

# LA LIBERTAD COMO LIMITE DE LA RAZON O LA POSIBILIDAD DE UNA ANTROPOLOGIA CIENTIFICA EN KANT

Inmaculada Acosta Barroso

Ante la evidencia del progreso experimentado por la ciencia físico-matemática a partir de la revolución iniciada por Galileo y que llega con Newton a su máximo esplendor, no son pocos los pensadores que se plantean encontrar la "clave del éxito" e intentar "trasplantarla" a otros campos del saber.

Kant se plantea esta cuestión en términos de averiguar cómo es posible la ciencia o cuáles son las condiciones de validez del conocimiento científico y, al mismo tiempo e inseparablemente unido a ella, el problema de cuáles son las condiciones de posibilidad de la metafísica como ciencia. Parece, por tanto, que se trata de un problema de método: si conseguimos encontrar qué condiciones permiten que funcione el método científico -ya que su eficacia es algo sobre lo que, en esos momentos no se plantea ninguna duda-, si logramos encontrar esas condiciones de validez, podremos considerar la viabilidad de una metafísica basada en dichas condiciones. Se trata en definitiva de, tomando como punto de partida que un conocimiento es verdadero, encontrar los fundamentos que hacen posible esa verdad; los fundamentos que constituyen un conocimiento objetivo.

Para ello propone Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, una revolución similar a la que ya se ha producido en el conocimiento físico-matemático:

"Hace sólo alrededor de un siglo que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam en parte ocasionó el descubrimiento de la ciencia y en parte le dio más vigor, al estarse ya sobre la pista de la misma. Este descubrimiento puede muy bien ser explicado igualmente por una rápida revolución previa en el pensamiento".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, B XII. Sigo la traducción de P. Rivas, Madrid, Alfaguara, 1986. Sigo también en parte, la interpretación de la crítica kantiana que hace

Según esto, parece que la ciencia se constituye como tal cuando "cae en la cuenta" de que tiene que anticiparse a la observación, renunciar a hacerse cargo de la naturaleza a partir de dicha observación y sustituirla por un cambio, por el que se logra un progreso desconocido hasta entonces. La razón de atribuir a esa sustitución la causa de ese progreso es que la experiencia sólo nos dice cómo aparece o se manifiesta algo, pero no que ese algo no puede ser de otro modo: la experiencia no dice nada acerca de cómo pueden ser los fenómenos ni, por tanto, sobre las leyes que rigen esos fenómenos, ya que la experiencia no puede proporcionar necesidad. La *Crítica* kantiana aspira a saber el modo como pueden darse esos fenómenos, cuál es su fundamento, el modo propio de manifestarse lo particular. Dicha propuesta se establece en los siguientes términos :

"Intentemos pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados".<sup>2</sup>

En efecto, si la experiencia, como hemos visto, no es capaz de proporcionar leyes universales, el único método para hallar esa necesidad será encontrar un conocimiento puro *a priori*. Sin embargo, no parece que haya que entender ese *a priori* desde un punto de vista temporal o cronológico, ya que carecería de sentido hablar de un conocimiento anterior a cualquier tipo de experiencia o de relación sensible con el objeto. Es más lógico que ese *a priori* se refiera más bien al fundamento: encontrar una verdad que no tenga su fundamento en la experiencia.

La revolución copernicana propuesta por Kant exige, pues, encontrar una fundamentación de la verdad, del conocimiento objetivo. Para que un conocimiento pueda decirse que es verdadero u objetivo, ha de existir una cierta correspondencia o adecuación entre el concepto y su objeto -a no ser que sea posible establecer una relación de causalidad entre el entendimiento y la constitución real del objeto, como ocurre en el caso de un Entendimiento absoluto, que puede considerarse causa del ser del ente y, por tanto, fundamento de su verdad-; en cualquier caso, tiene que darse una cierta coincidencia entre los principios explicativos del concepto y los principios constitutivos del objeto. Esa correspondencia, sin embargo, se ve obstaculizada en el caso de una conciencia finita, por la exterioridad de los objetos respecto a ella que es consecuencia de dicha finitud. Kant es consciente de la importancia del entendimiento humano para ser causa del ser de los objetos ; por eso, cuando propone que "los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento", no parece probable que se refiera a que la realidad exterior al sujeto deba adecuarse al conocimiento de éste sino, más bien, a que se parte de un conocimiento que consideramos verdadero, es decir, un concepto que, suponemos, se corres-

