

KANT Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

MARÍA DE LOS ÁNGELES PÉREZ MELÉNDEZ

**Trabajo de grado para optar por el título de
FILÓSOFO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS**

2019

KANT Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

MARÍA DE LOS ÁNGELES PÉREZ MELÉNDEZ

GIOVANNI MAFIOL DE LA OSSA

Asesor

**Trabajo de grado para optar por el título de
FILÓSOFO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS**

2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	pág. 4
CAPÍTULO 1: La tercera antinomia de la <i>Crítica de la razón pura</i>: libertad como causalidad y la causalidad natural.....	pág. 7
1.1. El “Prólogo” de 1787.....	pág. 7
1.2. La tercera antinomia: la causalidad natural y la causalidad por libertad.....	pág. 11
1.3. Recapitulación: la solución kantiana al problema de la libertad.....	pág. 16
CAPÍTULO 2: El concepto de libertad en la <i>Fundamentación para una metafísica de las costumbres</i>.....	pág. 20
2.1. Libertad y Ley.....	pág. 21
2.2. La ley moral y sus formulaciones en el imperativo categórico.....	pág. 28
2.3. Indicación final.....	pág. 35
CAPÍTULO 3: La libertad, más allá de la <i>Crítica</i> y la <i>Fundamentación</i>: la historia y el derecho.....	pág. 37
3.1. La historia.....	pág. 38
3.2. El derecho.....	pág. 47
CONCLUSIÓN.....	pág. 52
BIBLIOGRAFÍA.....	pág. 55

INTRODUCCIÓN

En el “Prólogo” de la *Crítica de la razón práctica*, Immanuel Kant señala que la libertad es la clave de la bóveda de todo el sistema de la razón pura, sea en su uso especulativo o práctico. Esta sentencia de Kant, al inicio de la segunda de sus críticas, revela la importancia que tiene el problema de la libertad en el marco general de su reflexión durante el periodo crítico. Las investigaciones acerca de la posibilidad de la Metafísica, conducen la filosofía de Kant hacia el problema de la libertad. El objetivo del presente trabajo es aproximarnos al problema de la libertad en el autor, tomando como punto de partida el problema de la causalidad. En este sentido, la intención es exponer la relación de la libertad con la causalidad y evaluar hasta qué punto es posible reducir la primera a la segunda, dentro del marco amplio de la filosofía del pensador de Königsberg.

Este ejercicio se encuentra motivado, entre otras cosas, por el análisis realizado por Jean-Luc Nancy en torno al tópico abordado. A juicio del francés, y en esto insiste a lo largo del capítulo segundo de su obra *La experiencia de la libertad*, Kant reduce el concepto de libertad al de causalidad, pues hace de la libertad una forma específica de aquélla. En este sentido, la causalidad incluirá en Kant, tanto las leyes naturales como las leyes morales (ámbito específico de concreción de la libertad humana). Analizando el argumento de la antinomia, respecto de la posibilidad de que un sujeto se levante libremente de la silla, comenta lo siguiente:

la «causalidad particular» de la libertad (cuya naturaleza no se puede de ninguna manera deducir de la de la causalidad fenoménica) se habría deslizado subrepticamente, también ella, en el lugar de la categoría general de causalidad, haciendo así posible, por su conjunción con la intuición del gesto de levantarse, la cuasiconstitución de un objeto de la experiencia: el sujeto libre (Nancy, 1996: 26. La cursiva es mía)

E insiste, aludiendo a Kant en un tono crítico, algunas líneas más adelante:

Es que el recurso a la causalidad, aunque sea «particular», impide destacar la facticidad específica del hecho de experiencia de la libertad. O bien, lo que viene a ser lo mismo,

la «particularidad» de la causalidad libre disimula esto: que la libertad no es una especie de la causalidad (Nancy, 1996: 27)

Sin embargo, a nuestro juicio, más allá de la comprensión de la libertad como modo de la causalidad –presente en la *Crítica de la razón pura*–, Kant añade elementos a su concepto de libertad, que, si bien mantienen como punto de partida la idea de causalidad, la llevan más allá de ello, específicamente cuando se transita hacia la reflexión práctica: moral, historia y derecho, los cuales permiten pensar la libertad, desde su sentido negativo y positivo, como, primero, independencia respecto de la coacción o influencia externa de, bien un objeto del querer, o bien de la voluntad de otro sujeto; y segundo, como la capacidad de autolegislación, bien la voluntad o bien de un pueblo.

En este orden de ideas, empero, no pretendemos, ni abordar exegéticamente el trabajo de Nancy, y, mucho menos, refutar lo que propone. Más bien, lo tomamos como una premisa para aproximarnos al problema de la libertad kantiano, en relación con el problema de la causalidad. No pretendemos establecer un diálogo con él, sino que lo tomamos como excusa para pensar la amplitud y riqueza del concepto kantiano de libertad. La intención nuestra entonces es caracterizar la noción kantiana de libertad, con el fin de establecer hasta qué punto ésta queda reducida a un modo de la causalidad. Es decir, intentaremos mostrar que, aunque la libertad sea asumida por Kant como una causalidad muy concreta, no se agota aquí.

Al atender a las indicaciones previas, el trabajo ha sido estructurado como sigue: en el primer capítulo, se muestra la forma en que Kant piensa la libertad como modo de la causalidad en la tercera antinomia, y la solución que brinda para garantizar la posibilidad de la libertad, a partir de la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Así, se concluye que, además de la causalidad natural que determina mediante leyes, por ejemplo, la caída de los cuerpos, así mismo el hombre, pensado como noúmeno antes que como fenómeno, también puede ser considerado como punto de partida para el surgimiento de una cadena causal. En este caso, la cadena causal será *causalidad por libertad*, pues es la voluntad del sujeto la que origina la consecución de efectos.

En el segundo capítulo, se amplía esta idea de libertad a partir de la *Fundamentación*. Se expone que, en tanto causalidad, la libertad no puede ser pensada más allá de la autodeterminación de la voluntad de los seres racionales, a partir de la ley moral. Aquí nos concentraremos en mostrar la forma en que la noción de libertad, en el campo de la moral, es pensada, si bien como causalidad, en sentido estricto se define desde la idea de ley. Libertad y ley moral, en contraste con las leyes de la causalidad natural, son una unidad. Valga añadir dos cosas: en primer lugar, que la libertad cuenta en su comprensión práctica, con dos definiciones o sentidos: uno negativo, asociado a la independencia respecto de influencias externas, y uno positivo, establecido como *autonomía*; es decir, como la capacidad de autolegislación de la voluntad. Las formulaciones del imperativo categórico, por tanto, no serán más que modos en que se concreta el comentado sentido positivo de la libertad de todo ser racional.

Finalmente, en el tercer capítulo se esboza la forma en que la idea de ley y autolegislación, pasa de la fundamentación pura de la moral, al campo de la historia y el derecho, pues, con la Revolución Francesa se ubica un hecho histórico en que se expresa la libertad del género humano, su carácter de causa hacia el progreso moral y la autolegislación a partir de la evolución constitucional. Finalmente, con las reflexiones sobre el derecho, se ahonda en la idea de autolegislación en el ámbito jurídico, como forma de la libertad humana. Vale aclarar que, en el desplazamiento de la fundamentación *a priori* de la moral hacia las fronteras de la historia y el derecho, el doble sentido de la libertad, a saber: positivo y negativo, no desaparece. El modo en que se conserva, será expuesto en lo que sigue.

CAPÍTULO 1

La tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*: libertad como causalidad y la causalidad natural

Este primer capítulo tiene como finalidad aproximarse a la caracterización de la libertad como expresión de la causalidad. En virtud de ello, la exposición estará dividida por tres momentos específicos: en primera instancia, haremos una alusión al “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, pues ya de entrada en esta exposición introductoria de los problemas a abordar, el filósofo de Königsberg pone sobre la mesa el modo en que se debe pensar la relación entre la libertad y la causalidad natural, anticipando, en cierto sentido, la manera en que concebirá en las antinomias dicha relación.

En segundo lugar, nos remitiremos a la tercera antinomia de la razón pura, para señalar la forma en que en la *Crítica de la razón pura* Kant salva el lugar de la libertad y, de modo concomitante, el ámbito de acción de la metafísica.

1.1. El “Prólogo” de 1787

El “Prólogo” de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* juega, a mi juicio, un lugar vital en el intento por abordar el problema de la libertad en el horizonte de la filosofía crítica de Immanuel Kant, pues, en gran medida, anticipa las consideraciones desarrolladas en la tercera antinomia de la razón pura, a saber, el que pueda pensarse un ámbito exclusivo para que la vida humana no sea reducida al simple designio de las leyes y la causalidad del mundo natural. Preguntemos: ¿de qué modo ayuda el “Prólogo” de 1787 en este cometido?

El punto de partida de Kant en ambos prólogos a las respectivas ediciones de la *Crítica de la razón pura* (1781 y 1787), es pensar la crisis que, para él, atraviesa la metafísica, asumida como una forma de científicidad específica, desde su origen hasta finales del siglo XVIII. La metafísica como filosofía primera y, en ese sentido, como ciencia, es descrita por Kant como un campo histórico de batalla entre distintas comprensiones de la realidad, campo en el que nunca se ha logrado afirmar ningún ganador. La *Crítica de la razón pura* pretende,

a fin de cuentas, solucionar –como indica el mismo filósofo alemán– la totalidad de los distintos problemas metafísicos de la tradición o sentar las bases para hacerlo, y, en esa misma medida, conducir la metafísica por el camino seguro de la ciencia.

Ahora bien, es de suma importancia tener en cuenta la manera específica en que Immanuel Kant concibe la metafísica. A este respecto, los comentarios realizados por Torreti (1967) resultan en gran medida esclarecedores: si bien Kant piensa la metafísica en relación con el derrotero histórico del pensamiento occidental, no se alinea tanto con la comprensión griega de la misma, es decir, de la ciencia del ente en cuanto ente, tal cual aparece consignado en la *Metafísica* de Aristóteles, sino que se remite de forma concreta a las consideraciones metafísicas de Christian Wolff: de un lado aparece la metafísica como investigación acerca del ser y del ente, tal cual en los antiguos, y por otro lado se edifican las preguntas acerca del mundo, de Dios y del alma humana.

Si se tiene en cuenta esta distinción planteada por Torreti, habría que decir entonces que al hacer Kant de la metafísica una ciencia que tiene por objetos las ideas de libertad, Dios e inmortalidad del alma humana, necesariamente se alinea con la segunda manera de pensar la metafísica: ya no como los antiguos, sino siguiendo la distinción de Wolff. La consecuencia que se desprende de lo dicho, es que Kant piense la metafísica como metafísica especial y no como metafísica general. Martin Heidegger (1996) en su *Kant y el problema de la metafísica* lo comenta del siguiente modo:

El conocimiento del ente en general (*metaphysica generalis*) y el que se refiere a sus partes principales (*metaphysica specialis*) se convierten, pues, en una “ciencia de la razón pura”.

Ahora bien, Kant se mantiene fiel a la intención de esta metafísica y la proyecta aún más hacia la *metaphysica specialis*, que él denomina “metafísica propiamente dicha”, que encierra “el fin último de toda metafísica”. Pero en vista de que todos los intentos de esta ciencia se “frustran” continuamente, dadas la incoherencia e ineficacia de los mismos, cualquier ensayo de ampliar el conocimiento racional ha de relegarse a segundo plano, hasta aclarar el problema de la posibilidad interna de esta ciencia. Surge así la

tarea de fundamentar la metafísica, en el sentido de determinar su esencia (Heidegger, 1996: 18-19)

La idea de libertad, como indicamos algunas líneas atrás, se inscribe dentro del espectro de problemáticas que Kant concibe como propiamente metafísicas y en ella se consolida el tránsito hacia lo incondicionado buscado por Kant. El acceso hacia lo incondicionado, ámbito propio de la libertad humana, tiene lugar para el filósofo de Königsberg, desde un modo doble de comprensión de los objetos: en primer lugar, si pensamos los objetos de experiencia y conocimiento como cosas en sí, se entra en contradicción, pues la cosa en sí no es accesible por vía de las intuiciones puras. En cambio, cuando se piensa el objeto de conocimiento y experiencia como fenómeno y no como cosa en sí, se supera la contradicción, pues éste, el objeto como fenómeno, sí es accesible por vía intuitiva pura y, por tanto, se abre un lugar particular de acción para la cosa en sí, para lo incondicionado.

