

## LA METAFÍSICA DE KANT

Roger Daval - PUF. 1951

Traducción de Eduardo Vásquez

### La Idea Práctica

Como lo hemos recordado al comienzo de esta tercera parte, la actividad de la razón no se limita al conocimiento teórico. Ella también se ejerce en el plano práctico. A imagen de la acción divina, la acción humana, en cierta medida, es creadora. Pero para el *intuitus originarius* de Dios, conocer y crear se identifican. Sabemos que no ocurre lo mismo en el hombre, lo que ocasiona la distinción entre intuición y entendimiento. ¿Qué puede ser entonces la creación humana? Veremos que aunque el hombre es también un verdadero agente, que aunque su acción no podría ser identificada a la acción divina ni su conocimiento al conocimiento que atribuimos a Dios, la razón humana, fuente de las ideas prácticas, precisa de una operación mediadora que le permita imponerse al dato sensible. Esta operación es un *esquematismo práctico* que establece entre el agente libre y lo sensible el puente necesario. Pero tenemos que suponer la libertad del agente para siquiera poder hablar del análogo de una creación. Por consiguiente, lo que tenemos que considerar ante todo es ese problema de la acción humana.

El origen de la libertad para Kant se encuentra en la conciencia de la ley moral. Esta es *dada* al hombre, ella es inmediata. Pero, sin libertad, la conciencia de la ley moral, carecería de todo sentido. La libertad, por tanto, es un *postulado* de la conducta humana reflejada.

Antes de interrogarse directamente sobre el origen de esta conciencia de la libertad, Kant ya había tenido la ocasión de examinar el concepto de libertad en el examen de la tercera antinomia de la razón pura. En efecto la noción de libertad plantea dos problemas: el del acto libre concebido por oposición con el acto determinado; el de la conciencia que tenemos de nuestra propia libertad. Comencemos por examinar el primer problema. Cuando la razón busca conocer, es llevada a utilizar ese concepto de libertad, el cual le es indirectamente impuesto por el entendimiento. Esta vincula los datos introduciendo en ellos el concepto de causalidad que permite hacer pensables las relaciones temporales. En la intuición, dos fenómenos A y B, no pueden aparecerse, desde el punto de

vista del tiempo, más que como simultáneos o sucesivos; un acto unificador del entendimiento me permite ver en A la *causa* de B. Así, los fenómenos me serán explicables, y podré afirmar la unidad sistemática de la experiencia. Sin embargo, ese concepto de causalidad no tendrá un uso válido sino por su aplicación a la intuición, es decir, a condición de vincular A a B sin tener en cuenta ni la serie de los fenómenos causa de A, ni la serie de los fenómenos, efectos de B. Mas la razón no se satisface con la causa de un fenómeno dado, si esta causa tiene también una causa, y así indefinidamente, pues le hace falta lo incondicionado, lo absoluto, es una exigencia que propiamente le corresponde. Por eso, necesita una causa que no sea sino causa, sin ser también efecto, una causa que sea el origen primero del fenómeno a explicar. Por definición, una causa que no es efecto es una causa que no está determinada: es, pues una causa *libre*. La utilización de la noción de causa libre se impone, al parecer, absolutamente; no, admitirla equivale o bien a hacer de A una causa determinada, lo cual repugna a la naturaleza de la razón, o bien a dejar que B se produzca sin determinación, lo cual es contradictorio. Por tanto, es preciso que remontando de causa determinada a causa determinada se caiga finalmente en una causa libre. Al menos, eso es lo que demuestra la tesis de la tercera antinomia.

Pero la razón, elaborando de otra manera muy legítimamente por lo demás, el concepto de causalidad que le suministra el entendimiento, niega la existencia de la libertad que establecía hace poco. La tercera antinomia descansa sobre el conflicto de estos dos tipos de causalidades, la causalidad libre y la causalidad natural. Si hubiese causas libres, la unidad de la experiencia ya no sería posible; series de fenómenos podrían comenzar a partir de la nada, y por consiguiente, sin nexo entre ellos; en vez de esta perfecta continuidad que observamos en el tejido de los fenómenos, habría huecos.

Habría que admitir la coexistencia de dos legislaciones en el seno del universo: legislación por libertad y legislación natural, lo cual es estrictamente imposible ya que la libertad es justamente la independencia respecto de todas las leyes de la naturaleza. He allí lo que establece la antítesis de la tercera antinomia. La contradicción en la que cae la razón que quiere volar con sus propias alas sin preocuparse de la intuición puede expresarse así: para explicar perfectamente los fenómenos, hay que hacer uso de la noción de causa libre; pero si se la utiliza los fenómenos se hacen inexplicables.

Así, el concepto de libertad es una idea de la razón, que nace de una especie de paso al límite que efectúa la razón sobre el concepto de causa que forma el entendimiento. Esto equivale a decir que no podemos *conocer* la libertad, es decir, *saber* si hay causas libres ni cuáles son. La noción de libertad es un producto de la razón, pero que no muerde sobre nada, que se nos escapa en el momento en que pensamos alcanzarla. Un concepto de entendimiento es privilegiado; aunque sea un producto de la espontaneidad, su realidad se prueba en los ejemplos que da la experiencia; veo constantemente a mi alrededor fenómenos vinculados entre sí por causalidad.

Pero nada en la experiencia me muestra la realidad de la libertad: «La libertad es solamente una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí dudosa, mientras que la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que prueba y debe probar necesariamente su realidad mediante ejemplos que ofrece la experiencia»<sup>1</sup>.

Aunque el ejercicio de la razón teórica es uno de los orígenes de la noción que tenemos de la libertad, ella no es la única. Hasta ahora sólo hemos asistido al nacimiento de la libertad trascendental. Ahora tenemos que considerar el segundo problema, el de la conciencia que tenemos de nuestra libertad o problema de la libertad práctica. Ante todo, ¿Cómo distinguirlos?

La libertad trascendental a la que Kant llama a veces cosmológica, es «la facultad de comenzar desde *sí mismo* un estado cuya causalidad no está subordinada a su vez, según la ley de la naturaleza, a otra causa que la determina según el tiempo»<sup>2</sup>. Por su parte, la libertad práctica se define por la independencia de la voluntad respecto a la coacción de las inclinaciones de la sensibilidad<sup>3</sup>. He allí dos aspectos muy diferentes de la libertad, pero que no carecen de relación. Es sobre la idea trascendental de la libertad que se funda el concepto práctico ya que «la supresión de la libertad trascendental aniquilaría al mismo tiempo toda libertad práctica»<sup>4</sup>. Pues esta supresión equivaldría a la afirmación de un riguroso determinismo natural excluyente de toda libertad; y como es por la sensibilidad que el sujeto está sometido al determinismo de los deseos y de las inclinaciones, vista la dependencia de estas dos nociones de la libertad, la búsqueda del origen de nuestra noción de libertad práctica es tanto más importante cuanto que el resultado de nuestro examen de la libertad trascendental es solamente negativo.

Los actos a los que llamo míos, los actos que emanan de mi persona son determinados o bien por el conjunto de mis inclinaciones, si identifico mi persona a mi sensibilidad, o bien si me niego a esta identificación, por una actividad de otro tipo, irreductible al determinismo de la naturaleza. Para escoger entre esas dos hipótesis, Kant recurre a la experiencia interior que tiene el hombre de su propia actividad. Cuando actúo con plena conciencia de mí mismo, por ejemplo, después de una deliberación, no tengo seguramente el sentimiento de ser el juguete pasivo de mis inclinaciones, las cuales me obligarían a actuar sin mi consentimiento. Por el contrario, me siento activo autor tanto de mi deliberación como de la acción resultante. Pero si ahora me coloco mediante el pensamiento desde el punto de vista del observador que me miraría actuar, entonces no asisto más que a un determinismo natural. El observador ve a los fenómenos físicos encadenarse según un nexo causal; mis actos se le aparecen como fenómenos físicos entre otros y no hay razón alguna para distinguir dos tipos de determinaciones.

Sólo yo soy capaz de distinguir el doble aspecto de cada uno de mis actos, porque, aunque tengo de mis gestos y de mis movimientos una experiencia sensible análoga a la de los movimientos y gestos ajenos, tengo también una experiencia interna de la actividad productora del fenómeno del que soy autor: «No podemos sacar de la experiencia la realidad de la libertad. Pero, sin embargo, tenemos solamente un concepto por la intuición intelectual interior (y no por el sentido interno) de nuestra actividad que es puesta en movimiento por *motiva intellectualia*» (4). De allí deriva el doble carácter de cada una de nuestras acciones: puede ser considerada sea como algo que sucede, es decir, como un fenómeno, sea como una intuición de nuestra auto actividad por acciones posibles; en el primer caso, ella está sometida a principios determinantes, en el segundo caso, ella es intelectual, y el sujeto no es pasivo, sino activo. Subrayemos la solidez de la observación citada: no podría oponerse a Kant ningún argumento, ya que él se limita a ver en esta experiencia interna de nuestra actividad el origen de nuestra idea de libertad práctica, sin sacar de ella la menor conclusión que sobrepase esta simple constatación.

La experiencia de nuestra actividad no es una experiencia de la libertad; ella es simplemente la experiencia de un contenido especial para el agente: nos muestra motivos intelectuales, una escogencia entre ellos, el sentimiento de ser

el autor de la acción, pero no nos muestra nuestra libertad. La razón del agente se considera a sí misma como siendo la causa del acto, pero no percibe su propia libertad. Sin duda, la actividad descrita no es posible más que presuponiendo la propia libertad, pero entonces esta no es sino postulada, no mostrada ni probada. Tendría de la libertad un conocimiento teórico si me fuera posible mostrar cómo la libertad produce el fenómeno; cuando ejecuto un acto, es decir, un movimiento, perceptible por otro como le son perceptible todos los fenómenos físicos, me siento activo, produzco un fenómeno, pero no capto ningún nexo entre esta experiencia interna y ese fenómeno; soy incapaz de explicarme cómo la actividad que siento mía es la causa del fenómeno. Al observarme otro, al constatar el fenómeno, él puede ver en él el efecto de una causa anterior, pero esa causa será otro fenómeno, sensible también. «La prueba de la realidad de una razón pura práctica por medio de la ley moral prueba la realidad objetiva de la categoría de causalidad... y esta causalidad se llama causalidad por libertad, la cual ... es diferente de la causalidad natural»<sup>6</sup>. La razón se piensa a sí misma como causa, y esta causalidad que ella se atribuye *a priori* es la voluntad pura, o libertad de su causalidad... Esta libertad no puedo más que postularla, pues para tener un conocimiento teórico de ella, yo debería poder mostrar la manera como la acción en el mundo surge según las leyes de la libertad<sup>7</sup>. Por consiguiente, no tenemos experiencia directa de la libertad.

En otros términos no tenemos inmediatamente conciencia de nuestra libertad; podemos tomar indirectamente conciencia de ella, pues sólo ella da un sentido a esta experiencia interior que describíamos hace poco. ¿Pero nos basta sabernos capaces de deliberar antes de actuar y luego actuar para inferir de ello la existencia de la libertad, al menos a título de postulado? Kant es mucho más preciso: hay en el hombre una conciencia inmediata de la ley moral, y como esa conciencia perdería toda significación si se negara la libertad, tenemos que postularla necesariamente: libertad y ley práctica se implican, pues, entre sí. No tenemos inmediatamente conciencia de la libertad ya que su concepto es negativo, y no podemos concluir su concepto de la experiencia ya que esta no nos hace conocer más que el mecanismo de la naturaleza, es decir, justamente lo contrario de la libertad. Hasta el sentido común conoce su libertad inmediatamente, por su conciencia de la ley moral, la cual es inmediata<sup>8</sup>. Así, el verdadero origen de la noción de libertad práctica es la conciencia de la ley moral; si suprimimos por el pensamiento a esta última nunca podremos adquirir la menor idea de libertad.

Hasta el agente moral más convencido de su impotencia para resistir a sus inclinaciones triunfará sobre ellas si ve el patíbulo ofrecido como sanción de su debilidad; hasta el agente amenazado de una muerte inmediata si no da un falso testimonio contra alguien, sentirá la posibilidad de vencer su amor a la vida: «No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible tiene que admitirlo sin vacilar. El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en si mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él»<sup>9</sup>.

Así: «La conciencia de la ley moral es el hecho de la razón pura práctica». Esta afirmación es para Kant de una importancia capital, es la verdadera llave maestra de toda su filosofía moral. «Se puede llamar a la conciencia de esta ley fundamental un hecho (fáctum) de la razón»<sup>10</sup>. ¿Cómo y en qué sentido la conciencia de una ley tal puede ser «un hecho»? ¿Debe entenderse con ello que, no habiendo intuición de la libertad, la conocemos no obstante indirectamente gracias a la intuición de la ley moral? Esta interpretación sería falsa pues no tenemos intuición de la ley moral, como tampoco de la libertad. ¿De dónde viene, pues, el privilegio de la ley, moral y cómo puede ella aparecernos más inmediatamente que la libertad? ¿Cómo puedo reconocer como «hecho» la conciencia de una ley si ese hecho no me es dado por ninguna intuición? Sobre este punto Kant es muy poco explícito, pero parece que se puede interpretar como sigue: distingamos la conciencia como acto, y el objeto de la conciencia o, si se prefiere, su contenido. Sólo puede ser *conocido*, en el sentido kantiano de la palabra, el objeto de la conciencia, porque puede ser dado en una intuición, pero la conciencia de ese objeto no puede ser conocida, ella sólo puede conocer. Solamente el acto por el cual ella conoce y el acto por el que tiene conciencia de sí misma son uno y el mismo acto; así se explica uno que se pueda *ser consciente* de su propia razón sin *conocerla*. En el fondo, la dificultad no es más que verbal: hablar de la «conciencia» de una ley» es distinguir implícitamente el objeto conocido, el cual es aquí la ley, y el sujeto cognoscentes, es decir la conciencia. Pero justamente la distinción ya no es válida aquí, pues la ley es «aquello mediante lo cual tengo conciencia», así como «aquello de lo que tengo conciencia». La ley moral es la razón autónoma consciente de sí misma.

En suma, es sobre una verdadera «descripción» de conciencia, para hablar como la fenomenología husserliana, que Kant funda su teoría de la libertad.

¿Es entonces inexacto que tengamos conciencia de nuestra libertad? La respuesta precedente, tomada literalmente, no podría dejar sitio a ninguna duda: tenemos conciencia inmediata de la ley moral, y sólo indirectamente, de la libertad. Pero otros pasajes son menos nítidos y, lo que es más grave, son tan nítidos afirmando otra cosa: «Este hecho (de la razón práctica) está inseparablemente unido a la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún... no forma más que uno con ella»<sup>11</sup>. Para que el querer sea libre la acción tiene que surgir de mí, y no que yo sea el medio de otra cosa: para esto es preciso, pues, que mi persona tenga conciencia de sí misma, ya que sólo ella es actividad pura<sup>12</sup>. Estas fórmulas parecen afirmar la existencia en el hombre de una conciencia de la libertad.

