

das Kausalgesetz auf alle Glieder einer Reihe von Ereissen in Raum und Zeit anzuwenden», *ibid.*, p. 36.

²⁶ Cf. K. r. V., III, p. 309.

²⁷ K. r. V., III, p. 308.

²⁸ Cf. K. r. V., III, p. 365.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ «Es liegt kein Widerspruch in der Annahme, dass ein Ding, wie es an sich selbst ist, von den Gesetzen unabhängig ist, denen dasselbe Ding,

se repara en ella, la libertad queda gravemente comprometida (no así la causalidad, que ya logró garantía suficiente en la analítica). «Si los fenómenos son cosas en sí mismas —dice Kant— no es posible salvar la libertad»³¹. Mas si no se los tiene por más de lo que son, sino sólo por meras representaciones enlazadas de acuerdo con leyes empíricas, entonces hay que admitir para ellos algún tipo de fundamento que ya no puede ser fenómeno³². Semejante fundamento —causa inteligible (*intelligible Ursache*) lo llama Kant—, tiene una doble peculiaridad: por un lado, su causalidad no se determina por meros fenómenos, aunque sus efectos, por otro, se manifiestan como los demás fenómenos y pueden ser determinados por ellos. Dicho de otro modo: si la causa inteligible y su causalidad se salen de la serie condicionada de los fenómenos, sus efectos se encuentran, en cambio, dentro de ella. Tienen, pues, una índole peculiar: son libres en relación con su causa inteligible, sin dejar de ser, al propio tiempo, resultado de los fenómenos según la necesidad natural³³. De ese modo resuelve Kant la tercera antinomia de la razón pura y deja abierta la posibilidad de la libertad³⁴.

wie es erscheint (oder als Glied der Sinnenwelt), unterworfen ist». H. J. Paton, Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962) p. 336.

³¹ K. r. V., III, p. 365.

³² «...so müssen sie selbst noch Gründen haben, die nicht Erscheinungen sind», K. r. V., III, p. 365.

³³ Cf. K. r. V., III, p. 365.

³⁴ A juicio de Kaulbach, la antinomia expresa en Kant dos direcciones opuestas que es preciso conciliar para poder garantizar la unidad del hombre como ser natural y racional: «Es ist dem Gebrauch der Perspektiven gemäss, dass in der kantischen Moralphilosophie zwei einander entgegengesetzte Richtungen des Gedankenganges zur Geltung kommen, von denen die eine ihren Ausgangspunkt bei der menschlichen Situation wählt, während die andere bei der Vernunftnatur des Menschen anfängt. Betrachtet man den Menschen in der Perspektive seiner Zugehörigkeit zur Erscheinungswelt, so wird das Gesetz als 'Faktum' auftreten, von dem ausgehend man zur Idee der Freiheit gelangt. Wählt man aber die Perspektive der Vernünftigkeit, so wird der Mensch als zur intelligiblen Welt zugehörig erkennbar und seine Freiheit wird sichtbar. Entsprechend muss das Denken von den beiden Perspektiven des intelligiblen und des empirischen Charakter Gebrauch machen, um Vernunft und Natur im Menschen zur Einheit zur bringen». F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants* (Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978) p. 254-55.

2.5. LA TESIS DE LA TERCERA ANTINOMIA.

LIBERTAD COMO POSIBILIDAD

Resuelto ya el problema de la coexistencia entre libertad y causalidad natural mediante el recurso —habitual en Kant aunque, a nuestro juicio, lleno de dificultades— a la distinción entre fenómeno y noumeno, pasamos a ocuparnos detenidamente de la tesis, por ser ella la única relevante para nuestro propósito. Una vez que la hayamos examinado cuidadosamente y hayamos puesto en claro la posibilidad de la libertad —admitida ya en la solución de la tercera antinomia—, estaremos en condiciones de demostrar su realidad y, con la de ella, la de las demás ideas de la razón (Dios y la inmortalidad del alma). De ese modo, habremos demostrado el engarce necesario entre las dos *Críticas* y el carácter de condición de posibilidad de la primera para los desarrollos metafísicos de la segunda.

2.5.1. *¿Cómo se demuestra que es posible la libertad?*

Sumariamente indicado, el razonamiento kantiano³⁵ que lleva, en la tesis de la tercera antinomia, a la admisión de la idea de libertad es el siguiente³⁶: todo lo que sucede supone un estadio del que se deriva según una regla; ese estado previo, por su parte, supone otro anterior, es decir, es él mismo ocurrido o sucedido o, lo que es lo mismo, no ha existido siempre, pues de haberlo hecho su consecuencia no habría tenido lugar, sino que también habría existido siempre; por idénticas razones, el estado previo supone otro anterior y, así, *in infinitum*; mas atendiendo sólo a la causalidad natural y prolongando la serie condicionado-condición *in infinitum*, se desvanece, por un lado, la posi-

35 Cf. K. r. V., III, pp. 308, 310.

36 «Ihr Beweis ist within eine Wiederholung des aristotelisch-thomistischen Beweises für die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen und für die Notwendigkeit einer ersten Ursache, die nicht selbst Wirkung und daher frei in der definierten Bedeutung ist». L. W. Beck, op. cit., p. 176.

bilidad de un primer comienzo —nunca habría un comienzo auténticamente primero, sino meramente subalterno, es decir, referido siempre a otro anterior— y, por otro, queda incompleta la integridad de la serie de las causas, frustrándose así el recto proceder de la razón por incumplimiento de su principio de la unidad absoluta de la síntesis objetiva de los fenómenos; ahora bien, renunciar a un principio auténticamente primero, es decir, prolongar la serie de las causas indefinidamente sin encontrar ninguna que la inicie, supone incumplir la propia ley de la causalidad natural, que establece que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*³⁷; pero eso significa también que la ley que prescribe un tipo de causalidad natural universal se contradice a sí misma, pues para poder establecerse como tal exige un principio auténticamente primero que dé cuenta suficientemente de todo cuanto sucede, quedando él mismo, por su parte, fuera de la legislación causal universal; la contradicción a que nos referimos podría expresarse así: la ley natural de causalidad vale de modo universal, si se admite un primer principio que quede fuera de su universal legalidad; mas ¿no es una estricta contradicción legislar universalmente dejando algo fuera de esa legislación?, ¿cómo llamar universal legislación a aquélla que no legisla universalmente?; esa contradicción indica que la causalidad natural no es la única. «Por consiguiente —dice Kant— hay que admitir una causalidad gracias a la cual sucede algo sin necesidad de que su causa sea determinada a su vez por una causa precedente según leyes necesarias, es decir, hay que admitir una *espontaneidad absoluta* de las causas para iniciar por sí misma una serie de fenómenos que suceden según leyes naturales, por tanto una libertad trascendental, sin la cual nunca está completa, ni siquiera en la mar-

37 «...ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache nichts geschehe». K. r. V., III, p. 308.

cha de la naturaleza, la sucesión de los fenómenos por el lado de las causas»³⁸.

2.6. RASGOS ESENCIALES DE LA LIBERTAD

Demostrada ya, mediante la distinción del fenómeno de la cosa en sí, la posibilidad de coexistencia de causalidad universal y libertad, y establecida, además, la necesidad de esta última, pasamos ahora a indicar algunas notas esenciales que Kant le atribuye en la *Critica de la razón pura*, a fin de poder ocuparnos después en la *Critica de la razón práctica* de su realidad y de la realidad de las demás ideas de la razón.

2.6.1. *Carácter trascendental de la libertad*

La libertad cuya posibilidad afirma la razón especulativa ha quedado caracterizada ya como libertad trascendental. Eso significa absoluta y completa irreductibilidad a la denominada libertad psicológica, pues mientras ésta es básicamente empírica, aquélla es un tipo de espontaneidad absoluta de la acción (*absolute Spontaneität der Handlung*) capaz de iniciar una serie de sucesos desde ella misma sin necesidad de acudir a una causa previa. Por esta condición genuinamente original y auténticamente primera, tan distinta de la índole subalterna de las causas que remiten necesariamente a causas anteriores, la libertad trascendental ha sido la piedra de escándalo (*Stein des Anstoßes*) de la filosofía. Nuestro conocimiento de ella es siempre precario. Sólo conocemos *a priori* que es preciso suponerla, pero no sabemos de qué modo es posible. Expresado con otras palabras: aun cuando nos sea permitido por la razón admitir la libertad trascendental, ello no supone que seamos capaces de conocerla o de penetrarla

38 K. r. V., III, p. 310.

intelectualmente³⁹. En la libertad trascendental, que no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto tampoco puede ser dado en experiencia alguna, se funda la denominada libertad práctica⁴⁰, la cual, como libertad, supone también absoluta independencia, aunque, por su condición práctica, tenga lugar respecto de la coacción provocada por los impulsos y motores sensibles. «La libertad en sentido práctico —dice Kant— es la independencia del albedrío respecto de la coacción debida a los impulsos de la sensibilidad»⁴¹. Por su índole práctica, conlleva la facultad de establecer un orden y regularidad en el mundo distinto del establecido para los sucesos por la causalidad natural. Ella puede exigir un deber-ser sin atender a lo acaecido de hecho en el mundo⁴², pues para ciertas series de acontecimientos la causalidad natural no es tan determinante como para impedir a la libertad del albedrío iniciar desde sí misma, independientemente de aquélla e, incluso, contra su poder e influjo, una serie de sucesos en el mundo.