La razón especulativa es la que se ocupa de lo que corresponde al objeto como fenómeno. En contraste, la razón práctica tiene su lugar de trabajo en lo incondicionado, en la metafísica, en el problema de la libertad. La distinción entre fenómeno y cosa en sí es vital para tratar el problema de la libertad, anticipado por Kant en el “Prólogo” del siguiente modo: si no se traza una línea divisoria entre fenómeno y noúmeno, y por tanto, se concibe a todo ente como objeto de experiencia y, por ello, como fenómeno, la consecuencia inmediata que de allí se deriva es que todas las cosas se encuentren sujetas a la causalidad natural, con lo cual se negaría la posibilidad misma de la libertad humana, pues, no puede regir la ley de causa-efecto, a la vez que se piensa a la voluntad humana como punto cero, como origen de una cadena causal. Habría aquí una franca contradicción:

Ahora bien supongamos que no hubiese hecho la distinción [entre fenómeno y noúmeno] (...) entonces el principio de causalidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de ellas, debería tener validez integral para todas las cosas en general. Por consiguiente, yo no podría decir del mismo ente, p. ej., del alma humana, que su voluntad es libre, y que sin embargo está sometida, a la vez, a la necesidad de la naturaleza, es decir, que no es libre, sin caer en una manifiesta contradicción (Kant, 2009: 25-26)

En contraste con esta posibilidad, se encuentra la opción que afirma la distinción entre una cosa en sí y un fenómeno. Con dicha distinción, Kant pone en juego dos maneras distintas de relacionarnos, de comprender la realidad: un primer modo, en el que se afirma y es innegable la ley de la causalidad natural. El segundo modo, por su lado, da lugar para que el mismo objeto que está sometido a la ley de causa-efecto, pueda ser pensado como libre:

Pero si la crítica no está errada cuando enseña a tomar el objeto en una *doble significación*, a saber, como fenómeno o como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es acertada, y por tanto, también el principio de causalidad, se refiere solamente a cosas tomadas en el primer sentido, a saber, en la medida en que son objetos de experiencia, mientras esas mismas [cosas] según la segunda significación no le están sometidas, entonces la misma voluntad es pensada en el fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente concordante con la ley de la naturaleza, y en esa medida, como *no libre*, y por otra parte, sin embargo, al pertenecer a una cosa en sí misma, es [pensada] como no sometida a aquella [ley], y por tanto, como *libre*, sin que con ello ocurra una contradicción (Kant, 2009: 26)

Hecha la distinción y salvada la posibilidad de que exista la libertad, en función de la distinción cosa en sí-fenómeno, introduce Kant una nueva diferenciación que le permite dejar en operación, a la vez, tanto a la causalidad natural como a la libertad como forma de la causalidad, a saber, que una cosa es el objeto como fenómeno, objeto de actos de *conocer*, y otra el objeto como noúmeno, objeto del *pensar*. En consecuencia, y aunque la libertad no pueda ser conocida por vía empírica, sí es pensable en tanto que perteneciente al ámbito de lo incondicionado y, por esto mismo, con un lugar en la reflexión de la razón práctica:

Así, empero, puesto que para la moral no necesito nada más, sino sólo que la libertad no se contradiga a sí misma, y que por tanto pueda al menos ser pensada, y no necesito entenderla más; y [sólo necesito] que no ponga, pues, obstáculo alguno en el camino del mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otro respecto), entonces la doctrina de la moralidad conserva su lugar, y la doctrina de la naturaleza también [conserva] el suyo, lo que no habría ocurrido si la crítica no nos hubiera enseñado previamente, nuestra inevitable ignorancia en lo que respecta a las cosas en sí mismas,

y no hubiera limitado a meros fenómenos todo lo que podemos *conocer* de manera teórica (Kant, 2009: 27)

Para concluir este primer apartado, hay que decir entonces que el problema de la libertad presente en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, empieza a ser anticipada por Kant en el “Prólogo” a la edición de 1787, a partir de la distinción planteada entre fenómeno y cosa en sí. Con esta última, se genera el lugar para *pensar* lo incondicionado, lo propio de la razón práctica y, por tanto, de la metafísica como metafísica especial. En este ámbito, la libertad aparece como un rasgo específico y definitorio del ser humano. La voluntad del sujeto deviene en punto de origen de una cadena causal y, en la medida en que es punto de origen, es causa, causalidad por libertad. Para aclarar adecuadamente esto, es necesario poner la atención de forma inmediata en la antinomia ya mencionada.

1.2. La tercera antinomia: la causalidad natural y la causalidad por libertad

En este apartado de la *Crítica*, Kant analiza y expone, ya no de forma introductoria sino en detalle, de modo en que puede tener lugar la libertad y la forma en que se entiende su relación con la ley de causalidad universal. Para ello, inicia el análisis con dos tesis contrapuestas: tesis y antítesis, respectivamente.

En la tesis, Kant sostiene la siguiente posición: la ley de la causalidad natural no permite, en sentido alguno, ofrecer una explicación de la totalidad de los hechos acontecidos en el mundo, sino que se requiere además de esto la puesta en juego de otra manera de pensar la causa: la causalidad por libertad.

La antítesis, ofrece una perspectiva radicalmente contradictoria respecto de la tesis de que parte la antinomia, ya que no da lugar alguno a que pueda ser pensada una forma de la causalidad que no sea exclusivamente la natural: “No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (Kant, 2009: 441).

Una vez Kant sienta la tesis y la antítesis como puntos de partida para el análisis de la libertad como un modo pensable de la causalidad, se encarga de ofrecer una *prueba* y una *observación* respectiva. Siguiendo el orden de la exposición del filósofo de Königsberg, nos

fijaremos en primera medida en cada una de las pruebas y luego en las observaciones. En lo que se refiere a la *prueba de la tesis*, arguye Kant lo siguiente: si se toma como una verdad incuestionable el hecho de que no existe una causalidad distinta que la que corresponde al orden natural, debe afirmarse entonces que todo hecho que acontece en el mundo debe estar antecedido por una causa eficiente que lo origina: “todo *lo que acontece* presupone un estado anterior, del que se sigue indefectiblemente, según la regla” (Kant, 2009: 441).

Ahora bien, aplicando este razonamiento a la totalidad de una línea causal, debe afirmarse que todo hecho que aparece ahora como causa, ha sido a su vez un acontecimiento. En este orden de ideas, cada nuevo efecto devendrá en causa, y cada causa ha sido en su momento un efecto. ¿Por qué? Porque, dice Kant, si un hecho hubiese sido causa siempre, el efecto habría estado ahí delante siempre también, pero surge ahora antes que existir de modo permanente, por lo cual un hecho anterior, un acontecimiento, recién se ha tornado causa: “Por consiguiente, la causalidad de la causa, por medio de la cual algo acontece, es, ella misma, algo *acontecido*, que presupone a su vez, según la ley de la naturaleza, un estado anterior” (Kant, 2009: 441-442). De esta cadena argumentativa concluye Kant entonces que, en sentido alguno puede hablarse en términos de causalidad natural de un punto cero, de un punto origen de la línea causal: “Por consiguiente, si todo acontece según meras leyes de la naturaleza, hay siempre sólo un comienzo subalterno, pero nunca un primer comienzo” (Kant, 2009: 442).

Esta primera conclusión a que conduce el primado exclusivo de la causalidad por naturaleza es rebatida por Kant, destacando que, si afirmamos que no existe en ningún momento de la cadena causal un punto que haga las veces de primer comienzo de dicha cadena, incurriríamos en una suerte de regresión al infinito. ¿En qué medida? En la medida en que todo hecho supone *a priori* una causa que lo anteceda y, por lo tanto, la regresión no tendrá fin. Dicho esto, sólo queda afirmar la existencia de un punto de origen, de un punto cero en toda la cadena, punto cero que genera una seguidilla de efectos y causas que se deben regir por la causalidad natural, pero que al ser primer comienzo está por fuera de ella. Este comienzo absoluto es justamente la causalidad por libertad, que puede ser pensada más allá de los límites de la causalidad de la naturaleza:

De acuerdo con esto, se debe admitir una causalidad por medio de la cual algo acontece, sin que la causa de ello esté además determinada a su vez por otra causa precedente, según leyes necesarias; es decir, [se debe admitir] una *espontaneidad absoluta* de las causas, capaz de comenzar *por sí misma* una serie de fenómenos que transcurre según leyes de la naturaleza; [se debe admitir], por tanto, la libertad trascendental, sin la cual la serie sucesiva de fenómenos, incluso en el curso de la naturaleza, nunca es completa por el lado de las causas (Kant, 2009: 442-443)

La *prueba de la antítesis* es expuesta por Kant partiendo de un supuesto: que existe una libertad trascendental y que, al existir, debe ser asumida “como una especie particular de causalidad” (Kant, 2009: 441). Lo propio de esta especie particular de causalidad, será su condición de ser punto cero de una cadena de causas y efectos. Sería una plena espontaneidad, no antecedida por otra causa y que, en último término, originaría desde sí la totalidad de las causas posteriores en la cadena: “la causalidad [como libertad], comenzará absolutamente, de manera que nada preceda por lo que esa acción que acontece esté determinada, según leyes constantes” (Kant, 2009: 441).

A este punto contraponen la antítesis lo siguiente: todo comienzo de una cadena causal, tiene como condición de posibilidad una causa que, aunque no haya actuado en este instante, puede hacerlo y poner en movimiento la cadena de causas y efectos. Sin embargo, si se piensa la libertad como causalidad, no habría lugar a que, al devenir acontecimiento una acción libre, devenga también en causa eficiente, pues no compartiría con su efecto la condición de ser, a la vez, tanto causa como efecto. Dicho en otros términos: la libertad no puede ser pensada como parte integrante de una cadena causal:

Por consiguiente, la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad, y un enlace tal de los estados sucesivos de las causas eficientes, según el cual no es posible unidad alguna de la experiencia, y que por tanto, tampoco se encuentra en ninguna experiencia, es, por tanto, una vacía criatura del pensamiento.

No tenemos, pues, más que *naturaleza*, en la cual debemos buscar la concatenación y el orden de los acontecimientos del mundo (Kant, 2009: 442)

Este primer argumento de la antítesis es fortalecido por Kant a partir del supuesto que excluye libertad y ley, haciendo de la libertad la superación de la coacción propia de todo mandamiento. En este nivel del análisis, señala el filósofo alemán que la causalidad natural es el ámbito propio en que se instauran las leyes, es el reino de la coacción y el mandato. En contraste con ello, ser libre implicaría salir de los márgenes del encadenamiento:

La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza, es, por cierto, una *liberación* de una *coacción*, pero también del *hilo conductor* de todas las reglas. Pues no se puede decir que en lugar de las leyes de la naturaleza ingresen en la causalidad del curso del mundo las leyes de la libertad, ya que si esta fuese determinada por leyes, no sería libertad, sino nada más que naturaleza. Por consiguiente, la naturaleza y la libertad trascendental se diferencian como conformidad a leyes y ausencia de leyes (Kant, 2009: 442-443)

Expuestas tanto la tesis como la antítesis, así como sus respectivas pruebas, demos paso entonces a la presentación de sus observaciones.

Para la *observación de la tesis*, toma Kant como punto de partida la distinción del concepto de libertad como modo de la causalidad, respecto de una comprensión psicológica de la misma. Esta distinción es fundamental para el filósofo de Königsberg, justo por el hecho de que un concepto psicológico tiene carácter empírico, y desde el inicio de la *Crítica de la razón pura*, Kant ha intentado desligar los aspectos empíricos del horizonte de su investigación filosófica. Es por esto que, una vez negado el carácter psicológico de la libertad, afirma lo siguiente: “[la libertad es] solamente el [concepto] de la espontaneidad absoluta de la razón” (Kant, 2009: 444); es decir, que es una “causalidad incondicionada” (Kant, 2009: 444).

El marco temático en que piensa Kant la observación de la tesis, es el de una especie de primera causalidad que dé o no origen al mundo. Dicho de otro modo, la pregunta de Kant es respecto de una causa que, en términos temporales, pueda ser asumida como el primer inicio de todas las cadenas causales existentes. En torno a este aspecto, Kant es absolutamente claro: cuando se piensa la libertad como una suerte de causalidad incondicionada, no se afirma que la libertad explique el surgimiento del mundo; esto es, la libertad como causalidad

no es primera en términos temporales respecto de la causalidad, respecto del mundo. El ejemplo de la silla es absolutamente esclarecedor: si un sujeto se levanta de la silla como una acción voluntaria, dicho acto no debe ser asumido como una suerte de continuación de la cadena efectual natural. Pensado desde la perspectiva del orden temporal, ha habido una causa natural que impulsó al sujeto a que se levantase de la silla; no obstante, cuando la perspectiva es cambiada hacia la causalidad libertad, se suspende esa cadena causa-efecto de tipo natural, generándose una nueva cadena de causas y efectos, pero que tiene su origen no en una comprensión naturalista de la acción humana, sino en una comprensión que destaca el papel de la voluntad como punto cero de una cadena de causas y efectos:

Ya que siempre antecede un estado de las cosas en el mundo, no es posible ningún comienzo absolutamente primero de las series durante el curso del mundo. Pero aquí no hablamos de un comienzo absolutamente primero según el tiempo, sino según la causalidad. Si yo ahora (por ejemplo), de manera enteramente libre, y sin el influjo necesariamente determinante de las causas naturales, me levanto de mi silla, con este acontecimiento, y con sus consecuencias naturales hasta el infinito, comienza de manera absoluta una nueva serie, aunque según el tiempo ese acontecimiento sea solamente la continuación de una serie precedente. Pues esta decisión y este hecho no están en la secuencia de meros efectos naturales, y no son una mera continuación de ella, sino que las causas naturales determinantes cesan por completo antes de ellos (Kant, 2009: 446)

Entre tanto, la *observación de la antítesis* tiene su punto de partida en el siguiente argumento: si no se admite que debe haber matemáticamente algo anterior respecto del tiempo para que sea pensado como causa, no se tiene sentido buscar un punto dinámico del que se genere una cadena causal.