¿Es contradictorio con las conclusiones precedentes? La contradicción no es más que aparente. En efecto, recordemos la definición de la libertad práctica: ella es independiente respecto de las inclinaciones. Tenemos entonces el sentimiento de nuestra libertad a condición de no identificar nuestra persona con un conjunto de inclinaciones. Ahora bien ¿Tiene el hombre conciencia de no ser más que sensibilidad, de no ser, para utilizar una expresión contemporánea, más que un conjunto de tendencias?

Muy por el contrario, tiene una conciencia inmediata de la dualidad de su naturaleza, intelectual y sensible a la vez: «que el hombre deba representarse y concebirse a sí mismo de esta doble manera, se funda, por una parte, en la conciencia que tiene de sí mismo como de un objeto, afectado por los sentidos, y por otra parte, en la conciencia que él tiene de sí mismo como inteligencia, es decir, como ser independiente, en el uso de la razón, de las impresiones sensibles»<sup>13</sup>. Y es la conciencia de la oposición, esencial para el hombre, entre espontaneidad de la razón y receptividad de las inclinaciones, lo que le permite llegar a la conciencia de la ley moral. Pues, en cierto sentido, la acción humana puede ser el producto tanto de la pasividad, como de la actividad. En otros términos, la acción puede ser aparente o real. Cuando la libertad se hace consciente, o lo que viene a ser lo mismo, cuando el hombre toma conciencia de su persona, él es realmente activo. Si Dios actúa sobre mi querer, mi acción, sin duda, ocurrirá, pero no seré activo, pues es Dios quien, de hecho, actuará por intermedio de mi voluntad. Si ésta se deja llevar por el encanto de las cosas, ella

padece, no actúa. En cada uno de estos dos casos soy un medio pues la acción no emana de mi persona:

«Como la libertad es una autoactividad perfecta del querer sin ser determinada por ningún estímulo ni por lo que afecte al sujeto, ella depende solamente de la conciencia de la personalidad; consciente de sí ella actúa por voluntad propia, siendo el querer activo y no pasivo a consecuencia de estímulo o de impresiones extrañas. De otro modo, yo debiera decir: Soy movido o llevado a actuar de una manera o de otra lo que equivale a decir: no actúo, sino que soy actuado. Cuando Dios rige las determinaciones de la voluntad, él actúa, cuando el encanto de las cosas la determina necesariamente, ellas actúan; en ambos casos, la acción de las cosas la determina necesariamente, ellas actúan; en ambos casos, la acción no surge de mí, sino que soy el medio de otra causa... La cuestión de saber si la libertad es posible se confunde quizás con la de saber si el hombre es una verdadera persona»<sup>14</sup>. De este «hecho» fundamental sobre el que reposa toda moral, Kant nos da, pues, varios atisbos: es un hecho que el hombre tiene conciencia de la ley moral, es un hecho que él tiene conciencia de ser a la vez un ser intelectual y sensible, es decir, de ser capaz de determinar por sí mismo fenómenos, en vez de ser un fenómeno determinado. Pero la conciencia de la ley moral desaparecería si el hombre pudiera considerarse como siendo simplemente una inteligencia; siendo sólo espontaneidad, él no podría tomar conciencia de su espontaneidad si él no se sintiera llevado por su sensibilidad.

Lo que hay en el fondo de la conciencia humana es una lucha, una lucha entre su actividad y su pasividad. Es de esta lucha que puede decirse que ella es un hecho, hecho que sentimos bajo los tres aspectos descritos. No tenemos conciencia de ser libres sino en la medida en que no tenemos conciencia de ser determinados siempre y por doquiera por un determinismo, de la naturaleza. Pero esto, si uno se atreve a usar la expresión, no es más que una conciencia negativa. A decir verdad, no tengo conciencia de ser libre, pero no tengo conciencia de no ser más que un fenómeno de la naturaleza determinado por otros; y como además tengo positivamente conciencia de «deber» ejecutar ciertos actos, evitar otros, mi conciencia de mi libertad es una conciencia de la ley moral.

Ciertos textos de las *Reflexionen* podrían tal vez hacer creer en una evolución de esas tesis; algunos textos parecen indicar que Kant habría considerado la posibilidad de una especie de intuición de la libertad. Hablando de la causalidad

propia de la razón e irreductible a la causalidad natural, Kant dice: «Esta causalidad formal en tanto que actuante no está determinada bajo fenómenos. Ella es así cada vez nueva, independientemente de todo lo que debe haber ocurrido. Es simplemente nuestro, nosotros mismos y no una situación, extraña o una cadena de fenómenos empíricamente determinados, lo que determina el acto. La apercepción de sí mismo como un ser intelectual que es activo, es la libertad»<sup>15</sup>. Sería entonces posible «apercibirse » a sí mismo para aprehenderse en su actividad, y así nos conoceríamos como libres. Y dice otro texto: «la apercepción... de la autoactividad es la Persona»<sup>16</sup>. Interesante definición de la Persona si uno recuerda que por Persona, Kant designa la autonomía de la actividad, es decir, el principio mismo de la libertad. Por último, otro pasaje llega hasta a pronunciar la palabra intuición: «Podemos considerar una de nuestras acciones sea como algo que ocurre, es decir, un fenómeno, sea como algo que debe ocurrir, es decir, una intuición de la autoactividad para acciones posibles»<sup>17</sup>. Puede admitirse evidentemente que Kant haya considerado una especie de conocimiento de nuestra espontaneidad por sí misma. Pero no obstante esas expresiones curiosas, no parece que haya la menor modificación en su doctrina.

No olvidemos, en efecto, que él no dio derecho de ciudadanía a esas pocas notas, ya que no las publicó; por lo demás, es natural que un autor apunte rápidamente una idea sin ser muy exigente en la elección de las expresiones. No tomemos, pues, demasiado al pie de la letra términos tales como «intuición» o «autoactividad». En efecto, si el hombre no toma conciencia de su poder de autodeterminación sino oponiéndola a la sensibilidad, siempre se tiene el derecho de pensar, por abstracción, ese poder independientemente de la receptividad de las inclinaciones. Desde ese punto de vista, hay analogía entre la razón teórica y la razón práctica: el sujeto no se conoce a sí mismo tal como él es en realidad, pues para tomar conciencia de sí mismo debe afectar al sentido interno. El Yo Trascendental, ya lo hemos visto, no se conoce a sí mismo pero esto no impide al filósofo describir esta apercepción en sí misma, como si fuera aislable de las formas de la intuición, aunque en realidad, no lo sea. Asimismo, no hay libertad práctica más que por el hecho de la oposición entre la receptividad de las inclinaciones y la espontaneidad de la persona: si suprimimos por medio del pensamiento, esta oposición, la libertad práctica se confunde con la libertad trascendental, es decir, con la apercepción. Ahora bien, la apercepción no se conoce más que reflexionándose sobre la receptividad, lo que equivale a decir que

ella sólo capta reflejos de sí. Por tanto, no puede haber intuición de autoactividad más que con una condición: tomando el término intuición en un sentido muy amplio. No puede tratarse aquí ni de intuición empírica, sino más bien de una intuición análoga a la que Dios puede tener de sí mismo. En tanto que el hombre sólo está provisto de una *intuitus derivativus*, Dios posee un *intuitus originarius*, creador del objeto intuido.

Una significación de ese tipo es lo que conviene dar a la intuición de nuestra autoactividad. Ello equivale a decir: actuando, tenemos una cierta conciencia de actuar; esto no quiere decir que conozcamos nuestra acción como un objeto. Por eso, no hay ninguna razón seria para pensar en una evolución del pensamiento kantiano sobre ese punto.

Nuestra noción de libertad tiene, pues, dos orígenes y solamente dos. ¿Pero tienen ellas igual valor? La razón teórica nos impone el uso de la noción, pero nos prohíbe conocer el objeto; la razón práctica perdería toda significación si ella no se apoyara en el postulado de la libertad, pero la razón práctica es una razón actuante y no cognoscente. En ambos casos, la libertad se nos impone, pero se nos escapa. Tener conciencia de nuestra autonomía no constituye la prueba de que seamos autónomos. La noción de libertad, trascendental o práctica, nace del hecho de la oposición en el hombre entre receptividad y espontaneidad; que la receptividad se llame intuición pura cuando se la considera desde el punto de vista del conocimiento, o inclinación desde el punto de vista de la acción, siendo la espontaneidad apercepción, es decir, libertad práctica, esto importa poco. El interés de este primer examen es mostrarnos cómo la conciencia de nuestra actividad puede por sí misma obligarnos a *tomar conciencia* de nuestra libertad. El hombre cognoscente ejerce una libre actividad del entendimiento, sin la cual, desde luego, no podría conocer, pero no es consciente de su libre inteligencia, es preciso un análisis trascendental minucioso para que la apercepción pura aparezca como siendo la única que hace posible el conocimiento.

Por el contrario, que él sea filósofo o no, el hombre tiene inmediatamente conciencia de una lucha en él mismo entre la ley moral y sus inclinaciones. Su naturaleza doblemente polarizada, su dualidad espontaneidad- receptividad no se le aparece inmediatamente sino desde el punto de vista de la actividad práctica. Vamos a ver cada vez más la importancia de esta dualidad de naturaleza.

Una consecuencia aparece inmediatamente: para que la noción de libertad pueda tener un sentido, hay que situarla necesariamente fuera del tejido de los fenómenos. La libertad no puede ser fenoménica, pues su objeto no puede ser dado en ninguna experiencia. No hay «fenómeno» para nosotros sino a condición de poder considerar «todo lo que ocurre» como teniendo una causa, teniendo a su vez la causalidad de la causa una causa, y así sucesivamente hasta que hayamos construido un todo que sólo es Naturaleza<sup>18</sup>.

Así, cada fenómeno es el producto de otro fenómeno. A es la causa de B, lo que significa a la vez que la aparición de A no produce más que la de B y no la de C o B, y que A no puede escoger entre producir o no a B. «Se ve fácilmente que si toda causalidad fuera meramente Naturaleza, en el mundo sensible, cada acontecimiento estaría determinado por otro en el tiempo según leyes necesarias»<sup>19</sup>. Pero la libertad práctica «supone que, aunque una cosa no haya ocurrido, ella, sin embargo, habría debido ocurrir, y que, por consiguiente, su causa en el fenómeno, no estaba tan determinada que no hubiera en nuestra voluntad una causalidad, capaz de producir, independientemente de estas causas naturales, e incluso, no obstante su potencia y su influencia, algo de determinado en el orden del tiempo, según leyes empíricas, es decir de comenzar una serie de acontecimientos *totalmente por sí misma*»<sup>20</sup>.

No habrá, pues, libertad, a menos que la legalidad natural no sea la única libertad que rige a la naturaleza humana. Kant muestra por medio de varios argumentos cómo la libertad escapa a esa legalidad natural. Ante todo, esta definición es sumamente nítida: «Podría definirse a la libertad práctica como la independencia de la voluntad respecto de toda otra ley que no sea la ley moral»<sup>21</sup>. En segundo lugar, es posible concebir, como causa de un fenómeno B, otro principio determinante distinto del fenómeno A: cuando me presento un acto que puedo cumplir, cuando me decido al acto después de haber pesado el motivo, produzco a B libremente. La causa de B ya no es entonces un fenómeno. El aspecto puramente formal de la razón no es objeto de los sentidos, no pertenece al mundo de los sentidos; representarse esta forma para determinar la voluntad, he allí un principio que nada tiene en común con los principios que determinan a los fenómenos naturales por causalidad, ya que en este caso los principios determinantes deben ser ellos mismos fenómenos. Pero entonces la voluntad debe ser capaz de independencia respecto de la ley de causalidad:

semejante independencia se llama libertad<sup>22</sup>. Si me dejara determinar a la acción por alguna afección de mi sensibilidad, mi acto no sería entonces más que un fenómeno entre otros, determinado por el mismo determinismo natural. ¿Pero cómo reducir a esta legislación de la naturaleza el acto que ejecuto después de haberme representado, para determinarme, la simple *forma* de la razón?. La forma no puede ser fenómeno. ¿Se preguntará como la forma de la razón puede determinar al acto? Para comprenderlo basta situar al agente moral en las circunstancias concretas de su acción: que imagine las consecuencias del acto que se prepara a ejecutar, suponiendo que todos los agentes morales, en la misma situación, actúan del mismo modo; si no se destruye su principio determinante a sí mismo, es decir, si puede considerar como universal la máxima de su acción, actuará moralmente, conforme a la ley de su razón.

«Representarse la forma» equivale a «poder universalizar» la máxima del acto. Pero basta con referirse a la experiencia de cualquiera para encontrar mil ejemplos de determinaciones análogas. En la exacta medida en que él actúa moralmente el agente se aísla a sí mismo, se separa de la legislación natural, y afirma implícitamente que él no es fenómeno. En tercer lugar, la libertad se escapa de la naturaleza por cuanto está dotada de una legislación que le es propia. En efecto, no habría que creer que, sustraída de la causalidad natural, la libertad sea pura indeterminación. Escapando de la legalidad *natural* ella no se escapa de *toda* legalidad. Tal vez se encuentra allí su carácter más interesante. Darse la legislación natural y someterle la libertad, es negar la libertad; darse una legislación cualquiera y someterle la libertad, es también negar la libertad, pero someter la libertad *a su propia ley* es afirmarla.

Es así como la moralidad será la conformidad a la ley de la libertad, en tanto que *ésta es para sí misma una ley*. Es, pues, imposible concebir la libertad sino es por medio de la *autonomía*. ¿Pero cómo se llega a esa libertad autónoma y qué derecho usamos para no satisfacernos con la naturaleza?

