

LIBERTAD E HISTORIA EN KANT

Daniel Innerarity. Universidad de Navarra.

En un breve tratado del año 1786, en el que Kant examina las posibilidades de orientarse en el mundo del pensamiento, leemos lo siguiente:¹ «la razón humana no cesa nunca de tender hacia la libertad». Una profunda interrelación entre la racionalidad y la libertad se muestra como el rasgo más acusado de la filosofía kantiana. Se trata de esa libertad subjetiva o de la razón que Hegel, en el parágrafo 503 de la *Enciclopedia*, denominó «el sentido europeo de la libertad»².

Aunque a menudo se haya interpretado la doctrina kantiana como una teoría de la ciencia moderna, parece más oportuno -y así lo han hecho estudios recientes- entenderla como una teoría de la libertad. En efecto, la cuestión de la libertad está presente, como problema de fondo, en toda la obra de Kant, a la que atraviesa como eje principal e hilo conductor. El concepto de libertad no sólo ocupa un lugar columnar de la ética; todo el sistema crítico está levantado sobre el fundamento de la libertad, que se hace presente como espontaneidad, autonomía e independencia en el uso teórico, práctico y social de la razón. El concepto de libertad es la base de la filosofía trascendental, «la piedra angular (*Schluzstein*) del edificio de un sistema de la razón pura»³.

La primera revolución copernicana de Kant consistió en establecer que la naturaleza gira en torno al sujeto; la segunda en que todas las disposiciones y facultades giran en torno al deber. Se podría afirmar que la libertad es el punto común de apoyo que le permitió llevar a cabo tales transformaciones, en el ámbito de la razón y de la praxis. La libertad, anunciadora de «un modo puro del entendimiento»,⁴ se ofrece como soporte de un programa que es, simultáneamente, racionalización y emancipación, en las relaciones del hombre con el mundo, en la regulación moral de la conducta y en la vida social. De manera análoga a como la crítica teórica configura una comunidad científica, la autonomía de la voluntad construye un reino de los fines y la libertad política pone en marcha el progreso histórico hacia la paz perpetua.

Así pues, el kantismo se revela como una filosofía humanista, como una teoría de la libertad. En una de sus obras del periodo pre-crítico había asegurado que se consideraría inferior al más humilde trabajador si su intento de «restaurar los derechos de la humanidad» no informase todo su quehacer filosófico⁵. Igualmente, su escrito acerca del significado de la Ilustración comienza con la misma

lamentación que había encabezado *El contrato social* de Rousseau: el hombre es libre y por todas partes encontramos limitaciones a su libertad⁶. Pero la nueva conciencia de sí mismo que la filosofía trascendental pretende para el hombre moderno tiene su contexto cultural en el humanismo racionalista que ha sustituido la trascendencia del ser por la autonomía del sujeto. «Es este un momento histórico decisivo en la génesis de una nueva autointerpretación del hombre: Para dar razón de sí mismo, no se remite a una ordenación de la realidad que tuviera un origen trascendente, sino que busca en su propia y activa subjetividad el fundamento de su alta valoración. En vez de concebir su dignidad como un trasunto de la suprema dignidad divina, el hombre la reivindica desde sí mismo para sí. Ha dejado de ser un don gracioso que se acepta, para convertirse en algo que se conquista en la autoafirmación»⁷. La idea de la dignidad de un ser racional no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo.

Nada más ajeno a la verdad que el estereotipo de un Kant insensible y despreocupado por las inquietudes de su época. El humanismo de la modernidad había cifrado sus anhelos en la autonomía del sujeto individual. Kant recogió apasionadamente este singular desafío, haciendo del individuo el verdadero centro, árbitro y soberano del universo, en un modo no vislumbrado por la Revolución Francesa ni por sus precursores ilustrados. Hegel afirmaría más tarde que «Europa es el lugar donde se alcanza el término de alumbrar *la libertad subjetiva*»⁸, adjudicando a Kant la misión histórica de haber descubierto la subjetividad. El propósito de llevar a cabo una *liberación de la razón* coincide en Kant con la cuestión de la *racionalidad de la libertad*, problematizada con el surgimiento de la libertad moderna, *die europäische Idee der Freiheit*.

Con la Ilustración, que representa un nuevo coraje para valerse con independencia del propio pensamiento, los principios modernos de libertad, igualdad y autonomía se convierten en inspiradores de la misma reflexión filosófica. Kant no permanece al margen de esta inquietud despertada por la Ilustración, a la que tratará de hacer efectiva y llevar a la madurez, superando sus escisiones y dotándola de un nuevo impulso creador⁹. Aquí el problema de la libertad es clave para la viabilidad del proyecto moderno. «La cuestión de saber si la libertad es posible -dice Kant en una de sus *Reflexiones*- se confunde con la de saber si el hombre es una verdadera persona»¹⁰. Con ella están en juego todos los ideales de la Ilustración, la dignidad misma del hombre moderno.

También Kaulbach ha visto en la doctrina del sujeto trascendental como legislador la pretensión ilustrada de emancipación. A su juicio, la teoría kantiana de la subjetividad ha de entenderse en relación con «la conciencia civil moderna» (*das moderne bürgerliche Selbstbewusstsein*) que busca su libertad en la negativa a permitir como válidas reglas que no se haya dado a sí misma. «La autolegislación (*Selbstgesetzgebung*) del pensamiento -señala Kaulbach- es característica de la conciencia burguesa: la crítica kantiana de la razón pura pretende ser a la vez una descripción y una normativa de esa conciencia»¹¹.

Se ha venido destacando últimamente la influencia de Rousseau en la formación de esta singular mentalidad que entiende al hombre como «*Wesen der Freiheit*», como libertad. En su libro acerca de la evolución del pensamiento kantiano, Vleschauwer ha subrayado la influencia que la lectura del *Emilio* y del *Contrato social* ejerció sobre Kant¹². Prauss ha destacado especialmente el impacto de la idea rousseauiana de que lo distintivo del hombre no es propiamente la razón sino la libertad¹³. Así lo confiesa Kant: «soy un buscador por instinto, ávido de conocer (...) creía en otro tiempo que sólo esto podría constituir la dignidad princi-

pal de la humanidad (...) Rousseau me ha vuelto a poner en el buen camino»¹⁴. Kant atribuye al pensador ginebrino «el descubrimiento de la naturaleza escondida del hombre» que nos sitúa frente a un panorama de posibilidades abierto por la libertad. Para Walter Schulz la «interiorización» (*Verinnerlichung*) ha de ser tenida como uno de los rasgos característicos de la modernidad¹⁵. Se trata de una de las pretensiones más específicas de la filosofía trascendental. Y, ciertamente, Kant no pretende de modo directo la libertad exterior, la que depende de circunstancias de tiempo y lugar, sino que busca la libertad interior, aquella que procura al hombre la independencia desde sí mismo frente a las cadenas de la opinión común, los prejuicios o las tendencias naturales.

Pero no agrada a Kant el sentimentalismo de Rousseau. Su tarea consistirá en mostrar la convergencia entre racionalidad y libertad. La historia -es decir, el ámbito conformado por la libertad-, y no la naturaleza, es el verdadero espacio del hombre. Nos hallamos ante una pretensión de radicalizar la irreductibilidad del hombre a la naturaleza. La tarea crítica de Kant se puede presentar como el intento de descubrir unas leyes distintas de la coacción física natural que puedan llamarse con propiedad leyes de la libertad, es decir, determinaciones que el hombre impone activamente a la naturaleza y a sí mismo.

El valor del hombre no depende, por tanto, de las virtualidades que la naturaleza le ha dado, sino de lo que hace de sí mismo mediante su libertad. Una libertad que ya no está engarzada en las exigencias naturales finalizadas, sino que es un acto autoconstituyente, sobre el vacío de una subjetiva carencia de leyes (*eine subjektive Gesetzlosigkeit*)¹⁶. Pero en el mismo acto de emancipación de la naturaleza, el hombre ha quedado asomado a un abismo. En lugar del objeto único, alcanzado en la intuición o fijado por el instinto, se le abre una inusitada infinitud.

En sus *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Kant sienta estos principios como base para una teoría del progreso histórico: «la naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo aquello que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instintos, se haya procurado mediante su propia razón»¹⁷. Así pues, la supervivencia humana a través de la historia es tarea de la razón y de la libertad. La razón, dice Kant en las *Conjeturas acerca de los orígenes de la humanidad*, impulsa la marcha progresiva hacia la perfección, la cual ya no queda fijada en la especie humana por el instinto¹⁸.

Hegel sintetizó este nuevo programa de liberación de la razón estableciendo en el origen de la actividad reflexiva una «insatisfacción del espíritu con el mundo exterior»¹⁹. La historia comienza en el momento en que el hombre se yergue frente a la naturaleza y toma conciencia de su oposición hacia lo que se le presenta como impedimento. La razón es una ruptura con la exterioridad natural *aus dem der Mensch eine Freiheit in sich gewinnen kann*. Mediante la reflexión el hombre se gana para la libertad.