Las sustancias del mundo y en el mundo han existido siempre, y con ellas sus cambios, por esto no puede haber un punto cero del que nazcan las cadenas causales. Con esto se deja fuera de lugar el que deba haber un origen, bien matemático, bien dinámico, de las cosas del mundo: “Puesto que las sustancias, en el mundo, han existido siempre (...) no hay dificultad alguna en suponer también que el cambio de los estados de ellas, es decir, una

serie de sus alteraciones, haya sido siempre; y por tanto, no es preciso que se busque ningún primer comienzo ni matemático ni dinámico” (Kant, 2009: 444-445).

Ahora bien, si se acepta la existencia de la libertad trascendental como punto cero temporal del surgimiento de todas las cadenas causales, ésta no podría estar *en el mundo*, sino fuera del mundo, pues lo propio del mundo es la causalidad natural, las leyes que reconducen todo hecho a una causa a que se remonta ¿Por qué debe estar la libertad trascendental fuera y no en el mundo? Porque su presencia eliminaría el nexo legal que se tiende entre los distintos fenómenos y, anulado el nexo, se disuelve de forma inmediata la naturaleza, pues ésta no es más que la conexión causal entre fenómenos.

En segunda instancia, y en un tono cartesiano, Kant comenta que si se pone a la libertad a obrar en el orden de lo natural, no habría modo de distinguir la experiencia del sueño. Concluye la observación a la antítesis del siguiente modo: “Pues, junto a tal facultad de libertad sin ley ya casi no se puede pensar una naturaleza; porque las leyes de esta última serían alteradas incesantemente por los influjos de la primera, y el juego de los fenómenos, que según la mera naturaleza sería regular y uniforme, se volvería con ello confuso e incoherente” (Kant, 2009: 446).

1.3. Recapitulación: la solución kantiana al problema de la libertad

De acuerdo a la exposición que se ha esbozado aquí, la inquietud kantiana por el camino seguro de la ciencia, específicamente hablando para la Metafísica, lo reconduce, por vía de la metafísica especial, hacia la pregunta por la libertad del hombre.

A juicio del filósofo de Königsberg, hablar de libertad supone una dificultad radical: ¿cómo hacer que ésta compagine con la idea de que todo lo existente se rige a partir de las leyes naturales? Es decir ¿cómo puede tener lugar un acto libre bajo la idea de la causalidad? Para nosotros, el punto neurálgico de la respuesta kantiana en su *Crítica de la razón pura*, se ubica en el hecho de no hacer incompatibles libertad y causalidad; antes bien, la libertad se desliza dentro del marco de análisis causal, haciendo con esto de la libertad una forma concreta de la causa.

Si fijamos nuestra atención en la antinomia, Kant se disputa el problema de la libertad, como *libertad trascendental*, en tanto que punto origen último de toda cadena causal. La libertad, como idea con carácter trascendental, permite pensar, como en los antiguos, la posibilidad de un origen radical de todos las conexiones causales y hechos del mundo; sin embargo, el orden de lo temporal, en que se mueve la idea de una libertad trascendental, es dejado de lado por Kant al pensar la libertad en el ámbito específico de la acción humana, y en este marco concreto, ya el asunto de la libertad como causa no asume el sentido temporal, como hemos indicado, sino que implica la suspensión de la concatenación causal del mundo, para dar origen, tomando a la voluntad como punto cero, a una nueva sucesión de hechos causales que se inscriben nuevamente en el marco de la causalidad natural. Así las cosas, la defensa de la libertad trascendental lo que permite a Kant es pensar la posibilidad de una causa incausada desde la cual afirmar la voluntad humana como libre, en tanto que causa de la que deviene una cadena efectual.

Como se pone en evidencia con lo dicho, Kant rompe la disputa entre leyes naturales y libertad, al hacer de la libertad un modo concreto de la causalidad, aunque hay que destacar, una vez más, que no hay que pensar la libertad de acción humana en un sentido temporal-mundano, como si esta fuera el origen de todas las cosas, y que antes de ella no hubiese nada. Kant es claro: con la voluntad del hombre, cuando se expresa en un acto, acontece una especie de suspensión de las cadenas causales naturales.

La primera parte de la solución, con lo dicho, se expresa en romper la disputa causal-libertad. Entre tanto, el segundo punto de la solución se expresa en el tramo final de la *Observación a la antítesis* de la tercera antinomia: el punto no pasa por negar la libertad trascendental; es decir, por anular la posibilidad de pensar una causa incondicionada, sino por sacarla del mundo; es decir, del campo de acción de las leyes naturales. Y es que Kant, en la *Observación a la antítesis*, lo que intenta es salvaguardar y marcar los límites propios de la razón especulativa y, con ella, de la causalidad natural, poniendo una frontera clara: el ámbito de lo fenoménico, de la naturaleza en tanto que conexión de fenómenos a partir de las leyes naturales. Vale interrogarse entonces aquí por ese lugar “fuera del mundo” en que podría ser pensada la libertad: si mundo, naturaleza, ley natural y fenómeno son conceptos

vinculados por un cordón umbilical imposible de cortar, ese “fuera del mundo” o “más allá de la naturaleza”, debe ser asumido desde la lectura ofrecida del Prólogo de 1787 a la *Crítica de la razón pura*, es decir, desde la distinción de lo fenoménico (mundo-naturaleza-ley natural) respecto de la cosa en sí (libertad de la voluntad), pues es en este último ámbito, el de la cosa en sí, en donde la idea trascendental de la libertad puede expresarse, no como origen último del mundo en su sentido temporal, sino como origen de una acción humana que se escapa, no a la causalidad, pues la autonomía de la voluntad es causalidad por libertad, sino a la determinación natural del hacer humano:

Considerados los objetos como cosas en sí, adelanta Kant, la respuesta a este problema concluiría que la libertad es imposible, pues, entonces, los objetos en sí mismos se explicarían sólo por las causas naturales. Sin embargo, tomados como lo que en realidad son, esto es, como simples representaciones interrelacionadas según leyes empíricas, es decir, como fenómenos, tienen entonces que tener fundamentos que no sean fenómenos ellos mismos. “De lo contrario –como dice Kant en el prólogo a la segunda edición de esta obra– se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara” (B XXVII). Así, pues, el objeto en consideración puede ser pensado como siendo determinado doblemente, por un lado, por una causa inteligible, esto es, aquella que no es fenómeno en un objeto de los sentidos, y, por otro lado, según una causalidad natural. De esta manera, se puede tomar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible y, con respecto a su interrelación con los otros fenómenos, de acuerdo a la necesidad de la naturaleza (Herrera, 2004: 12).

Hasta aquí intentamos reconstruir, de forma panorámica, la comprensión kantiana de la libertad, y el modo en que ésta debe ser asumida como un modo de la causalidad, tomando como punto de partida por momentos particulares de la *Crítica de la razón pura*. En el siguiente capítulo, se realizará la presentación del concepto de libertad humana, esbozado en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

CAPÍTULO 2

El concepto de libertad en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*

En el capítulo anterior, la investigación aquí plasmada abordó el modo en que la concepción kantiana de la libertad se desarrolla en el marco de la *Crítica de la razón pura*, de Immanuel Kant. Atendimos, en la medida en que se consideró pertinente, a dos momentos concretos de la obra capital de Kant: por un lado, se realizó una aproximación a la tercera antinomia de la *Crítica*, pues en ella el pensador alemán recoge, bajo la estructura del análisis y contraposición de una tesis y una antítesis acerca de la posibilidad de la libertad humana, la forma en que la libertad no supone una puesta en contradicción con la idea de causalidad. La ley natural como ámbito de operación de la *causalidad*, en teoría, se opone con la idea de una libertad trascendental; sin embargo, lo que nos muestra Kant en esta antinomia es, justamente, que la *libertad* debe ser asumida como un modo concreto de la *causalidad*, diríamos siguiéndolo: *causalidad por libertad*, siendo el hombre capaz de dar inicio a una cadena de causas y efectos, en el horizonte del mundo natural, pero siendo su acto, su voluntad, el punto origen de la cadena.

Volviendo sobre el Prólogo a la edición de 1787 de la *Crítica*, se puso sobre la mesa la forma concreta en que esto tiene lugar, pues, para pensar una causalidad por libertad y, por ello, al hombre como punto de partida de una cadena causal, se requiere realizar una distinción esencial: una cosa es el ámbito de los fenómenos, en el cual el hombre no es más que un objeto sometido a las leyes natural y, por esto, objeto de la causalidad natural; y otra cosa es el ámbito de la cosa en sí, lo nouménico. En este punto específico, lo que se pone en obra es una nueva comprensión del hombre en la que, antes que ser un objeto más en el conjunto de objetos sometidos a la ley natural, está definido por su condición excepcional de ser libre.

En este nuevo capítulo, pondremos nuestra atención en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785). Aquí mostraremos cómo hay un desplazamiento en el análisis de Kant, en la medida en que el énfasis pasa ahora por pensar la libertad, ya no tanto

como una forma de causalidad, sino que en este nuevo espacio de análisis, específicamente moral, Kant pensará la libertad en relación con la noción de ley. De hecho, y como habíamos visto con la antinomia, uno de los puntos de la antítesis pasaba justamente por el hecho de que la libertad no podía coincidir con la idea de ley, pues ley es equivalente a coacción y, en consecuencia, se niega con ella toda posibilidad de que el sujeto devenga en agente libre.

En este sentido, la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* nos permite hacer una lectura de Kant, en que se destaca un argumento en contra de este detalle de la argumentación de la antinomia. Teniendo claro entonces el sentido que tendrá el siguiente capítulo; empero: mostrar la forma en que la idea de libertad se construye en relación originaria con el concepto de ley, en la medida en que libertad humana y ley moral coincidirán, en el marco de la *Fundamentación*.

Así las cosas, si bien con la distinción entre fenómeno y noúmeno permite exponer a Kant que hay un ámbito preciso para pensar la libertad humana, así mismo la *Fundamentación*, al mostrar que libertad y ley coinciden, ayuda a poner de relieve la forma en que Kant, no sólo en la *Crítica*, ofrece argumentos para rebatir la antítesis de la tercera antinomia, ya que, antes que ser nociones excluyentes, ley y libertad de la acción coinciden.

2.1. Libertad y Ley

Un claro punto de partida de Kant, para pensar el problema de la moral y, con ella, el contenido moral de la acción de los sujetos, es la distinción que plantea, al inicio de la segunda sección de la *Fundamentación*, entre las acciones *conforme* y *por deber*:

Antes bien, cuando prestamos atención a la experiencia acerca del hacer y dejar de hacer de los hombres, encontramos repetidas quejas, cuyo acierto suscribimos, respecto a que no puede aducirse ningún ejemplo fiable sobre la intención de obrar por puro deber, de suerte que, aun cuando más de una vez acontezca algo *conforme* a lo que manda el *deber*, siempre resulta dudoso *si* ocurre propiamente *por deber* y posee un valor moral (Kant, 2012: 101)

¿En qué radica esta distinción planteada por Kant? A mi juicio, el punto pasa por los principios que motivan la acción, es decir, si hay un elemento egoísta que determina la acción dada de un sujeto, necesariamente en ese principio de la acción, con carácter empírico, motivado por el objeto de la voluntad, por la búsqueda de satisfacción de un placer o interés determinado; esto es, que el principio motivante de la acción es heterónomo, necesariamente, y aunque a simple vista la acción tenga la apariencia de ser moralmente correcta, simplemente será *conforme al deber*, pues se hace lo que se debe, pero tomando como fundamento de la acción no el deber mismo, que a juicio de Kant es lo determinante en el momento de evaluar el contenido moral de una acción:

Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla en *algún otro lugar* que no sea la idoneidad de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la modalidad de cualquiera de sus objetos, comparece siempre la *heteronomía* (Kant, 2012: 158)

En franca lid con las acciones *conforme al deber*, se encuentran las acciones *por deber*. Pensando en términos de la distinción, las acciones *por deber* no tienen su fundamento último en un interés egoísta, no buscan la satisfacción de un placer ni se hacen a causa de la felicidad. Las acciones con un contenido moral real son precisamente aquellas en las que la heteronomía es desplazada del foco, del centro de gravedad. Así, y atendiendo al ejemplo del tendero, una acción por deber sería aquella cuando, quien vende a un niño, no lo roba *porque el deber manda no robar*, no para mantener una imagen positiva frente a la comunidad, que redunde, al final de la historia, en una mayor venta, pues un tendero honrado genera confianza en sus consumidores.