2.7. HOMBRE Y LIBERTAD

El sujeto moral es el hombre, por eso interesa descubrir también en él la posibilidad y admisibilidad de la libertad, a la cual, en virtud de la ley moral, que se presenta como un *factum*, podrá añadirse realidad y objetividad. Se trata, en definitiva, de aplicar la doctrina precedente al caso del hombre.

39 Cf. K. r. V, III, pp 310, 311.

40 Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese *transzendente* Idee der *Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe». K. r. V., III, p. 363.

41 *Ibid.*

42 Acerca de la relación entre el ser y el deber-ser, cf. G. Ellscheid, *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants* (Carl Heymanns Verlag, Köln, Berlin, Bonn, München 1968).

2.7.1. *Homo phaenomenon*

Desde un cierto punto de vista, el ser humano es también una realidad natural accesible a la observación empírica. Considerado de este modo, la causalidad de sus acciones, en tanto que acontecimientos que suceden en el mundo, debe estar sometida a las leyes generales de la causalidad natural. Como realidad empírica, accedemos al hombre a través de los efectos exteriores de sus facultades internas. Dirigiendo la atención sólo a su dimensión de *homo phaenomenon*, se nos muestra como todos los fenómenos: empíricamente condicionado y sujeto a la causalidad universal. «Atendiendo a este carácter empírico, no hay, por tanto, ninguna libertad... y, como ocurre en la Antropología, queremos investigar fisiológicamente las causas suficientes de sus acciones»⁴³.

2.7.2. *Homo noumenon*

Sin embargo, junto a las acciones del hombre de las que cabe una interpretación acorde con el mecanismo natural, hay otras en él que de ningún modo pueden tener su origen en condiciones sensibles ni imputarse a la receptividad de su sensibilidad. Dicho de otro modo: al lado de su condición fenoménica, el sujeto humano es también un ser perteneciente a un mundo inteligible —*homo noumenon*—, en virtud de aquellas facultades cuyas capaces de escaparse de la rigidez del mecanismo natural y de iniciar desde sí mismas series de acontecimientos. La principal facultad poseedora de ese tipo de causalidad es la razón. «La razón tiene realmente causalidad en relación con los fenómenos»⁴⁴. Donde mejor se aprecia la libre causalidad de la razón es en los imperativos del deber. Desde el punto de vista del entendimiento, capaz de reconocer sólo lo que ha sucedido, sucede o sucederá, el deber, como mandato

43 K. r. V., III, pp. 372-73.

44 Ibid., p. 372.

dirigido a poner algo distinto de lo efectivamente acontecido, carece por completo de sentido (*hat ganz und gar keine Bedeutung*). No ocurre lo mismo, en cambio, con la razón, que al proponer la regla del deber manda realizar algo de forma absoluta e incondicionada, sin atender al influjo de causas naturales (o incluso en contra de él), sino desde su propia y libre causalidad. «El deber ser —dice Kant— expresa un tipo de necesidad que no se presenta en ningún otro caso en toda la naturaleza»⁴⁵.

3. REALIDAD DE LA LIBERTAD. LA 'CRITICA DE LA RAZON PRACTICA' COMO PROSECUCION METAFISICA DE LA 'CRITICA DE LA RAZON PURA'

3.1. INTRODUCCION

A la luz de cuanto llevamos expuesto, no pueden quedar dudas de que la libertad es una exigencia de la razón teórica, que se ve determinada a aceptarla para salvar el escollo de las antinomias y eludir el escepticismo al que, de otro modo, se vería abocada. Ello no significa, desde luego, que quepa un conocimiento acabado de la libertad, ni que se logre penetrar intelectualmente en su constitución íntima. En rigor, no es posible ningún conocimiento de la libertad, pues todo conocimiento comienza para Kant en intuiciones sensibles, y la libertad no aparece nunca como dada a nuestra receptividad. De ahí, que sólo puede ser pensada problemáticamente, pues pensar es una actividad de la razón cuyo ejercicio supone emplear extrafenoméricamente las categorías, mientras que conocer es la actividad del entendimiento consistente en aplicar, sin excepción posible, categorías a fenómenos. Con otras palabras: aun sin asegurarle realidad objetiva, la razón especulativa debe afirmar la libertad como algo posible, es

45 Ibid., p. 371.

decir, como algo no imposible de pensar (*als nicht unmöglich zu denken*), aunque imprescindible para no aparecer como una facultad inútil e inservible, es decir, incapaz de asegurar la posibilidad de aquella idea —libertad— que le va a impedir ser destruida por las contradicciones de las antinomias.

3.2. RAZON PRACTICA E IMPERATIVO MORAL

La misión de completar la tarea iniciada en la *Crítica de la razón pura* se la encomienda Kant a la Crítica de la razón práctica. La razón práctica es, igual que la teórica, pura, pues obviamente no hay más que una razón, aunque utilizada con vistas a fines diversos. La razón pura es práctica si, al margen de cualquier influjo sensible, puede convertirse en fundamento de determinación de la voluntad. Eso sólo se logra si ante ella se presenta un imperativo incondicionado que mande de forma absolutamente categórica⁴⁶. Se podría decir de manera aproximada lo siguiente: ante la presencia de la ley moral, la razón queda tan deslumbrada y sobrecogida por su mandato⁴⁷, que la cadena de determinaciones naturales queda suspendida, dando paso a un modo de causación libre ajeno a todo influjo sensible, que —podríamos decir— pierde todo poder causal ante la superior fuerza determinante de la ley moral.

3.2.1. Modernidad y acción. El influjo de Lutero

Para entender mejor el sentido de las afirmaciones precedentes sobre el imperativo del deber, conviene repa-

⁴⁶ Sobre el principio supremo de la moral kantiana, cf. H.-J. Hess, *Die obersten Grundsätze kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit*, Kant Studien, Ergänzungsheft 102 (Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1971).

⁴⁷ «Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir». K. p. V., V, p. 161.

rar en algunos rasgos de la modernidad⁴⁸, en particular en los más relevantes para el problema de la acción que ahora nos ocupa⁴⁹. En el origen de ese polémico período de la humanidad hay que situar el pensamiento de Lutero. Bien por las consecuencias directas que provocó, o bien por las reacciones a que dio lugar, su doctrina está presente en la raíz misma del pensamiento moderno. Donde mejor se aprecia su deuda, sin embargo, es precisamente en el problema de la acción. Lutero es, como se sabe, el teólogo del *servo arbitrio*. El hombre no es para él de ningún modo libre. Esta singular condición no obedece a una concepción mecanicista de la naturaleza humana, que le obligara a entender cada una de sus acciones como consecuencia necesaria de estados precedentes, sino a razones estrictamente teológicas: toda iniciativa humana referida a Dios es un propósito frustrado, puesto que el hombre, a juicio del teólogo alemán, no es *capax Dei*. La nulidad de la libertad humana deriva del mal radical que lo constituye esencialmente. La corrupción de su naturaleza es tal, que convierte en contradictoria a la libertad, pues ninguna acción humana es capaz de liberarse del empecatamiento radical del sujeto humano. Todo impulso espontáneo, toda actividad humana está viciada en su origen. Tal corrupción en el inicio mismo de las operaciones impide que la acción del hombre pueda ser acogida por Dios. Dicho de otro modo: el hombre está definitivamente condenado o, en todo caso, no le compete a él hacer nada para salvarse. La salvación y la definitiva liberación sólo son posibles desde Dios mismo, sin la colaboración del hombre. Consiste, pues, en algo exclusivamente extramundano que no alcanza a la actuación humana, esto es, que carece de despliegue práctico. El mal radical que tan hondamente

48 Sobre la modernidad, cf. *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*. Herausgegeben von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw. Civitas Resultate Band 10, Acta Humaniora (Weinheim 1986).

49 En las reflexiones siguientes tenemos muy en cuenta el trabajo inédito de L. Polo, *La teología de la liberación y el futuro de América*.

penetra y conforma la naturaleza humana, impidiéndole realizar acciones no determinadas por él, es el egoísmo. Por este amor a sí mismo el hombre queda encadenado a su propio querer y, por ello, está radicalmente incapacitado para acciones libres, es decir, no dirigidas necesariamente a sí mismo. El sujeto no puede liberarse de ningún modo, pues siempre que en sus acciones arranca de sí, se busca a sí mismo y se encuentra consigo, es decir, es un ser constitutivamente incapacitado para ejercer acciones puramente generosas.