La argumentación de Kant es aquí análoga a aquella mediante la cual había establecido la existencia de una intuición pura; quitemos una por una todas las cualidades sensibles de un objeto externo, decía, nunca llegaremos a la nada, sino a un conjunto de propiedades formales, de relaciones dadas, que ya no se dejan analizar y que forman como el sustrato de las cualidades cuya eliminación progresiva he imaginado; consideremos ahora una acción y no ya un

conocimiento, basta entonces trasponer el análisis; si de una acción cualquiera elimino una por una toda inclinación, al término de la eliminación quedará la *forma del acto*, es decir, las condiciones bajo las cuales la libertad puede conciliarse consigo misma<sup>23</sup>. Fórmula que puede parecer oscura, pero que se aclara si se la aproxima a la distinción entre «personalidad lógica» y «personalidad práctica». Una impresión, en situación aislada, nunca dará un conocimiento; para conocer, hacen falta, por supuesto impresiones, pero éstas, por sí solas, no hacen más que desencadenar el poder de conocer, despertar la apercepción que enseguida efectúa la vinculación de estas impresiones dispersas. Si, por un razonamiento análogo al que precede, retiramos de un estado de conciencia cualquiera todas las impresiones, queda, sin embargo, su *sujeto*, es decir, la conciencia. Esta conciencia es la *personalidad lógica*. Se llama *personalidad práctica* el poder de la libertad, poder que posee la razón de separarse del mundo sensible, de escapar de su determinismo y de imponerle su propia legislación<sup>24</sup>.

Así, cuando nos damos un fenómeno sensible, podemos vaciarlo de su materia, pero siempre nos queda la forma. Ahora bien, sólo el fenómeno sensible, es decir, el compuesto de materia y forma, puede ser considerado como determinado por otro fenómeno sensible; la forma no puede ser determinada, porque ella es determinante. La personalidad lógica, o apercepción, es determinante en el orden del conocimiento así como la personalidad práctica es determinante en el orden de la acción. Por último, si se intenta precisar esta nueva legislación de la razón que no se confunde con la legislación natural se verá aparecer definitivamente la originalidad de la libertad, fundamento de un mundo inteligible, diferente por definición del mundo sensible y superior a él. La libertad es la propiedad que posee la causalidad voluntaria de poder actuar independientemente de causas extrañas que la determinan<sup>25</sup>; definición negativa de donde surge no obstante un concepto positivo: causalidad implica ley, lo cual equivale a decir que la libertad no está fuera de toda ley. Mas, siendo la libertad del querer una autonomía, siendo su propia ley para sí misma, se concluye de ello la regla de la acción moral: no hay que actuar sino según una máxima que puede tomarse a sí misma por objeto a título de ley universal; es exactamente la fórmula del imperativo categórico: voluntad libre y voluntad sometida a la ley son, pues, una y la misma cosa<sup>26</sup>. Esta legislación a la que se bautiza libertad es, pues, la ley moral. O, más precisamente, ya que no tenemos el derecho de identificar ley moral con libertad, siendo la ley moral conocida inmediatamente por la conciencia mientras que la

libertad no lo es, la libertad es el postulado de la ley moral. Es aún interesante conocer aquí el paralelo entre el conocimiento y la acción, entre la ley física y la ley moral. Una ley física se expresa en un juicio sintético *a priori*: «los cuerpos son pesados», he allí una proposición que une a dos conceptos por un nexo que la razón por sí misma no descubriría; el análisis de la noción de cuerpo no me permite encontrar en ella la de peso, y sólo la experiencia podrá enseñarme que los cuerpos pesan: la posibilidad de la experiencia, es decir, la *existencia del mundo sensible* es entonces el postulado que permite dar razón de la existencia de los Juicios sintéticos *a priori* en física. Ahora bien, la ley moral se expresa también ella, por un juicio sintético *a priori*: «una voluntad buena es aquella cuya máxima contiene una ley universal», proposición que no puede ser analítica ya que no se le podría descubrir analizando el concepto de una voluntad absolutamente buena. Nos hace falta, pues, un principio que haga posible la síntesis voluntad-moralidad. Ese principio es la *existencia de un mundo inteligible*<sup>27</sup>. Así como la presuposición de un mundo sensible hace posibles los juicios sintéticos a priori de la física, asimismo la presuposición de un mundo inteligible hace posible la ley moral. ¿Pero cómo debemos concebir ese mundo inteligible? Lo veremos más adelante. Por el momento, lo que debe retenemos, es la necesidad de poner frente al mundo sensible un mundo inteligible cuya existencia está ligada a la de la libertad. Por la presuposición de su libertad, el hombre se afirma como siendo una esencia más que sensible.

La teoría del «deber» verifica plenamente esa tesis. Se llama deber la acción que surge de la ley moral y que excluye toda determinación proveniente de la inclinación, pero ejerciendo, por el contrario, una coacción sobre ella<sup>28</sup>. El sentimiento de desagrado que acompaña a esa coacción hace inmediatamente sensible al hombre que su naturaleza no es sólo sensible. Y como el hombre se sabe autor y único actor de esta coacción, aunque desagradablemente afectado por la presión ejercida sobre sus inclinaciones, él se eleva respecto de ellas. El hombre se rehúsa entonces a dejarse absorber por lo sensible. «Este ‘deber’ *categorico* representa una proposición sintética *a priori*, en cuanto que a una voluntad afectada por deseos sensibles se añade todavía la idea de esta misma voluntad, pero en tanto que ella pertenece al mundo inteligible, es decir, puro y práctico por sí mismo, conteniendo la condición suprema de la primera según la razón; aproximadamente como a las intuiciones del mundo sensible se añaden los conceptos del entendimiento, los cuales, por sí mismos sólo significan la forma

de una ley en general y de ese modo hacen posibles proposiciones sintéticas *a priori* sobre las cuales se basa todo conocimiento de una naturaleza»<sup>29</sup>. Pero si el hombre se revela como perteneciente a un mundo inteligible, ¿no va a estar estrictamente determinado por esa otra legislación? Desde luego, aun se le podría considerar como libre, ya que él no estará sometido más que a la legislación de su naturaleza. ¿Pero su acción estará rigurosamente determinada por sus leyes? Semejante razonamiento no tendría en cuenta la *dualidad* del hombre; negarse a considerarlo como un ser solamente sensible no equivale a verlo como un ser exclusivamente racional. Él es a la vez sensible y racional. Contrariamente al fenómeno físico que no puede ser más que *determinado*, el hombre puede o bien *dejarse determinar* por las inclinaciones, o bien *determinarse* por la razón. En la naturaleza, el principio de acción se confunde con la ley de la naturaleza; pero, en la vida moral, las leyes de la razón no son leyes a las que se esté invariablemente sometido, porque el sujeto está dotado de una facultad de desear. En un ser que no es exclusivamente racional, la regla de acción es un *imperativo*, es decir, una regla designada por un *deber*, que expresa la necesidad objetiva de la acción, y que significa que, si el ser fuera exclusivamente racional, la acción sería infaliblemente determinada por esa regla<sup>30</sup>. Desde ese punto de vista, el acto moral no es necesario; el hombre conserva siempre la posibilidad de dejarse arrastrar por el deseo.

Para ser libertad, la libertad debe entonces escapar de los fenómenos, en el sentido de que ella misma no debe ser un fenómeno. Esto nos reconduce desde otro punto de vista al problema cosmológico de la libertad. La única libertad posible sería una libertad *nouménica*. Pero aún es preciso que la distinción entre fenómeno y noumeno sea válida. Si los fenómenos son cosas en sí la libertad está condenada. Pero la hipótesis de una identificación entre fenómeno y noumeno sólo es posible si se supone que el espacio y el tiempo sean formas de la existencia de las cosas en sí: «... si los fenómenos son cosas en sí no hay sitio para la libertad. La naturaleza es entonces la causa perfecta y en sí suficientemente determinante de cada acontecimiento, y la condición de cada uno está siempre contenida únicamente en la serie de los fenómenos que, al mismo tiempo que sus efectos, están necesariamente sometidos a las leyes de la naturaleza»<sup>31</sup>.

Pero la libertad es necesariamente independiente del tiempo, pues, no estando ya en mi poder el tiempo pasado toda acción cumplida por principios determinantes que no están en mi poder, debe ser necesaria.

Asimilar fenómeno a nómeno, es someter todos los acontecimientos al espacio y al tiempo, es prohibir toda posibilidad de existencia fuera del espacio y del tiempo, es impedir que yo mismo sea causa. ¿Puede entonces admitirse que la libertad sea nouménica, es decir, fuera del espacio y del tiempo? Kant lo afirma, hasta en su distinción entre *libertas phaenomenon* y *libertas noumenon*; por *libertas phaenomenon* entiende, no una libertad fenoménica, sino la libertad que posee la voluntad de actuar conforme a la ley, o contra la ley, es la «espontaneidad relativa»; por el contrario, la *libertas noumenon* es espontaneidad absoluta; es la libertad de escoger las máxima de nuestras acciones<sup>32</sup>. No hay allí sino dos aspectos de una misma libertad la cual es la propiedad del hombre en tanto que él es nómeno. La identidad es rigurosa entre libertad, espontaneidad y Bien: la libertad es el único Bien *inmediato*: ella es a la vez el primer fundamento de todo lo que comienza, y el soporte del Bien con el cual, a fin de cuentas, ella se confunde<sup>33</sup>.

Para que yo pueda actuar «bien», es preciso que yo sea la causa de mi acto, y para que yo pueda ser causa, tengo que estar dotado de la espontaneidad, de lo cual el fenómeno es incapaz, puesto que siempre tiene su causa fuera de él. La posibilidad de libertad termina, pues, por reducirse a la distinción entre causa inteligible y causa empírica; dado un fenómeno A tratemos de determinar la causa que la determina rigurosamente, es decir, necesaria y rigurosa para que A sea. Esta causa no puede ser más que una cosa en sí. En efecto, no olvidemos lo que hay que entender por «fenómenos»: Son «simples representaciones que se encadenan según leyes empíricas»<sup>34</sup>. Otro fenómeno no puede ser la causa del fenómeno A, como una «cosa» puede ser la causa de otra «cosa»; si considero, para poder representarme el mundo sensible, un fenómeno como la causa de un otro, ese nexo de causalidad es el producto de mi entendimiento, pero no está en los fenómenos. Si hago abstracción del acto de vinculación del entendimiento, ya no hay nada en un fenómeno que pueda convertirlo en la causa de otro, por la simple razón de que ya no hay absolutamente fenómeno. Decir que B es la causa de A, que me hago a A inteligible vinculándola a B, pero entonces no hay que darle un sentido ontológico a la cópula *es*. Por consiguiente, de todos modos,

es fuera del tejido de los fenómenos donde tengo que buscar su causa real: «Si los fenómenos no son para nosotros sino lo que son de hecho, a saber, no cosas en sí, sino simples representaciones que se encadenan según leyes empíricas, es preciso que tengan en sí mismos causas que no son fenómenos»<sup>35</sup>. Pero, si ello es así, la libertad se hace posible. El fenómeno A podrá ser considerado desde dos puntos de vista: o bien como el efecto de un fenómeno B, o bien como el efecto de una causa inteligible, es decir, sea desde el punto de vista de la representación, sea desde el punto de vista de la realidad en sí. Pero es entonces concebible que el hombre pueda ser causa inteligible, ser noúmeno entre los noúmenos, y la libertad noumenal no contiene ninguna imposibilidad. «El fenómeno puede, pues, ser considerado, en relación a su causa inteligible como libre, y al mismo tiempo, en relación a los fenómenos, como una consecuencia de esos fenómenos, según la necesidad de la naturaleza»<sup>36</sup>.

El hombre puede, pues, ser libre porque él es definible por su *carácter inteligible*, aparte de su carácter empírico. Hay que hacer aquí dos observaciones de vocabulario. La noción de inteligible es tomada por Kant en un sentido muy particular. «Llamo *inteligible* lo que en un objeto de los sentidos no es él mismo fenómeno»<sup>37</sup>. Pero esta definición negativa se completa por algunas explicaciones que la precisan: un poder productor de efectos será llamado inteligible cuando a la vez será causa de los efectos sin ser él mismo fenómeno como esos efectos. Inteligible no significa entonces solamente «distinto de sensible» sino también «susceptible de ser causa» y por consiguiente, podrá llamarse así a una cosa en sí que, en tanto que causa, será siempre una causa primera y absoluta. En cuanto a la noción de «carácter», ella se define «una ley de la causalidad (la de una causa eficiente) sin la cual no sería causa»<sup>38</sup>. Por analogía con la noción psicológica de carácter, el sentido preciso aparece nítidamente: se atribuye al carácter de un individuo la escogencia de sus acciones, la manera como las ejecuta, asimismo, el carácter inteligible de un fenómeno será el modo determinado según el cual un objeto en sí producirá el fenómeno, como una causa produce su efecto, siendo el carácter empírico el modo determinado por el cual un fenómeno puede ser considerado como produciendo otro. En toda «cosa» podemos, pues, reconocer ese doble carácter: la causa creadora de la cosa será su carácter inteligible, la manera como la cosa se nos aparecerá será su carácter empírico. Pero, decíamos, el hombre es un noúmeno entre los noúmenos: cada acción suya será entonces un fenómeno no que posee un carácter inteligible en tanto que producto de un

hombre libre, y un carácter empírico en tanto que ligado por un nexo necesario a una cadena indefinida de otros fenómenos.

Pero si debemos admitir la dualidad del ser humano, si hasta podemos precisar lo que, en él, no es fenómeno, considerándolo como una causa inteligible, ahora tenemos que comprender por qué y cómo él es no obstante *un* ser. Entre su carácter inteligible y su carácter empírico, hay necesariamente una cierta relación: no podría admitirse una solución de continuidad entre espontaneidad y receptividad, y además una acción sólo es acción si se inscribe en el mundo sensible. Para que yo pueda ser considerado como la causa de un fenómeno, es preciso sin duda que yo sea el autor determinante pero no determinado, pero es preciso también que haya un fenómeno. Yo no sería causa, incluso inteligible, si no produjera un efecto sensible; ¿Qué relación hay entonces entre el carácter sensible y el carácter inteligible? Kant sugirió una respuesta, pero fue muy avaro en explicaciones. Recojamos primero las pocas indicaciones que nos da a ese respecto. El objeto trascendental, dice, posee, además de la propiedad que tiene de aparecernos, una causalidad que no es fenómeno, «aunque, su efecto, sin embargo, se encuentra en el fenómeno»<sup>39</sup>. En total, no hay allí más que la afirmación de la existencia de una relación entre lo inteligible y lo sensible. Precisa primero su naturaleza describiendo el carácter empírico como «la simple manifestación de lo inteligible»<sup>40</sup>. Pero dos otros textos son sobre todo interesantes: «Este principio inteligible (de los fenómenos) no se refiere en modo alguno a las cuestiones empíricas, pero no concierne, en cierto modo, sino al pensamiento en el entendimiento puro, y aunque los efectos de ese pensamiento y de esta acción del entendimiento puro se encuentran en los fenómenos, éstos no deben menos poder ser explicados perfectamente por sus causas en el fenómeno según las leyes naturales ya que seguimos el carácter simplemente empírico como el principio supremo de explicación, y que ponemos enteramente, de lado como desconocido, el carácter inteligible que es la causa trascendental del primero, exceptuado en tanto que nos es indicado por el carácter empírico, como por su signo sensible»<sup>41</sup>. La relación entre el carácter empírico y el carácter inteligible sería, pues, una relación entre signo y cosa significada.