El problema de la distinción planteada por Kant, se ubica en la dificultad de establecer con certeza el carácter realmente moral de una acción:

De hecho, resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber. Pues el caso es que algunas veces con la más rigurosa de las introspecciones no encontramos nada, al margen del fundamento moral del deber, que haya podido ser

suficientemente poderoso para movernos a tal o cual buena acción y a tan gran sacrificio; pero de ahí no puede concluirse con total seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente algún secreto impulso del egoísmo, camuflado tras el mero espejismo de aquella idea (Kant, 2012, 102)

Es importante hacer evidente el sentido esencial que, a mi juicio, subyace en la diferenciación realizada por Kant: las acciones *conforme al deber*, dijimos, se fundan en un principio empírico, esto es, heterónimo. En este caso, hablamos de una voluntad patológicamente influida, sometida a los dictámenes del pleno placer, de la búsqueda de la felicidad, de los intereses egoístas y demás “resortes” que pueden motivar una acción. Las acciones *por deber*, si se oponen a las acciones *conforme*, deben tener como rasgo distintivo, contrario a la heteronomía de la voluntad, su *autonomía*. Así mismo, si la piedra angular de las acciones conforme al deber son principios empíricos, necesariamente las acciones por deber tienen que reconducirse hasta principios *a priori*:

...todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente *a priori* en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas; resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente; resulta asimismo que en esa pureza de su origen reside justamente su dignidad para servirnos como supremos principios prácticos (Kant, 2012: 110).

Por tanto, para Kant hablar de una acción moral supone dos niveles puntuales de análisis: la autonomía de la voluntad y un fundamento *a priori* de la acción que determine la voluntad, anticipándonos, bajo la forma de la ley. Indaguemos un poco respecto del primero de estos puntos.

En las primeras páginas de la segunda sección de la *Fundamentación*, Kant nos ofrece la definición de la mencionada idea de la autonomía de la voluntad y, desde aquí, deslinda – en la sección final– lo que deba ser entendido por libertad. Recordemos la definición de heteronomía de Kant, pues hay que tenerla en mente para contrastar sus rasgos esenciales, ya que la autonomía no será algo distinto que una forma concreta de establecerse la relación entre voluntad y objeto del querer. La heteronomía no es más que el primado del objeto

respecto de la voluntad: “Dondequiera que un objeto de la voluntad haya de ser colocado como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, dicha regla no es otra cosa que heteronomía” (Kant, 2012: 163).

Así las cosas, una acción en la que prima el objeto del querer, siendo su principio, necesariamente es una acción heterónoma. Dicho esto, ¿cómo debe ser entendida entonces la *autonomía*? Para responder esta pregunta, hay que aludir a los dos sentidos en que Kant entiende la libertad: positivo y negativo. El *sentido negativo*, no será nada distinto que el primado de la voluntad en relación con el objeto; es decir, que no es el objeto del querer quien manda a la voluntad y dicta cómo actuar, sino que es la voluntad misma quien manda la norma de la acción, más allá del objeto.

El *sentido positivo*, por su parte, alude a la posibilidad de que la voluntad determine su propia ley de acción, tomando como punto de partida la universalidad de la razón. Así, la autonomía se expresa en el carácter de ley que tiene la relación de la voluntad, como razón pura práctica, consigo misma. Es por esto que indica Kant que la piedra angular de la reflexión moral es la autonomía, pues la moral supone justamente principios plenamente racionales, desligados de todo fundamento heterónomo. En palabras del pensador de Königsberg:

La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal (...) Sin embargo, que el principio de autonomía pensado sea el único principio de la moral es algo que se deja exponer merced al simple análisis de los conceptos de la moralidad (Kant, 2012: 157)

En este punto de la exposición de Kant, aparece ya de modo explícito el sentido que tiene, dentro de su reflexión, la moralidad en tanto que expresada en leyes de carácter universal, pues la autonomía de la voluntad supone la ley que ésta se autoimpone. Tenemos entonces, además de las leyes de la naturaleza, las leyes propias de la razón en su uso práctico, establecidas en función de las ya comentadas acciones *por deber*, pues una acción por deber

es, en virtud de lo dicho, una acción con principio autónomo, que no tiene escondido un interés egoísta, sino que se funda una ley moral de carácter universal. En el “Prólogo” a la *Fundamentación*, Kant anticipa lo que señala en la segunda sección, acerca de la relación ley-voluntad-deber:

En cambio, tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía moral poseen cada una su parte empírica, porque la primera tiene que determinar con sus leyes a la naturaleza como un objeto de la experiencia y la segunda tiene que determinar con sus leyes a la voluntad humana en cuanto ésta quede afectada por la naturaleza, siendo ciertamente las primeras leyes con arreglo a las cuales todo sucede y las segundas leyes con arreglo a las cuales todo debe suceder (Kant, 2012: 68)

La pregunta que debemos formular ahora es la siguiente: ¿Cuál es la relación de la autonomía de la voluntad con la libertad y, por ello, de esta última con la ley? La respuesta a esta pregunta aparece, como indicamos al inicio del capítulo, en la sección final de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. En dicha sección, el pensador oriundo de Königsberg retoma la idea de causalidad y la asocia con la de voluntad, indicando que esta última es un modo de comprender la causalidad.

En este horizonte del análisis, la libertad es asumida como un rasgo distintivo de la voluntad humana y, en consecuencia, de la causalidad, pues la voluntad es una forma de expresarse la causalidad. Con esto, Kant pone el problema de la libertad nuevamente en el marco de comprensión de la tercera antinomia: la libertad subsumida en el horizonte amplio de la causalidad. Lo específico de la libertad (negativa), es que ella es quien permite una suerte de independencia de la voluntad respecto del objeto del querer.

La libertad, pensada aquí una vez más a la luz de la causalidad, comenta Kant, es una definición negativa, que no expresa su esencia, pero de la cual deriva una definición positiva que pone de relieve lo específicamente propio de la libertad: “La citada definición de la libertad es negativa y por ello infructuosa para comprender su esencia, si bien de ella fluye un concepto positivo de libertad tanto más fecundo y fructífero” (Kant, 2012: 166). La libertad, en su relación con la causalidad, supone, como se anuncia desde el “Prólogo”, la

ley, si bien no leyes universales de la naturaleza, sí se expresa en un tipo *sui generis* de ley, a saber, la ley moral: "...sino que más bien [la libertad] ha de ser una causalidad según leyes inmutables, aun cuando éstas sean de muy particular índole; pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo" (Kant, 2012: 167). Tenemos entonces hasta este punto que, aunque la libertad se vincule, como en la antinomia, con la causalidad, ahora aquí prima el carácter de la libertad en su vínculo con la ley: "Libertad y ley moral no sólo se coimplican, sino que vienen a sustentarse recíprocamente. Sin darse una ley moral no accederíamos a desvelar el misterio de la libertad, pero a su vez esta es condición sustantiva de aquella" (Aramayo, 2001: 83).

Retomemos una vez más los dos sentidos de la libertad, *negativo* y *positivo*, en la *Fundamentación*, pues esto será determinante en la comprensión histórica y jurídica de la libertad por parte de Kant –como se verá en el capítulo siguiente: la voluntad es, en tanto que autónoma, capaz de determinarse con independencia del objeto del querer y darse su propia ley. La libertad, como rasgo propio de la causalidad de la voluntad, es ese rasgo distintivo que le permite a la voluntad desprenderse, superar todo elemento externo a sí misma que la determine. Esta libertad, como *independencia* de los impulsos, el egoísmo y, finalmente, del objeto externo que se desea, es libertad negativa:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*. La citada definición de la libertad es *negativa* (Kant, 2012: 166).

Entre tanto, la *libertad positiva* se define desde el concepto de ley. La libertad positiva es, en último término, la *autonomía* misma de la voluntad y, por ello, y en relación con el concepto de ley, la libertad en el marco de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, si bien supone la noción de causalidad (tercera antinomia), pone el énfasis en la libertad como autodeterminación de la voluntad; esto es, que la libertad en su sentido positivo –como autonomía– es la capacidad que tiene la voluntad de ponerse leyes a sí misma, y esto es *válido no para el hombre sino para todo ser racional*. Aquí se derrumba el punto de la antítesis de la antinomia:

...¿acaso puede entonces ser la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Mas el enunciado: «La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma» designa tan sólo el principio de obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también pueda tenerse por objeto a sí misma como una ley universal. Pero ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo (...) Así las cosas, yo digo: todo ser que no puede obrar sino bajo la idea de libertad es por eso mismo realmente libre, esto es, valen para él todas las leyes que se hallan indisolublemente vinculadas con la libertad, tal como si su libertad también fuese dada por libre en sí misma y fuese válida en la filosofía teórica. Yo afirmo lo siguiente: a todo ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene una causalidad con respecto a sus objetos (Kant, 2012: 167-168)

La libertad negativa oficia, en este sentido, como una “condición de posibilidad” de la libertad en su sentido positivo y, por tanto, de la autonomía. Aclaremos esto: la libertad negativa es la capacidad de la voluntad de ser independiente respecto del objeto del querer. Ganada la independencia, es decir, anulada la heteronomía de la voluntad, necesariamente se transita hacia la comprensión positiva de la libertad: sólo si hay independencia del objeto, puede la voluntad darse la ley a sí misma. La autolegislación de la voluntad es autonomía en sentido estricto y, por tanto, libertad en su sentido positivo. Por ello, el orden de la exposición de Kant parte de una definición que no da la esencia de la libertad, hacia una que sí: sólo si se gana la independencia (libertad negativa), puede tener lugar la autolegislación de la voluntad (autonomía/libertad positiva).

Se ha mostrado, hasta lo desarrollado en la exposición, la forma “general” en que Kant piensa la libertad en la *Fundamentación*, en un sentido negativo, como independencia de cualquier objeto externo de la determine, y en un sentido positivo, en tanto que capacidad de la voluntad de todo ser racional para darse la ley de su propio obrar, asumiendo esa ley un carácter universalmente válido. Nos resta en este capítulo exponer las formulaciones de la ley moral dadas por Kant, bajo el nombre de “imperativo categórico”. ¿Por qué? Porque es

justamente en las distintas formulaciones del imperativo categórico en donde se transita, de la generalidad de la idea de libertad como autonomía de la voluntad y, por ello, como autolegislación, hacia las especificidades en que se concreta, en términos formales, materiales y cabales, dicha libertad. La libertad es, sí, autolegislación, pero es necesario exponer el modo en que se piensa, en términos *a priori*, dicha autolegislación. Si los imperativos son el modo en que se cristaliza la ley moral y, por tanto, la libertad, es preciso entonces poner de relieve en el siguiente apartado la cristalización efectiva de la definición positiva, general, de libertad. Si hasta aquí sólo se ha hecho una mención panorámica de la idea de libertad en su relación con la ley, es porque en la presentación de las formulaciones del imperativo, es donde se concreta dicha libertad.

2.2. La ley moral y sus formulaciones en el imperativo categórico

Tenemos, hasta este momento de la exposición, la aparición, podríamos decir, de un nuevo sentido para el concepto de libertad, más allá del ofrecido por Kant en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, pues ya no es únicamente una forma específica de la causalidad, sino que se refiere a la capacidad de la voluntad de darse a sí misma leyes, con carácter universal, pero referidas a la acción de todo ser racional, es decir, la libertad como el autogobierno expresado en leyes morales con carácter *a priori*.

Lo que se sigue necesariamente del punto al que ha arribado la exposición, es analizar la forma concreta en que se expresa esta idea de libertad propia de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Para ello, nos detendremos en el primer tramo de la segunda sección de dicha obra de Kant, buscando tanto la forma concreta en que se entiende la ley en tanto que imperativo, así como las distintas maneras en que se expresa ese mandato moral válido para todo sujeto racional.