3.2.2. *El imperativo del deber como absoluto ético*

A partir de estas consideraciones, ha de resultar más fácil entender el sentido último del imperativo kantiano del deber⁵⁰, que Hegel rechazó decididamente acusándolo de soberbia subjetivista. Se podría caracterizar a la ley moral como *absoluto ético*, es decir, como mandato incondicionado exento de toda referencia exterior a sí mismo para justificar la irrestricta validez de su mandamiento imperativo. Ahora bien, un absoluto ético para una naturaleza absolutamente egoísta, movida indefectiblemente por el principio de la felicidad⁵¹, ha de ser estrictamente formal, vacío de contenido⁵². Como toda inclinación y pasión humana está aquejada de irreprimible egoísmo⁵³, en el im-

50 Sobre el imperativo categórico kantiano son de gran utilidad los estudios de O. Schwemmer, 'Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen Rekonstruktion des kategorischen Imperativ bei Kant', en *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Herausgegeben von Gerald Prauss, Neue wissenschaftliche Bibliothek, Philosophie (Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973) pp. 255-74, y de V. Rossvaer, *Kant's Moral Philosophy. An Interpretation of the Categorical Imperative* (Universitetsforlaget, Oslo, Bergen, Troms 1977).

51 Por felicidad entiende Kant el agrado sensible que acompaña al individuo de forma duradera: «Nun ist aber das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochensein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit». K. p. V., V, p. 22.

52 Cf. K. p. V., V, p. 64.

53 Uno de los grandes problemas de la ética kantiana es la antropología pesimista sobre la que se apoya: toda pasión, inclinación o anhelo humano es necesariamente egoísta; por eso, no puede fundarse en ellas ninguna acción genuinamente moral. Frente a esta concepción, san Agustín

perativo categórico no puede incluirse ninguna intención humana, pues eso significaría para Kant dar cabida a lo empírico, a la materia, a lo eudemonista, a la heteronomía; en una palabra, al mal radical que acompaña a toda acción del hombre⁵⁴. Mas, de ese modo, la ley moral misma quedaría viciada y desposeída de su prístina pureza.

3.2.3. *El dilema de la ley moral. El 'pur amour'*

A partir de cuanto precede, se podría concluir del siguiente modo: la ley moral kantiana se halla sumida en un dilema insalvable, pues exige un acto de generosidad pura, un *pur amour*⁵⁵, a un ser cuyo amor es siempre impuro, pues sus acciones derivan en todos los casos del amor a sí mismo y desembocan sin excepción en el encuentro consigo. Dicho de otro modo: la ley moral kantiana es paralizante desde el punto de vista de la acción, dado que exige un acto imposible o, con otros términos, porque no dirige su imperativo a nadie y se pierde en el vacío⁵⁶. Para cualquier sujeto humano, constituido según cree Kant de forma radicalmente egoísta, al que se exige al actuar prescindir completamente de sí mismo, la ley moral es *lo absolutamente otro*, algo incapaz de movilizar la acción. De nuevo nos topamos con la herencia luterana, sin la cual la ley moral kantiana resulta difícilmente comprensible.

estima que las pasiones son en sí neutras, derivando su bondad o maldad del tipo de amor —bueno o malo— que las anime. «Proinde mala sunt ista [las pasiones], si malus est amor; bona si bonus». 'De Civitate Dei', en *Obras de san Agustín* (BAC, Madrid 1969) t. XIV, p. 7.

54 'Die Materie eines praktischen Princips ist der Gegenstand des Willens', K. r. V., p. 27.

55 Sobre la noción de *pur amour*, cf. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fenelon* (Kohlhammer, Stuttgart 1963). También, R. Alvira, 'El «pur amour» y los infiernos de la razón', *Anuario Filosófico*, vol. XVIII-1 (1985) pp. 9-21.

56 Sobre el carácter formal del imperativo y sobre los deberes llenos de contenido, cf. J. Ebbinghaus, 'Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten', en *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, ed. cit., pp. 274-92.

3.2.4. *Reacciones modernas a la concepción kantiana de la ley moral*

El referido carácter paralizante de la ley moral para la acción humana provocó como reacción —y en ese sentido es también herencia luterana— la aparición de doctrinas que elevan la acción a categoría suprema. *Am Anfang war die Tat*, dejó escrito Goethe. Con esta lacónica fórmula del gran lírico alemán podría expresarse emblemáticamente la reacción antiluterana de algunos pensadores modernos, en particular de aquéllos que reclaman la voluntad como facultad productiva pura. El hombre, dueño de semejante facultad, pasa a concebirse ahora como el ser activo por excelencia, cuya actuación no queda justificada por ningún criterio exterior, sino por sus resultados.

El representante más maduro de esta nueva actitud, en la que la actividad se confía intrínsecamente a sí misma, es Nietzsche. El más allá del bien y del mal que reclama el filósofo alemán está configurado en términos de voluntad de poder, la cual es, por su parte, estrictamente activa. En esta misma línea, debe recordarse que para Hegel el absoluto es el resultado. Por su parte, la teoría marxista del valor-trabajo expresa justamente esa apasionada afirmación de la práctica que siguió en el pensamiento moderno al rechazo de la esterilidad luterana de las obras, en la medida en que sostiene que el único valor es la acción y su producto.

3.3. REALIDAD DE LA LIBERTAD

Una vez que ha quedado claro el origen de la ley moral, así como alguna de las dificultades que entraña, retomamos el hilo de nuestra argumentación, cuyo objetivo consiste en mostrar cómo por medio de la ley moral la idea de libertad como mera posibilidad se llena de realidad y alcanza significación objetiva.

En la medida en que la ley moral garantiza la realidad de la libertad, ella misma debe poseerla en grado supremo. En el ámbito de la razón teórica, la mejor garantía de que dispone el entendimiento para desembocar en conocimiento consiste en partir de algo dado. En el terreno práctico no deben ser las cosas de otro modo. La ley moral tiene que ser, por tanto, algo dado al sujeto, un objeto puesto inevitablemente ante él como algo que se le impone, un *factum* de la razón (*Faktum der Vernunft*). «A la conciencia de esa ley fundamental —dice Kant— se le puede llamar un hecho de la razón»⁵⁷. Por su condición inteligible, la ley moral no puede ser un hecho empírico, es decir, no puede comparecer como algo dado ante la sensibilidad, sino ante la razón. «Para considerar sin error esta ley como *dada* —añade nuestro filósofo— hay que notar bien que no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por medio de él como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*)»⁵⁸.

Repárese en esta singular condición de la ley moral: no necesita la garantía de la experiencia para atestiguar su realidad inconmovible. «Ser leal en las relaciones de amistad —dice el regiomontano— no podrá dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia; en la idea de una razón, que determina la voluntad por fundamentos a priori»⁵⁹. Es decir, que sin derivar de fundamentos empíricos ni demostrarse empíricamente, la ley moral se man-

57 K. p. V. V, p. 31. Sobre la ley moral como hecho de la razón, cf. L. W. Beck, 'Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik', en *Kant-Studien*, Band 52, 1960-61; D. Henrich, 'Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft', en *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*, Festschrift für Hans-Georg Gadamer, Hrsg. von D. Henrich, W. Schulz u. K.-H. Volkmannschluck, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (Tübingen 1980) pp. 75-115.

58 K. p. V., V, p. 55. «Das vorher genannte Faktum ist unleugbar». Ibid. «Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft... gegeben». Ibid., p. 47.

59 *Grundlegung*, IV, p. 408.

tiene incommoviblemente firme como un mandato incondicional. Esta intrínseca naturaleza extraempírica impide lograr de ella una deducción en el riguroso sentido kantiano de este término⁶⁰. Más bien es ella la única capaz de deducir en toda su realidad aquella facultad que la razón pura tuvo que admitir para no caer en contradicciones. O con otros términos: sólo la ley moral puede conferir realidad a la idea de libertad. «Algo distinto —señala Kant— y completamente paradójico toma el lugar de la deducción vanamente buscada del principio general, a saber, que él mismo sirve inversamente de principio de la deducción de una facultad impenetrable que ninguna experiencia puede demostrar, pero que la razón especulativa [...] tuvo que admitir al menos como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral [...] demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esta ley como obligatoria para ellos»⁶¹. A la luz de la caracterización kantiana de la ley moral, que exige supresión completa de móviles sensibles, no puede ser de otro modo. Anulando todos los resortes subjetivos, que son movidos sin excepción por la búsqueda de la felicidad, sólo una instancia extrasubjetiva puede ocupar el lugar de aquéllos. Haciendo una *epoché* completa y sin residuos de todos los móviles subjetivos —de los que podría derivar si acaso legalidad, mas nunca moralidad—, es decir, privando al sujeto de cuanto internamente lo constituye —un egoísmo irrestricto según Kant—, o, si se prefiere, desindividualizándolo, no queda otro recurso que confiar el papel de motor a algo completamente exterior, pues mi subjetividad no puede desempeñarlo si las acciones han de tener valor moral. Mas esta instancia exterior, justamente por pres-

60 Cf. K. p. V., V, p. 46. Sobre la noción kantiana de deducción trascendental, cf. H. J. Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* (De Sikkel, Antwerpen 1934); reprint Garland, New York 1976; D. Henrich, 'Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion', en *Kant. Zur Deutung seine Theorie von Erkennen und Handeln*, ed. cit., pp. 90-104.