Por último, el carácter empírico es definido de la manera más nítida como siendo el *esquema sensible* del carácter inteligible<sup>42</sup>. Tratemos de interpretar esa tesis, apoyándonos sobre el ejemplo de Kant mismo: un hombre introduce el

desorden en la sociedad por una mentira voluntaria. El efecto, desorden del acto, puede explicarse por su causa, la mentira; la mentira, a su vez si se la considera como un fenómeno, como el resultado de una tendencia, se explicará por una serie de otros fenómenos: considerar como «natural» a la mentira, una educación poco cuidada o inexistente, y probablemente varias circunstancias fortuitas que lo llevaron a mentir. Dadas toda esta serie de condiciones, la mentira no podía dejar de producirse, y el desorden deriva de ella inmediatamente. El carácter empírico explica, de cierto modo, el acto. Pero la actitud de la sociedad respecto del mentiroso es severa: lo juzga *responsable* del desorden, consecuencia de la mentira, le *imputa* ese desorden, lo cual equivale a considerarlo como su *causa primera*. Desde sí mismo, el mentiroso fue el iniciador de toda una serie de fenómenos que no se habría producido si no hubiera mentido. En la medida en que la sociedad lo reprueba, ella explica su acto por su carácter inteligible.

El mismo desorden es, pues, considerado desde dos ángulos muy diferentes. Puede comprenderse sin dificultad como, en tanto que fenómeno sensible, él deriva de otros fenómenos sensibles. Pero en el juicio de imputación, ese fenómeno es considerado como la *imagen de la voluntad del agente*. Apoyándose sobre la existencia del fenómeno, puede inferirse de él cuáles han sido las intenciones, los motivos, el querer del agente, así como, desde cierto punto de vista, puede verse en el universo la imagen de la voluntad divina. Si nos colocamos en el interior de la conciencia del agente, si por hipótesis coincidimos con ella, un conjunto de fenómenos se nos va a aparecer, una representación de lo que resultaría del acto de mentir, una especie de universo inteligible limitado, que no tendría más existencia que lo inteligible, es decir, bajo forma de ideas, y no de realidades, de cosas.

Una vez proferida la mentira, sus efectos se inscriben en el mundo sensible, y, como efecto de ese acto, un universo sensible limitado *toma la forma del universo inteligible limitado*, así como el místico ve a Dios en la creatura. Un fenómeno puede, pues, ser visto como siendo el *signo* de su idea. Pero si un universo sensible es la imagen de un universo inteligible sólo en un sentido muy limitado podríamos ver en el primero el *efecto* del segundo. Ciertamente, el místico ve en la belleza de la naturaleza el efecto de la creación divina, ¿pero ve cómo la causa ha producido su efecto? Asimismo, yo atribuiría tal o cual modificación del mundo sensible a tal voluntad del agente, pero nunca sabré

como el agente ha producido el efecto. Ni el agente lo sabrá. Entre un símbolo y la cosa simbolizada, entre el signo y la cosa significada, siempre se ve la relación de analogía, pero nunca se ve cómo la cosa simbolizada produce el símbolo. También se trata aquí, más precisamente, del *esquema*: él es inscripción de la idea en lo sensible. En este sentido, un fenómeno sensible puede ser la *imagen de la libertad humana* y la unidad de la persona será respetada, no obstante la distinción en ella de su sensibilidad y su razón.

El sentido de la doctrina kantiana comienza, pues, a revelarse. Decir que el hombre es libre significa que la realidad humana no se confunde con la realidad natural. El hombre es distinto de la naturaleza, él es más que ella. Para ser fiel al vocabulario de Kant, no digamos que la «naturaleza humana» se distingue de la «naturaleza sensible», pues Kant reserva el término de naturaleza al mundo de los fenómenos. Naturaleza y libertad, he allí la distinción que responde a receptividad-espontaneidad, y a sensibilidad - razón. Digamos, pues, más bien, que el ser del hombre se distingue del ser sensible. Aunque el hombre participa en la naturaleza por su receptividad, la trasciende por su autonomía.

Es por esta actividad autónoma que el hombre es causa en el universo. En este sentido, el hombre es *noúmeno*, y puede imponerse al mundo sensible. Pero, mediante esta definición del hombre, Kant no sólo quiere llamar la atención sobre el carácter inteligible, sobre el poder que el posee de desprenderse del determinismo fenoménico. Kant quiere mostrar también la ignorancia en la que el hombre se encuentra sobre su propia naturaleza. En efecto, ¿qué es un noúmeno? Un capítulo especial de la *Crítica de la Razón Pura* responde a esto: «... si admito cosas que sean simplemente objetos del entendimiento y que, sin embargo, pueden ser dados, como tales, a una intuición sin poder serlo, no obstante, a la intuición sensible (por consiguiente) *coram intuitu* (intellectali) habría que llamar *noúmenos* (inteligibilia) a estas cosas»<sup>43</sup>. Quizás estos objetos son susceptibles de ser dados a una intuición no sensible, de la que el hombre es incapaz, pero para él, no son más que conceptos vacíos. Sin embargo, es indispensable admitir su existencia, pues, cuando percibo un fenómeno, no lo considero, por supuesto, como un objeto en sí, sino que *lo refiero a un objeto en sí*, de otro modo, ¿cómo podría dar razón de su objetividad? Entre la apariencia y el fenómeno, hay justamente esta diferencia, que una es puesta por mí como ilusoria, y la otra como real: «Todas nuestras representaciones son, de hecho, referidas a algún

objeto (Objecte) por el entendimiento, y, como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a algo tomado como el objeto de la intuición sensible; pero este algo no es, bajo esta relación (en calidad de objeto de una intuición en general) sino el objeto (Objecte) trascendental»<sup>44</sup>. Por lo demás, hay que admitir que el objeto cuya representación es el fenómeno, es algo en sí, e independiente de nuestra sensibilidad, si se quiere evitar un círculo perpetuo, no pudiendo el fenómeno ser nada por sí mismo. El fenómeno no es nada « en sí», él no es sino en relación a una «cosa en sí». Ahora bien, el objeto en sí al cual remite el fenómeno es el *objeto trascendental*, objeto al que no podría llamarse nómeno sino en la medida en que se admitiera la posibilidad en aprehenderlo en una intuición. El objeto en sí debe ser la causa del fenómeno en el que él aparece<sup>45</sup>. A ese respecto, el hombre puede ser causa libre, ya que todo fenómeno requiere de una causa objetiva: «pues como esos fenómenos, no siendo cosas en sí, deben tener por fundamento un objeto trascendental que los determina como simples representaciones, nada impide atribuir a ese objeto trascendental, aparte la propiedad que él posee de aparecérsenos, también una causalidad que no es fenómeno, aunque su efecto se encuentra sin embargo en el fenómeno»<sup>46</sup>. Pero, el hombre «... es seguramente para sí mismo, por un lado, fenómeno, pero por el otro, desde el punto de vista de ciertas facultades, él es un objeto simplemente inteligible, ya que su acción no puede ser en absoluto atribuida a la sensibilidad receptividad de la sensibilidad»<sup>47</sup>. Por tanto, pueden ser reconocidos dos aspectos de la noción de nómeno; en un primer sentido, Kant ve en él el objeto en sí, causa del fenómeno, concebido como cognoscible por una intuición que el hombre no posee; en otro sentido, el nómeno es la característica del hombre en tanto que causa primera. Para facilitar nuestra exposición, utilicemos los términos nómeno-objeto y nómeno-sujeto. ¿Podemos identificarlos?. Ya Kant no pensó en distinguirlos o, más exactamente, su distinción no es más que implícita. Se identifican en que no solamente son causas, sino causas primeras. Sin embargo, se distinguen en que el nómeno-objeto es vigorosamente incognoscible; sólo puede decirse de él: «él existe», «él es causa de fenómeno»; del nómeno-sujeto, es decir de la libertad noumenal, puede decirse, «mi acción moral lo implica». Un estudio de la libertad necesita, pues, precisar esa noción de nómeno-sujeto.

El nómeno-sujeto, como el nómeno-objeto, es incognoscible. El hombre será así la fuente de sus acciones sin saber cómo de la fuente brota la acción. ¿Cómo es ello posible? ¿Y cómo puede la acción brotar de mí sin que nunca

pueda conocerme en tanto que agente? El hombre es fuente de sus actos sólo cuando se determina por la forma de la razón. He allí el principio fundamental del que tenemos que partir. La actividad autónoma del hombre, es decir, la voluntad pura no determina la acción sino haciendo de la forma de la razón el principio de su acto. Aclaremos esta tesis precisando la teoría kantiana de la voluntad, tarea tanto más indispensable cuanto las indicaciones están repartidas a través de toda la obra de Kant. La voluntad se define: «... un poder o de producir objetos correspondientes a las representaciones, o de determinarse a sí mismo para realizar estos objetos (sea o no suficiente el poder físico)»<sup>48</sup>. No habría que ver en las dos partes de esa definición dos casos posibles, dos sistemas diferentes de condiciones para que haya voluntad, sino más bien dos maneras de dar la misma definición: para poder producir objetos correspondientes a mis representaciones, hay que suponer, en efecto, que soy yo mismo la fuente del acto, que de mí emanan a la vez el conjunto de mis representaciones y la actividad que las «realiza», es decir, que de objetos simplemente concebidos hace objetos sensibles, reales, traduciéndolos en cierto modo en objetos, si mis acciones fueran siempre determinadas por un principio exterior a mí ¿cómo podría estar seguro de que mis representaciones se realizan? El determinismo natural podría producir en mí representaciones, podría constreñirme a la ejecución de ciertos actos, ¿pero de dónde vendría la coincidencia de las acciones con las representaciones, de dónde vendría que unos se me aparecen como la realización de los otros?. Habría que admitir un azar bien misterioso. Por el contrario, si en mi libertad, me doy las representaciones, y luego me determino al acto, la coincidencia se hace completamente normal. Dicho de otro modo, para que me sea posible producir objetos que correspondan a mis representaciones, hay que admitir necesariamente que soy yo quien me determina a realizar estos objetos. Poco importa entonces que yo tenga el poder físico necesario para traducir las representaciones en objetos; si me es negado, ello no impedirá que la acción surja de mí. Pero, esta voluntad es un poder cuya naturaleza puede parecer bastante ambigua, al menos en el hombre; es mucho más sencillo comprender la voluntad del animal o la voluntad divina. El *arbitrium brutum* es determinado *secundum rationes sensitivas*; el animal es rigurosamente determinado por sus instintos, y es sólo por una extensión abusiva de la voluntad que puede serle atribuida. Por el contrario, la voluntad divina se determina *secundum rationes intelectuales*; en ese sentido, Dios es libre, pero se determina. En cuanto a la voluntad humana,

ella es libre, pero *indeterminada*<sup>49</sup>. ¿Hay que atribuir entonces a Kant una adhesión a la tesis de la libertad de indiferencia? Así podría creerse ya que él utiliza el término «indeterminación» para describir la voluntad del hombre en lo que tiene de específica. Pero un texto, al menos, prohíbe esa interpretación: La libertad de la voluntad no puede ser definida por el poder de elegir actuar por o contra la ley (*libertas vel indifferentiae vel aequilibrii*)<sup>49</sup>. Hay, pues que comprender de otro modo esa palabra «indeterminación». Coloquemos a la voluntad humana en relación a la de Dios y a la del animal. La voluntad del hombre nunca es determinada pasivamente como la del animal, si se prefiere, el hombre se distingue del animal en que tiene una voluntad. Si no fuera así, el hombre nunca tendría el poder de determinarse racionalmente. Pero, por otra parte, su voluntad nunca puede ser asimilada a la de Dios: por el hecho de que la buena voluntad se mezcla con las inclinaciones, es decir, a lo que, en el hombre, es sensibilidad, cuando ella se determina racionalmente, ella no lo podrá de una manera tan perfecta como la voluntad divina: las razones de su determinación son *incompletas*<sup>51</sup>. La voluntad humana es, pues, indeterminada respecto de lo sensible en tanto que ella puede determinarse racionalmente, e indeterminada respecto de la razón en tanto que necesariamente mezclada a lo sensible. En cierto modo, ella está en un «entre dos». Ella «está como en la bifurcación de dos rutas»<sup>52</sup>. Por ese hecho, parece sumamente difícil precisar su naturaleza. ¿Es ella un poder independiente, capaz de ejecutar actos cuyo motivo le provee la razón, o cuyo móvil se lo procura la afectividad? ¿Es una palabra que sirve para designar, sin distinción, dos principios de acción, uno de los cuales se llamaría razón, y sensibilidad, el otro? Sin duda alguna, la voluntad puede ponerse al servicio de la facultad de desear; cada vez que un objeto del deseo aparece como la causa de mi acto, hay intervención de la voluntad: «*Todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear, como principio determinante de la voluntad, son empíricos y no pueden suministrar leyes prácticas*»<sup>53</sup>. Ahora bien, «...*entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es deseada. Si el deseo de ese objeto es anterior a la regla práctica y sí él es la condición por la cual hacemos un principio, digo... que ese principio es totalmente empírico*». El término «empírico» es aquí significativo. Aunque hay intervención de la voluntad, ésta no es dueña de sí misma, y el verdadero autor del acto, es en el fondo el deseo, ya que el acto es determinado por el objeto susceptible de darle satisfacción.

Aunque la voluntad es capaz de ser, en ciertos casos, autónoma, ella aquí es como aspirada por el deseo. En el límite, ella se identificaría con él. Pero supongamos ahora que el acto sea ejecutado por el hombre, sin haber sido determinado por una inclinación: la voluntad será determinada entonces por la razón. Por lo demás, esto no le impedirá ser libre y, por tanto, autónoma, pues su independencia respecto de la facultad de desear, respecto de los fenómenos naturales ligados por causalidad «se llama libertad en el sentido más riguroso, es decir, en el sentido trascendental»<sup>54</sup>.