Para esclarecer el sentido de la ley como imperativo, se debe partir del concepto de *voluntad*. Ésta es definida por Kant como la capacidad que tiene todo sujeto racional de actuar a partir de la representación que tiene de las leyes, justamente del ámbito de la acción y no de la naturaleza: “Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*” (Kant, 2012:

111-112). La relación entre razón y voluntad (en los sujetos plenamente racionales) se expresa en la materialización del vínculo que hay entre ley y obrar, pues la razón es la capacidad de derivar las acciones a partir de las leyes morales. Es decir, si la voluntad es la capacidad de actuar a partir de la representación de la ley, y la razón en su uso práctico alude a la capacidad para derivar las acciones de las leyes, en consecuencia, razón práctica y voluntad coinciden: “Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (Kant, 2012: 112).

Ahora bien, en el caso del ser humano, indica el filósofo de Königsberg, la voluntad no coincide de forma plena con el querer de la razón, es decir, que aunque objetivamente se pueda señalar que la acción coincide con lo que la razón indica, en términos subjetivos no es posible demostrar la vinculación radical, la perfecta coincidencia entre voluntad y razón práctica, pues, y tal cual se indicó cuando se habló de las acciones conforme al deber, la voluntad humana puede estar patológicamente influida por intereses egoístas, por la búsqueda del placer, es decir, es una voluntad con carácter heterónomo.

Dadas estas circunstancias propias de la condición patológica de la voluntad del hombre, es necesario entonces que la ley moral tenga la forma plena de un *mandato*. Si la voluntad coincidiera con la razón práctica, no primaría respecto de la primera el objeto del querer, sino el pleno *deber*. Un sujeto absolutamente racional actuaría siempre por deber, en virtud de lo cual lo que la razón manda no tendría carácter de coacción; sin embargo, la condición limitada del hombre genera que la razón se relacione con la voluntad a través de una ley con carácter obligatorio, que resguarde justamente el sentido del deber, orientado así su obrar:

La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mismo se denomina imperativo.

Todos los imperativos quedan expresados mediante un deber-ser y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad cuya modalidad subjetiva no se ve necesariamente determinada merced a ello (un apremio). Dicen que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, si bien se lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por el hecho de representárselo como bueno. Sin embargo, bueno, en términos prácticos,

es lo que determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, por ende, no por causas subjetivas, sino objetivas, o sea, por principios que sean válidos para cualquier ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo agradable o aquello que sólo ejerce influjo sobre la voluntad mediante la sensación basada en causas meramente subjetivas, que sólo valen para el sentido de éste o aquél y no como principio de la razón que vale para todo el mundo (Kant, 2012: 112-113)

Tenemos aquí dos formas concretas de pensar la voluntad: i) una buena voluntad, plenamente autónoma, incorruptible –diríamos–, capaz de obrar siempre en franca concordancia con lo que la razón quiere. En este tipo de voluntad, comentamos, el querer de la razón no tiene la forma de ley, pues el obrar está determinado siempre por lo bueno, y siempre busca lo bueno. En contraste, aparece un segundo tipo de voluntad, ii) una voluntad con condición heterónoma, como la del hombre, a la que el querer de la razón no le puede aparecer de otra forma que como mandato, pues la voluntad humana “no está determinada del todo por la razón, sino que se halla condicionada por la sensibilidad” (Hernández, 2010: CII):

Así pues, una voluntad perfectamente buena se hallaría igualmente bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello cabría representársela como apremiada para ejecutar acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su modalidad subjetiva, sólo puede verse determinada por la representación del bien. De ahí que para la voluntad divina y en general para una voluntad santa no valga imperativo alguno: el deber-ser no viene aquí al caso, porque el querer coincide ya de suyo necesariamente con la ley. De ahí que los imperativos sean tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, v.g. de la voluntad humana (Kant, 2012: 114)

Realicemos una claridad en este punto: aunque la voluntad humana pueda estar determinada por el objeto del querer, y por ello su relación con la razón en su uso práctico tenga forma de mandato, de ley, de *imperativo*, no por ello se anula con ello la idea de *libertad*, esto, en un sentido muy preciso: la libertad, en tanto que autonomía de la voluntad, lo que pretende es dejar fuera de juego el papel que desempeña el objeto del querer de la voluntad, a la hora de autodeterminarse; es decir, que hay libertad cuando la voluntad se da a sí misma la ley, cuando orienta el obrar racionalmente, por deber, sin importar lo que resulte de este hecho.

Para una voluntad santa, no hay necesidad de un *imperativo*, porque las acciones son en todo caso por deber, coincidiendo razón práctica y voluntad. Ella, la voluntad santa, actúa siempre bajo la representación de la ley moral, no cuenta con un influjo distinto, por ello no requiere de coacción, del imperativo como modo de coerción. Aquí hay libertad. Entre tanto, cuando la voluntad humana se enfrenta a la ley, y esta *manda* lo que se debe hacer, no hay tampoco coacción, pues, a final de cuentas, este mandato no es sino la voluntad humana, en tanto que racional, autodeterminándose, ganado su independencia del objeto del querer.

Es decir, que con el imperativo, la voluntad se da su propia ley, se hace autónoma más allá de cualquier impulso o placer, y deviene –por ello– libre. En todo caso, la ley, el mandato, el imperativo, no niegan la libertad sino que la afirman, al ser la voluntad desdoblada, auto-orientándose:

Así pues, no se trata tan sólo de que la voluntad quede sometida a la ley, sino que se somete a ella como autolegisladora y justamente por ello ha de comenzar a considerársela sometida a la ley (de la cual ella misma puede considerarse como autora)
(Kant, 2012: 143)

Pero, ¿qué tipo de imperativo impulsa la libertad, poniendo fuera de acción el objeto del querer? Dicho de otro modo ¿qué clase de imperativo auspicia la autonomía y, por tanto, la libertad al permitir la autoregulación de la voluntad?

En una mano tenemos el imperativo hipotético, que manda, pues es ésta la naturaleza de todo imperativo, pero que manda en función de la consecución de un fin. “Si quieres X, haz Y”. Aquí, la acción no está orientada por el mero deber, sino que se privilegia el objeto del querer, a “X”, porque la acción lo que busca es justamente darle alcance. Aquí, necesariamente, hay una determinación heterónoma de la voluntad, al no actuar el sujeto *por deber*. En la otra, aparece el imperativo categórico. Este tipo de imperativos manda, pero manda en relación con el deber, más allá de las consecuencias de la acción. No prima aquí el beneficio, la recompensa, el objeto del querer, sino el pleno cumplimiento del deber:

Todos los imperativos mandan hipotética o categóricamente. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin.

(...) Si la acción fuese simplemente buena como medio para otra cosa, entonces el imperativo es hipotético si se representa como buena en sí, o sea, como necesaria en una voluntad conforme de suyo con la razón, entonces es categórico (Kant, 2012: 114-115)

Dicho esto, aparece como evidente de suyo el que el imperativo propio de la moralidad debe ser el categórico, pues, mandar la acción por que debe ser así, más allá del beneficio o interés personal del actuante:

Finalmente hay un imperativo que, sin colocar como condición del fundamento ningún otro propósito a conseguir mediante cierto proceder, manda este proceder inmediatamente. Este imperativo es categórico. No concierne a la materia de la acción, y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la propia acción, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito. Este imperativo puede ser llamado el de la moralidad (Kant, 2012: 117)

Esbozado hasta este punto el sentido de la libertad como ley que acontece bajo la forma del imperativo categórico, propio de la moralidad, siendo así falso el que ley y libertad sean conceptos excluyentes, pues la ley moral manda pero como autodeterminación de la voluntad, nos resta exponer, de forma sucinta, las distintas formulaciones del imperativo categórico, ya que en ellas se materializa la ley moral y, en tanto que autoregulación de la voluntad, la libertad de todo sujeto racional.

La *primera formulación* del imperativo categórico tiene un carácter plenamente formal, referido al carácter universal de la ley moral. En ella, Kant distingue entre la *máxima* de la acción y la *ley moral*. La máxima se refiere al principio subjetivo de la acción. La ley, por su parte y en tanto que ley, tiene un carácter universal. Ahora bien, como el principio

subjetivo de la acción debe obedecer lo que la razón manda en la ley, necesariamente la máxima debe responder al carácter universal del imperativo categórico:

Pues como este imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, pero como la ley no entraña condición alguna a la que se vea limitada, no queda nada más salvo la universalidad de una ley en general, universalidad a la que debe ser conforme la máxima de la acción (Kant, 2012: 125-126)

En razón de lo indicado, la primera formulación del imperativo categórico únicamente expresa la necesidad de que la máxima por la que el sujeto actúa, se corresponda con la universalidad de la ley: “Así pues, el imperativo categórico es único y, sin duda, es éste: *obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*” (Kant, 2012: 126).

Al fijar la mirada en el carácter universal de toda ley, Kant propone una *segunda formulación* del imperativo, que traza un paralelo entre la universalidad de la ley moral y la universalidad de las leyes de la naturaleza, concluyendo entonces que todo sujeto debe obrar de modo tal que su máxima pudiese tornarse en una ley natural:

Como la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos constituye aquello que propiamente se llama naturaleza en su sentido más lato (según la forma), o sea, la existencia de las cosas en cuanto se ve determinada según leyes universales, entonces el imperativo universal del deber podría rezar también así: *obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza* (Kant, 2012: 126)

Las dos primeras formulaciones, indicamos, se concentran en la posibilidad de universalización de una máxima: “Uno ha de poder querer que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: tal es el canon del enjuiciamiento moral de una máxima en general” (Kant, 2012: 130); sin embargo, la *tercera formulación* va más allá del carácter formal de la ley, y dota de contenido al imperativo, tomando como base al noción de *fin*. Un *fin* es lo que funda la autodeterminación de la voluntad, y si es un fin puesto por la razón,

vale para todo ser racional. En contraste, “lo que entraña simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina medio” (Kant, 2012: 136).

La autodeterminación de la voluntad se expresa en la ley moral, en el imperativo categórico. El fin, es lo que funda la autodeterminación de la voluntad, por tanto, funda la ley. Siendo así, el imperativo categórico, como ley, debe reconducirse hacia un fin no relativo; es decir, que conduzca a un fin mayor, sino a un *fin en sí mismo*, a un fin absoluto:

Suponiendo que hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica (Kant, 2012: 137)

¿Cuál es este fundamento de la autodeterminación de la voluntad y, en consecuencia, el fundamento de la ley en tanto que fin absoluto? En este punto, la mano no le tiembla a Kant para responder: todo ser racional, incluido el hombre, es un fin en sí mismo:

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin (Kant, 2012: 137)

De aquí, se deriva entonces que el fin absoluto que funda la ley moral, es todo sujeto racional y, por ello, el hombre mismo. Por esto, la *tercera formulación* del imperativo versa acerca de la humanidad, pues el fin no relativo, el hombre, es fundamento de la ley: “El imperativo práctico será por lo tanto éste: *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (Kant, 2012: 139).

Finalmente, hay un último momento del análisis kantiano de la ley moral que puede ser asumido como una cuarta formulación del imperativo categórico: las dos primeras formulaciones, tienen su principio en la universalidad (*forma*). La segunda, tiene como principio la noción de fin (*materia*). La tercera, se fija en la idea de una voluntad autónoma,

que se autolegisla determinando cómo actuar. Este tercer principio, el de una voluntad universalmente legisladora, como autolegisladora, es decir, que pone la ley y se somete a ella, da pie para encontrar en la idea del *reino de los fines (determinación cabal)*¹, una *cuarta formulación* del imperativo categórico. Un reino, dice Kant, es el conjunto de seres racionales que comparten la ley: “Entiendo por reino la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes” (Kant, 2012: 146). Ahora bien, en este caso es un reino *de los fines*, porque todos los seres racionales se encuentran sometidos a la misma ley, expresada en la tercera formulación del imperativo (*la humanidad como fin en sí mismo*). Lo que prima, en este nuevo enfoque del imperativo, es que el sujeto se piense como sometido a la ley y como creador de la misma (*miembro del reino de los fines*), antes que como aquel individuo que no se somete a la ley emanada de la voluntad de otro ser racional (*jefe*).

¿Por qué el énfasis es colocado por Kant en la condición del miembro? Porque en el ámbito de la moral, una voluntad autónoma es aquella que se autoimpone la ley. La libertad se entiende desde la autolegislación. En este sentido, si se es miembro del reino, lo esencial es pensar que la ley que se crea y a la que, a la par, se va a autosometer, debe respetar todos los fines absolutos, es decir, los otros seres racionales presentes en el reino de los fines. La nueva formulación del imperativo manda entonces que obremos, ya no en relación con la universalidad de la máxima o la humanidad como fin absoluto, sino como si la máxima fuese la ley que brota de un miembro del reino de los fines, que legisla mientras se autolegisla: “Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible” (Kant, 2012: 155). Lo que se expresa aquí, es la idea de una voluntad auto-legisladora universal que tiene, como fundamento de la ley, a los seres racionales, pues son fines absolutos.

¹ “Todas las máximas tienen: 1) una forma que consiste en la universalidad, y en este punto la fórmula del imperativo categórico es expresada así: «Que las máximas han de ser escogidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza»; 2) una materia, o sea, un fin, y la fórmula dice que: «El ser racional como fin según su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo tendría que servir para toda máxima como condición restrictiva de todo fin meramente relativo y arbitrario»; 3) una determinación cabal de todas las máximas mediante dicha fórmula: «Todas las máximas de la propia legislación deben concordar a partir de una legislación propia con un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza»” (Kant, 2012: 151).

2.3. Indicación final

En el presente capítulo se esbozó la forma en que el concepto kantiano de libertad se construye –en la *Fundamentación*– a partir de la noción de ley, sin dejar de lado el elemento incluido por la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, a saber: la libertad como modo de la causalidad.

Las distintas formulaciones del imperativo son sólo concreciones de la manera en que la libertad se explicita como autolegislación de la voluntad de todo ser racional. Sea desde la *forma* (universalidad de la máxima como ley, añádase para la segunda formulación, ley *natural*), desde la *materia* (humanidad como fin en sí mismo) o desde la *determinación concreta* (miembro legislador del reino de los fines), en todos los casos piensa Kant la libertad como esa capacidad de todo ser racional de darse la ley, sin tener en cuenta el objeto del querer, es decir, los beneficios que se extraerán de una acción dada. Por esto, la libertad es pensada como imperativo categórico. Aquí concluimos este segundo capítulo. A continuación, mostraremos la forma en que podemos encontrar en la historia y el derecho, una expresión de la libertad como autodeterminación a partir de la ley.

CAPÍTULO 3

La libertad, más allá de la *Crítica* y la *Fundamentación*: la historia y el derecho

En los dos capítulos previos, nos hemos aproximado de forma panorámica al problema kantiano de la libertad. Como se indica en el “Prólogo” de la *Crítica de la razón práctica*, la reflexión kantiana acerca de la libertad constituye uno de los núcleos temáticos principales, sino el más importante, de la totalidad del periodo crítico del filósofo alemán. Justamente en razón de su vitalidad en la reflexión de Kant, hemos intentado esbozar algunos de sus rasgos constitutivos: en primer lugar, nos detuvimos en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, destacando que, dentro de este marco preciso, la libertad es concebida por Kant como una forma específica de la causalidad, asociada en tanto que causalidad, a la voluntad humana.

Vale indicar, recordando lo expuesto en el capítulo inicial, que la voluntad como causalidad por libertad no debe ser entendida como una causa incausada, remitida al origen de todo lo existente. Es causa incausada, en la medida en que puede iniciar una cadena causal, en el ámbito concreto de la acción humana, como acontece con el acto de levantarse de la silla.

Ahora bien, y atendiendo al enfoque dado en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, la libertad, si bien conserva el rasgo de ser una forma específica de la causalidad, supera este marco al estar determinada, sí, por la voluntad como punto de partida, pero de forma esencial por la relación que se establece entre dicha voluntad y la ley. La libertad ya no será única y fundamentalmente una forma de manifestarse la causalidad, sino que esta causalidad de la voluntad será determinada por la posibilidad de autolegislación que tiene todo sujeto racional.

La libertad por causalidad, propia de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, tiene rasgos que la enriquecen, más allá del simple hecho de ser punto de inicio de una cadena causal. En el ámbito específicamente moral, son los imperativos categóricos, la acción *por deber* y condición de ser racional lo que fundarán dicha libertad. Ser libre es darse la ley

a partir de la cual se actúa. Claro está: darse una ley que se corresponda con lo indicado en las distintas formulaciones del imperativo categórico: que por querer se pueda tornar la máxima ley universal, como si fuera ley natural, que no tome a los hombres como medios sino como fines, y que, por último, pueda hacer parte de la ley de un posible reino de los fines. Estos rasgos serán los que definan, como tal, a la libertad –no del hombre–, sino de todo ser racional.

Señalados de forma panorámica estos aspectos que distinguen y enriquecen la visión de Kant acerca de la libertad, específicamente en su periodo crítico, en este último capítulo se esbozará, desde una doble vía, la forma en que también es posible mirar la comprensión kantiana de la libertad, no sólo en sus reflexiones puras en torno a la moral, sino ya en el horizonte de la historia y del derecho.

Con esto, se añadirán matices que permitirán mostrar, siguiendo a Kant, que si bien la libertad es un modo de la causalidad, no por ello se restringe al simple hecho de levantarnos de una silla. La libertad, pensada en perspectiva pura *a priori*, también encuentra una manifestación más precisa en el ámbito histórico y jurídico humano. En este punto, seguimos a Beade (2017), pues, tal cual esta autora lo indica, los análisis de la primera *Crítica* son fundamentales para pensar el concepto kantiano de libertad, pues la *Fundamentación* supone la libertad como causalidad:

(...) las observaciones desarrolladas en la primera *Crítica* acerca de la libertad como idea trascendental de la razón constituyen el marco de referencia ineludible para el análisis de las nociones de libertad trascendental, libertad práctica, libertad moral y libertad político-jurídica desarrolladas en las obras prácticas kantianas (Beade, 2017, p. 142)

Sin embargo, añadimos que, si bien de allí surgen, la riqueza del análisis kantiano del problema de la libertad, no se agota en el marco del problema del uso teórico de la razón pura.

3.1. La historia

Para poner de relieve la lectura kantiana de libertad en relación con la historia, fijaremos la atención de forma puntual en *El conflicto de las facultades*, tomando como punto de partida la siguiente pregunta: ¿se encuentra el género humano en un constante progreso hacia lo mejor, en términos morales? Y si la respuesta es positiva ¿cuál es la evidencia para decir *sí* hay un progreso hacia lo mejor?

La respuesta a esta pregunta revelará que, pensado desde un enfoque histórico, la libertad es asumida por Kant en un particular sentido jurídico: la libertad en la historia acontece con el establecimiento de una constitución específica, a saber: la republicana. Por ello, en el acápite siguiente ahondaremos en la forma jurídica de la libertad, como libertad exterior. Realizada esta salvedad ¿cómo piensa Kant el progreso humano?

Kant parte del siguiente hecho: por un lado, no es posible pensar que si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor moralmente hablando, sea el momento histórico preciso en que se escribe *El conflicto de las facultades*, el punto que marca una regresión en dicho progreso. Así mismo, tampoco es posible pensar –por otro lado– que si el género humano se encuentra en constante involución moral, no vaya a surgir en el contexto de deterioro moral un “punto de inflexión” que marque un límite a la indicada involución.

Pero ¿qué tiene que ver esta indicación de Kant con el problema de la libertad? Es importante señalar que, aquí, la libertad parece ser entendida como una suerte de capacidad del individuo para obrar de tal o cual modo, justo por una determinación de su voluntad, más allá de lo que indique una fuente externa: “Pues nos las habemos con seres que obran libremente a los que *cabe* dictar de antemano lo que deben hacer, si bien no *cabe predecir* lo que *harán*” (Kant, 2003: 157). Esta forma de ver la libertad como independencia respecto de un mandato externo, coincidirá, a nuestro juicio, con la noción de *libertad negativa* presente en la *Metafísica de las costumbres*: autonomía respecto de la coacción y, por tanto, remitirá a la definición de libertad negativa que se edifica en la *Fundamentación*. Sobre ello volveremos más adelante.

Por lo pronto, hay que señalar que, además de este primer modo de comprender la libertad, la búsqueda del progreso humano moral encuentra en un signo histórico concreto otro modo de ser pensada ésta, la libertad, más allá de la indicada independencia de la acción respecto de un mandato (libertad negativa); es decir, que hablar de progreso moral del género humano, implica a final de cuentas que el hombre como género, en tanto que *causa* (causalidad por libertad), actúe como ser libre:

En la especie humana ha de hallarse alguna experiencia que, en cuanto acontecimiento, indique una índole y una capacidad de dicha especie para ser *causa* de su progreso hacia lo mejor, así como (toda vez que esto ha de ser el acto de un ser dotado de libertad) para ser *autor* del mismo (Kant, 2003: 158)

¿Cuál es este hecho histórico que expresa el carácter de causa y, por tanto, pone en evidencia la libertad del género humano? La respuesta de Kant no da lugar a dudas: el hecho histórico que expresa un progreso moral hacia lo mejor en la humanidad, y en razón de esto lo pone como agente libre, es la Revolución Francesa (1789). Respecto de ella hay que señalar que, en primer lugar, el *entusiasmo* y *simpatía* generados en los pueblos es una muestra del carácter moral inherente a dicha revolución, expresado en el concepto de *derecho*:

La revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades (...) sin embargo, esta revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (...) una *simpatía* conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización lleva aparejado un riesgo, el cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano (Kant, 2003: 160)

En segundo lugar, más allá de los aspectos trágicos que hicieron parte del proceso revolucionario, es la instauración de la constitución republicana, capaz de alejar la guerra, la que constituye el fin de la revolución misma y, en último término, se constituye en ella, de forma histórica, la libertad (en sentido positivo) pensada en términos puros en la *Fundamentación*: capacidad autolegisladora, ya no de la voluntad a través del imperativo categórico, sino a través del conjunto de leyes establecidas, en concreto, en el marco de un

Estado. Ser libre, en clave histórica, es que el conjunto de leyes que ordenan legislativamente un Estado-nación, sean tales que puedan haber surgido de la voluntad del pueblo:

En esta causa confluyen dos cosas: en primer lugar, el derecho a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil tal como le parezca bien a él mismo (...) Aquello que la razón nos presenta como algo puro, pero al mismo tiempo, dada su influencia para marcar una época, como algo que el alma humana reconoce como deber y concierne al género humano en su totalidad, suscitando su feliz desenlace y el intento de conseguirlo una simpatía tan universal como desinteresada, ha de tener un fundamento moral. Este acontecimiento no es el fenómeno de la revolución, sino (...) de la evolución de una constitución iusnaturalista que, aun cuando sólo se logre en medio de salvajes contiendas (...) nos hace sin embargo propender hacia una constitución que puede no ser bélica, o sea, la republicana; y esta constitución republicana puede ser tal, bien en virtud de la forma del Estado, o también sólo merced al modo de gobernar, siendo administrado entonces el Estado bajo la unidad de su jefe (el monarca) según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforme a principios jurídicos elementales (Kant, 2003: 160-163)

Aquí *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, nos puede brindar una luz adicional para comprender la forma en que Kant piensa, a la luz de la historia, el problema de la libertad. Analizando la doble posibilidad de uso de la razón, tanto en un sentido público como privado, siendo el *uso público* el que hace un pensador-erudito al escribir textos al gran público, expresando opiniones y críticas respecto de un tópico concreto como la religión; y el *uso privado*, el mantener en foro interno esas mismas opiniones y críticas, mientras se cumple con un deber específico en una institución, respetando con ello las jerarquías –como el soldado raso al interior del ejército–, comenta lo siguiente:

La piedra de toque de todo cuanto puede acordarse como ley para un pueblo se cifra en esta cuestión: ¿acaso podría el pueblo imponerse a sí mismo semejante ley? En orden a establecer cierta regulación podría quedar estipulada esta ley, a la espera de que haya una mejor lo antes posible: que todo ciudadano (...) sean libres en cuanto expertos para expresar públicamente, o sea mediante escritos, sus observaciones sobre los defectos de la actual institución (Kant, 2010: 7)

En el pasaje recién citado de *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Kant pone en juego dos elementos esenciales para una comprensión histórica de la libertad: el primero de ellos, coincide con lo comentado en *El conflicto de las facultades*: las leyes que gobiernen una nación deben ser tales como el pueblo se las daría a sí mismo, al autolegislarse: “¿acaso podría el pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?”. Con esta pregunta se pasa el ámbito puro *a priori* de la libertad como autolegislación de la voluntad (*Fundamentación*), a la libertad en tanto que autolegislación de un pueblo histórico específico. Para el caso comentado, el francés. Se cristaliza aquí el ya aludido sentido positivo de la libertad.

El segundo, es que un pueblo realmente libre requiere la posibilidad del uso público de la razón: “que todo ciudadano (...) sean libres en cuanto expertos para expresar públicamente, o sea mediante escritos, sus observaciones sobre los defectos de la actual institución”. Para Kant, el progreso histórico de la humanidad parece ir de la mano, en último término, con la posibilidad del libre pensamiento y expresión de los hombres: “Para esta ilustración sólo se requiere *libertad* y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas puedan llamarse así: el hacer *uso público* de la propia razón en todos los terrenos” (Kant, 2010: 4).