61 K. p. V., V, p. 47.

cindir del complejo subjetivo de pulsiones, inclinaciones y tendencias capaces de arrastrar a la acción en pos del agrado que reclaman, causa libremente. «La ley moral es de hecho —dice Kant— una ley de causalidad por libertad y por tanto de la posibilidad de una naturaleza suprasensible [...] y *aquella determina, por consiguiente, lo que la filosofía especulativa hubo de dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la mencionada filosofía es sólo negativo, proporcionando a ese concepto por primera vez realidad objetiva*»⁶².

4. LIBERTAD, DIOS, INMORTALIDAD DEL ALMA

4.1. INTRODUCCION

Con los desarrollos precedentes hemos logrado algo imprescindible para nuestro propósito, a saber, establecer el oportuno engarce entre las dos *Críticas*. Si en la primera de ellas la razón especulativa demuestra la posibilidad y pensabilidad de la idea de libertad, en la segunda, la razón práctica le añade realidad objetiva. Todavía tiene este enlace otra perspectiva digna de consideración, pues permite ver la doctrina de la *Crítica de la razón pura* como condición de posibilidad de la *Crítica de la razón práctica*. Se puede expresar así: sin el dualismo entre el mundo sensible y el inteligible, la teoría moral kantiana no puede surgir, pues su presupuesto fundamental es la neta separación entre el fenómeno y la cosa en sí, que la primera *Crítica* hubo necesariamente de establecer para superar el escollo de las antinomias. Nos parece acertada la afirmación de Beck al respecto, cuando establece que «su solución [de la tercera antinomia.] descansa por lo tanto en la distinción entre un mundo de los fenómenos y un mundo inteligible. *Este dualismo es una presuposición necesaria de*

62 Ibid.

la teoría ética de Kant; es el resultado más importante de su crítica a la metafísica especulativa»⁶³.

4.2. LA METAFISICA POSTULATIVA KANTIANA

Asegurada ya la realidad de la idea de libertad, podemos pasar a continuación a ocuparnos de nuestro objetivo central, a saber, la realidad de las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma. El tratamiento que Kant hace de ellas constituye el núcleo central de su metafísica postulativa. Kant se ocupa de los postulados de la razón práctica en la segunda parte de la *Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft*, es decir, en la dialéctica de la razón pura práctica, dejando la primera, la analítica, para el tratamiento sucesivo del principio de la razón práctica —la ley moral—, de sus conceptos y de sus motores (*Triebfedern*).

4.2.1. *La dialéctica natural de la razón.*

Noción de Bien supremo

La tendencia de la razón humana a traspasar el mundo de la experiencia es un anhelo tan natural como problemático. De ella surgen toda suerte de contradicciones y conflictos. Hay siempre una dialéctica natural de la razón, tanto en su uso especulativo como en el práctico. No es posible de ningún modo evitar incurrir en ella, pues para ello sería necesario que la razón procediera contra su íntima naturaleza, caracterizada por exigir lo incondicionado suprasensible para todo lo empíricamente condicionado. «La razón pura —dice Kant— tiene siempre su dialéctica, tanto si se la considera en su uso especulativo como en el práctico, pues exige la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, y aquélla sólo puede ser hallada

63 L. W. Beck, op. cit., pp. 36-37.

absolutamente en cosas en sí mismas»⁶⁴. En el uso teórico se puede entender sin dificultades el conflicto —antimonia— al que, a juicio de Kant, la razón se ve abocada, pues en el reino de la naturaleza la noción de condicionado está exenta de problemas, y el anhelo por ascender en la serie de las condiciones hasta un primer incondicionado también. Mas para poder hablar igualmente de antimonia en sentido práctico, hay que encontrar un incondicionado genuinamente práctico. Sólo en el supuesto de que lo haya, resultará coherente la generalización del conflicto de la razón a sus dos usos. Y, sólo así, podrá arbitrarse una solución para este irrestricto afán de la razón por encontrar lo incondicionado —práctico ahora— para un incondicionado igualmente práctico. Mas no hay ninguna dificultad para hablar de lo condicionado en ese sentido, pues no otra cosa son las inclinaciones y necesidades naturales. Por tanto, debe haber un incondicionado práctico que cumpla la exigencia que la razón pone a todo condicionado. Kant lo llama Bien supremo (*das höchste Gut*). Definitivamente la situación de la razón práctica no es distinta de la que corresponde a la especulativa. «No le va mejor a la razón —dice Kant— en su uso práctico. Como razón práctica, busca también lo incondicionado para lo prácticamente condicionado (lo que descansa en inclinaciones y necesidades naturales) y, en verdad, no como fundamento de determinación de la voluntad, sino, aun cuando éste ha sido dado (en la ley moral), busca la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica bajo el nombre de bien supremo»⁶⁵. Con su examen pasamos a desarrollar la antimonia de la razón práctica y sus postulados.

64 K. p. V., V, p. 107.

65 Ibid., p. 108.

4.2.2. *El bien y las doctrinas morales*

Pocas nociones han estado presentes de forma tan ininterrumpida en las doctrinas éticas como la de bien. Las maneras de concebirlo han sido innumerables. Mas nunca han podido los filósofos prescindir por completo de alguna de ellas para elaborar una doctrina rigurosa sobre la dirección de la praxis humana. El fundamento de la moral de Platón, por ejemplo, no es otro que el bien supremo, entendido como *eudemonia*, felicidad, la cual incluye tanto el bien obrar como el perfecto éxito del obrar, la *eupraxia*. Este rasgo peculiar de su doctrina moral no se ve atenuado por el hecho de que para el filósofo ateniense la felicidad del hombre sea participación del bien absoluto trascendente, cuya realidad, idéntica al uno, se encuentra más allá de la esencia. La unión entre el bien y la felicidad es aún más estrecha en Aristóteles, pues el Estagirita identifica la felicidad con la realización completa del bien adecuado a la naturaleza humana. La noción de adecuación preside también la concepción tomista del bien, habida cuenta de que para Santo Tomás la bondad de una acción es esencialmente conformidad con la razón. El pensamiento moderno y contemporáneo se aleja por lo general de la concepción clásica, sin abandonar, no obstante, la noción misma de bien. Spinoza, por ejemplo, pone el conocimiento de lo bueno y de lo malo, entendidos ahora de modo esencialmente hedonista, como objeto central del pensamiento moral. «Por *bueno* quiero significar aquí —dice Spinoza— todo tipo de placer y todo lo que conduce a ello, especialmente lo que satisface nuestros deseos, cualesquiera que sean. Por malo, entiendo todo tipo de dolor, especialmente aquel que frustra nuestros deseos... El conocimiento de lo bueno y lo malo no es ninguna otra cosa que las emociones de placer y dolor, en la medida en que somos conscientes de ellas». Incluso en la denominada «moral de flagelo» de Nietzsche sigue ocupando el bien un puesto central. Ahora va a ser concebido como un singular impulso ins-

tintual propio del superhombre, alejado de la conformidad entre praxis y razón⁶⁶ que caracteriza, a juicio del pensador alemán, a la moral plebeya. El bien válido de forma absoluta e incondicionada, en la medida en que exige la actividad rectora de la razón para poner en armonía las disposiciones de la naturaleza humana con su finalidad propia, vendría a ser para Nietzsche algo amoral y plebeyo. El núcleo y esencia del bien que ha de adornar al superhombre es, en cambio, una supuesta nobleza vigorosamente vital que, excepcionalmente, comparece en los ejemplares paradigmáticos del «animal depredador». A pesar de su empeño transmutador de todos los valores, Nietzsche no consigue evitar que el bien siga desempeñando un papel central en su pensamiento ético. A partir de 1903, año en que aparece la obra de Moore *Principia Ethica*⁶⁷, los intereses epistemológicos y de análisis del lenguaje desplazaron durante algunas décadas a los genuinamente morales. Sin embargo, en los últimos años se observa un nuevo renacer de la investigación propiamente moral, propiciado por algunos de los más ilustres representantes del movimiento alemán *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, tales como Ritter, Gadamer, Spaemann, etc.⁶⁸

4.2.3. *Conexión entre bien y ley moral en la ética de Kant*

Kant no es una excepción a la regla que acabamos de exponer sobre la constante presencia de la noción de bien en la investigación ética. En su pensamiento moral aparece también el bien supremo de forma destacada⁶⁹. Sin em-

⁶⁶ Sobre la articulación entre praxis y razón, cf. nuestro trabajo, *La articulación de praxis y racionalidad*, Philosophica, vol. VIII (Ediciones Universitarias de Valparaíso 1985) pp. 65-75.

⁶⁷ G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press 1903).

⁶⁸ Cf. M. Riedel (edt.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Rombach, Friburgo de Brisgovia 1972 y 1974).