Así, pues, la voluntad sólo adquiere autonomía a partir del momento en que sólo la razón la determina. No siendo ya el acto determinado por la materia del principio práctico deberá ser determinado por la forma, o no ser determinado en modo alguno: «*Salvo la materia, en la ley no hay nada más que la forma legislativa. Por tanto, la forma legislativa, en tanto que está contenida en la máxima, es lo único que puede suministrar un principio de determinación de la libre voluntad*»<sup>55</sup>. Forma legislativa que, evidentemente, es la de la razón. La voluntad, en este caso, se identifica con la razón práctica, o, por lo menos tiende a identificarse con ella; la identificación no representa más que un límite que sería alcanzado si el hombre dejara de ser sensibilidad para no ser más que razón. «*La realidad objetiva de una voluntad pura o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es, en la ley moral dada a priori, como por un hecho*»<sup>56</sup>. Por lo demás, basta vaciar la ley práctica de todo contenido empírico para llegar a la noción de voluntad pura: «*El concepto de voluntad pura saca su origen de las leyes prácticas puras, como la conciencia da un entendimiento puro de los principios teóricos puros*»<sup>57</sup>. Así «*la voluntad no es otra cosa que una razón pura práctica*»<sup>58</sup>. Entre estos dos límites la voluntad parece ser entonces un poder de actuar incapaz de determinarse a sí mismo, pero que recibe su determinación sea de la razón, sea de la facultad de desear. Ella existe entonces en el hombre sólo por el hecho de la dualidad de su naturaleza; un ser que fuera todo razón no tendría una voluntad, lo mismo que el ser que fuera todo instinto: «*...para un ser en el que la razón no es en modo alguno el único principio determinante de la voluntad, un imperativo, es decir, una regla que es designada por un «deber», que expresa la necesidad objetiva de la acción y que significa que si la razón determinara completamente a la voluntad, la acción se produciría infaliblemente según esa regla*»<sup>59</sup>. Esto, evidentemente, supone que, como la inclinación, la razón es capaz de actuar inmediatamente sobre la voluntad. Ella

no se interesa en absoluto por los procedimientos que emplea la voluntad para imponer al mundo sensible la legislación racional; los imperativos categóricos sólo determinan a la voluntad, que ella sea o no suficiente para el efecto. «*Las leyes deben determinar suficientemente a la voluntad en tanto que voluntad, aun antes que yo me pregunte si tengo el poder necesario para producir un efecto deseado, o qué hay que hacer para producirlo*»<sup>60</sup>. Esta independencia respecto del mundo sensible es incluso lo que define a la «buena voluntad»: aun cuando, por un particular desfavor de la suerte o por la avara dotación de una, naturaleza madrastra, esta voluntad estuviera completamente desprovista de lograr sus designios; aun cuando en su mayor esfuerzo no lograra nada; aun cuando no quedara más que la buena voluntad «... *ella no brillaría menos por ello, así como una joya, por su propio brillo, como algo que posee en sí todo su valor*»<sup>61</sup>. En resumen, la buena voluntad es el resultado de la acción inmediata de la razón sobre la voluntad.

Pero la acción racional sobre el querer puede parecer misteriosa, sobre todo si se piensa en la fórmula de la ley fundamental de la razón práctica: el acto moral tiene lugar cuando el hombre se determina por la forma de la razón. ¿Cómo se puede ser determinado por la forma de la razón? Hay que penetrar aquí el pensamiento kantiano, demasiado envuelto sobre ese tema. Si nos referimos al contenido de conciencia del agente la acción aparece como determinada por motivos o por una elección entre motivos. ¿Pero no puede ser un motivo la traducción consciente de una modificación corporal, de un deseo? ¿No tiene un motivo el comerciante que vende baratos sus productos para atraer la clientela y aumentar su riqueza? ¿Y no es ese motivo el principio de su acto? Sin duda, el comerciante se determina entonces por un motivo, pero no por la forma de su razón. Si todos los agentes obedecieran a imperativos análogos, es decir, se determinarían por la *materia* del principio la anarquía en la conducta resultaría de ello, teniendo la voluntad de cada uno un objeto diferente del de los otros<sup>62</sup>. Pero, si en el principio de una de mis acciones elimino la materia, ¿qué quedará? Hablando lógicamente, queda la forma; ¿pero qué significación puede tener esto a los ojos de mi conciencia? Si el comerciante no actúa en vista del beneficio, actuará en vista de otra cosa, pero el principio de su acto tendrá siempre un contenido. Pero, la forma del principio, como un motivo, nunca es dada, a la conciencia del agente; ella es más bien aquello por lo cual se da un motivo, es decir aquello por lo cual él se determina. La forma del principio determinante

no parece, pues, poder ser *dada* a la conciencia del agente como un motivo; ella es más bien aquello *por lo cual* él se da un motivo, aquello por lo cual él se determina. Así, pues, la forma del principio determinante no parece poder ser *dada* a la conciencia del agente, así como tampoco la estructura y los movimientos de sus músculos no dados como meta al corredor en la pista. No será, pues, posible al agente determinarse por la forma de su razón sino con una condición: en cierto modo, debe proyectar ante él esta forma, para hacer de ella un motivo, gracias a una especie de desdoblamiento de la razón. De esta proyección, de este desdoblamiento, sólo es capaz el ser racional: «...representarse la ley en sí misma, lo que ciertamente sólo tiene lugar en un ser racional, y hacer de esta representación, no del efecto esperado, el principio determinante de la voluntad, únicamente esto puede constituir ese bien tan excelente al cual calificamos de moral»<sup>63</sup>. La voluntad es también «concebida como una facultad de determinarse a sí misma a actuar conforme a la representación de ciertas leyes»<sup>64</sup>. Así se explica la fórmula misma del imperativo categórico. «Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal»<sup>65</sup>. Pues yo no podría saber cómo actuar normalmente si la forma de mi razón, principio de mi acto, no se ofreciera ella misma a sus propias consideraciones; tengo que «universalizar» la máxima de mi acción, para hacer resaltar mi conciencia la forma universal de mi ser racional, y determinarme por su intermedio. El agente moral no se conoce, pues, a sí mismo en tanto que agente, ya que él debe objetivarse para poder actuar conforme a su esencia.

Es, pues, absolutamente imposible comprender cómo la forma racional o lo que viene a ser lo mismo, la ley moral, puede por sí misma e inmediatamente, determinar la voluntad<sup>66</sup>, es imposible saber por qué la ley moral produce un móvil, es decir, por qué hay un sentimiento moral. Debe haber uno, siendo el hombre un ser sensible así como intelectual. No puede atribuirse ningún móvil a la voluntad divina, puesto que el móvil resulta de la coexistencia en un ser de la razón y de la sensibilidad. ¿Cómo puede, pues, la ley moral imponerse a las inclinaciones, dada la heterogeneidad de su naturaleza? La dificultad es análoga: hace poco era necesario que la forma de la razón *fuera representada* para la conciencia del agente, quien, sin embargo, no tiene el poder de conocer su propia forma, siendo ésta aquello por lo cual él conoce y aquello por lo cual él actúa; la fórmula del imperativo categórico le permitía reconocerse en la experiencia, tener un criterio de cómo actuar en un caso dado, cualquiera que fuera, para obedecer a

la ley moral; ahora hay que comprender cómo esta forma racional actúa sobre una materia sensible, la materia de las inclinaciones. Tampoco lo comprenderemos, nunca, pero tendremos el recurso de observar los efectos de esta forma sobre esta materia: la ley moral no actúa primeramente sobre el ser sensible sino *negativamente*, oponiéndose a las inclinaciones. Aunque conozcamos nuestros estados afectivos *a posteriori*, es *a priori* que conocemos el efecto de la ley sobre ellos, pues la conciencia de la ley moral es *a priori*. Oponiéndose a la satisfacción natural de las inclinaciones, fuente de los sentimientos, le hace nacer necesariamente un sentimiento, y ese sentimiento será necesariamente penoso. Pero a este aspecto negativo responde un aspecto positivo, pues la ley misma es positiva en sí: por el hecho mismo de que ella debilita la inclinación, ella se convierte en objeto de *respeto*.

El respeto por la ley moral será entonces un sentimiento privilegiado, por ser el único sentimiento producido por un principio intelectual, el único, por tanto, que conocemos *a priori*. La ley moral determina en el sujeto un sentimiento, que se convierte así en un móvil, en vez de que el móvil sea anterior al acto y lo determine. Reconocer la ley moral, es tener conciencia de una actividad de la razón práctica según principios objetivos, actividad que no revela su efecto inmediatamente en acciones, simplemente porque lo impiden causas patológicas: por eso, el respeto por la ley moral es un efecto positivo, pero indirecto, de esta ley sobre el sentimiento. Desde el punto de vista *sentimiento* como desde el punto de vista *representación*, no podemos, pues, aprehender la forma de nuestra razón sino por la conciencia de sus efectos.

La actividad que define la esencia del hombre es incognoscible, pero es. El agente no puede aprehender de su propia conciencia sino el contenido, pero el contenido es aprehendido por la forma de la conciencia. Por eso comprendemos que la esencia misma del hombre se define por la *personalidad* y que la personalidad práctica se identifica con la personalidad lógica<sup>67</sup>. En efecto, no se accede a la noción de personalidad lógica sino empujando al límite la abstracción por la que se eliminan una por una las impresiones que constituyen el contenido de la conciencia: queda entonces el sujeto de esas impresiones. Igualmente, si se elimina de un acto su materia, es decir, el contenido de las inclinaciones que conducen al agente moral al acto, queda la forma del acto, el acto puro, poder que posee la razón no sólo de aislarse de lo sensible, sino de imponerle su legislación.

Si el agente pudiera aprehender de sí mismo esta actividad pura, tendría de su persona, es decir, de su libertad, un conocimiento noumérico. Pero sabemos por qué este conocimiento está prohibido. Para tener una noción un poco precisa de esta esencia de la persona, tenemos que analizar la *intención*, pues la persona no manifiesta su personalidad de una manera purificada, sino en la medida en que tiene la intención de actuar conforme a la ley moral, conforme a su propia naturaleza. Es por consiguiente comprensible que la teoría de la intención sea muy difícil de abordar: todo lo que contribuiría a explicarla e incluso a definirla sería poco seguro. Siendo expresión de la libertad, ella escapa a toda determinación positiva, y puede indicarse cuáles condiciones *no deben ser llenadas* para que haya intención propiamente dicha.

Supongamos primero que, observador de la acción ajena, la juzgo moral. ¿Podría saber cuál fue la disposición interior del agente? No; sólo podría pronunciarme sobre la conformidad de su acto con la ley moral: pero ser conforme a la ley moral no significa ser moral. A mis ojos, el acto tiene apariencia de moralidad pero apariencia no se identifica necesariamente a moralidad. Si la acción fue ejecutada bajo el imperio de la coacción, el agente moral, no siendo ya agente sino de nombre, no será moral, aunque el acto sea exactamente el mismo que sí lo hubiera querido. El derecho se limita a reclamar de las acciones humanas esta conformidad aparente a la ley moral, sin preocuparse de la disposición interna del agente. Si la conformidad con la ley se interioriza, si la voluntad del agente se somete a esa ley por una especie de coacción interna que él se autoimpone, hay verdadera moralidad<sup>68</sup>. La verdadera acción moral no es, pues, posible, sino en tanto que es cumplida por un agente digno de ese nombre, por un agente causa primera y único del acto. En cuanto una coacción se ejerce desde el exterior, se desvanece la moralidad de la acción. Por lo demás, sería contradictorio pretender comandar al agente moral para que tenga una intención; si tiene conciencia de hacerlo voluntariamente el mandamiento será completamente inútil; y si lo hace no por plena voluntad, sino por respeto a la ley, el mandamiento actuará de manera contraria a la intención ordenada<sup>69</sup>.

La intención no puede surgir más que del sujeto actuante, más que de su espontaneidad. Toda la teoría kantiana de la libertad puede encontrar su centro de perspectiva en el análisis de la intención. No sólo la intención no tiene sentido sino por su propiedad de escapar de toda determinación externa, sino

que también da cuenta de la incapacidad en que se encuentra el hombre de conocerse nouménicamente como actuante. Por ejemplo, supongamos que Dios, que la eternidad, estén incesantemente ante nosotros, que tengamos de ello un conocimiento intuitivo, como tenemos el del mundo sensible; cumpliríamos nuestro deber sin desmayo, evitaríamos transgredir la ley, aunque sólo fuera una vez. La acción humana se reduciría a un simple mecanismo, y podría preverse la conducta de un hombre a cada instante de su existencia, de una manera infalible; cada acción sería cumplida por temor de ser privado de las felicidades ofrecidas a nuestros ojos, o por la esperanza de disfrutarlas. La intención de actuar por deber ya no tendría ninguna significación. Por eso es necesario, para que haya intención verdaderamente moral, que tengamos del porvenir sólo una vista oscura e incierta<sup>70</sup>. De otro modo, el acto perdería toda autonomía, y estaría determinado por una especie de coacción externa. De ello resulta necesariamente un cambio de perspectiva en la concepción del Bien: el Bien ya no es una especie de meta colocada frente al agente moral, a cuya realización él aspira, y la cual determina al agente atrayéndolo en cierto modo hacia él; aún habría, en ese caso, determinación externa.

El Bien ya no puede residir más que en la intención, así como ésta es la emanación más pura de la libertad: «Hay identidad entre 1º la libertad, 2º la espontaneidad libre, 3º el Bien. El entendimiento, por ejemplo, no sería más que un bien mediato, pues sirve de medio en vista del Bien. El bien inmediato sólo se encuentra en la libertad, que a la vez es el primer fundamento de todo lo que ocurre y el soporte del bien autónomo. ¿Pero cuál es entonces la naturaleza de esa intención, único soporte de moralidad? Ella no es forma pura de la razón, ya que puede oponerse a su legislación; siempre puedo tener la intención de actuar contra la ley moral. Ella no es inclinación, ya que puede conformarse a esa ley. Para penetrar su naturaleza, hace falta, según nosotros, distinguir entre la meta y la idea de la meta. Para que mi acto sea moral, hace falta que antes de su ejecución e independientemente de ella, la idea que me hago de la meta del acto sea conforme con la ley moral, pero poco importa que yo pueda materialmente, alcanzar esa meta. Lo único que puede tenerse por bueno sin restricción es la buena voluntad»<sup>71</sup>. Lo que la hace tal, no son sus obras o sus éxitos, ni su aptitud para alcanzar tal o cual meta, es solamente el querer... ella es buena *en sí*, aun completamente desprovista del poder de lograr sus designios<sup>72</sup>. En y por esta buena voluntad se revela la verdadera naturaleza del hombre, ya que: «si

la naturaleza hubiera encargado a la razón del bienestar, de la conservación, de la felicidad del ser viviente, ella habría errado su obra, pues el instinto lo logra mucho mejor»<sup>73</sup>.