---

M. Pavón en su libro *Objetividad y Juicio de la Crítica de Kant*, Sevilla, Publicaciones Universidad de Sevilla, 1988.

2 KrV. B XVI.

ponde con su objeto. Como el punto de partida es la verdad de ese conocimiento, esa relación es una relación simétrica y puede ser tomada en sentido inverso: podemos decir que al concepto verdadero corresponde un verdadero objeto. De esa manera, se establece un campo de objetos en que a cada objeto le corresponde un concepto verdadero y viceversa. Así consigue Kant mantener, por un lado, la exigencia de un principio o fundamento común al objeto y al concepto y, por otro, la finitud de la conciencia. El precio que ha de pagar para no ceder ante ninguna de estas dos exigencias es la escisión del objeto en fenómeno y noumèno y la consiguiente escisión de la razón en teórica y práctica.

Esta doble escisión se hace sentir de manera especial en el estudio del hombre ya que éste pertenece tanto al mundo fenoménico como al nouménico, como se refleja en la *Fundamentación de la Metafísica de las ostumbres* :

"No le es lícito al hombre pretender conocerse a sí mismo, tal como es en sí, por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna. (...) Tiene que admitir sobre esa constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa que esté a su base, esto es, suyo tal como sea en sí, y contarse entre el *mundo sensible*, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, y en el *mundo intelectual*, que, sin embargo, no conoce, respecto a lo que en él sea pura actividad".<sup>3</sup>

Todos los problemas e intereses de la razón (prácticos y especulativos) se pueden resumir en las tres cuestiones clásicas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?. La primera cuestión es meramente especulativa y a ella se consagra Kant, prácticamente en su totalidad la *Crítica de la Razón Pura* en la que, al final, llega a una conclusión no demasiado esperanzadora:

"La mayor -y tal vez la única utilidad de toda la filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad posee el callado mérito de evitar los errores".<sup>4</sup>

Realmente no es poco haber encontrado -como parece haber hallado Kant- los fundamentos de la verdad y del conocimiento objetivo y, con ellos e inseparablemente unidos, los límites de ese conocimiento. A pesar de ello, no parece conformarse con este resultado. La razón teórica nos proporciona un conocimiento verdadero, sumamente cierto, sobre determinados objetos -los objetos que pertenecen al mundo sensible o de la experiencia-. También acerca de nosotros mismos podemos alcanzar un conocimiento teórico cierto en cuanto seres que pertenecen a dicho mundo fenoménico. Sin embargo, la razón teórica no puede afirmar ni negar nada sobre los objetos del mundo nouménico a los que Kant atribuye la causa de que la razón haya iniciado el camino de la especulación:

3 *Grundlegung zur einen Metaphysik der Siften (Grundlegung)*, p. 451, A.K. Sigo la traducción de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1963.

4 *KrV*, A 795; B 823.

"La razón barrunta los objetos que comportan para ella mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, que es el de su uso *práctico*"<sup>5</sup>.

Estos objetos que la razón persigue son la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Sobre ellos la razón pura en su uso teórico no posee ningún poder de penetración ya que, como es sabido, todo conocimiento especulativo debe estar basado en la experiencia. Tan sólo hay dos condiciones bajo las cuales puede conocerse un objeto: en la intuición sensible, por la cual se nos da el objeto en cuanto fenómeno, y en el concepto, a través del cual es pensado el objeto correspondiente a dicha intuición. La posibilidad del concepto requiere, pues, que se haya dado antes la intuición, que es condición de todo conocimiento. Puedo también pensar objetos que no estén dados en la experiencia o que se extiendan más allá de lo que puede abarcar, pero tienen que incluir siempre las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible y de un objeto de ésta. La razón no puede aplicarse directamente al objeto a través de sus conceptos, sino que tiene que demostrar la validez objetiva de esto y la posibilidad de su síntesis *a priori*. En último término, hay que reconocer que, fuera del campo de la experiencia, no hay nada que sea objeto de la razón :