⁶⁹ Sobre la noción kantiana de bien supremo, tiene gran interés el estudio de H. Homsí, *Vernunft und Realität in der Ethik Kants* (Herber Lang, Bern; Peter Lang, Frakfurt/M. 1975) especialmente pp. 181-202.

bargo, el modo de concebirlo es nuevo, pues le confiere unos caracteres radicalmente distintos de los que le había atribuido el pensamiento clásico. La mayor novedad de la concepción kantiana del bien se halla en su peculiar relación con la ley moral: una acción no es moralmente buena por perseguir el bien o, con otros términos, el bien no precede a las acciones a modo de fundamento de su moralidad, sino, al contrario, es la ley moral la que precede al bien y lo produce. Las acciones no son morales por perseguir el bien, sino al revés, son buenas por ajustarse a la ley moral y ser provocadas exclusivamente por ella. Dicho de otro modo: no son morales por buenas, sino buenas por morales. «El concepto de lo bueno y de lo malo —dice Kant— tiene que ser determinado no antes de la ley moral (para la cual el bien tenía que ser puesto al parecer como fundamento), sino sólo (como aquí también ocurre) después de la misma y por la misma»⁷⁰. Ese curioso modo de entender la relación entre el bien y la moralidad no priva al primero de su condición de objeto de la razón práctica ni de su carácter de fin último de la voluntad. Pero hace que ocurra de un modo peculiar, a saber, no como fundamento determinante, motor o causa de las acciones, pues el único móvil de la voluntad compatible con la moralidad es el imperativo del deber. Sólo aceptando que en el concepto del bien esté ya incluida la ley moral como condición suprema; es decir, sólo incluyendo en el bien la genuina y exclusiva condición de su posibilidad —la ley moral— se le puede conceder a él la condición de objeto último de las aspiraciones de nuestra voluntad. Pero eso significa, en última instancia, exigirle al fin la pérdida de su condición final, o sea, concebirlo de forma medial o, mejor aún, como estricto resultado. Para tener rango de fin, debe aceptarse previamente que el bien es resultado del fin *qua talis*, es decir, de la ley moral. No es difícil ver que, de ese modo, la caracterización final del

70 K. p. V., V, pp. 62-63.

bien resulta ser un engañoso artificio, pues para ser fin se le pone una exigencia incompatible con algo propia y verdaderamente final, a saber, ser resultado de otra considerada de manera verdaderamente final. Decir que algo es fin, añadiendo que sólo puede serlo si se sobreentiende que lograr ese estatuto implica un auténtico fin previo del que aquél resulta, nos parece una forma de mantener con la palabra lo que en la realidad se ha negado. Eso significa tanto como decir que el bien puede considerarse fundamento de determinación de la voluntad, añadiendo que para ello debe aceptarse previamente la ley moral como fundamento del bien. Si en la noción de bien se supone ya que no es él, sino otra cosa —la ley moral— el fundamento de determinación de la voluntad, no hay inconveniente en señalar que sea el bien mismo quien lo determine. Sólo concediendo en apariencia al bien la condición de fin, puede mantener Kant la necesaria autonomía de la moral. De habérsela otorgado realmente, habría incurrido en heteronomía, que no consiste sino en proponer cualquier otro fundamento de determinación distinto de la ley moral, que a su juicio arruina todo intento de establecer una moral genuina. Mas, a pesar de las dificultades referidas, las palabras de Kant no ofrecen dudas al respecto: «si en el concepto de bien supremo está ya incluida la ley moral como condición suprema, entonces el supremo bien [...] es el *fundamento de determinación* de la voluntad pura»⁷¹.

4.3. VIRTUD Y FELICIDAD COMO ELEMENTOS DEL BIEN SUPREMO

Dejando de lado las peculiares relaciones entre el bien y la moral y la extraña manera de entender la condición final del primero, hemos de ocuparnos ahora de la deter-

71 Ibid., pp. 109-10.

minación kantiana del bien supremo y de los elementos de que consta. Ello nos permitirá afrontar directamente el problema de la antinomia de la razón práctica y de sus postulados.

4.3.1. *El concepto de lo supremo*

Proporcionar una determinación precisa del bien supremo es una tarea llena de dificultades desde el principio, pues el concepto de lo supremo está aquejado de una insuperable dificultad⁷². Desde un cierto punto de vista, lo supremo es lo más elevado, lo más alto o lo originario. Con términos del propio Kant: «aquella condición que es ella misma incondicionada, esto es, que no está subordinada a ninguna otra (*originarium*)»⁷³. Mas considerado desde otra perspectiva, lo supremo es lo acabado y pleni-perfecto. Algo es supremo en este sentido cuando posee todas las perfecciones necesarias para su plena consumación y su realización completa. Si, según la primera acepción, supremo equivale a originario, de acuerdo con la segunda, supremo quiere decir consumado.

4.3.2. *Lo originario y la culminación perfectiva*

Esta sutil distinción nos previene frente a un posible error, a saber, concebir el bien supremo exclusivamente como lo originario, como la condición no condicionada, olvidando la culminación perfectiva necesaria para un bien realmente supremo. Pero, además, es importante hacerlo para comprender correctamente la doctrina de la Analítica trascendental al respecto. En esa parte de la *Critica de la razón práctica*, Kant habla del bien supremo en el sentido de lo más elevado, y lo sitúa en la virtud, es decir, en una peculiar dignidad de ser feliz propia de quienes colocan el valor irrestricto de la ley moral sobre las seduc-

⁷² Cf. K. p. V., V, p. 10.

⁷³ Ibid.

ciones sensibles del agrado. Pero considerar, de ese modo, a la virtud como bien supremo es una exigencia necesaria sólo porque en la tierra la felicidad no coincide siempre con la dignidad de merecerla. El hombre busca sin cesar la felicidad aún desconociendo exactamente en qué consiste e ignorando los medios para alcanzarla. Su único origen debiera ser la virtud, es decir, la singular dignidad de ser feliz que alcanza el hombre cuando se guía en sus acciones por el imperativo del deber. Pero en el mundo el enlace entre felicidad y virtud no está garantizado. Por eso, aun reconociendo el carácter supremo, la condición elevada —la más elevada en esta vida— de la virtud, no se la puede hacer coincidir con el bien supremo entendido como consumación perfecta. Si lo hiciéramos, incurriríamos en la contradicción de llamar bien a algo incompleto que, en esa medida, dejaría de ser bien. Pero, como según decimos, la virtud no va acompañada siempre de felicidad —pues en la tierra ésta no se sigue siempre de aquélla—, debe aceptarse que es incompleta, ya que carece del fin al que tienden todos los seres y en el que hallan reposo. Por eso, no puede ser el bien supremo *perfectissimum*. «Que la virtud [...] sea el bien supremo ha sido demostrado en la analítica —dice Kant—. Mas no por eso es aún el bien completo y acabado [...] pues para serlo se requiere también la felicidad»⁷⁴. Así, pues, en un mundo posible (*mögliche Welt*), en el que virtud y felicidad estuvieran tan unidos que la primera condujera necesariamente a la segunda, el bien supremo debiera ser el compuesto formado por la virtud y la felicidad⁷⁵.

4.3.3. *El carácter derivado y compuesto del bien*

Resulta sorprendente la concepción kantiana del bien que acabamos de exponer, no sólo por entenderlo como algo derivado —habida cuenta de su condición de resultado

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

de la ley moral—, sino también, por considerarlo como algo compuesto, formado por adición de dos elementos. La simplicidad del bien, en la que P. Moore fundaba su indefinibilidad⁷⁶, desaparece en la ética de Kant. Tal desaparición es acusada por el propio filósofo regiomontano, pues la antinomia de la razón práctica, que pasamos a exponer a continuación, tiene su origen en el carácter compuesto del bien.

4.4. LA ANTINOMIA DE LA RAZON PRACTICA. ¿ES ANALITICO EL ENLACE ENTRE LOS ELEMENTOS DEL BIEN?

El primer problema que plantea la concepción del bien como constructo es el carácter del enlace entre sus elementos. No hay duda de que en un «mundo posible» este enlace tiene que ser necesario. Tampoco la hay acerca de que, en toda conexión necesaria entre dos elementos, uno de ellos ha de ser fundamento y el otro consecuencia. Las dificultades surgen al determinar si la unidad entre las partes referidas ha de entenderse de forma analítica o sintética. Considerar la unidad entre virtud y felicidad analíticamente significa que en cualquiera de los elementos está ya incluido el otro como una especie de explicitación suya. En ese sentido, «ser virtuoso» contiene como necesaria consecuencia suya «ser feliz» y, al revés, «ser feliz» supone la condición ineludible de «ser virtuoso». Por tanto, los preceptos para ser una cosa o la otra son idénticos. En la historia del pensamiento moral, hay al menos dos destacados ejemplos del modo analítico de entender la conexión

76 «If I am asked 'What is good?' my answer is that good is good, and that is the end of matter. Or if I am asked 'How is good to be defined?' my answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it. [...] My point is that 'good' is a simple notion, just as yellow is a simple notion; that, just as you cannot, by any manners of means, explain to anyone who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what 'good' is. Definition of the kind that I was asking for, definitions which describe the real nature of the object or notion denoted by word [...] are only possible when the object or notion in question is something complex». G. E. Moore, op. cit., pp. 6-7.

de los ingredientes del bien supremo, es decir, de la virtud y de la felicidad. Se trata del epicureísmo y del estoicismo. Para el epicureísmo, la felicidad es el bien supremo y la virtud el medio necesario para lograrla. El concepto de virtud está incluido en el de felicidad, porque es necesario vivir de acuerdo con la primera para lograr la segunda. Por eso, se puede entender como una especie de habilidad —prudencia la llama Kant—, es decir, como el modo mejor descubierto por el ingenio del hombre para ser feliz. Para el epicúreo, virtud y felicidad son, pues, dos denominaciones para una única realidad, según la consideremos una vez alcanzada o en el camino que necesariamente se ha de seguir para lograrla. Contemplada desde el momento de la posesión plena, nos aparece como felicidad; examinada desde el trayecto que conduce a ella, como virtud. Esta última no consiste sino en «ser consciente de la propia máxima conducente a la felicidad»⁷⁷.