La historia es, por consiguiente, el proceso en el que puede ser realizado el más alto bien y en el cual la libertad se eleva desde el mundo empírico al nuevo mundo moral. La teleología histórica sirve como un foco que une o totaliza las acciones e intenciones de los agentes morales individuales y todas las áreas de la creatividad colectiva como el derecho, la política y la educación. Con el concepto de «reino de los fines», Kant introduce una noción de finalidad que queda libre

de las críticas que Spinoza hiciera del viejo concepto medieval de finalidad como asilo de la ignorancia. El hombre como ser no natural, es decir, no sometido a la ciega necesidad de la naturaleza, encuentra en el espacio abierto por la razón el territorio para la realización de su libertad.

La historia se nos presenta como el proceso en el cual podría tener lugar la requerida síntesis de la libertad y la naturaleza. Es preciso recordar que Kant adscribió a la razón un interés metafísico por lo absoluto y la totalidad. Habiéndole negado su satisfacción en el ámbito del conocimiento, encontrará posible satisfacerlo en el ámbito de la acción histórica. El resultado del sistema crítico consiste en orientar este interés metafísico hacia la historia moral. Por ello, -dice Yovel-, la filosofía de la historia, lejos de ser marginal, aparece como la cumbre sistemática de la empresa crítica kantiana²⁰. Gracias a la filosofía de la historia, la totalidad ya no es imposible.

1. La crítica trascendental como liberación de la razón.

El interés de Kant por llevar a cabo una liberación de la razón es una de las claves que permite explicar el sentido de la filosofía crítica: liberar al espíritu frente al mundo mediante la autoconciencia. En los *Prolegómenos*, Kant había establecido el principio de que el hombre debe mantenerse libre ante los fenómenos empíricos. Pero, ¿qué significa exactamente esta libertad? «libertad en el pensamiento significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley que la que ella únicamente se da»²¹. Con semejante afirmación, Kant se opone al pensamiento anárquico del intuicionismo, contrario a toda clase de ley y cuyos resultados son incommunicables, pero también al uso inmaduro del pensamiento que requiere de leyes extrañas. *Freiheit in Denken* quiere decir primacía activa de la razón como legisladora libre de la naturaleza y de sí misma. Por medio de la libertad la subjetividad supera la exterioridad de los fenómenos empíricos y adquiere un dominio autónomo sobre ellos.

La reflexión kantiana acerca del modo como algo puede devenir objeto para nosotros según la constitución subjetiva de nuestras facultades de representación supone un giro radical: el objeto encuentra ahora su fundamento en las estructuras formales de la subjetividad. Esta novedosa gravitación del conocimiento en torno a la subjetividad supone una insospechada adquisición de libertad, de la que resulta el mero *arbitrio* de la conciencia empírica, la *espontaneidad* del sujeto trascendental y la *libertad*, propiamente hablando, del sujeto inteligible.

La subjetividad ha dejado de ser espectadora, para convertirse en un centro activo que impone las formas que hacen del mundo un objeto inteligible. No ha de perderse de vista que para Kant la naturaleza, por el hecho de estar mecánicamente determinada, es considerada como un obstáculo para el despliegue de la razón y como una amenaza frente al deseo de realización de la libertad. La auténtica necesidad, la necesidad ontológica de aquello *quod non potest aliter se habere* proviene de la autónoma razón del hombre: la naturaleza *überhaupt*, la naturaleza objetiva, es *natura formaliter spectata*, y no encontramos en ella sino lo que en ella hemos puesto.

El planteamiento crítico pretende ser una superación tanto del determinismo spinozista como del psicologismo de los empiristas británicos. Según el psicologismo subjetivista de Hume, la organización de los datos de la conciencia es llevada

a cabo por un principio psicológico de asociación, en virtud del cual el objeto es el resultado de la síntesis de impresiones realizada por el sujeto; es esencialmente relativo al dinamismo asociativo de un sujeto empírico.

Kant llamará la atención sobre el hecho de que también la causalidad psicológica es una necesidad natural. Por eso tratará de sustituir la necesidad psicológica por la libertad de un sujeto trascendental que configure universalmente la experiencia. La libertad del pensar, «sin la cual no hay razón»²², se muestra en la capacidad de determinar su juicio según fundamentos objetivos -es decir, trascendentales- y no meramente subjetivos, que confieren a la razón la posibilidad de activar de acuerdo con sus propios principios y no bajo la influencia de causas extrañas, una de las cuales sería la determinación de las inferencias por sucesos psíquicos.

Hume había puesto en entredicho la posibilidad de toda experiencia objetiva, para la que se requiere referir los estados de conciencia a algo distinto e independiente de los contenidos subjetivos. Kant parte de esta problematicidad de la experiencia y trata de resolverla críticamente: la objetividad no tiene su fundamento en una intelección de las cosas tal como son en sí, sino en la constitución de los objetos conforme principios *a priori*.

Así lo ha explicado Röd: «en virtud de que nuestro conocimiento no se rige por los objetos, sino los objetos por nuestro conocimiento, en el cual tienen vigencia los principios válidos de manera universal, todos nuestros juicios verdaderos tienen que concordar tanto con el objeto como entre sí. Dado que nuestra experiencia está sometida a ciertos principios que 'ordenan' lo 'dado' de determinada manera constante e igual para todos los sujetos de experiencia, los contenidos ordenados dentro de ese marco general aparecen como algo independiente frente al 'yo' empírico, es decir, como objetos»²³.

Gracias a la fundamentación de nuestro conocimiento en estructuras *a priori*, la ciencia se constituye como un saber libre y autónomo, independiente de la conciencia empírica individual. De este modo se hace posible la comunicación intersubjetiva de la comunidad científica. El diálogo racional es posible en virtud del método trascendental. Precisamente, -ha advertido Kaulbach- la transformación copernicana del modo de pensar consistió en la libre elección del punto de partida frente a un mundo que ya no contiene para nosotros ninguna significación objetiva, sino tan sólo carácter de perspectiva²⁴. La filosofía trascendental recompone críticamente esa unidad perdida y recupera la posibilidad de un diálogo intersubjetivo; el mundo es ahora -en expresión de Kaulbach- *die gemeinsame Bühne*²⁵, un «escenario común».

De manera similar, Karl Jaspers ha interpretado la filosofía trascendental como aquella que se asienta sobre el principio de que «todas las formas de la razón suponen comunicabilidad. Los conceptos, a diferencia de las sensaciones, son comunicables. La apreciación de un acto moral es susceptible de 'comunicación general por medio de determinados conceptos de la razón práctica'. La ponderación de lo bello se verifica, sin conceptos, en el 'juicio de gusto' en función de la 'idea de un sentido colectivo' que 'en cierto modo' juzga 'en términos del todo de la razón humana'. Únicamente por la comunicación cabe ampliar y examinar críticamente la razón (...) Esta consiste en 'comunicabilidad' (...) Entre las 'máximas del entendimiento humano común' incluye Kant, con las de 'pensar por sí mismo' y 'pensar en consonancia consigo mismo', la de 'pensar identificado con

todos los otros'. Se trata de una 'manera de pensar ampliada', susceptible de pasar por encima de 'las condiciones privadas subjetivas del juicio'²⁶.»

2. El sentido práctico de la libertad.

La filosofía trascendental concede a la libertad humana una función esencial, al entenderla como condición de posibilidad de la ciencia y de la naturaleza misma. El hombre ha obtenido una conciencia de la libertad de su actividad racional, de un libre espontaneidad en la producción de sus ideas, frente a la pasividad de las representaciones sensibles. La libertad humana es la clave de la filosofía trascendental. Entendida como autonomía en el proceso de objetivación, como espontaneidad que le permite escapar del determinismo empírico, la libertad se presenta en la filosofía práctica de Kant como el principio que instala al hombre en el mundo moral: *Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist*²⁷.

La razón teórica debía esperar a que la intuición sensible le confiriera la materia con la que poder constituir un objeto. Las categorías de la libertad, en cambio, son capaces de producir su objeto, ya que se trata de la intención dentro de la conciencia y no de la ejecución física de la acción. «La autonomía del conocimiento teórico no es en modo alguno absoluta, sino siempre relativa a la presencia actual o posible de unos datos de experiencia y a la propia estructura cognoscitiva del sujeto trascendental. Este es el motivo por el que el conocimiento teórico humano es necesariamente limitado -en la medida en que limitada es su autonomía- y por ello no puede llegar a alcanzar realidades en sí. La autonomía de la razón en su uso práctico (y sólo en lo que respecta a sus fines) es, en cambio, absoluta (aunque no infinita), porque no depende en este uso de ningún dato de experiencia externo a la propia razón. En esta superior autonomía de la razón práctica se basa precisamente su primacía con respecto a la teórica, manifestada en que, en su ámbito, adquieren realidad y objetividad las ideas que eran trascendentes a la pura especulación»²⁸.