"En una palabra, nuestra razón sólo puede emplear las condiciones de la experiencia posible como condiciones de posibilidad de las cosas, pero de ningún modo puede producir, por así decirlo, condiciones completamente independientes de las mencionadas, ya que tales conceptos carecerían de objeto aunque no fuesen contradictorios"<sup>6</sup>

Dichos conceptos del entendimiento serían, en ese caso, meras ideas a las que no corresponde ningún objeto en la experiencia, que tan sólo tienen utilidad como principios reguladores del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia; meros productos mentales cuya posibilidad no es demostrable.

De acuerdo con esto, el orden y la finalidad de la naturaleza tienen que ser explicados por leyes igualmente naturales. En cambio, en lo que atañe a la absoluta totalidad del fundamento explicativo en la serie de causas, no puede ser un obstáculo en relación con los objetos del mundo, pues estos no son más que fenómenos y, por consiguiente, nunca podremos esperar encontrar en ellos nada completo en la síntesis de la serie de condiciones. Pero la razón se resiste a encerrarse en los estrechos límites del conocimiento especulativo y "es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y aventurarse en su uso puro"<sup>7</sup>, más allá de los límites de todo conocimiento.

---

5 *KrV*, A 795; B 824

6 *KrV*, A 771; B 799.

7 *KrV*, A 797; B 825.

En la *Fundamentación*, Kant intenta aplicar esos límites del conocimiento especulativo al estudio del hombre. Se trata de buscar una respuesta a la pregunta "¿qué puedo saber?", referida al sujeto racional. Por este camino descubre que, frente a la necesidad natural a que están sometidos los seres irracionales, los seres vivos, en cuanto que son racionales, poseen un tipo especial de causalidad a la que da el nombre de *voluntad* y que tiene la propiedad de ser causa eficiente independientemente de las causas que la determinen. Esto constituye una primera definición negativa de la *libertad*. Sin embargo, esta negatividad no significa que la voluntad libre no esté sometida a leyes de ningún tipo, sino que está sometida a leyes de una especie particular, leyes morales<sup>8</sup>. La libertad, por tanto, supone indeterminación frente a cualquier otro tipo de causas distintas de ella misma, y, al mismo tiempo, sometimiento a unas leyes que Kant denomina morales. Una voluntad absolutamente buena, será entonces, aquélla que, sin estar determinada por causas exteriores a ella, está sometida a leyes morales, es decir, que ella se da a sí misma, la norma que es la ley para sí misma; esto es una voluntad autónoma. La *autonomía de la voluntad* es lo que caracteriza a la voluntad libre, a la voluntad absolutamente buena, aquella cuya máxima puede contenerse a sí misma siempre, considerada como ley universal.

Pero para probar esta tesis en el terreno especulativo sería necesario recurrir a la experiencia o, en todo caso, a la deducción del concepto. La experiencia, más que proporcionarnos semejante demostración, nos da, según Kant, continuas pruebas de lo contrario, esto es, de la necesidad de las leyes naturales. Esta necesidad natural no es tampoco un concepto de experiencia, pero sí se ve confirmado por ella. Hacer comprensible la deducción del concepto de libertad requeriría demostrar de algún modo la posibilidad de la experiencia, lo cual tampoco es posible, pues rebasa el uso práctico de la razón pura: la libertad trascendental parece oponerse a la ley de la naturaleza y, por consiguiente, a toda experiencia posible.