El verdadero destino de la razón es, pues, producir una *buena voluntad*, no como medio, sino *buena en sí misma*. La verdadera naturaleza de la intención, es la de ser una especie de poder que posee el hombre de darse una meta que es la expresión de su esencia de hombre y por consiguiente de proyectarse frente a sí mismo un fin que no viene sino de él. Por eso se comprende que la actividad pura se capta en la intención, en la medida en que la actividad pura puede ser captada. La intención contiene una especie de contradicción: ella se da un objeto, ella provee un motivo a la acción, motivo que será el principio del acto, pero como ese motivo emana de la actividad del agente, es difícil saber cuál es la causa del acto ejecutado ¿lo es el motivo?, ¿lo es el agente? Ambas repuestas son verdaderas. El agente es la causa del acto, pero no puede serlo sino pasando por el intermediario de un motivo que será la proyección de su actividad original. De allí resulta el concepto de un «objeto de la razón práctica»; el objeto es considerado por mí como un «bien»; por eso se comprende que se haya visto tan frecuentemente en el Bien el principio de la acción. Pero si el objeto es la emanación de mi naturaleza de agente, el Bien será inherente al agente, no al objeto. Por lo demás, como no puedo actuar de otro modo que dándome un objeto, llamaré Bien Soberano al concepto de un objeto de la voluntad que será la imagen adecuada de mi naturaleza racional de hombre libre. Mas el hombre, no siendo razón pura, el Soberano Bien no es más que un límite; la existencia en mí de una sensibilidad no impide, por lo menos en el curso de mi vida terrestre, realizar el Bien Soberano: «*La realización del Bien Soberano en el mundo es el objeto necesario de una voluntad que puede ser determinada por la ley moral. Pero en esta voluntad la conformidad completa de las intenciones con la ley moral es la condición suprema del Bien Soberano. Ella debe ser posible lo mismo que su objeto, ya que está contenida en la orden misma de realizar este último. Más la conformidad perfecta de la voluntad con la ley moral es la santidad, una perfección de la que no es capaz, en ningún momento de su existencia, ningún ser racional del mundo sensible*»<sup>74</sup>. La santidad es así la definición de la actividad práctica de un hombre que no sería más que razón. Las condiciones de la vida humana lo constriñen a no poder llegar a la santidad sino por un «progreso que va a lo infinito», que va hacia la perfecta conformidad de la voluntad con la ley

moral. La inmortalidad del alma es, en este sentido, «el postulado de la razón práctica, la persistencia indefinida de la persona del ser racional del hombre, es lo único que permite ese progreso indefinido. En otros términos, el hombre es la causa libre de un mundo ideal; de ese mundo él es el creador, y su creación no encuentra ningún obstáculo; el Bien Soberano le es inmanente, siendo el Bien para la voluntad lo que lo agradable es para la impresión<sup>75</sup>, y por la pureza de sus intenciones él construye, por medio de la proyección de ese bien en un objeto, un mundo que lo refleja adecuadamente. El Bien Soberano es el objeto de una razón pura práctica, es decir, de la voluntad pura, pero no es su principio determinante; sólo la ley moral determina a la razón a hacer de ello un objeto<sup>76</sup>. Y el concepto de la razón práctica, es la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad<sup>77</sup>. Así se nos aparece la libertad como siendo un poder creador, siendo el bien por libertad el único bien verdadero, el bien originario<sup>78</sup>. Pero el hombre sólo es el creador libre del mundo ideal, proyección de sus intenciones. Pero el hombre también ejerce su causalidad libre sobre el mundo sensible actual. Se podía preverlo: si la libertad no permitiera más que la creación de un ideal, equivaldría a decir que ella sería vana. No puede haber causalidad libre más que a condición de una eficacia de esa causa, es decir, de una modificación del mundo sensible, resultado del poder del agente. Cuando Kant insiste sobre el poder creador de la libertad, entiende con ello hacer del hombre una causa de acontecimientos. La libertad es un poder en cuanto a que a su aspecto negativo, la cual reside en la independencia de la razón respecto del mundo sensible, responde un aspecto positivo la eficacia sobre ese mundo. Ella es creadora en la medida en que una serie absolutamente nueva de fenómenos encadenados los unos a los otros por la causalidad natural se producirá a partir de un primer comienzo cuya iniciadora habrá sido ella. Por lo demás, el hombre tiene conciencia de esta eficacia; en la conciencia misma del deber él experimenta su poder causal sobre lo sensible; por la conciencia de la ley moral: «la voluntad de un ser racional, que, en tanto que perteneciente al mundo sensible, se reconoce, como las otras causas eficientes, sometidos necesariamente a las leyes de la causalidad, tiene, sin embargo, también en práctica, por un lado, es decir, en tanto que ser en sí, conciencia de su existencia como pudiendo ser determinado en un orden inteligible de las cosas, no, a decir verdad, por una intuición particular de sí misma, sino en virtud de ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo sensible»<sup>79</sup>. Pero esta causalidad sobre lo sensible puede

parecer difícilmente concebible; se admitirá que hay una causalidad natural en el mundo sensible, y, en el mundo inteligible, una causalidad libre ¿Pero cómo podría una causalidad libre determinar un efecto natural? La mejor prueba de que hay allí una dificultad considerable, es la necesidad de recurrir a Dios para asegurar el acuerdo entre el mundo ideal concebido por la razón pura del hombre y el mundo sensible, acuerdo implicado por la noción misma de Bien Soberano. Una vida perfectamente virtuosa y perfectamente dichosa a la vez sería una vida perfectamente buena. Hay que vincular virtud con felicidad para tener ese Bien Soberano, el cual es la finalidad de toda actividad humana. Más no puedo, a semejanza de los estoicos y los epicúreos concebir como analítico ese vínculo: los estoicos, por la práctica de la virtud, pretendían alcanzar la dicha; los epicúreos hacían de la búsqueda de la felicidad la virtud misma: ambos estaban en el error, pues el vínculo de la felicidad, con la virtud es sintético. En efecto, ¿qué es la virtud sino una intención conforme a la ley, por respeto a la ley?<sup>80</sup>. ¿Qué es la felicidad sino «la conciencia que posee un ser racional del agrado de la vida que acompaña ininterrumpidamente toda su existencia?»<sup>81</sup>. Para lograr la felicidad, es preciso que todo me ocurra según mis deseos y según mi voluntad: es preciso, por consiguiente, que la naturaleza quiera conformarse al fin que persigo. Pero la legislación moral es completamente independiente de la legislación natural; el ser racional no es causa de la naturaleza: por eso es incapaz de proporcionar la felicidad a la moralidad de la intención. Sin embargo, para darle un sentido a la búsqueda del Bien Soberano, el agente moral debe postular la existencia de una causa capaz de conformar la naturaleza a la moralidad de los agentes morales, es decir, de Dios. El ajuste de la legislación natural a la legislación moral debe hacer posible no sólo el acuerdo de la naturaleza con la voluntad de los seres racionales, sino también el acuerdo de la naturaleza con la representación de la ley a la cual éstas convierten en su principio determinante y por eso hay que postular un ser supremo que sea a la vez entendimiento y voluntad, que sea causa de la naturaleza por una causalidad conforme a la intención moral<sup>82</sup>. La distinción entre legislación natural y legislación moral desaparece, pues, en Dios, no debe ser mantenida sino en el nivel del hombre.

Pero si entonces tenemos en cuenta la distinción para interpretar la acción humana sobre lo sensible, la dificultad subsiste, Dios puede ser el autor de las dos legislaciones, pero el hombre no es legislador más que moralmente, mas él es también un ser natural: está sometido a la segunda legislación. El fenómeno

que resulta de la acción podrá, pues, ser considerado desde dos ángulos, en tanto que fenómeno, y en tanto que producto de la acción; estará así sometido a las dos legislaciones a la vez. Por eso, las acciones tienen lugar conforme a las categorías del entendimiento, las cuales someten la diversidad de los deseos a la unidad de la conciencia de una razón práctica. Pero, contrariamente a las categorías del conocimiento, ellas mismas producen la realidad de aquello a lo cual se refieren<sup>83</sup>. No es asombroso que sea así: el concepto de causalidad es aquello por lo cual yo me constituyo un universo de fenómenos con el dato sensible, pero no hace de un fenómeno la causa de otro, en el sentido en que una cosa puede ser llamada la causa de otro; por el contrario, mi razón, en la acción, es la causa determinante del fenómeno: ella la produce: Bien y Mal son modos de una categoría única, la de causalidad<sup>84</sup>. Por consiguiente, en el dominio moral, la razón práctica es la que le da realidad objetiva a la causalidad. ¿Pero cómo lo hace? ¿Cómo puede la razón práctica producir un fenómeno? La ley moral es simplemente la forma de un acto, ¿Cómo puede la simple forma de un acto imponerse a lo sensible y determinar un fenómeno? A esta cuestión es imposible dar la menor respuesta. Pero no obstante hay que admitir esa causalidad, pues la experiencia nos impone su empleo: un acto considerado como moral es a la vez un fenómeno, y el producto de una razón autónoma. Hay, pues, que admitir que, aunque puramente formal, la ley moral adquiere la eficacia de un móvil: es por medio del móvil que la razón se inscribe en el fenómeno: hay una causalidad formal actuante, independiente de la causalidad natural; es el producto puro de la persona: nosotros mismos determinamos el acto<sup>85</sup>.

La ley moral no puede, pues, tener un sentido más que sometiendo la naturaleza sensible a la forma que le es propia, es decir, a la naturaleza suprasensible; pero, no siendo el hombre desde este punto de vista comparable a Dios, no es dueño de la naturaleza sensible: no puede cambiar nada de las leyes del mecanismo y el fenómeno, cuya causa soy, deberá ser vinculado a una serie de otros fenómenos por un nexo natural. Queda una sola hipótesis que permite considerar al fenómeno a la vez como un producto natural y como el producto de mi actividad. Concibamos la relación entre el mundo inteligible y el sensible como una relación de modelo a copia: «... *La ley de esta autonomía es la ley moral, la cual es así la ley fundamental de una naturaleza supra sensible y de un mundo del entendimiento puro, cuya copia debe existir en el mundo sensible, pero, sin embargo, sin perjuicio a las leyes de ese mundo. Podría llamarse arquetipo*

*(natura archetypa) al primer mundo, el que conocemos simplemente en la razón; y el otro ectipo (natura ectypa), porque contiene el efecto posible de la idea del primero, como principio determinante de la voluntad»<sup>86</sup>* ¿Pero cuál podrá ser el vínculo que une a los dos términos de esa relación? He allí una cuestión a la que siempre será imposible responder. Hay una relación entre arquetipo y ectipo, ¿pero cómo produce el uno al otro? Cuestión insoluble, según parece.

Y sin embargo, Kant esboza una solución cruzada, por lo demás, de dificultades. Este problema de la relación entre lo inteligible y lo sensible encuentra, si no su solución, al menos su camino hacia una solución, en una curiosa teoría del esquematismo de la razón práctica. Muy pocos son los textos capaces de aclararnos: algunas páginas, bastantes difíciles por lo demás, de la *Crítica de la razón práctica*<sup>87</sup> y un fragmento de las *Löse Blaetter*<sup>88</sup>. Pero la importancia de las ideas que se emiten en ellas está fuera de proporción con el número de textos: aunque raros, proyectan una tal claridad sobre la significación de la moral kantiana que es imposible no ver en ello una doctrina maestra del filósofo. La insuficiencia de los desarrollos se explicaría entonces por el hecho de que Kant más habría «presentido» la riqueza de esta teoría del esquematismo que lo habría percibido claramente. Ya hemos constatado algo semejante, en cuanto al papel del esquematismo del entendimiento: no es sino más curioso volver a encontrar ese esquematismo en el trasfondo de la moral, como estaba en el trasfondo de la teoría del conocimiento. Es bajo el título de *Típica del juicio Puro Práctico* que Kant estudia el esquematismo de la razón práctica. Sitúa el problema en el plano de la práctica inmediata; se coloca en cierto modo en el lugar del agente moral, con la intención de actuar bien, y deseoso de marcar en la realidad sensible la huella de su intención. ¿Cómo podrá ubicarse el agente moral, en una situación concreta dada, para traducir su intención en fenómenos sensibles? Ciertamente, el problema se plantea, ya que la razón determina *a priori* la voluntad, independientemente del mundo sensible, por consiguiente, antes de toda encarnación del querer en la naturaleza sensible. Para que yo pueda encarnar mi intención moral en la acción real, me hace falta una comunicación, un concurso del mundo inteligible, producto de mi razón, con el mundo sensible donde mi acto debe tener lugar. Pero, parece imposible encontrar ese nexo ya que la ley a la que obedezco es una ley de la libertad, por tanto, una ley inteligible, y puesto que entre lo inteligible y lo sensible hay heterogeneidad absoluta.

El mismo problema se le planteaba a la razón teórica; pero ella estaba mejor repartida, pues sus juicios versaban sobre objetos dados en la intuición; la imaginación se encargaba de formar los esquemas, es decir, la metamorfosis del concepto puro en la intuición correspondiente; cuando decía, por ejemplo, «este plato es circular» mi juicio actual partía de una intuición empírica determinada en un instante del tiempo y en un punto del espacio, y lo integraba en esa ley del entendimiento llamada concepto de círculo; el tránsito de lo universal-abstracto a lo particular-concreto se hacía posible por la homogeneidad entre la representación empírica de «plato» y la representación pura de «círculo», siendo tanto la una como la otra del producto de la imaginación pura que, solamente en el primer caso, se llenaba de la materia de las impresiones sensibles. Pero, desde el punto de vista de la razón práctica, la dificultad es más amenazadora, pues entre el «bien moral» que concibo por el imperativo categórico, y la acción viviente que debo ejecutar en tal momento determinado, no hay ninguna homogeneidad; ninguna intuición corresponde al concepto de «bien moral». Por lo demás, no es asombroso, ya que la razón práctica crea un objeto, mientras que la razón teórica aprehende un objeto preexistente. Pero, el juicio teórico puede, no obstante, reconocerse en la experiencia, y encarnar en lo sensible la ley moral, pues mi acción será fenómeno sensible, estará sometida a la causalidad natural. Mi razón podrá concebir ese fenómeno por el esquema de la causalidad natural o, como lo dice Kant, por el esquema de un caso que se presente según leyes: así se esquematiza el concepto del entendimiento que tiene por función vincular los datos de la intuición; por el contrario, la ley moral es totalmente independiente de la intuición: por eso, la ley misma, es decir, la razón, es la que debe esquematizarse, y no el entendimiento.