Aunque sin alterar la condición analítica del enlace, la relación entre los elementos del bien sufre alguna modificación en el estoicismo. Para el estoico, el bien supremo es la virtud, y la felicidad su consecuencia necesaria. Son, de nuevo, la misma realidad considerada a partir del fundamento o de la consecuencia. El fundamento es la virtud y hacia el logro de una vida llena de virtudes han de dirigirse todos los esfuerzos del sabio. Pero el virtuoso recibe necesariamente el premio de la felicidad, que consiste en «ser consciente de la propia virtud»⁷⁸. Como puede apreciarse, una y otra filosofía moral entienden analíticamente el enlace entre virtud y felicidad. La diferencia entre ellas está en que para el epicureísmo el acento recae sobre la felicidad —para la cual la virtud es sólo medio—, mientras que para el estoico el énfasis se pone en la virtud —de la que la felicidad no sólo consecuencia—. «El estoico —escribe Kant— afirmaba que la virtud es el *completo*

77 K. p. V., V, p. 111.

78 Ibid.

bien supremo y la felicidad, sólo la conciencia de la posesión de aquélla como perteneciente al estado del sujeto. El epicúreo afirmaba que la felicidad es el *completo bien supremo* y la virtud, sólo la forma de la máxima para aspirar a ella, esto es, el uso racional de los medios para la misma»⁷⁹.

4.4.1. *Inconvenientes de la analiticidad del enlace*

Aunque el juicio sobre estas dos doctrinas —en la medida en que el estoicismo considera la virtud como algo incondicionado y el epicureísmo sólo como una condición de la felicidad— deba ser diferente, ambas incurren en el error de concebir analíticamente el enlace entre virtud y felicidad. En efecto, si se repara en las breves observaciones que hemos hecho anteriormente sobre la ley moral, sobre todo en su condición de absoluto ético, se notará la incompatibilidad de la ética kantiana con la analiticidad del enlace en cuestión. En primer lugar, porque la moralidad de una acción se frustra si se no se inspira exclusivamente en el respeto a la ley. En segundo, porque en el mundo no hay garantías para un enlace estable entre virtud y felicidad. Tan imposible es que quienes persiguen la felicidad sean, por eso mismo virtuosos, como que se sientan felices por el sólo hecho de buscar la virtud. El enlace entre una y otra ha de ser, consiguientemente, sintético.

4.5. ¿SE ENLAZAN SINTETICAMENTE LOS ELEMENTOS DEL BIEN? LA NOCIÓN DE ANTINOMIA PRÁCTICA

Un tal enlace sintético no puede ser distinto del que mantiene una causa con su efecto, pues se establece entre los dos elementos constitutivos del bien supremo, definido estrictamente como algo posible por la acción (*was durch*

79 Ibid., p. 112.

Handlung möglich ist). Sostener que virtud y felicidad se encuentran unidos entre sí como la causa y el efecto puede tener uno de estos significados: o que la virtud sea la causa de la felicidad o que lo sea la felicidad de la virtud. Pero, como hemos señalado ya, ninguna de las dos cosas es posible. La primera, porque no se halla de ningún modo en el mundo, donde no es infrecuente encontrar vidas virtuosas destrozadas por el dolor y la desgracia y, al revés, existencias llenas de goces incesantes en medio de una completa degradación moral⁸⁰. La segunda, porque hacer de la virtud —de suyo suprema y elevada— algo medial y subordinado, convertirla en mera condición de otra cosa, es adular radicalmente su esencia, de suyo incondicionada. De la doble imposibilidad referida, hay que inferir la del propio bien supremo, que, sin embargo, es un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad. Nos encontramos ante un franco conflicto, que podría expresarse del siguiente modo: aun siendo una exigencia de la razón práctica, el bien supremo es, sin embargo, algo imposible, habida cuenta de que la unión entre sus elementos no es posible de ningún modo. Por tanto, podríamos concluir, el bien supremo es una exigencia imposible. Mas la noción de exigencia imposible es radicalmente aporética y contradictoria, pues como exigencia tiene que poder satisfacerse alguna vez, pero como imposible no resulta hacedero exigirla. Exigir lo que no se puede exigir: ese es el conflicto de la razón práctica.

4.5.1. *Imposibilidad de la ley moral*

La antinomia de la razón práctica encierra todavía un segundo conflicto, aunque relacionado con el anterior y derivado de él. Podríamos formularlo así: si el bien moral es imposible, también ha de serlo la ley moral, pues ambos se encuentran necesaria e ineludiblemente conectados. Ex-

80 Cf. K. p. V., V, pp. 113-14.

presado en otros términos: si el mandamiento fundamental de la ley moral, a saber, el fomento del bien supremo, es imposible de cumplir —pues lo es lo mandado—, ella misma ha de tener una índole quimérica. «Por consiguiente —dice Kant—, si el bien supremo es imposible según reglas prácticas, la ley moral que manda fomentar el mismo ha de ser también fantástica y dirigida a un fin vacío, por tanto en sí falso»⁸¹.

4.5.2. *El conflicto entre felicidad y virtud*

Recuérdese que la antinomia de la razón teórica se manifestaba como un conflicto entre dos nociones incompatibles, las de causalidad y libertad. La solución del mismo se alcanzaba distinguiendo entre el mundo sensible y el inteligible. De ese modo, no había dificultad en compatibilizar la vigencia universal (en el mundo fenoménico) de la ley de causalidad con la existencia (en el mundo nouménico) de un tipo de libertad trascendental, que determina su causalidad sin necesidad de suponer alguna condición anterior en el reino de los fenómenos. Por su parte, la antinomia de la razón práctica se manifiesta como un conflicto entre las dos proposiciones siguientes: «la tendencia a la felicidad produce la virtud» y «la disposición virtuosa produce la felicidad». Es decir, el conflicto tiene lugar entre los dos modos posibles de unión sintética de los elementos constitutivos del bien. Bastaría con que una de esas proposiciones fuese verdadera, para que también fuera verdadero el bien supremo que la razón práctica pone como objeto necesario. Mas ahí reside, justamente, la dificultad. Si fuera verdad la primera proposición, se arruinaría la esencia misma de la moral. Si lo fuera la segunda, habría que considerar el mundo como una engañosa ilusión, pues en él abundan —pese a ser imposibles— los casos de felicidad sin moralidad y al revés. Ahora bien, si ambas proposiciones son inaceptables, también deberá

81 Ibid., p. 114.

serlo el bien supremo y, consiguientemente, la propia ley moral.

4.6. SOLUCION DE LA ANTINOMIA DE LA RAZON PRACTICA

Hace falta una inspección más atenta de las proposiciones referidas, pues de su falsedad conjunta se extraen conclusiones incompatibles con la razón práctica, a saber, con su objeto necesario y con su adecuado motor. Es preciso, pues, resolver el conflicto para no disolver la razón y destruirla por completo. Repárese en que la proposición que hace derivar la virtud de la búsqueda de la felicidad ha de considerarse absolutamente falsa (*schlechterdings falsch*), pues pone como principio de la moralidad la búsqueda de la felicidad, que, según se muestra en la analítica, es un fundamento material del que nunca pueden derivar acciones morales. Mas la que pone el origen de la felicidad en la disposición de ánimo virtuosa no es falsa absolutamente, sino sólo de modo condicionado (*nur bedingter Weise falsch*). Sería falsa de modo irrestricto si olvidáramos de nuevo la distinción, que hemos de hacer necesariamente, entre fenómeno y noumeno. En el mundo sensible no es verdad —o no lo es siempre— que la felicidad siga necesariamente a la virtud. En esta vida no es siempre feliz quien es digno de serlo. Pero no ocurre lo mismo si atendemos a la condición del hombre como miembro de un mundo inteligible. Reparando en ese modo de existencia posible para un ser racional, puede admitirse el poder de la virtud de causar felicidad (en un mundo inteligible) junto al rechazo del mismo para producirla (en un mundo sensible). Así, pues, sólo bajo la condición de este olvido, puede mantenerse la falsedad de la proposición que estamos considerando.

4.6.1. *La importancia para la ética de la distinción fenómeno-noumeno*

Una vez más, el peso de la prueba recae sobre la distinción entre fenómeno y noumeno. Ya hicimos notar, efectivamente, no sólo que por esa decisiva separación podía la razón teórica escapar del conflicto en que se ve naturalmente envuelta, sino, además, que constituía el fundamento imprescindible sobre el que se apoyaba la ética kantiana. Se trata, pues, de una inevitable distinción que estamos autorizados a hacer. Gracias a ella, es lícito sostener que la proposición «la virtud produce felicidad» es verdadera en un mundo inteligible. Dicho de otro modo: como miembros de un reino de la libertad, podemos pensar sin contradicción que la virtud produzca la felicidad, al menos mediatamente, esto es, por medio del autor inteligente de la naturaleza⁸².

4.6.2. *La posibilidad del bien supremo*

Demostrada ya la posibilidad de un modo de conexión sintética entre los elementos del bien supremo, éste mismo aparece como algo posible. Con ello, la exigencia de la razón práctica de considerar el bien supremo como verdadero objeto suyo, esto es, como fin de todas las aspiraciones morales, se torna realizable.

4.6.3. *Consecuencias de la solución de la antinomia práctica*

Conviene retener algunas consecuencias derivadas de la solución kantiana de la antinomia. La más importante de todas podría formularse así: aunque el enlace entre la felicidad, entendida como lo condicionado, y la moralidad, como su condición, sea posible, en este mundo no aparecen por lo general unidas de ese modo. En la vida terrena, felicidad y moralidad pueden encontrarse separa-

82 Cf. K. p. V., V, p. 115.

das, aislada la una de la otra, sin que ello suponga ningún tipo de refutación de la posibilidad de su enlace, pues éste pertenece a la relación suprasensible de las cosas (*zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört*), no a la que tiene lugar de acuerdo con las leyes del mundo sensible. Mas la referida posibilidad del enlace en un mundo inteligible autoriza, por su parte, a mantener la esperanza de la felicidad como premio de la vida virtuosa. Dicho de otro modo: esperar la plena felicidad como recompensa al empeño puesto en la práctica de la virtud es algo plenamente razonable y congruente, es decir, se puede pensar, aunque resulte imposible conocerlo o penetrarlo intelectualmente. Otra consecuencia digna de mención se refiere a la subordinación de los elementos del bien entre sí. Como el principio de la felicidad es incapaz de producir moralidad, no puede detentar la primacía. Por eso, la suprema dignidad, la condición más elevada, le corresponde a la moralidad. «Por tanto —dice Kant— el bien *más elevado* (como primera condición del bien supremo) lo constituye la moralidad, siendo en cambio la felicidad el segundo elemento del mismo»⁸³.

4.7. POSTULADOS DE LA RAZON PRACTICA

Indicado el sentido de la antinomia de la razón práctica, así como el modo de solucionarla y las consecuencias que se pueden extraer de ella, estamos en condiciones de pasar a continuación a exponer la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica⁸⁴, que contiene el núcleo básico de su metafísica y, con ella, las razones de mayor peso para afirmar la conexión —reiterada de forma repetida en este trabajo— entre las dos *Críticas*. Se podría

⁸³ K. p. V., V, p. 119.

⁸⁴ Sobre la doctrina kantiana de los postulados, cf. K. Ward, *The Development of Kant's View of Ethics* (Basil Blackwell, Oxford 1972) especialmente, pp. 84-98.

decir sin temor a error que en la metafísica postulativa comparecen las más elevadas preocupaciones filosóficas del pensador de Königsberg⁸⁵.

4.7.1. *Noción de postulado*

Empezaremos definiendo de forma ajustada la noción misma de postulado. Por de pronto, los postulados son proposiciones teóricas que encierran un contenido verdadero o falso. Por su condición teórica, los postulados se dirigen estrictamente a la razón especulativa, gracias a la cual pueden, como toda otra proposición teórica, alcanzar confirmación o refutación. Sin embargo, son proposiciones teóricas peculiares, pues, por un lado, su irrestricta teoricidad va acompañada de absoluta indemostrabilidad y, por otro, se hallan inseparablemente unidas con una ley práctica completamente válida⁸⁶. «Por postulado de la razón práctica entiendo —dice Kant— una proposición teórica pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*»⁸⁷. El carácter indemostrable de los postulados significa solamente que no cabe de ellos un conocimiento objetivo, obtenido mediante la síntesis categorial de lo dado en el fenómeno. Para poder demostrarlos —según entiende Kant la demostración—, haría falta que las realidades postuladas —libertad, inmortalidad del alma y Dios— fueran accesibles a la intuición sensible. Mas tal exigencia —pedir comparecencia sensible a las realidades suprasensibles— es una flagrante contradicción. Ahora bien, la indemostrabilidad de los postulados, exigida por la peculiar doctrina del conocimiento de la *Crítica de la*

85 Cf. G. Martin, *Immanuel Kant (Ontologie und Wissenschaftstheorie)*, ed. cit., p. 171.

86 «Ein praktisches Postulat ist nach Kant ein spekulativer, als solcher jedoch unerweislicher Satz, der aber in praktischer Hinsicht, d. h., als Voraussetzung der Gültigkeit des Sittengesetzes, notwendig ist». L. Nelson, *Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1914) p. 29.

87 K. p. V., V, p. 122.

razón pura, no significa ausencia de garantías suficientes para afirmar su condición verdadera, que queda asegurada por el hecho de ser exigencias necesarias de la razón. Zubiri lo ha expresado del siguiente modo: «Aquí postulado no significa algo admitido sin intelección, algo meramente afirmado sin más. Tampoco se trata de una exigencia sentimental. Se trata de algo necesariamente exigido por el objeto de la voluntad pura, con una necesidad inteligible e inteligida. Postulado significa simplemente exigencia inteligible»⁸⁸.

4.7.2. *Los postulados como presupuestos necesarios de la razón*

Aunque no en la forma de conocimientos objetivos, los postulados alcanzan completa garantía por su condición de presupuestos necesarios para sostener el completo edificio práctico, cuya ley fundamental vale de forma absolutamente incondicionada. No son, pues, presuposiciones caprichosas. Se trata, en opinión de Rousset, de la propia autonomía y de la interna necesidad de la razón, que exige articular necesariamente y de modo riguroso el deber y el bien que la determinan con las condiciones que ella misma reclama⁸⁹. De manera que, aun no ampliando nuestro conocimiento en sentido especulativo, permiten otorgar realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa. Dicho de otro modo: gracias a la doctrina de los postulados cabe transitar más allá de los estrechos límites puestos por la razón teórica al afán cognoscitivo del hombre, al permitir llenar de realidad las ideas que la razón teórica había demostrado como meramente posibles. «Estos postulados —dice Kant— no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico, por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan sin

⁸⁸ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* (Alianza Editorial, Madrid 1982) p. 100.

⁸⁹ Cf. B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité* (J. Vrin, Paris 1987) p. 311.

embargo a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) realidad objetiva y la autorizan a formular conceptos que sin eso no podrá afirmar ni siquiera en su posibilidad»⁹⁰.

4.8. LIBERTAD, INMORTALIDAD DEL ALMA Y EXISTENCIA DE DIOS COMO POSTULADOS

Kant habla de tres diferentes postulados: el de la inmortalidad del alma, el de la libertad y el de la existencia de Dios. De la libertad ya nos hemos ocupado con anterioridad: primero, como idea meramente posible aunque necesaria para superar el conflicto de las antinomias y, posteriormente, como realidad objetiva en virtud de la ley moral. Pasamos ahora a ocuparnos de los otros dos.

4.8.1. *El postulado de la inmortalidad del alma*

El postulado de la inmortalidad del alma deriva, en palabras del propio Kant, «de la condición prácticamente necesaria de la adecuación de la duración a la integridad del cumplimiento de la ley moral». Para entender esta extraña proposición conviene recordar el resultado de la antinomia de la razón práctica. Su aparente conflicto, en el que incurría por exigir algo imposible en sí mismo —el bien supremo—, quedaba disuelto mostrando un modo de articulación —en un mundo suprasensible— entre virtud y felicidad. De esa forma, el bien supremo dejaba de aparecer como realidad contradictoria y se presentaba de acuerdo con su genuina realidad: como fin y objeto de una voluntad libre. Por lo mismo, la exigencia de promoverlo y difundirlo en el mundo pasaba a ser, sin contradicción posible, el empeño fundamental y necesario de una voluntad determinada exclusivamente por la ley moral. Mas el bien posee la singular condición de ser posterior a la

⁹⁰ K. p. V., V, p. 132.

ley moral y derivar de ella. De forma que, promoverlo, exige previamente a la voluntad una adecuación completa con la ley moral. Sin poner en armonía con ella la disposición e intención del ánimo, es decir, sin excluir todos los demás móviles que puedan impulsarla a la acción, no es posible hablar en ningún sentido de bien. Por eso, la voluntad, ante la que se presenta el imperativo incondicional de promoverlo, debe perseguir previamente excluir de ella todo motor sensible, a fin de lograr una disposición de ánimo acorde con la ley moral. En realidad, vale tanto exigir la realización del bien supremo como la adecuación de la disposición de ánimo con la ley moral, pues para conseguir lo primero hace falta lo segundo. Por eso, si aquella es una exigencia necesaria, ésta ha de serlo igualmente.

Ahora bien, una voluntad puesta en perfecta armonía con la ley moral es el rasgo definitorio y constitutivo de la santidad. Ser santo significa para Kant eliminar todos los resortes de las operaciones con la sola excepción del deber. La voluntad santa no tiene más fundamento determinante de su acción que la ley moral. Mas una sumisión tan perfecta a los dictados de la ley moral, una renuncia tan completa a sí, un abandono tan pleno de la propia constitución sensible en aras de un acuerdo absoluto de la voluntad con la ley moral, no es posible en esta vida. Sin embargo, hablando absolutamente tiene que serlo. De otro modo, sería imposible cumplir el requisito ineludible que el fomento y la promoción del bien supremo exigen. Ahora bien, la consecución de la santidad sólo puede alcanzarse trabajosamente, es decir, mediante una progresiva y esforzada adecuación, cada vez más perfecta, de la voluntad con la ley moral. Por su parte, ese infinito progreso hacia la perfección exige ineludiblemente un tiempo infinito para el hombre, es decir, una existencia transterrena, ultramundana, eterna. «Ese progreso infinito —dice Kant— sólo es posible, sin embargo, bajo el supuesto de una existencia

y personalidad del mismo ser racional duradera en lo infinito (la cual se llama inmortalidad del alma)»⁹¹.

La prueba kantiana de la inmortalidad del alma es coherente con los principios de su sistema moral: la ley moral significa un *factum* de la razón; son buenas las acciones inspiradas exclusivamente en sus preceptos; bueno de forma suprema sólo puede serlo la unidad de moralidad y felicidad; la moralidad constituye un problema, cuya solución exige ineludiblemente la inmortalidad del alma; la felicidad plantea otra dificultad, cuya superación remite necesariamente a una causa adecuada a ese efecto —*einer dieser Wirkung adäquaten Ursache*—, es decir, a Dios. El asentimiento a los postulados, que constituyen un progreso metafísico incuestionable sobre la doctrina de la *Critica de la razón pura*, obedece a exigencias dinámicas del sujeto. Como dice Marechal: «Pese a la insistencia con que Kant presenta su doctrina de los postulados morales como un verdadero progreso metafísico, con el cumplimiento de toda metafísica humana... no olvida que el título en que puede basarse esta metafísica para pedirnos un asentimiento absoluto, no radica en la constitución teórica de los *objetos*, sino en las *exigencias* dinámicas del sujeto»⁹².

4.8.2. *El postulado de la existencia de Dios*

Pasemos ahora a examinar detenidamente el tercer postulado. O, con otros términos, tratemos de descubrir la ineludible exigencia de la felicidad como anteriormente pusimos de manifiesto el supuesto necesario de la plena moralidad. De entrada, conviene recordar que la felicidad, lo mismo que la moralidad, ha de ser posible, pues, de lo contrario, tampoco lo sería el bien. Pero no es posible que el bien supremo no sea posible. Por tanto, la felicidad, como

⁹¹ Ibid., p. 122.

⁹² J. Marechal, *El punto de partida de la Metafísica* (Gredos, Madrid 1957-1959) tomo IV, p. 196.

anteriormente la moralidad, también tiene que serlo. «Esa misma ley —dice Kant— tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, a saber, la *felicidad* adecuada a aquella moralidad, con el mismo desinterés que antes, por la sola razón imparcial»⁹³.

La felicidad, tal como la concibe Kant, posee unos rasgos peculiares dignos de consideración. Su adecuado entendimiento nos permitirá alcanzar la conclusión de la prueba kantiana de la existencia de Dios. Fundamentalmente, el filósofo regiomontano la entiende como una peculiar forma de encontrarse, como un singular estado, raro pero deseable, de satisfacción ilimitada y duradera. «La felicidad —señala Kant— es el estado de un ser racional en el mundo al que, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad*; por eso, descansa en la concordancia de la naturaleza con su fin completo y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad»⁹⁴. Repárese, pues, en que esa dichosa forma de existencia venturosa no se logra de cualquier modo, sino sólo alcanzando la completa armonía de la naturaleza con su propio fin y con los móviles de su acción. Ser feliz exige, consiguientemente, estas dos cosas: poner de acuerdo a la naturaleza con su fin, para evitar que se arruine persiguiendo fines impropios de ella, y armonizarla con los móviles de la acción, para impedir que reciba el daño que, de existir desacuerdo entre unos móviles contranaturales y la naturaleza misma, habría necesariamente de recibir.

Ahora bien, el problema reside precisamente en lograr esa doble concordancia. La ley moral, por ejemplo, no puede proporcionarla de ninguna manera, pues, como ley de libertad, manda de manera incondicionada, sin atender a la constitución natural del ser racional. O mejor aún: en contra de ella y de sus fundamentos sensibles de determinación. Como hemos señalado reiteradamente, cualquier

93 K. p. V., V, p. 124.

94 Ibid.

mengua de la libérrima determinación de la ley moral hace por completo imposible la moralidad. Para actuar moralmente, el individuo debía desindividualizarse, es decir, desprenderse de su constitución natural y, pese a ello, determinarse a obrar por una ley puesta como lo absolutamente otro. Por eso, pedirle a la ley moral el establecimiento del acuerdo de la naturaleza con su fin y con el fundamento de determinación de la voluntad es reclamar una estricta imposibilidad. «Por tanto —sostiene nuestro filósofo— en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre moralidad y la felicidad a ella proporcionada»⁹⁵.

Si la situación hubiera de quedar así, la razón pura y su problema práctico —el fomento del bien— serían respectivamente una facultad inservible y una exigencia quimérica, pues la imposibilidad de la felicidad llevaría aparejada la del bien supremo mismo y, la de éste, la de la ley moral. Pero ni el uno ni la otra pueden ser imposibles. La ley moral, porque, como hemos tenido ocasión de ver, es un *Faktum der Vernunft*. La promoción del bien, porque es el objeto necesario de una voluntad libre. Por tanto, si la ley moral no puede conseguirlo, hace falta postular otra causa capaz de alcanzarlo. «Por consiguiente —afirma nuestro filósofo— se postula también la existencia de una causa del conjunto de la naturaleza distinta de la naturaleza, la cual encierra el fundamento de esa conexión, a saber, de la exacta concordancia de la felicidad con la moralidad»⁹⁶.

De acuerdo con el razonamiento precedente, hemos concluido en la necesidad de postular una causa de la conexión entre moralidad y felicidad. Pero para determinar de modo preciso que esa causa es Dios hacen falta todavía algunas consideraciones. La causa postulada contiene efectivamente el fundamento del acuerdo de la naturaleza, no exactamente con la ley de la voluntad, sino con su repre-

95 Ibid.

96 Ibid., p. 125.

sentación. En esto se diferencian las acciones libres de las naturalmente determinadas. En la naturaleza, cada uno de sus elementos produce su efecto correspondiente en virtud de la estricta necesidad del proceso natural englobante. Ninguna de las partes que interviene en el acontecer natural exige la representación previa de la ley de causalidad para cumplirla. Por eso su acción es estrictamente determinada. En los seres libres, en cambio, la causalidad de su voluntad no se ejerce automáticamente. El acontecer necesario queda en suspenso, porque la ley no impone su legislación ciegamente a los individuos afectados por ella. Hace falta, previamente, representarse la ley misma. Cuando se pasa a la acción como consecuencia directa del influjo causal de aquella representación, suprimiendo consiguientemente cualquier otro influjo determinante, se habla de una forma de obrar libre. Para ser capaz de representaciones —de una ley o de cualquier otra cosa— hace falta inteligencia. Y para actuar por la representación de la ley hace falta voluntad⁹⁷. Por eso, la causa suprema de la naturaleza postulada como presupuesto necesario del supremo bien —o, lo que es igual, de uno de sus elementos imprescindibles, la felicidad— tiene que producirla por razón y voluntad. Mas un autor de la naturaleza inteligente y libre es justamente Dios. «Era un deber para nosotros —dice Kant— promover el bien supremo, por tanto presuponer su posibilidad era también no sólo un derecho, sino una necesidad unida con el deber como exigencia. Como el bien supremo, empero, sólo ocurre bajo la condición de la existencia de Dios... es moralmente necesario admitir la existencia de Dios»⁹⁸.

JOSE LUIS DEL BARCO

97 Cf. *Grundlegung*, IV, p. 413.

98 K. p. V., V, p. 125.