La espontaneidad absoluta de la razón en su uso práctico había sido anunciada y prefigurada en la relativa espontaneidad del entedimiento. Es en la ética -dice Cassirer- «donde se amplían en realidad los límites de la experiencia, no en el sentido de que más allá de ellos se descubra un nuevo campo de la realidad de las cosas, sino en el sentido de que encontramos aquí un *principio de enjuiciamiento* que, en su validez general, no puede vincularse a ninguna clase de límites empíricos determinados... Descubrimos aquí, por tanto, una espontaneidad que no sólo sirve para determinar las condiciones dadas de la intuición empírica, sino que nos permite, además, enfrentarnos nosotros mismos a la realidad como legisladores, para crear de este modo una nueva forma de ser de la personalidad»²⁹.

Por consiguiente, después de haber negado a la razón especulativa la posibilidad de acceso a lo suprasensible, Kant encuentra ahora posible este itinerario en el uso práctico de la razón. El acceso al mundo inteligible no puede lograrse a través de lo dado en el fenómeno -inevitadamente configurado por la propia subjetividad afectada- pero sí por medio de la libertad como actividad pura del sujeto. Por esta razón puede Kant referirse, como quien ha realizado un hallazgo inesperado, a «la magnífica perspectiva que nos ofrece la razón pura práctica gracias a la ley moral, es decir, la perspectiva de un mundo inteligible mediante la realización del concepto, por lo demás trascendental, de la libertad»³⁰.

a) *La posibilidad lógica de la libertad.*

Pero esta libertad necesita primero ser probada, no vaya a ser que estemos construyendo sobre una pura ficción. Kant se dedica con empeño a esta demostración, sabiendo lo que con ella se juega, y emprende diversas tentativas en la *Crítica de la razón pura*, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*.

El primero de estos intentos se encuentra en la crítica de la cosmología racional de la *Crítica de la razón pura*³¹. Se trata de la tercera antinomia, en la que se plantea la contradicción entre la causalidad libre y la causalidad natural, entre una causalidad capaz de originar leyes naturales y la necesidad omniabarcante de dichas leyes. En primer lugar, Kant establece que la causalidad según las leyes de la naturaleza no es el único principio del que pueden derivarse todos los fenómenos. Luego es necesario admitir una causalidad libre y espontánea, capaz de iniciar por sí misma una serie de fenómenos. De otro modo, no habría leyes naturales, ya que si la serie de las causas fuera infinita, los fenómenos nunca estarían determinados, porque lo propio de lo infinito es que no puede ser recorrido. Mas por otro lado -y éste es el segundo elemento de la antinomia- no existe la libertad, dado que todo acontece en el mundo según las leyes de la naturaleza. Si una causa comenzase a actuar sin estar determinada, no estaría sometida a ninguna ley. Pero las leyes son lo que constituye la naturaleza, o en otros términos, un nexo necesario es lo que constituye la objetividad de los fenómenos. Luego una causa libre que estuviera fuera de la naturaleza sería una quimera. Los fenómenos antropológicos no nos dicen nada que permita suponer la libertad, ya que se dan siempre en el determinismo de la naturaleza: el principio de causalidad necesaria es válido también para los actos que dependen de la voluntad del hombre. De esta antinomia resulta, por consiguiente, que la realidad y la ilusión de la libertad parecen igualmente plausibles.

En la solución de esta antinomia está en juego la posibilidad lógica de la libertad. Kant la resuelve haciendo ver que se trata de una contradicción aparente en la que incurre la razón cuando no se atiene a su supuesto básico del idealismo trascendental: la diferencia entre nuestras representaciones y la realidad en sí. Es necesario, pues, introducir una doble perspectiva en la consideración de los actos humanos. La distinción entre fenómeno y noumeno hace lógicamente posible que un acto voluntario, que se nos aparece como causalmente determinado por darse en el tiempo, sea, sin embargo, libre en tanto que cosa en sí, puesto que en este caso no está sometido a la sucesión temporal. Kant recuerda que la contradicción entre el mecanicismo natural y la libertad sólo tiene lugar bajo condiciones de tiempo y, por tanto, afecta al sujeto agente como fenómeno. «Pero precisamente el mismo sujeto que, por otra parte, es también consciente de sí como cosa en sí, considera también su existencia en cuanto no se halla bajo las condiciones de tiempo; se considera a sí mismo como determinado sólo por leyes que él se da a sí mismo por la razón y, en esta existencia suya, no hay nada para él que preceda a la determinación de su voluntad, sino que toda acción y, en general, toda determinación variable de su existencia en sentido interno, incluso toda la sucesión de su existencia como ser sensible ha de considerarse como consecuencia de su existencia inteligible, pero nunca como fundamento de determinación de su causalidad como noumeno»³². De esta forma, es posible ver los hechos como efectos de la libertad sin romper por ello el curso de la naturaleza.

En contraste entre la necesidad y la libertad es una vivencia profunda del ser humano a la que la filosofía moderna concedió una especial atención. En el *Emi-*

lio, había expresado Rousseau la tensión que el hombre experimenta entre el sentimiento de libertad y la proclividad a comportarse como un esclavo, la actividad de la razón y la pasividad de las pasiones, el impulso creador y el sentirse arrastrado³³. Kant leyó estas páginas que, sin duda, supondrían para él un motivo de reflexión.

Es cierto que en la condición empírica del hombre no hay libertad. No obstante, el idealismo trascendental puede crear un espacio para ella. Basta recordar que según la *Crítica de la razón pura* la causalidad natural rige los acontecimientos temporales, pero la temporalidad no es una propiedad de las cosas, sino de los fenómenos. Cabe entonces pensar una causalidad libre en el plano inteligible, al margen de la temporalidad. Esta causalidad puede ser efectiva en el ámbito de los fenómenos sin quedar, por así decirlo, atrapada por el curso de la necesidad. La razón no se halla sometida a la forma del tiempo: puede ser causa desde sí misma, sin ninguna instancia anterior. «Aquí encontramos lo que estábamos buscando y no encontrábamos en todas las series empíricas, a saber, que la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser, por su parte, empíricamente incondicionada, ya que en este caso, tal condición se halla *fuera* de la serie de fenómenos (en lo inteligible), no estando, pues, sometida por ninguna causa transitoria a ninguna condición sensible ni a determinación temporal alguna»³⁴.

Si las acciones del hombre en cuanto pertenecientes al mundo sensible no fueran simples determinaciones del hombre como fenómeno, sino determinaciones del hombre como cosa en sí, la libertad no podría subsistir: «El hombre sería una marioneta o un autómatas, manejado y puesto en movimiento por el dueño maestro de todas las obras de arte»³⁵. Así pues, la exigencia de un mundo inteligible viene establecida por la configuración determinista de la naturaleza; el dualismo es un requisito de la libertad.

La *Crítica de la razón pura* concluye, pues, con la demostración de la compatibilidad entre naturaleza y libertad «esta antinomia reposa sobre una mera ilusión».³⁶ Ha quedado superada la contradicción lógica: la libertad es pensable, pues su concepto no encierra notas contradictorias. Pero la pertenencia del hombre al mundo inteligible no basta para demostrar que la voluntad es realmente libre. La libertad ha quedado finalmente fuera del enlace necesario de los fenómenos de la experiencia y, por consiguiente, no puede ser ella misma objeto de una experiencia posible: sólo puede ser pensada, pero no conocida.

En la *Crítica de la razón pura*, la libertad resulta ser una idea trascendental, esto es, una idea que expresa una necesidad subjetiva de la razón, no un objeto real. La idea cosmológica de libertad -la capacidad de iniciar por sí mismo un estado de cosas frente al fatalismo de la necesidad natural- es una idea trascendental, porque no contiene nada obtenido de la experiencia, ni puede darse en experiencia alguna, ya que la ley general que regula la posibilidad de la experiencia -la ley de la causalidad- es precisamente lo opuesto a esa idea.

Para demostrar la realidad objetiva de la libertad es necesario emprender un camino distinto al señalado por el uso teórico de la razón. La convicción de ser libres -dice Kant en respuesta a una objeción de Garve- no puede ser probada con razones teóricas de la experiencia, sino mediante principios moralmente prácticos.

b) *La posibilidad real de la libertad.*

Al examinar la posibilidad real de la libertad, Kant se hace cargo de las dificultades que una prueba práctica directa lleva consigo. Es posible, en efecto, una cierta experiencia de la libertad: la que el hombre adquiere al tomar conciencia de no estar condicionado por la sensibilidad y de la causalidad de su razón sobre su voluntad. Pero esta libertad práctica no es una libertad en sentido trascendental. Si la idea de libertad es trascendental, vale decir, una idea que está más allá de toda experiencia posible, parece impedirse con ello su realidad objetiva: ¿cómo puede mostrarse que le corresponda un objeto, teniendo en cuenta que no podemos sobrepasar la experiencia?.