En último término, no podemos comprender por qué obliga la ley moral<sup>9</sup> y no queda otra salida que aceptar la necesidad de la naturaleza:

"Tras los fenómenos hay que admitir otra cosa que no es fenómeno, a saber: las cosas en sí, aun cuando, puesto que nunca pueden sernos conocidas en sí, sino siempre sólo como nos afectan, nos conformamos con no poder acercarnos nunca a ellas y no saber nunca lo que son en sí. Esto tiene que proporcionar una, aunque grosera, distinción entre *mundo sensible* y *mundo inteligible*"<sup>10</sup>

Aunque por la sensibilidad el sujeto se capte a sí mismo como parte del mundo sensible, como inteligencia se reconoce sometido a la ley del mundo inteligible de la razón. En el sujeto racional la escisión entre los dos mundos se manifiesta, como ya hemos visto, de manera más radical. Por un lado, el sujeto tiene conciencia de poseer, desde un punto de vista inteligible, una li-

8 Cfr. *Grundlegung*, p. 447, (p. 112 de la traducción).

9 Cfr. *Ibid.* p. 450, (p. 117 de la traducción).

10 *Ibid.*, p. 451, (p. 118 de la traducción).

bertad trascendental, la voluntad absolutamente buena que representa la completa *indeterminación* frente a la totalidad de los objetos. Esta voluntad sólo contiene la *forma del querer en general como autonomía*, es la voluntad capaz de darse a sí misma la ley, única ley universal que se impone a sí misma sin que intervenga como fundamento ningún impulso ni interés. Se trata de una genial caracterización de lo que podríamos llamar "libertad absoluta". Sin embargo, en el sujeto concreto se producen una serie de deficiencias frente a esa voluntad absolutamente buena, lo que lleva a Kant a afirmar:

"Sí yo no fuera más que parte de este mundo inteligible, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad; pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, esas acciones más *deben ser* conformes a dicha autonomía".<sup>11</sup>

El deber moral es la consecuencia de la escisión que sufre el sujeto racional al ser miembro, por una parte, del mundo inteligible, de tener conciencia de poseer una voluntad autónoma y, en definitiva de ser libre y, por otro, de encontrarse sometido a los apetitos e inclinaciones del mundo natural. Ante esta disyuntiva no cabe suprimir el concepto de naturaleza ni tampoco prescindir del concepto de libertad. La solución es -según Kant- distinguir de una manera radical entre el punto de vista de la razón especulativa y aquel otro que presenta la razón en su dimensión práctica. Ambos deben ir necesariamente unidos y no presentar contradicción entre sí: "no hay la menor contradicción en que una *cosa en el fenómeno* (...) esté sometida a ciertas leyes, y que esa misma cosa, como *cosa o ser en sí mismo*, sea independiente de tales leyes"<sup>12</sup>

Kant concluye, como antes apuntábamos, la imposibilidad de explicar la libertad. Pero ello no supone obstáculo, ya que parece encontrar razones para pensar que la importancia de la razón práctica es superior a la de la razón teórica, como deja claro en la *Fundamentación*:

"El hombre encuentra realmente en sí las demás cosas y aun de sí mismo, en cuanto que mismo una facultad por la cual se distingue de todas es afectado por objetos: esa facultad es la *razón*. Esta, como actividad propia, es incluso más alta que el *entendimiento*".<sup>13</sup>

Y más adelante vuelve a insistir sobre este punto:

"Lo que pertenece al mero fenómeno queda necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma"<sup>14</sup>.

Este intento de dar primacía a la razón práctica sobre la teórica o especulativa, se puede entender como vía de una posible unificación entre ambas, como un intento de superar la escisión. En este sentido se puede interpretar lo que dice Kant en la *Crítica*:

11 *Ibid.* . . , p. 454, (p. 123 de la traducción).

12 *Ibid.* . . , p. 457, (p. 128 de la traducción).

13 *Ibid.* . . , p. 452, (pp. 119-120 de la traducción).

14 *Ibid.* . . , p. 461, (pp. 133-134 de la traducción).

"Pertenece, pues, exclusivamente a la razón, aunque sólo en su uso práctico, el mérito de relacionar un conocimiento -que la mera especulación sólo puede inaginar, pero al que no puede conceder validez- como nuestro supremo interés, así como el de convertirlo de esta forma, no en un dogma demostrado, pero sí en un supuesto absolutamente necesario para los fines más esenciales de la razón"<sup>15</sup>.

Al plantear las tres cuestiones en que se resumen los intereses de mi razón -¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?- Kant explica, como hemos visto antes, que la primera es una cuestión meramente especulativa, la segunda meramente práctica y, la tercera, práctica y teórica a un tiempo. Esta última se puede también interpretar en la línea de ese intento de superar la escisión a que antes nos referíamos.