Aquí, en el nivel histórico de análisis, tiene lugar, a nuestro juicio, también una expresión tanto negativa como positiva de la libertad, que surge de la *Fundamentación: negativa*, en la medida en que el hombre esté libre de coacción para hacer un uso público de su razón. Que no se limite, por una fuerza externa, el servirse de su propio entendimiento y hacer crítica, como erudito, en un asunto de interés colectivo –esta idea de la libertad en su definición *negativa*, en relación con la *independencia* y *no coacción*, será nuevamente comentada en el apartado siguiente desde la *Metafísica de las costumbres*–. Entre tanto, hay una definición también *positiva* de la libertad: que el pueblo viva bajo leyes que se daría a sí mismo.

Tenemos hasta este punto que el progreso moral debe ser pensado, para Kant, en clave histórica. Dicho progreso moral se expresa en un signo histórico específico: la Revolución Francesa, asumida como el tránsito de una constitución iusnaturalista a una republicana. Ahora, este paso hacia una constitución republicana tiene el carácter de ser tal que sus leyes correspondan con las que se daría a sí mismo el pueblo, sea por la forma del Estado o por la

acción del monarca (*libertad positiva*). La posibilidad de la autolegislación para el pueblo francés, materializa la idea de libertad pensada, desde una perspectiva pura en la *Fundamentación*, como voluntad autolegisladora. Lo ubicado como expresión del progreso moral y, por tanto, de la libertad humana en tanto que histórica, verá en el campo de la reflexión del derecho, la tematización más detallada de la libertad más allá del ámbito puro: la libertad, como libertad jurídica (exterior).

Con el tránsito de la tercera antinomia (*Crítica de la razón pura*) a la *Fundamentación*, la libertad adquirió, además de la condición de causalidad, la forma de la autolegislación. Las distintas formulaciones del imperativo categórico muestran el modo en que la voluntad es, como causa, fuente de la ley que determina la acción. Ahora bien, la historia permite a Kant, pensando en el progreso moral de la humanidad, exponer en un hecho histórico una forma de concreción del ser humano como *causa*, y no justamente como causa en el acto de levantarse el sujeto de una silla, sino como autor del comentado progreso hacia lo mejor.

Este hecho es la Revolución Francesa, y con ella se pone sobre la mesa la posibilidad de que las leyes de un Estado o monarquía constitucional, expresen la voluntad del pueblo; es decir, que las leyes sean tales que sean como el pueblo mismo se las daría. Esto no es nada distinto que la autolegislación de la voluntad, pensada históricamente desde el pueblo francés. La libertad, en su relación con la constitución adquiere entonces un carácter jurídico.

Vale hacer aquí una breve indicación, antes de transitar hacia el análisis jurídico de la libertad a partir de la *Metafísica de las costumbres* y *Hacia la paz perpetua*, a saber: que esta libertad histórica, positiva, como autolegislación republicana del pueblo francés, también puede ser puesta en perspectiva, a partir de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. En este texto, Kant reflexiona acerca del “destino”, o el carácter teleológico de la historia humana, establecido, no tanto por una voluntad propia y subjetiva, sino por la llamada *Naturaleza* o *Providencia*. En este caso, lo que nos muestra el filósofo de Königsberg es el modo en que la *Naturaleza* actúa históricamente con el fin de que se instaure, primero, un tipo de Estados que permitan, puertas adentro, el desarrollo y plenitud de las

potencialidades humanas. Segundo, y ya en un sentido más amplio, que este mismo modo de organización interno se traslade a la relación entre los Estados mismos. Dicho esto, hay que plantear la siguiente pregunta: ¿Qué tiene que ver esto con el problema de la libertad y el sentido histórico de la misma, en el marco de la reflexión kantiana?

Aunque, quizá, a simple vista parezca no tener mucha importancia el sentido general de la reflexión de Kant en la *Idea*, aquí el filósofo de Königsberg nos da dos pistas vitales: en primer lugar, a su juicio, antes de la libertad que se logra por vía de la implantación de un sistema legal específico, digamos, una constitución iusnaturalista que luego transita hacia una constitución republicana como la francesa, existe un modo primario de entender la libertad, como *libertad salvaje*, asociada esta idea de libertad con la condición del hombre previo al contrato social: “Esta necesidad que constriñe al hombre (...) a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, aquella que se infligen mutuamente, cuyas inclinaciones hacen que no pueda existir durante mucho tiempo en salvaje libertad” (Kant, 2006: 46).

El comportamiento irrefrenado del hombre, en el estado previo a la sociedad civil, se caracteriza, como libre, por una radical capacidad de acción, por un radical *yo puedo*, que se fija en la consecución de fines egoístas. En esta carrera, pisotea lo que se encuentre en su camino: “el hombre es un animal (...) [que] abusa de su libertad con respecto a sus semejantes” (Kant, 2006: 47). De esta salvaje libertad se transita, con el ingreso en la sociedad civil, hacia la libertad que tiene lugar históricamente en los Estados:

Así, en una sociedad en la que la *libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza solo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola (Kant, 2006: 45)

Ahora bien, de la *salvaje libertad* individual, que transita hacia *la libertad social*, auspiciada precisamente por la existencia de leyes –nótese aquí nuevamente la relación que ya se

anunciaba en la *Fundamentación* entre libertad y ley, pero en este caso, pensado desde un marco histórico-jurídico–, se transita nuevamente hacia un sentido mucho más amplio de la libertad, ya no “social” o interna de cada Estado, sino una libertad amplia, pensada desde un marco jurídico que rijan las relaciones interestatales. Comentemos un poco al respecto: para Kant, la ganancia que resulta de la instauración de una constitución determinada, incluso la republicana que expresa la ley que el pueblo se daría a sí mismo, es mínima, si no existe un conjunto de leyes que regulen la relación entre Estados.

Del mismo modo en que, previo al contrato, el hombre vivía en salvaje libertad, así mismo viven los Estados cuando no se someten a un mismo sistema jurídico. La finalidad de la Naturaleza, para el pleno desarrollo de las potencialidades humanas en la historia, no se agota en la Revolución Francesa, sino que se requiere, a final de cuentas, de la creación de una confederación de Estados, en la que nuevamente se piense la libertad, ya no como a) individual-salvaje, ni como b) libertad interna-constitucional, sino c) como libertad externa-interestatal:

El problema del establecimiento de la constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último. Pues, de qué sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es, en pro de la organización de una comunidad, cuando esa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores; es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros Estados (Kant, 2006: 49)

Lo que hemos llamado “libertad-interna constitucional”, si seguimos lo dicho en *El conflicto de las facultades*, alude a las distintas formas de constitución que rigen al interior de un Estado. Ya lo indicamos líneas atrás, aludiendo al caso francés: sea una constitución iusnaturalista o una republicana. Esta última será, para Kant, la mejor de las constituciones, como ya se ha insinuado, y en el caso de Francia, tiene como rasgo propio el que las leyes asumen la forma que el pueblo les daría. En este caso, dijimos, la libertad como autoleislación de la *Fundamentación*, se historiza en la Revolución Francesa. Allí radica la

libertad, pero, en el caso de la confederación de Estados, ¿ocurre lo mismo? Aquí nos arriesgaremos a responder afirmativamente: en primer lugar, porque el tránsito entre la libertad salvaje de los Estados a la confederación, es igual al tránsito de los individuos a la sociedad civil. Aquí primará, en la confederación, un ordenamiento jurídico que permita que la libertad tenga lugar, por tanto, a partir de la ley.

En segundo lugar, la constitución republicana tiene como uno de sus rasgos característicos, el evitar la guerra entre los Estados. De este modo, la normatividad que regule la relación entre Estados, debe mantener este aspecto propio de la constitución republicana, auspiciadora y garante –por excelencia– de la libertad. Finalmente, pensado desde el caso francés, hemos dicho que las leyes de la constitución republicana, son tales como el pueblo mismo se las daría, por ello este tipo de constitución auspicia la libertad.

Para el caso de la confederación de Estados, parecería primar este aspecto de que la ley debe surgir de la unidad de la voluntad general, como se comentará desde la *Metafísica de las costumbres*, en el próximo inciso. Siendo esto así, necesariamente los rasgos legislativos de la confederación de Estados, estará constituido por leyes consensuales, que representen la voluntad común; es decir, que la voluntad común de los Estados dictará las leyes desde las cuales se regirán. Esto no es nada distinto que la libertad como autolegislación, pensada históricamente, en perspectiva “externa-interestatal”:

aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependieran de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (...) de un poder unificado y *de la decisión conforme a leyes de la voluntad común* (...) [Los Estados] tienen que padecer nuevas revoluciones análogas a las anteriores; hasta que finalmente (gracias en parte a la óptima organización de la constitución civil interna y *en parte también a la legislación exterior fruto del consenso colectivo*) se alcanzará un estado de cosas que (...) se conserve a sí mismo como un *autómata* (Kant, 2006: 50-52. Las cursivas son mías)

Así las cosas, la libertad, pensada históricamente, implica para Kant, primero, el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil. Segundo, el tránsito, en la sociedad civil, de una constitución iusnaturalista a una republicana y, finalmente, la formación de una

confederación de Estados. En todos estos casos, la libertad adquiere un sentido positivo, pues se asume desde el establecimiento de leyes que surgen de la voluntad misma de los gobernados; es decir, en la historia, la libertad sigue siendo autolegislación, como en la *Fundamentación*. Como se puso en evidencia, la libertad desde una perspectiva histórica se afinca en aspectos legislativos, por ellos, es necesario dar paso a la comprensión kantiana de la libertad desde una órbita jurídica. Realicemos, para concluir, algunas indicaciones acerca de la libertad en el campo del derecho.

3.2. El derecho

A juicio de Beade (2017), la concepción kantiana de la libertad, pensada más allá de los límites específicamente prácticos puros, puede ser ubicada en determinadas indicaciones ofrecidas por el filósofo alemán, en textos posteriores a sus tres *Críticas* (de la razón pura, práctica y del juicio). En esos textos posteriores a 1790, año de publicación de la última de las *Críticas*, Kant parece moverse en dos concepciones específicas de la libertad, pensada desde un claro enfoque político-jurídico: el primero de ellos, proveniente de *Teoría y praxis*, referido a la búsqueda de cada cual de la felicidad:

La libertad en tanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso en la fórmula: Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se figura el bienestar de los otros hombres), sino que cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible (esto es, con tal que no perjudique ese derecho del otro) (Kant, 2011: 35)

El segundo, y con una clara exposición en *El conflicto de las facultades*, tiene una fuerte raíz republicana:

Estos modos aparentemente diversos de definir la libertad en sentido político-jurídico han dado lugar a la filiación de Kant con diversas tradiciones del pensamiento político: mientras que las definiciones formuladas en *RL [Metafísica de las costumbres]* y *ZeF [Hacia la paz perpetua]* permitirían adscribir al autor a las filas del republicanismo

moderno, la definición propuesta en *TP [Teoría y Praxis]* parece dar lugar, en cambio, a la interpretación de Kant como un pensador liberal (Beade, 2017: 138)

Vale realizar una importante aclaración aquí: nuestra intención no es ofrecer un análisis sistemático de los aspectos contradictorios o complementarios de las dos comprensiones político-jurídicas de libertad en Kant. Esto sería tema de una investigación específica e independiente. Como nuestro interés es mostrar la forma en que Kant piensa la libertad más allá de la causalidad, únicamente nuestra intención es descriptiva y nos fijaremos en la comprensión de la libertad jurídica no asociada a la felicidad, pues ésta coincide plenamente con la comprensión que surge desde la idea del progreso histórico humano, es decir, nos fijaremos en la idea de libertad asociada al republicanismo.