Hay, pues, un esquematismo de la razón como hay un esquematismo del entendimiento. Busquemos su significación no sin notar de paso la vacilación de Kant sobre el empleo del término «esquema» en el caso presente. Parece que solamente el paralelismo de su análisis de la razón práctica con la razón teórica le haya sugerido el empleo del término. Como quiera que sea, la esquematización de la razón práctica parece difícil: la razón es pura espontaneidad, y hay heterogeneidad entre espontaneidad de la razón y receptividad de la naturaleza ¿Cómo podría ella «hacerse naturaleza» a semejanza del entendimiento? Cualesquiera que sean las circunstancias en que se situará mi acción, la ley moral a la que obedeceré será siempre y donde quiera la misma; ella permanece

inmutable en el cambio perpetuo de las condiciones de la acción. Pero siempre vivo en un sistema determinado de condiciones; ese sistema es provisorio, pero siempre estaré en el seno del cambio. ¿Cómo, en una situación determinada, voy a inscribir la ley moral? Solo es posible un medio: transformaré mentalmente la ley moral en ley natural; me imaginaré en un mundo sensible tal que la causalidad natural produciría lo que producirá mi acción emanada de la ley moral. En la incapacidad en que me encuentro de dar de la ley moral una imagen sensible, transformo a esta ley en ley del mundo lo cual es posible en cuanto a la forma de la razón, ya que evidentemente razón teórica y razón práctica son una y la misma razón y que, por tanto, su forma es la misma. La ley natural es pues, el tipo de una ley de la libertad. Hace poco nos hacía falta un vínculo entre el mundo inteligible y el mundo sensible: ahora lo tenemos. Hay analogía entre esos dos mundos en que tanto el uno como el otro son los productos de una misma Razón. El hombre se permite, pues, realizar, en imaginación, lo que únicamente Dios sería capaz de realizar para lo bueno, así como lo mostró el estudio de las relaciones de la virtud y la felicidad. Dios es causa de la naturaleza y de la libertad: Crea al mundo sensible conforme al mundo inteligible. Siendo el hombre sólo causa libre, incapaz de crear una naturaleza que no le obedezca más que a él, se imagina una naturaleza más obediente, de ese modo, se da los medios necesarios para la acción eficaz.

Más explícito es el fragmento número 5612<sup>89</sup>, del cual vamos a dar un análisis. Es más preciso que la *Crítica de la razón práctica* respecto del sentido de la palabra esquematismo. El que haya acciones libres lo explicamos por las leyes de la naturaleza humana; siendo el hombre un ser racional, se llamará libre la acción determinada únicamente por la razón. Pero ello no nos permite conocer el modo de determinación de sus acciones, pues ello sería contradictorio con la libertad que le atribuimos. Si de una de cualquiera de sus acciones pudiera decir: dado tal conjunto de condiciones la acción se producirá necesariamente, el hombre ya no sería libre. Por el contrario, sólo califico como libre una acción cuyo agente habría podido, según pienso, abstenerse. Pero, en la acción libre, la razón interviene de dos maneras: ella concibe el acto que hay que ejecutar y también lo ejecuta. Mas esta segunda función plantea un problema, pues hay que suponer que la razón pueda actuar como causa natural, aunque seamos incapaces de ver cómo. Hay que admitir un poder de la razón de actuar sobre los fenómenos. ¿Pero en virtud de cuál principio se va a admitirlo, ya que,

precisamente, no concebimos el nexo de los fenómenos sino como característico del mundo sensible? La razón está fuera del tejido de los fenómenos, y sólo juzgamos sus actos en relación al mundo inteligible al cual pertenece, sin tener en cuenta su eficacia sobre el mundo sensible. La única respuesta posible es negativa: hay un acuerdo de la razón con los fenómenos, pero ese acuerdo no puede ser comprendido en modo alguno, ya que no puede ser reconocida ninguna homogeneidad a los heterogéneos. El único medio posible de vincular estos heterogéneos se expresa en esta proposición: «Las acciones que ejecuta el hombre en el seno del mundo sensible son puros esquemas de las acciones inteligibles» ¿Cuál es el sentido de esa proposición? Una observación de vocabulario va a permitir aclararlo: es lícito asimilar «esquema» a «fenómeno», significando la palabra fenómeno «esquema». ¿Qué otra cosa podría decir esto, sino que el fenómeno, determinado por otros fenómenos, es también como la imagen de mi acto inteligible, que soy creador del fenómeno, aunque éste esté encadenado a todos los otros? Como quiera que sea se imponen dos observaciones. Ante todo, se comprende cómo el fenómeno puede ser el producto de dos determinaciones: una determinación natural y una determinación inteligible. Tratemos de explicitar el pensamiento kantiano en un ejemplo muy sensible. Un hombre pasa frente a un pobre, se detiene un instante, y le da una moneda, el gesto de su mano, en tanto que fenómeno, puede ser considerado como determinado por la estructura de sus músculos, el estado de las células de éstos; el estado de las células por su nutrición; su nutrición por la naturaleza de los productos de su país, etc.; se remontaría así indefinidamente la serie de las causas, y se puede suponer que un entendimiento que conozca una de ellas podría, volviendo a descender la serie, deducir *a priori* el gesto del hombre. Pero, por el contrario, considero ese gesto como el producto de una libre determinación; veo en él el efecto sensible de una causa racional. ¿De qué modo, se dirá, es posible esta causalidad ya que no conozco su modo de actividad? Y, sobre todo, ¿cómo no tendría el hombre más que una simple ilusión, creyéndose la causa de ese acto, puesto que ese acto era previsible? Se olvida que el gesto del hombre no era más que el punto de partida de un razonamiento que remonta de causa en causa; se olvida que, si ese fenómeno no me hubiese sido dado antes, yo habría sido incapaz de encontrar sus causas naturales, incapaz, partiendo de ellas, de deducir el fenómeno de ellas; o, más exactamente, habría partido de otro fenómeno, y por consiguiente, le habría encontrado otra serie de causas; si por ejemplo, el hombre, en vez de tender su

moneda, hubiera continuado su camino sin detenerse, yo todavía habría podido encontrar una serie de causas naturales.

Nada se opone, por consiguiente, a que la verdadera causa del fenómeno sea el hombre mismo; razonamiento que sería inaceptable si el fenómeno fuera considerado como cosa en sí, pues esto equivaldría a decir que él no podría ser otro diferente a como él es, que no puede haber más que una serie de causas, porque no puede haber más que un fenómeno y no otro. No hay, pues, ilusión de causalidad en el agente moral, sino una causalidad que puede ser real. No obstante, el resultado de este análisis es solamente negativo: puede haber una causa libre. Por esto se debe, en segundo lugar, notar que la naturaleza propia de la relación entre la causa inteligible y el efecto sensible, como lo hemos visto, es una relación de modelo a imagen; el agente moral no sabe cómo él pueda ser causa productora, pero tiene conciencia de actuar como si él fuera causa, y ve en el fenómeno resultante la imagen de su intención. Tendremos que buscar más lejos el sentido de esta analogía entre lo sensible y lo inteligible. Lo que queremos constatar principalmente aquí, es la diferencia que separa el agente moral que es el hombre, de ese agente que sería Dios. En tanto que Dios es un creador consciente de su creación en los dos sentidos de la palabra: resultado del acto de crear y operación mediante el cual el objeto es creado el hombre sólo es consciente de su querer-crear, y del resultado de esa creación el tránsito del uno al otro se le escapa completamente. Pero esta insuficiencia de su naturaleza le permite el *mérito*; el hombre se encuentra en la situación de «tener que actuar moralmente». Evidentemente, no podría decirse lo mismo de Dios.

Así, para Kant, el hombre está provisto de una actividad creadora propia, como si él fuera, en su universo limitado, un dios. Pero, podría decirse, él no es libre sino en la medida en que él no conoce y porque no conoce. En ese sentido es un Demiurgo pero un Demiurgo que ignora el proceso de acción de su poder creador.

Quizás puede reprochársele a Kant el haber eludido el problema de la relación entre lo inteligible y lo sensible, el haber puesto en punto de interrogación a modo de solución. Todos los argumentos esenciales de su teoría de la libertad se encadenan con un rigor perfecto: en cuanto llega al estudio de la inscripción de la acción humana en el mundo sensible, su respuesta es simplemente: hay allí un misterio para el hombre. Sin embargo, no creamos en un «escurrir el bulto». Es preciso que haya un misterio, de otro modo la libertad humana perdería toda

significación. Algunos textos esparcidos de las *Löse Blätter* y sobre todo del *Opus postumum* nos van a presentar ahora la importancia según él, de ese misterio. Despejaremos, cada vez más imperiosamente, la impresión de ver surgir una filosofía de las relaciones entre lo inteligible y lo sensible, latente en la *Crítica* y en los *Fundamentos*, pero tomando el primer puesto.

En un sentido, es inexacto afirmar que ignoramos todo del nexo que une el mundo inteligible, expresión de la legislación moral, con el mundo sensible, expresión de la legislación natural. Están unidos por una relación de analogía. Desde luego, la utilización de esta noción implica una confesión de impotencia; pero también implica una constatación positiva: una forma de conciencia de la imposibilidad en que estamos de conocer el modo de creación de lo sensible por lo inteligible. Kant parece haber sentido todo el partido que puede sacarse de esta noción. Hay, dice, entre mundo sensible y mundo inteligible una analogía: el segundo constituye un sistema de principios que son leyes morales, así como el mundo sensible está sometido a un sistema de leyes físicas. El primero se denomina libertad; el segundo, naturaleza: «El principio de la unidad bajo leyes funda un *analogon* con lo que llamaremos naturaleza, y también una fuente interna de felicidad que la naturaleza no puede darnos y cuyos autores somos nosotros mismos. Estamos ligados así en un mundo del entendimiento, según leyes que son morales... La unidad del mundo inteligible según principios prácticos, como del mundo sensible según leyes físicas»<sup>90</sup>. La atracción newtoniana en el espacio vacío es comparada con la libertad humana: son, dice Kant, conceptos análogos<sup>91</sup>, siendo el primero la ley fundamental del universo físico, el segundo, la del universo moral. Pero la significación profunda de esta relación de analogía aparece mejor aún en un texto, sin embargo, bien anterior al *Opus postumum* ya que parece ser de 1761 o 1770, aproximadamente. No se puede, se dice allí, adquirir por la experiencia ninguna idea de la virtud, no pudiendo la experiencia dar ninguna ley, sino sólo ejemplos, es decir, ilustraciones de una ley: prueba que la ley existe. Apliquemos esta observación a la moralidad humana: si el hombre es capaz de moralidad, la moralidad humana es ciertamente imperfecta respecto de la moralidad divina, que reposa sobre Ideas, es decir sobre conocimientos *a priori* por los cuales los objetos son posibles, siendo la Idea, sin embargo, completamente independiente de lo sensible. El hombre, en tanto que ser racional y sensible a la vez, es capaz de una moralidad que no es más que la *imagen* de la moralidad divina. Así, la Idea de una casa no se confunde con el

plano que hace de ella el arquitecto: ella no puede ser más que el entendimiento pues ella contiene la totalidad de todos los fines posibles del objeto; el plano no es más que un *esbozo sensible*, conforme a la Idea, sin duda, pero sensible y no intelectual. Entre Dios y el hombre, hay la misma relación que entre la Idea de la casa y su plano: «La Idea es el conocimiento *a priori* por el cual el objeto es posible... Ella contiene la mayor perfección en un fin (*Absicht*) determinado... Lo sensible es solamente la imagen, por ejemplo, en la casa la idea contiene todos los fines. El esbozo (*Abriss*) es solamente lo sensible que es conforme a la Idea. Toda moralidad reposa sobre ideas, y su imagen en el hombre es imperfecta»<sup>92</sup>. La relación entre mundo sensible y mundo inteligible se funda, por consiguiente, en la relación entre el hombre y Dios: la analogía entre lo sensible y lo inteligible responde a la analogía entre el hombre y Dios. Por eso, el conocimiento que podemos tener de Dios debe ser descrito precisamente, si se quiere comprender adecuadamente la naturaleza humana.

El *Opus postumum* nos informa, pero sólo por fragmentos; tratemos de encontrar el pensamiento kantiano vinculándolos entre sí. La analogía de la legislación natural y de la legislación por libertad encuentra evidentemente su razón última en Dios, en un Dios trascendente respecto de esas dos legislaciones cuyo autor es él. Cuando el hombre conozca a Dios, en la medida en que él puede conocerlo, él sabrá no tener que buscar la explicación de ese misterio que expresa la analogía. Pero la presencia en el hombre de la Idea de Dios es una prueba de la existencia de ese ser supremo: no en el sentido que el análisis de la idea revela la existencia necesaria de su objeto, como esperaba probarlo el argumento ontológico; sino que la idea de Dios es un *postulado* de la existencia de su objeto, pues hay identidad entre «pensar la idea de Dios» y «creer en Dios». Por consiguiente, en el seno mismo del imperativo categórico, experimentándolo como un dato de conciencia, donde se llega a aprehenderlo; la razón «moral-práctica» nos impone considerar a todos los deberes humanos como órdenes divinas. El concepto de Dios es el concepto de un sujeto que me obliga, a pesar de serme exterior. Y si podemos decir que hay un Dios, no es concibiendo un Dios-Alma del mundo, sino un Dios, principio personal de la razón humana. La *Crítica de la razón práctica* ya nos había invitado a ver en la existencia de Dios el postulado necesario de la acción moral.

El *Opus postumum* permanece fiel a esa concepción, pero revela nuevos aspectos: al sentirme *obligado* por el imperativo categórico, me siento a la vez sometido a una legislación diferente de la naturaleza, y a una legislación racional que no he instituido, y que no puede entonces venir sino de un Ser racional superior a mí. No cabe duda de que soy la única fuente de mi acto, si actúo moralmente, pero esto no significa que me haya dado a mí mismo el poder de ser una causa libre. Que yo sea, un ser racional es un hecho; pero yo no me he creado así. Entonces, para justificar el imperativo categórico Dios tiene que haber querido hacer de mí una causa libre. O bien se admitirá entonces la existencia de Dios, o bien este dato de conciencia que es la ley moral en mí perderá toda significación. Actuando moralmente, sé que soy la causa de mi acto, pero sé también no ser la causa del orden cuya ejecución se me ordena. El concepto de Dios es la idea que se hace un ser moral del ser moral más elevado, en tanto que él considera según el imperativo categórico todos sus deberes como órdenes emanadas de él. Hasta puede decirse: «Hay un Dios, pues hay un imperativo categórico». La proposición «hay un Dios», es un axioma de la razón pura práctica, que se pone así como principio de las acciones. Por lo demás, el imperativo categórico es muy inherente a mi razón; no presupone una substancia dando órdenes desde arriba, una substancia externa y superior a mí, sino que reside en mi razón. Por el imperativo categórico, tengo conciencia de deberes como de órdenes divinas; esta conciencia, es la *conciencia de la presencia de la divinidad en el hombre*.

Se confirma así la impresión que se desprendía de los textos precedentes: la razón del hombre es a la vez el principio de su autonomía y el producto de la creación de un Dios trascendente. Por allí entrevemos cómo puede el hombre pensar a Dios. En la idea de Dios pensamos tres caracteres: la idea del ser supremo (*Ens summum*), la idea de un ser de una inteligencia tal que no puede ser concebido ninguna inteligencia superior (*Summa Intelligencia*), es decir, de una *Persona*, por último la idea de una fuente primera de lo que es un fin incondicionado (*Summum Bonum*). Lo mismo que el hombre, Dios es una *Persona*; por consiguiente, al hombre, que se conoce como inteligencia, que sabe que existe, que persigue un fin a través de sus actos, le basta llevar hasta el límite cada uno de los aspectos de su ser, para hacerse una idea de Dios. En otros términos, el hombre conoce a Dios por *analogía*: «Vemos a Dios como en un espejo», dice un texto que desgraciadamente no se repite. El espíritu de esas páginas del *Opus postumum* dedicados al examen del problema de Dios

permite no obstante atribuir una gran importancia a esa breve frase. El espejo de Dios es, al parecer, el hombre mismo, que puede ser con considerado como una *imagen* de Dios. Entre Dios y el hombre hay una relación de una Persona infinita con una persona finita; en tanto que persona, la segunda es la imagen de la primera, como el plano de una casa es la imagen de su idea.

Pero desarrollemos más aún esta analogía entre el ser humano y el ser divino, después de Kant. En primer lugar, hay analogía en cuanto a la *espontaneidad*: por el concepto de Dios pensamos un ser que posee la actividad máxima, independientemente de toda sensibilidad. El mundo es pura receptividad en tanto que Dios es espontaneidad absoluta. Analogía, también, en cuanto a la persona, decíamos, aunque haya que hacer aquí reservas, puede definirse como el concepto de una substancia proporcionada a sus fines, dotado de la conciencia de sí mismo, es decir, una persona. Pero se trata de una Persona todopoderosa, omnisciente, infinitamente buena. Las personas humanas pueden obligarse entre sí, en tanto que Dios puede obligar a los otros, pero no puede ser obligado por nadie. Hay varias *personas* humanas; no puede haber más que *un solo* Dios, pues si hubiera varios, tendrían derechos los unos sobre los otros. La persona, en general, es un ser que tiene deberes y derechos, y que está consciente de ello: Dios es la Persona que tiene derechos, pero no deberes.

Pero hay analogía aún cuando una misma esencia es expresada en dos «planos» de realidades diferentes. Analogía no es identidad. Si el hombre es la imagen de Dios, porque él es un ser racional, no olvidemos que también es un ser sensible, o, si se prefiere, que no es pura razón, sino razón mezclada de sensibilidad. Por ese hecho, puede definirse por una especie de doble participación: por su razón, participa en el ser de Dios; por su sensibilidad, en el ser del mundo, pues todo lo que existe se reduce a la dualidad Dios-mundo.

Así como no puede haber más que *un* Dios, no puede existir más que *un* mundo, ya que no puede haber más que *un* espacio y *un* tiempo. Y entre estas dos realidades que son el Mundo y Dios hay necesariamente un vínculo. ¿Qué puede ser ese vínculo? Ciertamente, no un vínculo analítico, puesto que son heterogéneos en grado sumo, no se puede por consiguiente reunirlos en un sistema. Todos esos caracteres que sirven para definir la noción de Dios son excluidos de la del Mundo, e inversamente. Su vínculo no puede ser sino sintético: la filosofía trascendental tiene como misión descubrir su fundamento.

La heterogeneidad de Dios y del Mundo que se expresa por el carácter que tiene Dios de ser pura espontaneidad, y por el carácter correspondiente del Mundo, pura receptividad, requiere encontrar el carácter = X que posibilita la síntesis. ¿Cómo unir sintéticamente naturaleza y libertad? Aunque Kant no responde explícitamente a esta cuestión, puede inferirse de los textos una explicación plausible: la X, es el hombre mismo, es decir, el sujeto capaz de actuar obedeciendo al imperativo categórico. En efecto, Kant distingue tres principios: Dios, el Mundo y el sujeto que los vincula, permitiendo así su unidad sintética *a priori*. El sujeto inteligente funda, bajo un principio: *es allí donde está lo esencial de toda filosofía trascendental*.

Dios es *Noúmeno*, el Mundo es *Fenómeno*, y hay mi conciencia de mi existencia en el mundo espacio-temporal, es decir, el yo en la causalidad de su autodeterminación.

Tener conciencia de sí como de una persona, como de un ser activo perteneciente al mundo de los fenómenos, es unir sintéticamente *a priori* a Dios y al Mundo. «Dios por encima de mí, el mundo fuera de mí, el espíritu humano en mí». Lo que me permite hacer ese vínculo posible, es mi doble naturaleza: soy para mí mismo no sólo receptividad, sino también un principio de autodeterminación sintética, por mi espontaneidad. Ahora, la analogía del hombre y de Dios puede ser mejor comprendida: así como hay en el hombre espontaneidad de la razón y receptividad de las impresiones, así mismo hay Dios y el Mundo: ¿no puede el Mundo ser concebido como siendo la receptividad de Dios, o, si se prefiere, Dios como siendo la espontaneidad que informa al mundo? Desde ese punto de vista, el hombre parece ser una especie de microcosmos en ese macrocosmos constituido por la pareja de Dios y el mundo.

No olvidemos, sin embargo, que la relación de Dios respecto del hombre es una relación entre lo infinito y lo finito. El hombre no es el amo de su receptividad; él queda sometido a las leyes de la naturaleza, y no puede ser más que simple fenómeno. Dios, por el contrario, es el creador del mundo; quiso a la Naturaleza, la quiso y la creó tal cual como él es. El hombre, imagen de Dios, es una causa libre que inserta su acción en la Naturaleza. La ignorancia de las modalidades de su poder creador tiene un sentido: no siendo causa de la naturaleza no puede ser libre, y por ese hecho, igualarse a Dios, sino por la doble condición de escapar de la naturaleza y de imponerse a ella; y como quiera que su poder de causa libre

sólo le proviene de Dios, debe ser o bien ignorante del modo de eficacia de ese poder, o bien ser Dios mismo. Sólo su ignorancia puede conferirle el mérito de la acción, y permitirle ser digno de esta denominación «imagen de Dios».

**Referencias y notas (Roger Daval)**

- <sup>1</sup> F. M. M; 3ª secc; AK. 14, 455. Delbos 196-197
- <sup>2</sup> C.R.P. Dial. Trasc; lib. II. Cap., secc. 9, §3, AK.III, 363, T.P. 454
- <sup>3</sup> Reflexionen, AK. XVI 1, N° 4336 (1769-1775) 509-510
- <sup>4</sup> Reflexionen, AK XVII, N° 4334 (1769-1775) 608-509
- <sup>5</sup> O.P. AK. XXI, 420
- <sup>6</sup> O.P. AK. XXI, 421
- <sup>7</sup> C.R. Práct. Anal, cap. 1, §6, AK.V, 29-30. Picavet 48-49
- <sup>8</sup> C.R. Práct. Anal; cap. 1, §6, AK.V, 30. Picavet 49-50
- <sup>9</sup> C.R. Práct. Anal; cap. 1, §7, AK.V, 31. Picavet 51
- <sup>10</sup> C.R. Práct. Anal. Cap. 1, §8, AKV 42. Picavet 70
- <sup>11</sup> Reflexionen, AK XVII, N° 4225 (1770-1775) 464
- <sup>12</sup> F.M.M, 38 secc; A.K. IV, 457, Delbos 200
- <sup>13</sup> Reflexionen, AK. XVII, N° 4225 (1770-1775) 464
- <sup>14</sup> Reflexionen, AK. XIX, N° 6860 (1776- 1780) 183
- <sup>15</sup> Reflexionen, AK. XIX, N° 6860 (1776-1790) 183
- <sup>16</sup> Reflexionen, AK. XVII, N° 4334 (1770-1775) 508-509
- <sup>17</sup> C.R.P. Dial. Trasc. lib. II, cap. II, secc. 9, §3, AK. III, 363 T.P. 454-455
- <sup>18</sup> C.R.P. Dial. Trasc. Lib. II, cap. II, secc. 9, §3, AK. III, 363 T.P. 454-455
- <sup>19</sup> C.R.P. Dial. Trasc. Lib II, cap II, secc. 9, §3, AK III, 363 -F.P. 454 - 455
- <sup>20</sup> C.R.P, cap. 1, 55, AK. V, 28. Picavet 46
- <sup>21</sup> Reflexionen, AK. XIX, N° 7197 (1780-1789)
- <sup>22</sup> Reflexionen, AK XVIII, N° 5049 (1776-1778) 72-71
- <sup>23</sup> F.M.M; 39 secc- AK IV, 446. Delbos 179
- <sup>24</sup> F.M.M; AK. IV, 446-447. Delbos -179-180
- <sup>25</sup> F.M.M; AK. IV, 447, Delbos, 181
- <sup>26</sup> C.R.P. Anal; cap. III, AK. V, 80. Picavet 144
- <sup>27</sup> F.M.M, 39 secc.. AK. IV, 454, Delbos 194
- <sup>28</sup> C.R. Práct, Anal. Cap. 1, §1, AK. V, 19-20. Picavet 28-29
- <sup>29</sup> C.R.P. Dial. Fiase; lib. ti, secc. 9,53, AK. III, 365. T.P. 457
- <sup>30</sup> O P AK XXI, 470
- <sup>31</sup> Reflexionen, AK XIX, N° 6598 (1778-1779) 103
- <sup>32</sup> C.R.P Dial. Trasc; lib. II cap. II secc. 9, §, III, AK, III, 365- T.P. 457

- <sup>33</sup> C.R.P. loc. Cit, AK III, 365 T.P. 457  
<sup>34</sup> C.R.P. loc. Cit, AK III, 365 T.P. 457  
<sup>35</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 366 T.P. 457  
<sup>36</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 366 T.P. 468  
<sup>37</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 366 T.P. 458  
<sup>38</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 368 T.P. 459  
<sup>39</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 370 T.P. 462  
<sup>40</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 374-375 T.P. 467-468  
<sup>41</sup> C.R..P Anal. pr, cap. III AK IV, 162-163 T.P. 259  
<sup>42</sup> C.R..P loc. Cit, AK IV, 163 T.P. 260-261  
<sup>43</sup> C.R..P Dial. Trasc. Lib. II, secc. 9, § III, AK. III, 364-365  
<sup>44</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 366. T.P. 458  
<sup>45</sup> C.R..P loc. Cit, AK III, 371. T.P. 463  
<sup>46</sup> C.R.Práct. introd., AK. V, 15- Picavet 21  
<sup>47</sup> Reflexionen, AK. XVII, N° 4226 (¿1770?) 465  
<sup>48</sup> O.P. AK. XXI, 470-471  
<sup>49</sup> Reflexionen, AK. XVII, N° 4226 (¿1770?) 465  
<sup>50</sup> F.M.M. 1ª secc. AK. IV, 400. Delbos 99  
<sup>51</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I. § 2, AK. V, 21 Picavet 31  
<sup>52</sup> C.R.Práct., loc. cit., § 5, AK. V, 29, Picavet 46  
<sup>53</sup> C.R.Práct., loc. cit., § 5, AK. V, 29, Picavet 48  
<sup>54</sup> C.R.Práct., Anal., II, AK. V, 55, Picavet 48  
<sup>55</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I, § 6, AK. V, 30, Picavet 48  
<sup>56</sup> F.M.C., 2ª secc., AK. IV, 412. Delbos 122  
<sup>57</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I, § 1, AK. V, 20 Picavet 28-29  
<sup>58</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I, § 1, AK. V, 20 Picavet 28-29  
<sup>59</sup> F.M.M., 1ª secc. AK. IV 394, Delbos 89-90  
<sup>60</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I, § 4, AK. V, 28 Picavet 45  
<sup>61</sup> F.M.M 1ª secc. AK. IV, 401. Delbos 101-102  
<sup>62</sup> F.M.M 2ª secc., AK. IV, 427. Delbos 148  
<sup>63</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I, § 7, AK. V, 30. Picavet 50  
<sup>64</sup> C.R.Práct. Anal., cap. III, AK. V, 72-73 Picavet 129  
<sup>65</sup> Reflexionen, AK. XVIII, N° 5049 (1776-1778) 72-73  
<sup>66</sup> Reflexionen, AK. XVIII, N° 7261 (1776-1778) 297  
<sup>67</sup> C.R.Práct., Dial., cap. III, AK. V, 63. Picavet 149  
<sup>68</sup> C.R.Práct., Dial., cap. II, § IX, AK. V, 146. Picavet 266-267  
<sup>69</sup> F.M.M., loc. cit. AK. IV, 393. Delbos 87

- <sup>70</sup> F.M.M., loc. cit. AK. IV, 394. Delbos 90-91
- <sup>71</sup> F.M.M., loc. cit. AK. IV, 396. Delbos 93
- <sup>72</sup> F.M.M., loc. cit. AK. IV, 396. Delbos 93
- <sup>73</sup> C.R.Práct., Dial., cap. II, § IV, AK. V. 122. Picavet 222
- <sup>74</sup> Reflexionen, AK. XIX. N° 6589 (1764-1769) 97
- <sup>75</sup> C.R.Práct. Dial., cap. I, AK. V, 109. Picavet 199
- <sup>76</sup> C.R.Práct. Anal., cap. II, AK. V, 57. Picavet 100
- <sup>77</sup> L.B. AK. XIX, N° 7196 (1780-1789) 270
- <sup>78</sup> C.R.Práct., Anal, cap. I, § I, AK. V, 42 Picavet 70
- <sup>79</sup> C.R.Práct. Dial., cap. II, § V, AK V, 128. Picavet 233
- <sup>80</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I, § 3, Ak V, 22. Picavet 33
- <sup>81</sup> C.R.Práct. Dial., cap II, § V, 124-126. Picavet 226-229
- <sup>82</sup> C.R.Práct. Anal., cap. II, AK. V, 65-66. Picavet 115-116
- <sup>83</sup> C.R.Práct. Anal., loc. cit, AK. V, 65. Picavet 114
- <sup>84</sup> Reflexionen, AK. XIX, N° 6860 (1776-1789) 183
- <sup>85</sup> C.R.Práct. Anal., cap. I, § I, AK. V, 43. Picavet 72-73
- <sup>86</sup> C.R.Práct. Anal., cap II, AK. V, 67-69. Picavet 119-122
- <sup>87</sup> L.B. AK. XVIII, N° 5612 (¿1778-1779?) 253
- <sup>88</sup> Reflexionen, AK. XIX, N° 7260 (1780-1789)
- <sup>89</sup> Reflexionen, AK. XIX (1778-1779) 108