En una primera tentativa, Kant se aventura a ofrecer una prueba práctica de la libertad. Sirviéndose de un paralelismo entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, intentará en la *Grundlegung* una deducción del concepto de libertad a partir de la razón pura práctica. A pesar de que el entendimiento necesite de la afección sensible, es característico de la razón su actividad espontánea (causalidad libre respecto de sus objetos). Igualmente la voluntad debe considerarse como libre, pues «no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de libertad», propiedad ésta que «debe atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales»³⁷. La libertad en sentido práctico es definida por Kant como «independencia del albedrío respecto de la *constricción* de los impulsos sensibles. En efecto, un albedrío es *sensible* en la medida en que se halla *patológicamente afectado* (por motivos de la sensibilidad). Se llama animal (*arbitrium brutum*) si puede ser *construido patológicamente*. El albedrío humano es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina la acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente con independencia de la constricción por impulsos sensibles»³⁸.

Así pues, la razón práctica aparece como libre en su capacidad de determinarse por principios propios. «Cuando yo digo: yo pienso, yo actúo, etc., o bien la palabrayo se emplea de un modo falso, o bien soy libre. si no fuera libre, no podría decir: yo obro; más bien, debería decir: siento en mí ganas de obrar provocadas en mí por algien. Pero si digo: yo obro, eso significa una espontaneidad *in sensu transcendental*. Ahora bien, soy consciente de que puedo decir: yo obro; por consiguiente, no soy consciente de determinación alguna y, por tanto, actúo *absolutamente libre*. Si no fuera libre, sino sólo un medio mediante el cual otro obra *immediate* en mí algo que yo obro, entonces no podría decir: yo obro. Yo obro como *actio* no se puede utilizar más que como libre *absolute*. Todas las proposiciones prácticas objetivas no tendrían ningún sentido si el hombre no fuera libre»³⁹.

La inmediatez con que la libertad se hace presente a la conciencia nos permite deducir de ella la moralidad -a través de la noción de autonomía, en la que ambos conceptos resultan equivalentes- y, sobre todo, esquivar las dificultades que envolvía una demostración teórica de la libertad (posible, según la *Crítica de la razón pura*, pero indemostrable). La solución estriba en entender la libertad no como el objeto de una consideración teórica, sino como condición necesaria de la acción. Con esto quedaría probada la validez de las leyes surgidas de la libertad. Es decir, basta con mostrar que la libertad es exigida necesariamente por la actividad de la razón práctica sin que haya de demostrarse que le corresponda un objeto real.

Años más tarde, el propio Kant cayó en la cuenta de la invalidez de este argumento, que supone lo que debería probar. Aunque especulativamente la razón sea libre en virtud de su actividad independiente, esto no es sin más evidente para

el uso práctico de la razón. La libertad práctica a la que el sujeto accede introspectivamente no pasa de ser una libertad en sentido impropio, psicológico, comparable a la que podemos predicar de un reloj en tanto que mueve su minutero⁴⁰. Pero es que además, es perfectamente pensable un ser racional que necesitara de fundamentos de determinación no racionales para actuar. En tal caso, la racionalidad estaría puesta al servicio de una inclinación -como había mantenido Hume-, limitada a la consideración acerca de la idoneidad de los medios para alcanzar un fin no determinado por ella. Tal uso práctico de la razón no debe caracterizarse como libre en sentido trascendental: lo específico de la razón es ponerse a sí misma como fin.

La razón no puede limitarse a buscar los mejores medios para fines dados, sino que ha de proponer ella misma los fines. Según la terminología de Kant, es preciso elevarse del uso lógico de una razón empírica práctica al uso real de la razón pura práctica. Su función propia no consiste en racionalizar el deseo, reconduciendo determinadas inclinaciones previas, sino en originar principios y orientarse conforme a fines puestos por ella misma. La razón práctica no es «administradora de un interés ajeno», sino «autoridad imperativa», «legislación suprema»⁴¹.

Por consiguiente, el intento de deducción de la moralidad a partir de la libertad ha fracasado y la libertad ha vuelto a quedar problematizada, sobre todo si tenemos en cuenta la opinión de Henrich,⁴² de que en este argumento lo que propiamente se deduce es la libertad como propiedad de la razón práctica, para implicar analíticamente desde ella la moralidad.

No obstante, el fracaso de la prueba anterior ha dejado entrever un nuevo camino para la demostración objetiva de la libertad: la conciencia de una plena determinación de la libertad. Y así, tres años después de la *Grundlegung*, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant rechaza el paso sintético de la libertad a la moralidad y lo sustituye por el término analítico de la moralidad a la libertad. La moralidad deja de tener su fundamento en la libertad y se convierte en un *factum* de la razón.

La ley moral hace patente nuestra libertad, como acción plenamente autónoma, según leyes de la razón independientes de las tendencias naturales. La libertad no es propiamente un postulado, una exigencia inteligible, porque se deriva inmediatamente de la misma conciencia moral. En este nuevo argumento la autoconciencia de la razón pura práctica se identifica con el concepto positivo de libertad que, a su vez, se nos presenta como la condición de posibilidad de la ley moral: la libertad es *ratio essendi* de la moralidad y la moralidad *ratio cognoscendi* de la libertad.

Un texto de la *Crítica de la razón práctica* nos mostrará la novedad de este enfoque sobre el problema de la libertad. «Por la libertad -dice Kant- no puedo empezar, pues de ella no podemos tener inmediatamente conciencia, ya que su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, pues la experiencia sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos, por consiguiente, el mecanismo de la naturaleza, lo contrario precisamente a la libertad. Por tanto, la *ley moral*, de la que tenemos conciencia inmediata (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente*, y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepasar, más aún, con entera independencia de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de la libertad»⁴³.

No es posible establecer objetivamente la libertad de la razón práctica, por lo que tampoco podemos considerarla un dato antecedente previo a la ley moral. Pero es justamente esta imposibilidad de derivación de la ley moral desde algo anterior lo que nos induce a pensar en ella como un dato primario. «Se puede denominar a la conciencia de esta ley fundamental un *hecho puro de la razón*, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, como por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori* que no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica»⁴⁴. La realidad de una razón pura práctica -su libre causalidad- está, pues, contenida en el *a priori* de la ley moral por «algo así como un hecho»: una determinación inevitable de la voluntad (y, por tanto, un *factum*), pero racional, pues no descansa en principios empíricos. La ley moral es un hecho de la razón cuya condición de posibilidad -*ratio essendi*- es la libertad. Así consigue Kant establecer la realidad de la razón pura práctica y, con ella, de la libertad. La originalidad legislativa de la razón es lo que hace realmente posible el ejercicio de la libertad. La ley moral, «que no necesita fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad (de la libertad) en los seres que reconocen esa ley como obligatoria»⁴⁵.

Ciertamente, la idea de un hecho racional supone algo novedoso y desconcertante desde las categorías de la epistemología crítica. Ya Schopenhauer ironizó sobre la paradoja de que la razón -facultad de conocimiento *a priori*- tuviera que atenerse a lo fáctico. Lo que Kant pretende recoger con la expresión *factum de la razón* es una «cierta semejanza entre lo empírico y lo racional, tratando de poner de manifiesto que, así como un hecho empírico se nos da imponiéndonos, porque es real, la consideración de su posibilidad, así también se nos impone la validez de la ley moral, como un hecho que es, aunque no dispongamos de una explicación de su por qué. Naturalmente no es un hecho empírico, sino que, como juicio de absoluta validez, sólo puede ser atribuido a la razón»⁴⁶.

Según este argumento, la autonomía de la voluntad es la realidad objetiva de la libertad. «Se podría definir también la libertad práctica como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral»⁴⁷. Kant justifica este original tránsito de la moralidad a la libertad del siguiente modo. La forma legisladora de la ley es un producto de la razón y, por tanto, no pertenece al mundo de los fenómenos: es independiente de todos los fundamentos de determinación de los sucesos fenoménicos. Mas precisamente la libertad en sentido trascendental consiste en ser independiente de la ley de la causalidad. Luego «una voluntad para la cual la mera forma legisladora de la máxima puede servir de única ley, es una voluntad libre»⁴⁸.

Kant parte del supuesto de que la idea de deber no tiene sentido para un ser totalmente identificado con una necesidad de tipo físico o legal. El deber es pensable cuando el desacuerdo entre lo fáctico y lo normativo es posible. Y, a su vez, la distancia entre el ser y el deber presupone, en el sujeto en el que esta tensión tiene lugar, libertad.

Desde el punto de vista moral, esta tensión se resuelve en favor del deber, al que corresponde la primacía sobre los hechos empíricos y las tendencias naturales. Recordemos que para Kant el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible y, por consiguiente, también de las leyes del mismo. Gracias a que la libertad hace del hombre un miembro del mundo inteligible, son posibles los imperativos categóricos. «Si yo no fuera parte más que de ese 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, mis acciones *deben* ser conformes a dicha autonomía»⁴⁹.

El concepto de autonomía de la voluntad encierra una especial significación a la hora de caracterizar el sentido de la libertad humana. En su acepción negativa, la autonomía equivale a la libertad trascendental e implica independencia respecto de los objetos del deseo, en los que rige la causalidad fenoménica. Pero la autonomía propiamente dicha es una noción positiva que significa autodeterminación de la voluntad, es decir, una autolegislación que hace coincidir la libertad con el sometimiento a leyes morales. Así explica el propio Kant este doble sentido de la autonomía en un célebre texto de la segunda *Crítica*: «en la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia* es libertad en el *sentido negativo*; ésta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad»⁵⁰.

En virtud de la noción de autonomía de la voluntad, Kant da cumplimiento a la aspiración rousseauiana de hacer coincidir obediencia y libertad. Porque la autonomía no supone arbitrariedad, pues implica sujeción a leyes racionales; pero estas leyes, debido a su racionalidad, tienen su origen en la libertad. El hombre se convierte verdaderamente en dueño de sí cuando abandona la esclavitud del apetito y se somete a los dictados de la razón. Como había sentenciado Rousseau en *El contrato social*, «la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe es libertad»⁵¹. Kant ha descubierto una «disciplina de la razón»⁵² que gobierna las acciones humanas y convierte a la historia en el escenario de la libertad.

3. La realización histórica de la libertad.

Las posibilidades abiertas por la libertad permiten alcanzar una configuración social a la altura de la dignidad humana. «Si no hay libertad -se dice en *Sobre la paz perpetua*- ni ley moral fundada en la libertad; si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural, entonces la política -arte de utilizar ese mecanismo como medio para gobernar a los hombres- es la única sabiduría práctica, y el concepto de derecho es un pensamiento vano»⁵³.

Pero Kant ha buscado los principios de un nuevo humanismo. El concepto de un ser racional y libre como legislador universal conduce a la idea de un *reino de los fines*, en relación al cual se sustenta la dignidad humana y en el que participa quien se conduce cuidadosamente según máximas de libertad⁵⁴. En él se contienen los principios de una política moral: el respeto (reconocimiento de las personas como representantes de la ley de la libertad) y el principio de la humanidad como fin en sí misma. El derecho tiene, pues, sentido, para hacer efectiva la libertad del hombre, en la historia.

Hemos visto cómo para Kant la historia -es decir, el ámbito conformado por la libertad humana- y no la naturaleza es el verdadero espacio del hombre, en el que se desarrollan sus disposiciones y capacidades. El hombre es un ser que al no encontrar la verdadera realización de su personalidad en la naturaleza está condenado a la aventura de la libertad.

Pero la filosofía práctica de Kant aspira secretamente a recuperar la armonía perdida. La historia -lo ha señalado Philonenko con gran lucidez⁵⁵- es el momento sintético de las disyunciones sincrónicamente irresolubles entre el derecho y la moralidad, la naturaleza y la cultura, la obligación y la libertad. El otro momento sintético del sistema crítico lo había ofrecido la *Crítica del juicio* encaminada a hacer posible una actividad cognoscitiva en la que la libertad rija plenamente el mundo del pensamiento y la naturaleza no sea ajena a la teleología de la razón humana⁵⁶. Ciertamente la historia considera las acciones humanas como fenómenos regidos por una legalidad natural. Esta consideración vacía el curso de los acontecimientos de todo sentido moral, pues lo ético sólo es posible en la libertad y ésta no se da en la experiencia, es decir, en la historia. Kant salvará este dilema mediante el concepto de estado de derecho que, si bien tiene un origen empírico, una vez establecido se pone al servicio de finalidades éticas: como imagen del reino de la razón, el estado salva la distancia entre lo sensible y lo inteligible, orientando el acontecer histórico hacia la perfección moral. Jean Lacroix ha advertido certeramente el paralelismo entre la estética y la filosofía de la historia: «así como el arte, que armoniza sensibilidad, imaginación y razón, es por ello un símbolo de la moralidad, así, por su parte, en el terreno político, el estado de derecho simboliza, por la universalidad de la ley jurídica, la universalidad de la ley moral. La constitución de una comunidad jurídica se convierte de algún modo en mediadora entre lo inteligible y lo sensible»⁵⁷.

La dotación de sentido a la historia permite la conciliación de naturaleza y libertad, prohibida en la antropología. Kant ha sentado los presupuestos de la teoría hegeliana de la historia *als Verwirklichung der Freiheit*,⁵⁸ estableciendo una suerte de colaboración histórica entre naturaleza y libertad. Así lo ha explicado Jaspers: «lo que siempre sucede como fenómeno por necesidad natural y lo que debería suceder por obra de nuestra libertad según las leyes de la ética, pero que no siempre sucede, son dos cosas que, en el fondo de su verdad están unidas, aunque a nosotros se nos presenten separadas. La naturaleza, con sus leyes necesarias, viene como en ayuda del hombre, el cual hace así lo que moralmente debe hacer»⁵⁹.

Una de las manifestaciones de esa colaboración histórica de la naturaleza y la libertad se hace patente en la condición del hombre, arrojado como animal desnudo de instintos, pobre de mecanismos adaptativos, al que la naturaleza deja al cuidado de sobrevivir mediante su razón e incluso acumula obstáculos frente a él para fortalecer sus facultades regidas por la razón. El despliegue histórico de la razón se orienta hacia una constitución republicana, que es a la vez un fin de la libertad y de la naturaleza. Esta colaboración de la naturaleza y la libertad en la historia es patente en el hecho de que la marcha de la humanidad hacia un estado cosmopolita universal viene ya preparada por la misma condición natural del hombre pero, a su vez, es concluida por medio de la libertad que confiere vigencia histórica a ese plan oculto de la naturaleza. Esa voluntad de la naturaleza se expresa en el tránsito que se opera del estado natural al estado social haciendo surgir, a través de la disensión entre los hombres y sirviéndose de ella, la armonía, aun contra su misma voluntad. La razón prescribe al hombre el sometimiento a leyes públicas y utiliza para ello el miedo que acompaña a la situación de naturaleza. Las miserias que acarrear los conflictos disparan el progreso histórico en tanto que huida de la brutalidad natural. El miedo -dice Jaspers comentando este punto- allana el camino hacia la libertad para el bien: el estado de derecho y la paz perpetua⁶⁰. Por eso Kant puede describir el contrato social como un acto «voluntario-involuntario» surgido de la «insociable sociabilidad» (*die ungesellige Geselligkeit*)⁶¹ del hombre. Esta «tendencia de la naturaleza» que transforma los fines

humanos individuales en algo distinto de sus intenciones originarias es lo que Hegel entenderá como «astucia de la razón»⁶² que hace de la sociedad política una obra de la naturaleza antes de prestarse a la acción de la voluntad. La historia de la especie humana es la realización de un plan oculto de la naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la humanidad. «Sometiéndose al derecho, la naturaleza manifiesta, cuando menos, que es capaz de moralidad. Esta moralidad en estado puro sería, no cabe duda, políticamente impotente, si no estuviera auxiliada por la sabiduría concreta de una naturaleza que emplea la lucha y la rivalidad para producir una aspiración a la paz y disponer los medios que la procuren»⁶³.

Para explicar el sentido de la sociedad política, Kant recurre al esquema característico de la moderna filosofía de la historia, como el tránsito de una situación de naturaleza a otra propiamente social. Hegel definiría este desarrollo como «el sometimiento de la desatada voluntad natural a lo universal y para la libertad subjetiva»⁶⁴. En el fragmento *Von der Freiheit* del periodo precrítico, Kant había advertido que el hombre depende de muchas cosas del mundo exterior, así como de sus propias necesidades y deseos, que le impiden ser dueño de la naturaleza. Pero hay algo más terrible que todo esto: estar sometido a la voluntad de otro hombre. La indefensión en este caso es mayor, puesto que el arbitrio del hombre es imprevisible por carecer de reglas⁶⁵. Si el desarrollo de la libertad implica una emancipación frente a la naturaleza, la construcción del orden social se justifica en la medida en que imposibilita la dominación arbitraria. La necesidad racional del estado se basa, por tanto, en la experiencia del abuso de la libertad. Como ya había mostrado Hobbes, la mayor libertad individual coincide con el antagonismo universal. Pero simultáneamente a esta inclinación o facilidad para la guerra, hay en el hombre una exigencia de la razón hacia la paz. El estado se establece precisamente como garantía de la igualdad de las libertades por medio de las leyes que limitan su alcance exterior en beneficio de la convivencia pacífica. Esta limitación recíproca de las libertades deja de ser precaria en el momento en que se constituye una voluntad general o común cuya concreción histórica es el estado. Al estado no se le asigna la función positiva de promover la felicidad, sino la finalidad negativa consistente en remover los obstáculos para el ejercicio de la libertad. Pese a ello, el estado contiene una plena significación ética; no tiene por objetivo la realización de la vida moral (como en Rousseau), pero tampoco es una reunión pragmática (como en Locke): es la plasmación institucional de la exigencia imperativa de mantener y garantizar la libertad externa del hombre.

Pero el contrato que origina el estado no es, propiamente, un hecho histórico-temporal, sino una idea regulativa de la razón por la que el legislador se obliga a hacer leyes como derivadas de la voluntad general⁶⁶. «Como se puede apreciar, el contenido del contrato no es arbitrario -no depende de los egoísmos de los asociados que obligaran caprichosamente- sino racional: busca la coexistencia de las libertades según exigencias de la razón. El sentido de estas exigencias ha de entenderse en el contexto de la filosofía kantiana. Por tener el hombre dos dimensiones, la nouménica y la fenoménica, la intelectual y la sensible, la realización de su libertad ha de manifestarse en los dos ámbitos: en el ámbito puramente inteligible, el hombre es *Selbsegesetzgeber* (autolegisador): se da a sí mismo la ley (moral) que ha de cumplir para vivir como libertad inteligible; en el ámbito sensible, donde por su cuerpo y su temperamento el hombre está unido a los demás hombres, él es *Mitgesetzgeber*, autónomo en compañía, colegislador. La exigencia racional de darse a uno mismo la ley de adecuación inteligible funda el orden moral; la exigencia racional de darse la misma ley que los demás se dan en el mundo sensible funda el orden jurídico. La libertad es, pues, fundamento de la moral y del derecho»⁶⁷.

Para Kant, al igual que para Rousseau, no hubiera sido mejor permanecer en el estado de inocencia primitiva. Sin esa fundamental insociabilidad humana, frente de resistencia, de oposición y lucha, los talentos del hombre se habrían quedado latentes, «en medio de una existencia de pastores de Arcadia»⁶⁸; la humanidad sería un rebaño inocente, pero sin progreso posible. El modelo de una evolución desde la situación natural a la sociedad civil es el trasfondo de una nueva concepción natural a la sociedad civil es el trasfondo de una nueva concepción de la historia como proceso de conquista de la libertad. El progreso humano es una hipótesis acerca de la confluencia entre la historia y la libertad; una hipótesis que se convierte en un deber, en regla imperativa de acción, es un postulado práctico que obliga a realizar actos que conduzcan a la meta del estado universal de derecho, destino final de la humanidad. «Se pueden extraer de la historia -dice Kant- cuantas dudas se quieran en contra de mis esperanzas. Estas dudas, si aportan pruebas, podrían llevarme a abandonar una labor aparentemente inútil; sin embargo, mientras no haya certeza alguna, no puedo cajar mi deber por una regla de cordura que me prescribe el no contribuir a lo irrealizable»⁶⁹.

De todas maneras, Kant no se conforma con hacer del progreso histórico un mero objeto de esperanza. En diversos lugares se esfuerza por ofrecer pruebas en favor de la tesis de la historia como realización temporal de la libertad. ¿Cómo es posible una historia *a priori*? Responder a esta cuestión es el propósito del escrito que lleva por título «*Reiteración de la pregunta sobre si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*» Y que está incluido en la obra *El conflicto de las facultades* (tomo VII de la edición de la Academia).

El problema viene dado por el hecho de que resultaría posible hacer un pronóstico con absoluta seguridad si la historia fuera un proceso mecánico regido por las leyes de la causalidad natural. Pero en tal caso, la historia dejaría de ser moral, ya que no estaría hecha desde la libertad. Tampoco podemos establecer desde la experiencia que el proceso histórico constituya un curso progresivo, dado que un avance histórico concreto no dice nada acerca de si será continuado en el futuro. Si la causa del progreso está en la libertad, no es posible predecir la conducta humana, lo cual sería tanto como entenderla regida por una causalidad física, es decir, incompatible con la libertad.

Para solventar estas dificultades, Kant se pregunta si el hombre cuenta con alguna facultad o aptitud para ser causa de su progreso, cuando concurren unas determinadas circunstancias. Lo que puede ser predicho es, entonces, el conjunto de circunstancias en las cuales no esté impedida la libertad humana. Este es precisamente el sentido del derecho. El progreso humano se puede predecir en lo relativo a la facilitación del ejercicio de la libertad. Se trata de un progreso en los productos de la legalidad, cuya posibilidad ha quedado abierta con la Revolución. Efectivamente, aun cuando la experiencia histórica nada permite demostrar ni predecir, de la experiencia de un acontecimiento que sugiera la existencia de un motivo de progreso sí que cabe sacar conclusiones, tanto respecto de la historia pasada como por lo que se refiera al futuro. La Revolución Francesa, cuyo efecto consiste en haber despertado en el hombre la conciencia de su libertad, no es propiamente una causa del progreso histórico, pero sí un indicio de él, una señal de la historia indicativa de dicha tendencia⁷⁰.

El progreso histórico se orienta, por consiguiente hacia una plenitud puramente legal en la línea de un proceso indefinido. El progreso hacia lo mejor no es seguro en lo que se refiere a la moralidad subjetiva, sino tan sólo en los productos de la legalidad, en las acciones conforme a deber, con independencia de sus móvi-

les internos. Pese a ello, -y aunque no se trate de una demostración- esta evolución constante del género humano en lo que se refiere a la cultura permite esperar un progreso semejante en lo relativo a la vida moral. La filosofía de la historia como tal no desvela el secreto de la significación moral de los hechos empíricos; tan sólo predice el sentido de las acciones externas: el triunfo de la legalidad. Todo lo demás es cuestión de esperanza; de una esperanza que desconoce cómo y cuándo se realizará propiamente la comunidad ética.

La segunda característica de este progreso es que apunta a una culminación en la especie humana. Ya Rousseau había pensado las condiciones del progreso cultural por relación a la especie en un proceso indefinido y no respecto a la felicidad instintiva del individuo. «En lo que concierne al hombre -dice Kant en la segunda proposición de sus *Ideas para una historia universal*- las tendencias naturales que tienen por fin el uso de la razón deben encontrar su perfecto desarrollo no en el individuo, sino en la especie»⁷¹. Los instintos se desarrollan plenamente en la esfera individual: apenas hay perfeccionamiento en el nivel de la animalidad. Pero, en cambio, la plenitud de la razón es estrictamente supraindividual. Es posible que en otros seres el individuo pueda cumplir plenamente su destino y alcanzar su máxima expansión. Pero en el hombre únicamente la especie puede alimentar tal esperanza de realización plena de la humanidad.

Así pues, la historia, mirada desde las intenciones de la naturaleza, tiene por agente principal a la especie humana. «Único núcleo en que, corriendo el tiempo, las acciones externas de la humanidad se armonizan en la legalidad. Entonces el individuo sólo cuenta en la medida en que participa del despliegue total de la especie. Lo inmediatamente operativo en la historia no es la persona, sino la especie. Sólo mediatamente se conecta el fin de la especie con el individuo como fin en sí»⁷². El individuo, según se dice en la *Reflexión 6598* es un *Akzidenz des Allgemeinen*, un accidente de lo general o, como ha sintetizado Kaulbach, *unkundige Akteur*,⁷³ un actor sin saberlo. No es extraño, pues, que Kierkegaard afirmara polémicamente contra este planteamiento que la filosofía de la historia distrae al hombre de la tarea de ser sí mismo. También Herder objetó a la filosofía kantiana de la historia haber eliminado el destino individual en favor del destino colectivo: sólo la especie puede lograr el ideal de la humanidad, entendida como totalidad comprometida en la tarea común de realizar las posibilidades infinitas que brotan de la razón.

En Kant se dan cita, simultáneamente, el típico optimismo histórico de la Ilustración y el pesimismo antropológico de raíz luterana. «Pesimismo respecto del individuo, por cuanto éste es mortal y en él no alcanza la historia su plenitud: la naturaleza asigna a cada cual un breve tiempo de duración. Pero optimismo respecto de la especie, pues ésta es inmortal, es una línea inacabable de generaciones, cada una de las cuales transmite a las siguientes sus conquistas. Sólo la especie alimenta en nosotros la esperanza de alcanzar el destino: el individuo logra en otros individuos posteriores su meta, su máxima expansión»⁷⁴. Kaulbach ha llamado la atención, a este respecto, sobre el estrecho paralelismo existente entre el postulado de la felicidad individual de que se hace digno el hombre moral y el postulado del progreso histórico universal que habrá de sobrevenir a la sociedad regulada conforme a un derecho racional.