En el ámbito específico de sus reflexiones en el campo del derecho, Kant nos ofrece una primera definición de libertad, asociada con la “independencia respecto a”. Aclaremos esto: en la “Introducción” a la *Metafísica de las costumbres*, Kant nos ofrece una doble definición de libertad, una positiva y una negativa. Ambas nos remiten a lo que señala en la *Fundamentación*: la libertad positiva es la capacidad de autolegislación, en la medida en que una máxima de acción puede tornarse en ley universal. La libertad en su sentido *negativo*, por su parte, se refiere a la independencia que tiene la voluntad, respecto de cualquier elemento empírico que la determine:

La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por si misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal (Kant, 2008: 17)

Estas dos definiciones, que nos trasladan de forma inmediata hacia lo esbozado panorámicamente en el capítulo segundo, es decir, a la idea de la libertad como autodeterminación de todo ser racional, encuentra una expresión jurídica específica unas páginas más adelante en la *Metafísica de las costumbres*: la independencia del arbitrio respecto de objetos externos que coaccionan a la voluntad (heteronomía), es pensada ahora como independencia del sujeto respecto de las voluntades ajenas que lo coaccionan (libertad

en sentido negativo). La libertad es ahora un *derecho innato* de todo ser humano. Es independencia, pero no de los resortes que determinan una voluntad patológicamente influida, sino de las voluntades de los otros:

La independencia del individuo respecto del arbitrio constrictivo de otros (independencia garantizada por normas universalmente válidas) es caracterizada por Kant como un derecho innato, esto es, como una facultad que corresponde a todo individuo por naturaleza, independientemente de toda institución jurídica (Beade, 2017: 143)

En palabras del mismo Kant, aparece formulado del siguiente modo:

No hay sino un derecho innato. La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad (Kant, 2008: 48-49)

Esta definición de libertad en Kant como *derecho*, tiene para nosotros una fuerte raíz francesa, y por francesa nos referimos a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, acontecida en agosto de 1789. En dicha declaración, el Artículo 2º coloca dentro del conjunto de derechos del hombre, en primer lugar, a la libertad: “El objeto de toda sociedad política, es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Allí se ubica una primera coincidencia. Una segunda, entre tanto, podría rastrearse en la comprensión de libertad de Kant, pues parece coincidir en cierto sentido, con la de los franceses.

Dijimos que para Kant la libertad negativa como derecho supone la *independencia* de la acción; esto es, el *poder hacer* del individuo sin ser coaccionado por el otro, a la par que supone la coexistencia de la libertad ajena. En el caso de la declaración de los derechos del hombre, la libertad se piensa específicamente en este sentido: un poder hacer que no dañe al otro. Aunque Kant coloque el énfasis en la independencia de la coacción, lo que esto supone es que el individuo pueda decidir y hacer en función de su voluntad y no de la ajena, mientras

coexiste su libertad con la de los otros. Esto mismo es, a nuestro juicio, lo que indica el Artículo 4º: “La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a otro (...) Estos límites [de los derechos naturales, de la libertad] sólo pueden ser determinados por la ley”:

Ha de notarse la importante cláusula limitativa establecida en esta definición, a saber: que el derecho originario del hombre a la libertad supone el derecho de gozar de cierta independencia sólo en la medida en que esa independencia pueda coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal. Esta última observación sugiere que el derecho innato a la libertad no es, paradójicamente, sino el derecho de ejercer una libertad amparada bajo leyes públicas; en otras palabras: el derecho natural a la libertad no es sino un derecho a la libertad civil (Beade, 2017: 144)

Es vital que notemos aquí lo siguiente: la definición negativa de libertad, dada previamente, implicaba la *independencia* del arbitrio, respecto de aspectos empíricos que determinasen la voluntad. Esta libertad negativa supone la exclusión de la heteronomía. La definición positiva, a su vez, incluía el tan importante concepto de ley, para hablar de libertad. Esto traza un importante paralelo con la libertad en sentido jurídico, pues, además de la *independencia* (libertad negativa) de la coacción, la indicada libertad jurídica supone también la ley (libertad positiva).

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant nos ofrece una definición de libertad en sentido jurídico, específicamente asociada a este carácter de la libertad en relación con la ley. El punto de partida de Kant, es el vínculo que se tiende entre el poder legislativo y el pueblo: todo derecho que brote del poder legislativo, debe coincidir con la voluntad unida del pueblo, evitando con ello cualquier tipo de injusticia con, así sea, un ciudadano.

En este caso, la voluntad unida del pueblo evita, al evitar el daño individual, el daño colectivo. Si nadie quiere cometer injusticia contra sí mismo, el derecho que brote del poder legislativo desde la voluntad unida del pueblo, los amparará a todos por igual. Con esta comprensión del derecho, Kant piensa desde su sentido jurídico la cuarta formulación del imperativo categórico: que en un posible reino de los fines, las leyes broten de los miembros, sometándose, así, a la ley que ellos mismos dan.

La voluntad unida del pueblo es asumida, desde esta formulación del imperativo categórico, como una voluntad universalmente legisladora en tanto que autolegisladora. La voluntad es autónoma en tanto que se da la ley. En este caso, esa voluntad del sujeto racional, es asumida desde el derecho como voluntad legisladora del pueblo. La libertad, en este caso, implicará el hecho de que la ley nacida del poder legislativo, cuenta con la aprobación de los sujetos:

De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.

Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) –es decir, de un Estado–, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento... (Kant, 2008: 143).

Esta definición de libertad en sentido jurídico, dada por Kant en la *Metafísica de las costumbres*, coincide plenamente con la ofrecida en *Hacia la paz perpetua* (Excurso 3): la libertad jurídica no supone el hacer del sujeto sin hacer daño a otro, sino el someterse a la ley que cuente con aprobación del individuo:

La libertad jurídica (...) no puede definirse (...) como la atribución de ‘hacer todo cuanto se quiera siempre que no se cometa con ello injusticia alguna contra nadie’ (...) hay que definir mi libertad externa o jurídica como la atribución de no someterse a ninguna ley externa a la que no pueda haber dado mi consentimiento (Kant, 2018: 81)

Tenemos entonces, en esto punto, una comprensión jurídica de la libertad en Kant que coincide, en gran medida, con la perspectiva moral: *i) libertad* como independencia, bien de los objetos del querer que determinan la voluntad (heteronomía) o bien de la coacción de voluntades ajenas al sujeto; y *ii) libertad* como *autolegislación de la voluntad*, bien bajo las distintas formulaciones del imperativo categórico o bien bajo el consentimiento dado al derecho, por la voluntad unida del pueblo.

CONCLUSIÓN

La aproximación propuesta al problema de la libertad –en el horizonte del periodo crítico kantiano– arrojó como conclusión principal que dicho concepto, el de *libertad*, a traviesa de forma esencial distintos momentos de la reflexión del filósofo alemán. Y por distintos momentos, hacemos alusión no sólo a sus textos específicos sobre moral (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*), sino también a su obra en torno a los límites de la razón especulativa y la posibilidad de la Metafísica (*Crítica de la razón pura*). La amplitud y vitalidad de este tema, es tal que sus consideraciones sobre el derecho y la historia contienen también una rica tematización de la libertad. “Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* y *El conflicto de las facultades*, por el lado histórico, y la *Metafísica de las costumbres*, así como *Hacia la paz perpetua*, dan evidencia de lo que aquí señalamos.

La aproximación que se propuso en este trabajo, desde las fuentes documentales consultadas, nos permite extraer las siguientes conclusiones:

En primer lugar, el concepto de libertad kantiano se encuentra fuertemente asociado –desde la *Crítica de la razón pura*– al concepto de causalidad. Si se toma como punto de partida la tercera antinomia, se pone de relieve que, lo que se juega en la disputa entre tesis y antítesis, es la posibilidad de pensar la libertad como una forma específica de causalidad, más allá de las leyes naturales. Es decir, que la voluntad humana pueda ser tomada como punto de partida de una cadena causal, que aunque inserta en la causalidad natural, no surge de ella, sino que es el hombre el punto de origen. Con esto, Kant distingue entre: a) la causalidad natural para el ámbito fenoménico y b) la causalidad por libertad. Ahora bien, vale indicar, de acuerdo a lo señalado en el capítulo inicial, que es gracias a la distinción entre fenómeno y nouménos lo que le permita a Kant salvaguardar un espacio para la libertad de la voluntad. Las leyes de la naturaleza, priman en la comprensión fenoménica del mundo. Entre tanto, cuando la perspectiva es nouménica, el hombre se asume como sujeto libre y, allí, prima la causalidad por libertad y, consecuentemente, la ley moral.

En segundo lugar, esta comprensión de la voluntad libre en la *Fundamentación*, en tanto que causa, se inserta en las consideraciones morales kantianas bajo un doble sentido: negativo y positivo. El sentido negativo de la libertad, se refiere a la independencia de la voluntad respecto de los objetos del querer que la determinan. El primado del objeto respecto de la voluntad, da lugar a la heteronomía. Entre tanto, cuando se gana la libertad negativa como independencia de dichos objetos, tiene lugar entonces el sentido positivo de la libertad: autónoma respecto de los objetos del querer, es capaz de autolegislarse a partir de leyes moral. Autonomía, libertad y ley devienen en un fenómeno unitario. Ahora bien, la ley moral, como concreción de la voluntad libre, se expresa en cuatro formulaciones del imperativo categórico, relacionadas con el carácter universal de la ley moral, el hombre como fin en sí mismo y la voluntad autolegisladora, expresada en el reino de los fines, donde todos son súbditos y gobernantes, a la vez. Ser libre, por tanto, no es actuar contra leyes (*antítesis* tercera antinomia), sino actuar respecto de las leyes, aunque son leyes que surgen de la voluntad misma.

Finalmente, en tercera instancia se puso de relieve la manera en que la libertad, pensada como autolegislación (*Fundamentación*), encuentra en Kant una expresión histórico-jurídica. En este caso específico, la libertad en las reflexiones históricas se asocia con un hecho histórico preciso: la Revolución Francesa. La revolución se define para Kant, por el paso de la constitución iusnaturalista a la republicana, marcando con ello la posibilidad de que un pueblo se ponga las leyes bajo las que se regirá –piénsese en el reino de los fines–. Cabe aclarar que esta instauración de una constitución interna, se ve matizada, en primer lugar, por el paso de la libertad salvaje a la sociedad civil, y luego por la creación de una confederación de Estados. La libertad, entonces, requiere para Kant tanto un gobierno republicano interno como un orden jurídico consensual externo. Por ello, volvimos sobre la *Metafísica de las costumbres* y *Hacia la paz perpetua* para mostrar el sentido de la libertad exterior o jurídica kantiana.

Así las cosas, si bien es cierto la libertad en Kant se encuentra fuertemente vinculada con la causalidad, ya que la voluntad libre es un modo de concebir la causalidad –tal cual se sostiene en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*–, no por ello su comprensión

se reduce a la presente en dicha antinomia. Ella es el punto de partida, para terminar afirmándose, en un sentido radical, como libertad moral y jurídica, con un pleno sentido histórico, presente en la Revolución Francesa. La libertad, sí, es causa, pero implica la voluntad que se da la ley al ser causa, y que dichas leyes, en el plano jurídico, cuenten con la aprobación de la voluntad popular.

Hablar de libertad en Kant es hablar de ley moral (sentido positivo), de una causalidad práctica, fundada en la independencia del hombre respecto de los objetos del querer (sentido negativo) y, además, es hablar de ley jurídica, fundada en la voluntad del pueblo (sentido positivo), y en la independencia respecto de voluntades ajenas (sentido negativo). Con esto, se evidencia también la vitalidad de la distinción kantiana de los dos sentidos de libertad, pues transitan de la *Fundamentación* a sus reflexiones histórico-jurídicas. Así, la libertad es, ciertamente causalidad, pero también es ley moral y jurídica, es decir, independencia y capacidad de autolegislación del hombre y los pueblos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aramayo, R. (2001). *Immanuel Kant*, Madrid: Edaf.

Aramayo, R. (2017). El derecho como indicio de un quiliasmo filosófico: la libertad y su evolución en los opúsculos kantianos. En: Aramayo, R. & Rivera, F. *La filosofía práctica de Kant*, Madrid: Alamanda.

Beade, I. (2017). En torno a dos concepciones diversas de la libertad en la filosofía político-jurídica kantiana. En: Aramayo, R. & Rivera, F. *La filosofía práctica de Kant*, Madrid: Alamanda.

Granja, D. (2010). *Lecciones de Kant para hoy*, México: Anthropos.

Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.

Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de cultura económica.

Hernández, M. (2010). Estudio introductorio. En: *Kant*, Madrid: Gredos.

Herrera, C. (2004). La tercera antinomia de la razón pura y el problema de la libertad. *Revista digital universitaria* 5 (11), pp. 2-15.

Hoyos, L. (2003). *Lecciones de filosofía*, Bogotá: Universidad Externado/Universidad Nacional.

Kant, I. (2003). *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza.

Kant, I. (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, México: UNAM.

Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de cultura económica.

Kant, I. (2010). Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? En: *Kant*, Madrid: Gredos.

Kant, I. (2011). *Teoría y praxis*, Valencia: NoBooks.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza.

Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza.

Kant, I. (2018). *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico*, Madrid: Alamanda.

López, J. (1986). La fundamentación kantiana de la moral. En: *Anales de Filosofía IV*, pp. 35-56.

Nancy, J. L. (1996). *La experiencia de la libertad*, Barcelona: Paidós.

Rivera, F. (2017). La primera fórmula del imperativo categórico. En: Aramayo, R. & Rivera, F. *La filosofía práctica de Kant*, Madrid: Alamanda.

Torreti, R. (1967). *Manuel Kant*, Santiago: Editorial Universitaria.