"La tercera cuestión, a saber, ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica a un tiempo, de modo que lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica (...). Lo práctico desemboca en la conclusión de que *hay algo* (que determina el último fin posible) *porque algo debe suceder* ; lo teórico en la conclusión de que *hay algo* (que opera, causa suprema) *porque algo sucede* " <sup>16</sup>.

Se podría decir, en este sentido, que Kant intenta unir el plano práctico con el teórico, lo que debe suceder con lo que sucede, a través de la esperanza de la felicidad, del bien supremo. La felicidad es tanto satisfacción de todas nuestras inclinaciones como aquello que exige la dignidad del ser racional. En consecuencia, así como los principios morales son necesarios de acuerdo con la razón en su uso práctico, de acuerdo con la razón en su uso teórico es necesario suponer que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad en la medida en que se hace digno de ella <sup>17</sup>. Por consiguiente, si suponemos un objeto racional, libre de las dificultades de la moralidad, de inclinaciones e intereses, dicho sujeto sería bajo la dirección de las leyes morales autor de su propio bienestar a la vez que del de los otros. La condición para ello es que el sujeto sea libre y que haga lo que debe y con ello se vuelva digno de la felicidad. Esto supone un vínculo entre ambos mundos como se afirma en la *Crítica* :

"En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo originario puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea, moral" <sup>18</sup>.

La razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la posibilidad de la experiencia, es decir, principios de las acciones que, de acuerdo con principios morales, podrían encontrarse en la historia de la humanidad, pero

15 *KrV* , A 818; B 846.

16 *KrV* , A 805-806; B 839-840.

17 *KrV* , A 809; B 837.

18 *KrV* , A 810-811; B 839-840.

los contiene en un cierto uso práctico, esto es, moral. Los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer. Kant considera la moralidad como la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo. Todos los seres racionales están sujetos a una ley según la cual cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y a los demás "nunca como simple medio, sino siempre y al mismo tiempo como fin en sí mismo" <sup>19</sup>. De aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes que se proponen referir esos seres, unos a otros como medios y fines. Se establece, pues, lo que Kant denomina un reino de los fines en el que todo ser racional se rige por una ley universal; su fundamento ha de ser la libertad, como único supuesto bajo el cual es posible la moralidad, pero cómo sea posible la ley moral y la libertad es algo de lo que no podemos alcanzar ningún conocimiento.

En último término, la idea de libertad no tiene más validez en el terreno especulativo, que la de mero postulado o idea reguladora. De los tres grados de verdad o validez subjetiva de un juicio, en relación con la convicción, Kant considera que, en este caso se trata de una creencia, ya que el *opinar* es demasiado poco y el *saber* excesivo.

La razón teórica, en definitiva, no puede afirmar ni negar nada acerca de la libertad trascendental, porque tampoco nos hace ninguna falta para el *saber* <sup>20</sup>. La razón pura es totalmente incapaz de explicar cómo ella puede ser por sí misma práctica, porque no lo necesita. Y si lo necesita es que no es una razón pura.

Kant no consigue explicar cómo se da en el sujeto finito esa libertad absoluta que tan bien ha descrito, y no le queda otra salida que renunciar a cualquier tipo de explicación sobre el asunto que pueda aspirar a la categoría de saber. Pero no consigue explicarlo porque en su modelo racional no cabe una libertad absoluta que no se dé absolutamente. Para él, una libertad que no sea absolutamente absoluta no es libertad y, por tanto, no merece un intento de explicación.

Sin embargo, eso es justamente lo que ocurre en el sujeto finito: la libertad, que es por sí misma absoluta, no se da de una manera absoluta, sino relativa, y por ello también es relativo el conocimiento que podemos alcanzar de ella. La finitud para Kant se traduce en los límites de la razón, pero es posible que esos límites resulten excesivamente rígidos; probablemente en el sujeto finito ni siquiera los límites son absolutos.

---

<sup>19</sup> *Grundlegung*, p. 433, (p. 91 de la traducción).

<sup>20</sup> Cfr. *KrV*, A 799; B 827.