Se puede predecir, por tanto, un progreso de la humanidad hacia lo mejor en la medida en que a ello conspiran conjuntamente la naturaleza y la libertad. Kant no afirma que exista una finalidad objetiva de la naturaleza, sino que no podemos

representárnosla y reflexionar sobre ella sin postular un «plan oculto»⁷⁵, que es el progreso de la especie humana hacia la paz universal y la sociedad de ciudadanos del mundo en una constitución republicana como lugar de encuentro de la naturaleza y la libertad en el derecho. Aunque separadamente cada individuo persigue su objetivo particular, distinto y contrario al de los demás, como especie los individuos se conducen conforme a un plan oculto de la naturaleza, obediéndola inconscientemente y contribuyendo a su adelanto.

No pueden dejar de llamarnos la atención estas afirmaciones por el giro que suponen, en relación con los principios básicos del sistema crítico. Pero es necesario hacerse cargo interpretativamente de esta novedad que supone la conciliación -prohibida en las dos primeras críticas- entre las exigencias morales y la necesidad de la naturaleza. Hay en el fondo de todo esto una razón teológica. La historia, en la medida en que facilita el ejercicio de la moralidad a través de una organización racional de la vida social, es una preparación de la naturaleza para someter a la libertad. El progreso jurídico convierte a la historia en señal y promesa de la reconciliación última que Dios otorga en la vida transmundana. Dios proporciona una adecuación final que impide al hombre llevar una vida desesperada. Se trata de una certeza práctica en la concordancia de los fines morales y los fines naturales. Como ha dicho Landgrebe, la fe en Dios permite la distensión teleológica de la naturaleza y hace posible la filosofía de la historia.

La pregunta *¿qué debo hacer?* puede ser, ahora contestada en relación con el deber de *realizar* lo absoluto, la totalidad perfecta: el imperativo de obrar moralmente significa que debo actuar como si el establecimiento del reino de Dios dependiera solamente de mi acción. Como luego diría Marx en relación con las leyes de la evolución social, para Kant se trata de un movimiento que va de suyo, pero «podemos contribuir», por nuestra propia disposición racional, a que se acelere el advenimiento de una época tan feliz para nuestros descendientes»⁷⁶. Hay una virtud de esperanza en la entraña misma de la filosofía kantiana de la historia que impulsa al hombre a actuar para hacerse digno de la felicidad, del término de las contradicciones, de la paz, es decir, de la reconciliación de naturaleza y libertad.

Pero es necesario, antes de finalizar esta exposición acerca de las relaciones entre libertad e historia en Kant señalar un aspecto de su filosofía jurídica que no puede ser advertido sin producir una cierta perplejidad. Me refiero a su concepción del estado y a su rechazo absoluto del derecho de resistencia.

Efectivamente, causa desconcierto que Kant, defensor acérrimo de la libertad y autonomía individual en su trilogía crítica, condene al individuo a la sumisión en su teoría del estado. Al delimitar la libertad sólo en relación a los otros, Kant omite la consideración de que, más allá de esta reciprocidad, puedan existir valores objetivos y suprapersonales que, además de señalar fronteras a la libertad, indiquen un contenido obligatorio a su ejercicio. El formalismo kantiano reduce el contenido ético de la libertad al ejercicio simultáneo de las libertades. Para Kant el único derecho natural es la libertad en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos. Ahora bien, es al Estado a quien compete hacer coexistir a las libertades, limitando el arbitrio individual. Pero esto apenas se distingue del principio absolutista de que no hay derechos al margen del estado. Por eso considerará a la coacción como característica esencial del derecho para establecer el acuerdo de las libertades según una ley general. La escisión, ya abierta por Thomasius y Wolff, entre moral y derecho, convierte a éste en una «constricción mutua y universal».

En la conclusión de su ensayo «*Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político*», Kant establece una prohibición incondicionada de resistir al poder público, aun cuando éste violara el contrato originario. Esta pequeña obra, escrita con la intención de refutar a Hobbes, concluye con una afirmación que no hubiera encontrado en el filósofo inglés el menor signo de desaprobación: «tratándose de una constitución civil ya existente, el pueblo carece del derecho de juzgar y determinar el modo como se debe desempeñar el poder»⁷⁷. También Rousseau había considerado que para poner remedio a los males sociales era necesario armar la voluntad general con una fuerza real superior a la acción de toda voluntad particular, porque no existen libertades frente a la voluntad general, que no puede ser opresiva ni tener un interés contrario al de sus miembros.

Kant imprime un nuevo sentido en la idea rousseauiana de la voluntad general de hacerla confluir en su *Rechtslehre* con el principio del origen divino de la autoridad, interpretando ahora como la obligación de obedecer al poder de hecho, omitiendo el planteamiento de su legitimidad. El origen de la autoridad no está abierto a la investigación del pueblo: tal curiosidad destriría el respeto incondicionado que se debe a la autoridad civil. No hay derecho de resistencia porque el estado jurídico no es posible más que por la sumisión a la voluntad general legislativa. El individuo está vinculado a la voluntad general de tal modo que debe considerarse a sí mismo como parte de esta voluntad que crea la ley y constituye al soberano que debe ser obedecido. Rousseau, Kant y Hegel coinciden en afirmar la confluencia entre la obediencia y la libertad; en frase de Hegel, «obedecer libremente significará lo mismo que obedecer al Estado»⁷⁹. Para el individuo, rebelarse contra el Estado es, desde un punto de vista moral, rebelarse contra sí mismo, y esto, argumenta Kant, es imposible. Además, el derecho de resistencia no es universalizable: si fuese erigido en máxima, todo orden jurídico carecería de base firme. Para que una sublevación fuese permitida, sería menester que hubiese una ley pública que la autorizase. Pero entonces la legislación contendría una ley según la cual no sería soberana, y el pueblo como súbdito, se constituiría en soberano de aquel a quién está sometido, lo cual es contradictorio. Por consiguiente, el cambio de una constitución pública no puede tener lugar más que por el soberano mismo, por medio de una reforma, nunca a través de una revolución. Como ha dicho Williams, Kant es más legalista que revolucionario, más un reformador republicano que un demócrata apasionado.

Al contrario que Locke o Rousseau, Kant considera que no nos es posible retroceder a la posición original de igualdad si el soberano incumple sus promesas, ya que éste tiene con respecto a sus súbditos derechos, pero no deberes. La visión kantiana del contrato social se parece más al *Leviathan* de Hobbes, en el que se establece la obligación de una obediencia incondicional, que al modelo contractualista en el que se establece una obligación recíproca. A diferencia de Hobbes, Kant acepta que el pueblo tenga derechos frente al poder público; lo que le asemeja con aquél es que no admite que tales derechos sean coercitivos. El ciudadano puede interponer contra él quejas, pero jamás resistencia. Kant reserva únicamente aquella *libertad philosophandi* de la que había hablado Spinoza. Por eso ha podido decir Marcuse que el concepto kantiano de libertad trascendental reduce la autonomía humana a una autonomía del pensamiento y de la conciencia. El dualismo tiene como consecuencia que la libertad se hace compatible con su carencia total.

Kant, al igual que los modernos ilustrados, ha interpretado la historia como un proceso hacia el Estado moderno. Esto lleva aparejada la idea de que el hombre está por naturaleza mal constituido. Si en el plano moral, la concepción del hombre como un ser que debe emanciparse de la naturaleza condujo a la exaltación de

la libertad, en el ámbito político implica la problematicidad intrínseca del orden social, que ha de ser impuesto coactivamente. «El hombre -nos dice en sus *Ideas para una historia universal*- necesita un señor que quebrante su arbitrio individual y le fuerce a obedecer a una voluntad universalmente válida»⁸¹. Esta antropología pesimista conduce a entender al hombre como un ser que ha de ser gobernado para no abandonarse a los abusos de una libertad sin ley y arbitraria. Kant acepta la concepción rousseaumiana del estado como entidad cuya función consiste en obtener que la voluntad particular, que es en cada ciudadano la más fuerte, se someta siempre a la voluntad general, común a todos, pero que es en cada uno la más débil.

La posible falta de coherencia que aquí parece advertirse no resulta tal si tenemos en cuenta que la necesidad de obedecer al estado sin posibilidad de resistir es lógica consecuencia del concepto kantiano de libertad. Recordemos que Kant ha entendido la libertad como espontaneidad autorreguladora, como única instancia absoluta que rechaza toda posible referencia a objetos externos ya constituidos. Tal referencia a objetos previos anularía la libertad. Por todo ello, la libertad kantiana apunta a la imposición efectiva de la racionalidad universal y formal sobre lo particular. No es extraño, entonces, que la cuestión de la legitimidad pierda sentido: se trataría de *reconocer* el fundamento de la validez al margen de la eficacia impositiva de la razón legisladora. Pero la soberanía de la ley estatal ha de ser absoluta, dado que el derecho no es sino producto de esa actividad legislativa. La autonomía del sujeto como condición de la libertad se traduce así en la autosuficiencia del sistema legislativo como condición para el ejercicio social de la libertad. Este es el motivo por el que la filosofía kantiana termina decretando la autorreferencialidad del sistema político, es decir, la independencia de la acción estatal respecto de cualquier instancia que pudiera limitarla externamente, ya sea el juicio privado del ciudadano o la exigencia de una ley natural.

Para Williams, es éste uno de los aspectos más paradójicos de la filosofía kantiana: su teoría del Estado lleva la impronta de la tradición liberal-democrática, pero a la vez recomienda aceptar la tiranía antes que resistir al poder del estado. El conflicto entre obediencia y libertad se resuelve finalmente en perjuicio de la libertad personal; un trágico destino convierte la autonomía de la razón en la primacía de la colectividad. Se ha cumplido así el diagnóstico de Heidegger: «la libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la objetividad que le es conforme»⁸². Dicho en terminología hegeliana, es el triunfo del espíritu objetivo sobre el espíritu subjetivo. La concepción del hombre como radicalmente malo, la visión coactiva del estado que rechaza la cuestión de su legitimidad y se convierte en una realidad de hecho y la absorción del individuo en un progreso genérico, supone la comparecencia final de la férrea necesidad en un manera de pensar que había hecho de la libertad su piedra angular. Hemos de concluir advirtiendo, con Hannah Arendt, esta contradicción: «el progreso infinito es la ley de la especie humana; al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que sea visto, cada uno de ellos... en su particularidad, reflejándose como tal, pero sin ninguna comparación e independientemente del tiempo, la humanidad en general. En otras palabras, la misma idea del progreso -si es más que un mero cambio de circunstancias y es un mejoramiento del mundo- contradice la noción kantiana de dignidad del hombre»⁸³.

NOTAS

¹ *Was heist: Sich im Denken orientieren*, ed. Ak., t.VIII, p. 145.

- ² *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*, parágrafo 503, ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t.10, p. 312: «Diese subjektive oder moralische Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäische Sinne Freiheit ist».
- ³ *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p.3.
- ⁴ *Id.*, V, p. 43.
- ⁵ Cfr. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764, II, pp. 207 ss.
- ⁶ Cfr. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 8, p. 35. Cfr. J.J. Rousseau, *Du Contract Social, en Oeuvres Complètes*, ed. de la Pléiade, Gallimard, 1964, t.III, p. 551.: «l'homme est né libre, et partout il est dans les fers».
- ⁷ A. Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1973, p. 302.
- ⁸ *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, 1955, p. 243.
- ⁹ En este sentido la filosofía de Kant representa la madurez de la Ilustración, el puente hacia el nuevo mundo romántico. Cfr. K. Jaspers. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1972, pp. 225 ss.
- ¹⁰ *Reflexionen zur Metaphysik*, 4.225, XVII, pp. 464-465.
- ¹¹ F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie kants*, de Gruyter, Berlín, 1.978, pp. 37 y 132.
- ¹² Cfr. F. Böversen, *Die Idee der Freiheit in der Philosophie kants*, Heidelberg, 1.962, p. 21.
- ¹³ Cfr. G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Kolstermann, Frankfurt, 1.983, p.40.
- ¹⁴ *Bemerkungen zu der Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, XX, p. 44.
- ¹⁵ Cfr. *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen, 1.972, pp. 247 ss.
- ¹⁶ *Reflexionen*, 6.960, XIX, p. 214.
- ¹⁷ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, p. 19.
- ¹⁸ Cfr. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, p. 115.
- ¹⁹ *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hoffmeister, F. Nicolin, 1.959, p. 151.
- ²⁰ Cfr. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1979, p. 31.
- ²¹ *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik*, IV, p. 253:
- ²² *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion*, VIII, p. 14.
- ²³ W.Röd, *La filosofía dialéctica moderna*, EUNSA, Pamplona, 1.977, pp. 71-72.
- ²⁴ Cfr. F. Kaulbach. *Das Prinzip Handlung...*, p. 34.
- ²⁵ Cfr. *id.* p. 68.
- ²⁶ *Los grandes filósofos*, II, Sur, Buenos Aires, 1.968, p. 390.
- ²⁷ *K r V*, A800/B828.
- ²⁸ A. Llano, *Fenómeno y Trascendencia...*, p. 295.
- ²⁹ E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1.953, p. 711.
- ³⁰ *K p V*, V, p. 123.
- ³¹ Cfr. *K r V*, A444/B472.
- ³² *K p V*, V, pp. 97-98.
- ³³ Cfr. *Oeuvres Complètes...*, IV, p. 583.
- ³⁴ *k r V*, A552/B580.
- ³⁵ *K p V*, V, p. 181.
- ³⁶ *K r V*, A558/B588.
- ³⁷ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV, p. 448.
- ³⁸ *K r V*, a 802/B 868.
- ³⁹ *Vorlesungen über Metaphysik*, XXVIII, p. 269.
- ⁴⁰ Cfr. *K r V*, V, p. 96.
- ⁴¹ *Gr*, IV, p. 441.
- ⁴² Cfr. D. Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft», en *Die Gegenwart der Griechen im neveren Denken*, Festschrift für H. G. Gadamer, Tübingen, 1.960, p. 87.
- ⁴³ *K p V*, V, p. 30.
- ⁴⁴ *Id.*, p. 31.
- ⁴⁵ *Id.*, p. 47.
- ⁴⁶ R. Rodríguez, *La fundamentación formal de la ética*, Madrid, 1982, p. 250.
- ⁴⁷ *K p V*, V, p. 93.
- ⁴⁸ *Id.*, p. 29.
- ⁴⁹ *Gr*, IV, pp. 453-454.
- ⁵⁰ *K p V*, V, p. 33.
- ⁵¹ *Du contrat social*, op. cit. p. 8.
- ⁵² *K p V*, V, p. 82.
- ⁵³ *Zum ewigen Frieden*, VIII, p. 372.
- ⁵⁴ Cfr. *Gr*, IV, p. 101.
- ⁵⁵ «Introduction», a E. Kant, *Métaphysique des moeurs*, I, Vrin, París, 1979, p. 39.
- ⁵⁶ Cfr. M.A. Labrada, «La anticipación kantiana de la postmodernidad», *Anuario Filosófico (en prensa)*.
- ⁵⁷ «La filosofía kantiana de la historia», en *Historia y misterio*, Fontanella, Barcelona, 1.963, p. 72.

⁵⁸ Cfr. G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson, IV, pp. 937-938; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 260. A propósito de esta influencia de Kant sobre Hegel puede verse G. Lehmann, *Beiträge zu Geschichte und Interpretation der Philosophie kants*, Berlín, 1.969, p. 170.

⁵⁹ *Conferencias y ensayos...*, p. 182.

⁶⁰ Cfr. *id.*, p. 181.

⁶¹ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, VIII, p. 20.

⁶² Kant no utiliza la expresión «astucia de la razón» sino otras similares como «intenciones de la naturaleza», «providencia», «naturaleza sabia», «plan oculto»... Este punto parece confirmar la opinión de Goldmann según la cual los escritores kantianos sobre filosofía de la historia contienen ya casi todas las categorías fundamentales de la futura filosofía de la historia de Hegel y Mark (cfr. *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1.974, pp. 202-203.). La idea de un plan oculto de la naturaleza, por ejemplo, se corresponde con la «astucia de la razón» de Hegel y la «necesidad histórica» de Marx. La función que Kant asigna al antagonismo es análoga a la contradicción dialéctica en Hegel y a la lucha de clases en Marx.

⁶³ Jean Lacroix, «La filosofía kantiana de la historia...», p. 73.

⁶⁴ *Die Vernunft in der Geschichte...*, p. 243

⁶⁵ Cfr. *Von der Freiheit*, XXI, p. 91.

⁶⁶ Cfr. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, p. 297.

⁶⁷ J. Cruz Cruz, «Derecho e historia en Kant. El proyecto final de una paz democrática», *Persona y Derecho* 13 (1.985), pp. 239-240.

⁶⁸ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, VIII, p. 21.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cfr. T. Ruyssen, *Philosophie de l'histoire selon Kant*, Institut International de Philosophie Politique, París, 1962, p. 51.

⁷¹ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, VIII, p. 18.

⁷² J. Cruz Cruz, «Derecho e historia en Kant...», p. 260.

⁷³ Cfr. *Das Prinzip Handlung...*, p. 105.

⁷⁴ J. Cruz Cruz, «Derecho e historia en Kant...», p. 246.

⁷⁵ Kaulbach ha denominado a este recurso típicamente kantiano una «hermenéutica del como si» (Cfr. «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», *Kant Studien* 56 (1.965), p. 450).

⁷⁶ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, VIII, p. 27.

⁷⁷ *Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht*, VIII, p. 307.

⁷⁸ Cfr. *Rechtslehre*, IV pp. 319-320 y *Zum ewigen Frieden*, VIII, p. 381.

⁷⁹ *Vorlesungen über die Philosophie...*, p. 889.

⁸⁰ Cfr. H. