



LIBERTAD Y LEGALIDAD. LA IDEA DE LIBERTAD TRASCENDENTAL EN KANT*
Freedom and Lawfulness. The Kantian idea of transcendental freedom

Eduardo Molina Cantó**
Universidad Alberto Hurtado

Resumen

En este artículo se ofrece una lectura del problema de la libertad trascendental expuesto por Kant en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. En primer lugar, se intentará mostrar en qué sentido el tratamiento de la libertad trascendental corresponde adecuadamente a un problema "cosmológico". Segundo, se sostendrá que las nociones de espontaneidad y legalidad son esenciales para comprender el planteamiento de Kant sobre la libertad trascendental y también sobre la libertad en sentido práctico.

Palabras clave: antinomia, Kant, libertad trascendental.

Abstract

This paper offers an interpretation of the problem of transcendental freedom presented by Kant in the Third Antinomy of the *Critique of Pure Reason*. First, I try to show in what sense the treatment of transcendental freedom adequately corresponds to a "cosmological" problem. Second, I argue that the notions of spontaneity and lawfulness are central to understand Kant's approach to transcendental freedom and also to practical freedom.

Keywords: antinomy, Kant, transcendental freedom.

* Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación Fondecyt N° 1100024.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Chile. Profesor de filosofía de la Universidad Católica de Chile y Director de la escuela de filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Entre sus publicaciones, destaca *Husserl y la crítica de la razón lógica. Un estudio sobre Lógica formal y Lógica trascendental*, Pamplona: Cuadernos del anuario filosófico, 2010.

El problema de la libertad ocupa un lugar destacado dentro de la obra de Kant y sin duda se trata de uno de los temas que éste desarrolló más persistentemente a lo largo de toda su vida. Si se compara con su revolución en el dominio del conocimiento teórico, cabría decir que el descubrimiento por parte de Kant de un nuevo modo de enfocar e intentar dar solución al problema de la libertad bien puede ser descrito como una “segunda revolución copernicana”, según la acertada expresión de algunos comentaristas clásicos (Guérault 1954, 357; Beck 1960, 179; Carnois 1973, 79). Ahora bien, para comprender lo novedoso de esta revolución, conviene aclarar, entre otras cosas, cuál es el paradigma que precisamente aquí, en el caso de la libertad, se abandona. En uno de sus últimos escritos, *El conflicto de las facultades*, Kant explicaba del siguiente modo el giro crítico:

Los planetas, vistos desde la tierra, tan pronto retroceden como se detienen o avanzan. Pero si trasladamos al sol nuestro punto de vista, lo que solo puede hacer la razón, su curso se percibe regularmente, según la hipótesis de Copérnico. Algunos, sin embargo, que por otra parte no son torpes, se empeñan en perseverar obstinadamente en su modo de explicar los fenómenos y en los puntos de vista una vez adoptados, aunque se enreden hasta lo absurdo en los ciclos y epiciclos de Tycho Brahe. Pero, por desgracia, no somos capaces de colocarnos en aquel punto de vista de la Providencia, que está más allá de toda sabiduría humana, que también abarca las acciones libres del hombre que este en verdad puede ver, pero no prever con certeza (para el ojo de Dios aquí no hay diferencia), pues en el último caso necesita un encadenamiento según leyes naturales, pero con respecto a las acciones libres futuras debe prescindir de esta dirección o indicación. (SF, AA 07: 83-84).

En la filosofía alemana inmediatamente anterior a Kant, fue Leibniz el pensador que forjó todo un sistema de conceptos para conciliar aquel “ojo de Dios” con la perspectiva humana. En ese sistema de metafísica, donde los protagonistas eran Dios, el mundo y el hombre —como señala repetidas veces Kant en su *Opus postumum* (cf. v. gr. AA 21: 27 ss.)—, todo debía estar conectado: el orden moral de las causas finales y el orden natural de las causas eficientes; la necesidad metafísica de las verdades eternas y la necesidad hipotética de las verdades contingentes.

La gran tesis leibniziana de la armonía preestablecida, retomada luego por Christian Wolff¹, era necesaria para asegurar esa conexión y no fue ajena al pensamiento de Kant. Pero esa armonía, ideada por Leibniz *sub specie aeternitatis*, sufre un vuelco decisivo en la filosofía crítica al ser pensada con radicalidad desde la finitud del ser humano, donde el hombre mismo, como “habitante del mundo”, se transforma en el “*medius terminus*” o “cópula” entre Dios y el mundo, según el mismo Kant también en su *Opus postumum* (AA 21, 27). Todo sucede, desde este punto de vista, como si Kant hubiera interiorizado la armonía leibniziana entre los órdenes de las cosas en sí, dando lugar a una especie de armonía de las facultades en el sentido que el propio Kant hablará, en su escrito contra

¹ Aunque no sin ciertos reparos, como puede verse en su *Metafísica alemana* (*Deutsche Metaphysik*, §§ 765-781).

Eberhard, de una armonía o “comunidad de entendimiento y sensibilidad en el mismo sujeto y según ciertas leyes *a priori*”, en expresa referencia a Leibniz. (ÜE, AA 08: 249)².

Pero esta segunda revolución copernicana, para seguir con aquella hipótesis, no parece dar inmediatamente los mismos buenos resultados que la primera, de partida porque el contenido sobre el que ella recae es de muy diversa índole. En efecto, frente a la regularidad de la naturaleza alcanzada con nuestras facultades cognoscitivas, se encuentra el material inconstante e imprevisible de las acciones libres y espontáneas. La espontaneidad, como veremos más adelante, es para Kant un elemento esencial del concepto trascendental de libertad (Allison 1996, 130 ss.). Es más, el problema de la posibilidad metafísica de la libertad en el mundo (el problema cosmológico, por tanto), impone de partida una suerte de indeterminación en el concepto mismo de libertad que complica sus relaciones tanto con la experiencia de la naturaleza como con la moralidad: se trataría, en efecto, de algo que escaparía en un principio a toda legalidad (a las leyes efectivas y necesarias de la naturaleza, por un lado, y a las leyes de la razón pura práctica, por otro). Este modo de plantear el problema constituye, a mi juicio, un hilo conductor de la reflexión kantiana sobre la libertad ya desde su primera *Crítica*, como intentaré mostrar en lo que sigue.

Ahora bien, el problema cosmológico de la libertad da paso al tratamiento de la libertad práctica, no sólo, como es patente, en la relación de esta última con el curso natural y determinado de los fenómenos, sino también respecto de la misma noción de espontaneidad que está en el fondo de todos los aspectos de la libertad. Para comprender el problema así presentado, es útil recordar lo que dice Kant en sus *Lecciones sobre filosofía moral* de los años 1784-1785:

Si todas las criaturas poseyeran un arbitrio sujeto a impulsos sensibles, no existiría en el mundo valor alguno. Sin embargo, el valor interno del mundo, el *summum bonum*, es la libertad del arbitrio que no se ve inexorablemente determinado a actuar. La libertad es, pues, el valor interno del mundo. Pero, por otro lado, en tanto no se vea restringida a ciertas reglas condicionantes de su uso, la libertad es lo más espantoso que uno pueda imaginarse. [...] Si la libertad no es restringida conforme a reglas objetivas, se origina el mayor caos imaginable. Si el hombre no pusiera límite a sus ímpetus, bien podría llegar a destruir tanto a los demás como a sí mismo y a toda la naturaleza. Bajo el concepto de libertad cabe pensar la mayor irregularidad, cuando esta no es constreñida objetivamente. (MP Collins, AA 27.1: 344-345).

Se puede observar, a partir de este pasaje y otros semejantes³, que la sumisión de la libertad espontánea a la razón práctica y sus propias leyes formaba parte esencial del planteamiento

² Cf. también la Carta a Marcus Herz del 26 de mayo de 1789: “Estoy muy persuadido de que Leibniz, con su armonía preestablecida (que él hacía universal, como también Baumgarten después de él en su cosmología), tuvo a la vista no la armonía entre dos seres distintos, a saber, un ser sensible y un ser inteligible, sino la armonía entre dos facultades de un mismo ser en el que sensibilidad y entendimiento concuerdan para un conocimiento de experiencia”. (AA 11: 52).

³ Cf. también MPCollins, AA 27.1: 258. Igualmente, en la Doctrina del derecho de su *Metafísica de las costumbres*, aludirá Kant a esa “libertad salvaje y sin ley” que el hombre abandona al encontrar su auténtica e íntegra libertad en la dependencia legal expresada en un estado jurídico. (MS, AA 06: 316).

cosmológico de la libertad, no menos que la demostración de su compatibilidad con las leyes de la naturaleza. El problema que se le presentaba entonces a Kant, según esta interpretación, era comprender positivamente esa libertad originaria.

Examinaré ahora el surgimiento del problema en los términos en que Kant lo plantea por primera vez en su obra crítica.

La noción de libertad trascendental encuentra su desarrollo más notable en la Dialéctica Trascendental de *Crítica de la razón pura*, particularmente en la solución a la tercera antinomia. En este enfoque, la libertad es concebida como una idea reguladora que sirve, por un lado, para dar cumplimiento a la exigencia racional de totalidad en la serie de los fenómenos y, por otro, para dar cabida a la posibilidad (y no más que eso, en un primer momento) de una causalidad libre dentro de la serie misma de los fenómenos.

Kant parte ahí recordando que, en el conflicto de las ideas cosmológicas, la razón tiene un interés comprometido de antemano: ella siempre estará del lado de la tesis, que representa los fines supremos de la humanidad (KrV, A 463 / B 491). Por un lado, explicita Kant, hay un interés *práctico* por asegurar cada uno de los contenidos de dichas ideas: un comienzo del mundo, la simplicidad e indestructibilidad del yo, la libertad de nuestros actos y la existencia de un primer ser necesario que dé consistencia al mundo. Por otro lado, hay también un interés *especulativo* por aprehender el mundo y sus series fenoménicas de un modo integral, es decir, un interés por encontrar reposo en lo absolutamente incondicionado. Finalmente, hay también un interés *popular*, propio del entendimiento común y de la *metaphysica naturalis*, que exige algo firme en lo que sostenerse, algo que lo aleje de “la impresión de tener siempre un pie en el vacío” (A 466 / B 494 s.).

La filosofía trascendental, sin embargo, es precisamente el tribunal de estas pretensiones de la razón pura. La crítica de la razón debe, pues, ponerlas a prueba: resolver la legitimidad o ilegitimidad de tales ideas a través del rasero de la experiencia posible en sentido trascendental. Por eso la antítesis representa el necesario punto de vista metodológico –“escéptico” y “empírico”, dice Kant– donde el entendimiento está “en su propio terreno”, esto es, en el dominio de la experiencia posible, ante el cual la tesis debe responder (KrV, A 468 / B 496)⁴.

Se reconoce, así, que con el tratamiento del problema de la libertad estamos de lleno en el núcleo mismo del proyecto de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, poner a prueba la idea de la libertad es al mismo tiempo poner a prueba el alcance y el rendimiento efectivo del método crítico. Así lo entiende Kant:

Pues bien, sostengo que la filosofía trascendental, entre todos los conocimientos especulativos, tiene esta peculiaridad: ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla exhaustiva y completamente. (KrV, A 477 / B 505).

Llama la atención, a primera vista, que el problema de la libertad surja, en la primera *Crítica*, en el contexto del problema del mundo (Bennett 1981, 17). Ciertamente nuestro

⁴ Este interés correspondería, según la sugerente interpretación de Esteves (2004, 146), al “interés teórico” de la razón que defiende particularmente la antítesis.

primer reconocimiento de la libertad, se dirá, es en nuestros propios actos, en nuestra actividad como sujetos agentes. Sería, pues, la psicología racional, según el vocabulario de la época de Kant, la más indicada para aplicarse a este estudio (Ameriks 1981, 69; Heimsoeth 1966/1971, 241). El propio Kant, de hecho, incluyó el tratamiento de la libertad trascendental en el dominio de la psicología racional en sus *Lecciones de Metafísica* (MHeinze, AA 28: 267), como indica Allison (1986, 110). O bien, si se recuerdan las discusiones escolásticas y racionalistas sobre la libertad, todo dependería tal vez, en última instancia, de si Dios es libre en el acto de la creación y si nosotros, en cuanto seres creados, podemos actuar libremente respecto de sus designios; o de si Dios, en cuanto causa de la existencia de toda sustancia, es también el fundamento determinante de las acciones humanas. En este caso, la teología racional debería también abordarlo, como el propio Kant reconoce igualmente en sus *Lecciones de Metafísica* (MHeinze, AA 28, 268-270) e incluso en su segunda *Crítica* (KpV, AA 05: 100-104).

Sin embargo, el problema de la libertad, para Kant, se plantea primeramente en el contexto del mundo: el conjunto de todos los fenómenos y sus series. La ley que unifica y organiza estos fenómenos es la ley de causalidad. Esto es así porque, según Kant, la libertad es en primer lugar un tipo de causalidad que está en estrecha relación con la causalidad de la naturaleza, pero que precisamente debe distinguirse también de ésta. En esta relación y diferenciación radica, al menos inicialmente, todo el problema de la libertad para Kant.

Se entiende entonces que no puede haber otro lugar para discutir la idea de la libertad –si ésta es concebida como un modo peculiar de causalidad o de relación con la causalidad– que en el contexto de las series causales: la naturaleza o mundo⁵.

Según la doctrina de la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica*, la razón, a diferencia del entendimiento, busca lo incondicionado para la serie de los fenómenos (KrV, A 409 / B 435 s.). La serie misma de los fenómenos está determinada por una férrea causalidad natural: todo fenómeno está determinado por una causa antecedente, que es su condición, la cual, a su vez, en cuanto fenómeno, está condicionada por otra. Desde este punto de vista, la serie total nunca se cierra. Falta la unidad incondicionada de la serie. Por eso la representación de lo incondicionado para la serie causal es la idea de “la absoluta completud (*Vollständigkeit*) del surgimiento de un fenómeno en general” (A 415 / B 443), es decir, una causalidad incondicionada, un comienzo espontáneo, libre, primero de la serie causal (A 544 / B 572). Al concepto racional de esta causalidad incondicionada Kant lo llama “idea trascendental de la libertad” (A 448 / B 476).

Según Kant, esta serie causal es *necesaria* en la medida que en ella todas las relaciones están condicionadas de acuerdo a la ley dinámica de la causalidad. No se trata, pues, de la necesidad de la existencia misma de las cosas (necesidad objetiva o absoluta), sino de una necesidad *hipotética* o condicionada, según la doctrina de los Postulados del pensar empírico (KrV, A 227 / B 279 s.)⁶.

⁵ Tomo aquí como sinónimos estos dos términos, sólo para los fines de esta exposición. Según Kant, la distinción entre *mundo* y *naturaleza* consiste en que el primero es el todo “matemático” (referido a la intuición) de los fenómenos y sus síntesis; la segunda, el todo “dinámico” (referido a la existencia) de los mismos (KrV, A 418 / B 446 s.).

⁶ Para esta distinción entre modalidad subjetiva (“del juicio”) y modalidad objetiva (“de las cosas”), explícita en KrV B 290, B 621, y su relación con las modalidades *de dicto* y *de re*, respectivamente, cf. Hafemann (2002, 416 n.).

Así se produce el conflicto antitético. Según la argumentación de la tesis, “todo lo que sucede presupone un estadio anterior del que se sigue inevitablemente según una regla”, lo que debe valer también para la *causalidad de la causa*, que a su vez ha de comenzar en el tiempo y por tanto requiere otra causa. De este modo, todo comienzo en la serie no es más que *subalterno*. Ahora bien, agrega Kant, “la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*”, por lo que, si no hay un primer comienzo de toda la serie, la ley se contradiría a sí misma. Hay que suponer, en conclusión, una causalidad incondicionada, esto es, “una *absoluta espontaneidad* de las causas, capaz de iniciar *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrolle según leyes de la naturaleza, es decir, una libertad trascendental”. (KrV, A 444 / B 472 ss.).

El concepto de libertad trascendental es, pues, un concepto cosmológico. Se trata únicamente de reconocer la necesidad de admitir una facultad capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos, lo que, señala Kant, “dista mucho de constituir el contenido completo del concepto psicológico de ese nombre, concepto que es empírico en gran parte” (KrV, A 448 / B 476)⁷.

Pero si podemos admitir tal facultad o capacidad trascendental, argumenta Kant, podemos comprender también que ella es posible no sólo en el orden temporal (una causa primera), sino en el mero orden causal, esto es, al interior de las series de los fenómenos, como una causalidad libre en medio del curso del mundo. Si esto es así, podemos concebir una acción libre como fruto de la espontaneidad de su causalidad (recuérdese el famoso ejemplo de Kant: si ahora me levanto de la silla ...), aunque en la serie temporal la antecedan diversos fenómenos o acontecimientos (KrV, A 450/ B 478).

Obsérvese, pues, la amplitud del planteamiento kantiano. La idea trascendental de la libertad no se limita a la voluntad libre del hombre. Lo que sí hace, en cambio, es dar un principio de explicación de ciertos acontecimientos en el mundo que podemos con razón llamar *libres*. Nada ha probado, sin embargo, que haya tales seres, ni menos que el hombre sea uno de ellos (Ameriks 1981, 58).

Hay consenso entre los comentaristas en reconocer que la parte más oscura de la argumentación kantiana en la tesis es donde se plantea la exigencia de una “causa suficientemente determinada *a priori*”, desde Schopenhauer a N. Kemp Smith y J. Bennett (Allison 1992, 472; 1990, 16). Todo indica que se trata de la apelación al principio de razón suficiente establecido en la segunda analogía de la experiencia (KrV, A 200-201 / B 246) y de origen claramente leibniziano. Veremos, sin embargo, que una variante del mismo principio se aplica también en la argumentación de la antítesis.

Resumamos esta última del siguiente modo: si se admite que hay algo así como una libertad trascendental, entonces ella debe constituir un comienzo absoluto de una serie en el orden de los fenómenos. Ahora bien, tal comienzo absoluto no estaría determinado

⁷ Según Beck (1987, 41), esta prueba de la tesis es “hardly more than a repetition of the Aristotelian-Thomistic proof of the reality of a primordial cause of the world”. Por razones similares, en un comentario reciente sobre la tercera antinomia, Esteves (2004, 162-170) ha argüido que, desde un punto de vista estrictamente crítico, Kant debió haber considerado falsas tanto la tesis como la antítesis, sin intentar hacerlas compatibles; esto, según el autor, no perjudicaría el interés práctico de la razón, que no requiere en absoluto una prueba trascendental de una causa incausada. Una interpretación como esta, sin embargo, implica asumir como irreductible la distinción entre libertad práctica y naturaleza.

por ningún antecedente de acuerdo a leyes constantes, por lo que se opondría a la ley de causalidad, haciendo imposible la unidad de la experiencia. Pero de este modo, dice Kant, “naturaleza y libertad trascendental se distinguen como conformidad a leyes y ausencia de leyes” (KrV, A 448 / B 476). Así, frente al principio que hace posible la unidad de la experiencia, la idea de una libertad trascendental no sería más que un vacío producto mental, es decir, un *nihil privativum*, objeto vacío de un concepto, según la tabla de la nada de la Anfibología de los conceptos de reflexión (KrV, A 292 / B 348).

Hay que reconocer que, al menos en un aspecto, la antítesis salvaguarda precisamente la unidad de la experiencia respecto al imperio de la ilusión. Su apelación a la legalidad del suceder de los fenómenos es, pues, algo irrenunciable. Me parece que no se ha hecho notar suficientemente, en los comentarios a la tercera antinomia, que este recurso a la legalidad del acontecer va más allá de la mera adscripción de la causalidad mecanicista al mundo. Se trata más bien de la exigencia, para todo orden de cosas y conceptos, de una sujeción a la ley y de una determinación cabal de todas las cosas. La ley de la causalidad de los fenómenos responde bien a esta exigencia, pero la idea trascendental de la libertad queda aún indeterminada según la argumentación de la antítesis, precisamente por ese núcleo de espontaneidad que parece resistirse a toda determinación.

En efecto, la explicación de la tesis, tal como se la presenta en su primera formulación, acarrea dos graves problemas. Primero, la determinación de la idea trascendental de la libertad es meramente negativa: nos dice que hay que suponer una causalidad de la libertad sólo por contraste con la causalidad de la naturaleza, sin aportarnos ninguna determinación positiva de ella. Segundo, dada esta indeterminación, cualquier evento, en cualquier momento y en cualquier lugar, podría ser el producto de tal espontaneidad absoluta, lo que terminaría por hacer estallar toda la unidad de la experiencia —“if anywhere, then everywhere”, dice acertadamente Beck⁸ (1960, 188)—. Se trataría, pues, de una libertad cosmológica análoga a la del *clinamen* epicúreo. Y esto es lo mismo que criticaba Leibniz en su *Quinto escrito* a Clarke (GP VII: 392-393) como inadmisibles: la libertad como mera indeterminación o capricho. Pienso que Kant nunca dejó de suscribir a esta concepción determinista y a la presuposición en la que ésta se basa (la de la determinación cabal de todas las cosas), por lo menos hasta antes de su reconsideración del problema en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

A mi juicio, es precisamente esta exigencia de legalidad la que hace que Kant deba pensar luego la libertad, en sentido estricto, como autonomía, esto es, como autolegislación. Ciertamente, no se sabe aún cuál o qué tipo de legalidad ha de ser la de la libertad, en comparación con la legalidad de la naturaleza. Pero existe un marco básico para tratar esta cuestión desde el punto de vista kantiano: la tesis de la unidad de la razón. Todas las soluciones de la antinomia la presuponen y por eso pueden resolverse, ya negativa, ya positivamente. Como ya he señalado, a menudo se despacha demasiado rápidamente esta cuestión argumentando que la antítesis sólo apela a una legalidad

⁸ Estas dificultades ya han sido planteadas por Allison (1992, 486), Ameriks (1981, 68) y Beck (1960, 188). No siempre, sin embargo, se ha puesto la necesaria atención en la cuestión de la *legalidad* que exige la antítesis en relación con el principio de razón suficiente. El estudio de Sadik Al-Azm (1972, 86 ss.) sobre la antinomia a la luz de la disputa de Leibniz con el newtoniano Clarke da algunas pistas en esta dirección.

mecanicista (cf. vgr. Allison 1990, 21-22; Strawson 1966, 208-209). Pero si se repara en la Observación sobre la tercera antinomia, se ve que el punto radica más bien en la conexión entre libertad y naturaleza, desde el punto de vista de la legalidad a secas:

En efecto, apenas cabe seguir concibiendo una naturaleza junto a semejante facultad de libertad sin ley, puesto que las leyes de la naturaleza se verían continuamente alteradas por los influjos de la libertad, y el curso de los fenómenos –curso regular y uniforme, considerado desde la mera naturaleza– quedaría con ello confundido y falto de cohesión. (KrV, A 451 / B 479).

Si el *abismo* –según la expresión de Kant en su tercera *Crítica*– que separa a la libertad de la naturaleza, el mundo inteligible del mundo sensible fuera insalvable, la razón humana estaría escindida de raíz.

Por cierto, este no es un problema menor dentro de la filosofía crítica. Por el contrario, recorre toda la obra de Kant. Cabe recordar, a este respecto, la importante Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la que Kant señala la necesidad de pensar el tránsito del dominio suprasensible de la libertad al dominio sensible de lo fenoménico y la necesidad consiguiente de pensar un fundamento común a ambos dominios que haga posible que los fines supremos de la razón puedan ser acogidos por la naturaleza (KU, AA 05: 175). Pero en la época de las dos primeras *Críticas*, Kant intenta pensar esta unidad sólo desde el punto de vista de la causalidad, a través de su doctrina del doble carácter de los acontecimientos en el mundo.

Siendo esto así, es preciso remitirse a la doctrina de la causalidad formulada en la segunda analogía de la experiencia. Ésta afirma el “principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad”, a saber, que “todos los cambios suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto” (KrV, B 232). Esta analogía, entonces, en cuanto principio del uso empírico del conocimiento, es condición de posibilidad de la unidad de la experiencia de los sucesos. Aunque, agrega Kant, en cuanto principio dinámico, esto es, relativo a la *existencia* de los fenómenos, sólo posee valor regulativo, no constitutivo (KrV, A 179 / B 222 s.)⁹.

Así pues, si hay una ley necesaria en la sucesión de los fenómenos, entonces debemos decir que “el tiempo precedente determina necesariamente el siguiente” (KrV, A 199 / B 244). Y agrega Kant:

Esta regla, que determina algo según la sucesión temporal, es: podemos hallar en lo que precede la condición bajo la cual sigue siempre (es decir, de modo necesario) el suceso. El principio de razón suficiente es, pues, el fundamento de la experiencia posible, es decir, el fundamento del conocimiento objetivo de los fenómenos con respecto a su relación en la serie sucesiva del tiempo. (KrV, A 200-201 / B 246).

⁹ Es decir, es una regla que sirve sólo para establecer *a priori* la necesidad del enlace temporal de diversos fenómenos, no para intuir uno como existente a partir de otro dado.

Obsérvese que aquí el *principio de razón suficiente* no es tomado en su sentido lógico, sino real, esto es, referido a la existencia de una cosa¹⁰. El principio lógico de razón es el que Kant define al comienzo de la Dialéctica trascendental: “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, aquello con lo que la unidad de éste se consume” (KrV, A 307 / B 364). Suponer que esta prescripción o máxima lógica de la razón puede alcanzar lo incondicionado como un dato es el origen de la ilusión trascendental. En eso radica el error de Leibniz, según Kant. La unidad de la razón no se identifica, pues, con la unidad de la experiencia posible, concluye Kant ahí mismo, con todo derecho.

La ley de causalidad, en efecto, no es una simple determinación lógica de los objetos. Por el contrario, “sólo bajo esta presuposición es posible la experiencia de algo que sucede” (KrV, A 195 / B 240).

La antinomia de la razón se hace patente para Kant. La ley de causalidad es legislativa para todos los fenómenos en su secuencia temporal. A la serie de estos fenómenos Kant la llama *naturaleza*. La ley de causalidad es, pues, “ley universal de la naturaleza”, cuya necesidad es, así, “la condición según la cual son determinadas las causas eficientes” (Prol, §53, AA 04: 344). No puede haber lugar, pues, para la idea de la libertad trascendental. No, al menos, si queda indeterminada en su legalidad, esto es, en su causalidad, y sin ponerla en conexión con la ley de la naturaleza.

Así pues, la cuestión para Kant es ahora la de un posible doble punto de vista para los mismos acontecimientos del mundo. De este modo introduce Kant su doctrina de la causalidad y del carácter de la causa. Aunque el interés de la razón común esté del lado de la tesis, es más bien la antítesis la que se presenta como demostrada en su realidad por la segunda analogía. Si es posible salvar la libertad, se ha de hacer sin infringir en ningún momento la ley de la naturaleza. También en la segunda *Crítica* Kant insistirá en que la naturaleza suprasensible nunca puede “quebrantar el mecanismo de la naturaleza sensible” (KpV, AA 05: 43). Sólo si se puede mostrar que los acontecimientos, en cuanto efectos en el mundo, son susceptibles de una doble causalidad —una perteneciente a la serie temporal, la otra independiente de ella—, podrá resolverse positivamente la antinomia.

Vemos, pues, que el problema vuelve a caer en la *razón suficientemente determinante* de los acontecimientos de la naturaleza. En este sentido, el único reparo que Kant pondrá al argumento de la antítesis es el paso del reconocimiento de la ley de causalidad en los fenómenos a la negación de toda libertad trascendental. En cuanto a la tesis, lo que hace falta es fundamentar críticamente la suposición que ella alberga. Por lo tanto, el contexto en el que Kant intenta resolver el problema de la libertad sigue siendo, pese a todas sus modificaciones, de origen leibniziano, sólo que aquí ya comienza a vislumbrarse una diferencia más radical en el planteamiento kantiano respecto de la tradición que le sirve de base.

Según Kant, el problema deberá aclararse en su “aplicación” (KrV, A 537 / B 565). Éste es un giro absolutamente notable. El conflicto antinómico de la libertad debe resolverse en el

¹⁰ Ésta es una distinción importante que Kant había esbozado tempranamente ya en 1755, en la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, donde diferenciaba entre, por un lado, el uso del “principio de razón antecedentemente determinante” para determinar verdades, y, por otro lado, su uso para determinar la “existencia” de los fenómenos (PND, AA 01: 394 ss.).

caso del hombre en cuanto sujeto agente, y de modo aún más determinado, en la persona como sujeto moral, según se desprende de todo el desarrollo posterior de la problemática. Obsérvese, sin embargo, que el problema central sigue siendo el de la unión entre naturaleza y libertad en el contexto cosmológico.

Dice Kant que “toda causa eficiente debe poseer un *carácter*, es decir, una ley de su causalidad sin la cual no sería causa” (KrV, A 539 / B 567). La causalidad de la causa representa, pues, la legalidad que regula el enlace de la causa con el efecto. Es esta legalidad, sin embargo, la que puede pensarse según un doble aspecto o *carácter*.

La relación puede ser, en primer lugar, de una causa en cuanto fenómeno al efecto (que siempre es un fenómeno), y por tanto su ley es la de la síntesis empírica de unos fenómenos con otros. A este carácter de la causa Kant lo llama *empírico* por su relación con el modo de aprehensión que lo caracteriza. No sólo se trata de que los fenómenos que enlaza sean objetos de intuición, sino que la relación misma entre ellos pertenece únicamente a la experiencia y, por tanto, depende en última instancia de la recepción de esos objetos para asegurar su realidad objetiva. Este tipo de relación es la que pertenece a la naturaleza en cuanto conjunto de los fenómenos. El carácter empírico designa, pues, la ley de la causalidad de la naturaleza.

En segundo lugar, el fenómeno, en cuanto aparecer (*Erscheinung*), supone un fundamento que lo determine como tal aparecer: un “objeto trascendental” que, ciertamente, nunca puede aparecer él mismo como tal y que, por tanto, nos es desconocido. Podemos decir que este objeto es lo inteligible en un objeto, por oposición a lo que es sensible en éste (A 538 / B 556), aunque no sepamos nada positivamente de él desde un punto de vista teórico. Y nada impide, dice Kant, atribuirle una causalidad peculiar a ese objeto trascendental (A 539 / B 567). Dicha causalidad poseería, pues, un carácter *inteligible*, pues la relación que ella legisla sería la de una causa inteligible con un efecto sensible. Todo esto parece una respuesta directa a la distinción leibniziana entre principio de razón y principio de causalidad.

De este modo, concluye Kant, toda acción puede considerarse como el “efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura” (KrV, A 553 / 581) y con independencia de todas las condiciones empíricas anteriores. El sujeto agente, en su carácter inteligible, al no hallarse sometido a las condiciones temporales que rigen para los fenómenos, no está tampoco sometido a la necesidad de éstos y por tanto puede decirse que actúa *libremente*.

Pero esta explicación sería completamente insuficiente si no estuviéramos obligados a aplicarla a un tipo de causas en particular. Por cierto, podemos suponer un fundamento inteligible para cualquier fenómeno, pero eso no tendría ningún sentido positivo. Al contrario, ello daría lugar a lo que la antítesis ya denunciaba: la posibilidad constante e indeterminada de un quebranto de la legalidad natural.

Así pues, únicamente estaríamos autorizados a hablar con propiedad de una causalidad por libertad si se nos mostrara la legalidad que la rige y también que esa legalidad es absolutamente compatible con la de la naturaleza.

En los *Prolegómenos* dice Kant:

La idea de la libertad se presenta solamente en la relación de lo *intelectual*, como causa, con el *fenómeno*, como efecto. Por eso no podemos atribuirle libertad a la materia con respecto a su incesante acción por la cual llena su espacio, aunque esta acción se produzca por un principio interno. (Prol, §53, AA 04: 344 n.).

Queda claro, así, el camino que toma Kant. Sólo en el caso de un sujeto que posea una facultad intelectual capaz de determinar, de acuerdo a una cierta legalidad, sus objetos sin la mediación de la sensibilidad, se estará autorizado y obligado a reclamar una causalidad inteligible para él, esto es, una causalidad por libertad.

El problema emergente es entonces comprender positivamente esa libertad originaria. La respuesta de Kant en su segunda *Crítica* apunta a la determinación del concepto de libertad como autonomía. La facultad de desear del hombre, en su quehacer práctico, es capaz de autonomía en la medida que la propia razón, en cuanto práctica, legisla sobre la voluntad, al punto que la voluntad misma no se distingue ya de la razón práctica. Habría, entonces, leyes de la libertad, que la razón se dicta a sí misma de manera *a priori*. Dicho en términos de paradoja: la razón, para ser libre, ha de someterse a su propia ley.

En la segunda edición de los Paralogismos dice Kant:

Supongamos que, más adelante, encontráramos motivos, no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón (no sólo lógicas, sino) leyes válidas *a priori* y relativas a nuestra existencia, para considerarnos como *legisladores* enteramente *a priori* en relación con nuestra propia existencia y para considerar que somos nosotros mismos determinantes de esa existencia. (KrV, B 430).

Si sobre algo tiene que legislar la razón, esto es, la causalidad de la libertad, eso ha de ser nuestra propia existencia. Kant, sin embargo, no dilucida aquí la relación esencial que se impone entonces entre razón y existencia, pues aunque los motivos de la razón no se extraigan de la experiencia, sólo pueden aplicarse a ella en último término. Esto es lo que, a mi juicio, hará en su última *Crítica*.

Pero ya en el Canon de la *Crítica de la razón pura* afirmaba Kant que "la libertad práctica puede demostrarse por experiencia" (KrV, A 802 / B 830) y que "práctico" es "todo lo que es posible mediante la libertad" (KrV, A 800 / B 828). Estas citas dan la clave de la orientación del examen kantiano de la libertad práctica en sus obras posteriores. Kant piensa la causalidad de la libertad como una legalidad que debe proyectarse, por decirlo así, sobre el mundo o que consiste, precisamente, en la proyección de un mundo. Las leyes de la naturaleza se refieren a lo que sucede; las leyes prácticas, a lo que debe suceder, aunque nunca suceda (KrV, A 802 / B 830).

¿Qué pasa, entonces, con la idea trascendental de la libertad? Kant dice en el Canon de la primera *Crítica*, en flagrante contradicción con lo dicho en la Dialéctica, que "la cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente" (KrV, A 803 / B 831). Sólo en este punto se puede decir que Kant se aleja del paradigma leibniziano impuesto a su tratamiento de la libertad.

Bibliografía

- Al-Azm, Sadik J. 1972. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press.
- Allison, H. 1986. "The concept of freedom in Kant's 'semi-critical' ethics". *Archive für Geschichte der Philosophie* 68: 96-115.
- . 1990. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- . 1996. *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ameriks, K. 1981. "Kant's deduction of freedom and morality." *Journal of the History of Philosophy* 19: 53-79.
- Beck, L. W. 1960. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago.
- . 1987. "Five concepts of freedom in Kant". En *Philosophical analysis and reconstruction. A Festschrift to Stephan Körner*, J. T. J. Szrednick (ed.), 35-51. Dordrecht: Nijhoff.
- Bennett, J. 1981. *La "Crítica de la razón pura" de Kant. 2. La Dialéctica*. Madrid: Alianza.
- Carnois, B. 1973. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Seuil.
- Esteves, J. 2004. "Musste Kant Thesis und Antithesis der dritten Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“ vereinbaren?" *Kant-Studien* 95: 146-170.
- Guérout, M. 1954. "Canon de la raison pure et critique de la raison pratique". *Revue Internationale de Philosophie* 8: 331-357.
- Hafemann, B. 2002. "Logisches Quadrat und Modalbegriffe bei Kant". *Kant-Studien* 93: 409-423.
- Heimsoeth, H. 1966/1971. *Transzendente Dialektik*. 4 vols. Berlin: W. de Gruyter.
- Kant, I. 1903 ss. *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. I-XXII hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXIII von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. XXIV von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- Leibniz, G. W. 1960-1961. *Die philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt, ed. 7 vols. Berlin, 1857-90; reimpr. Hildesheim: Olms.
- Strawson, P. F. 1966. *The bounds of sense: An essay on Kant's Critique of pure reason*. Londres: Methuen.
- Wolff, Ch. 1983. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Deutsche Metaphysik). En *Gesammelte Werke*, I, 2. Hildesheim: Olms.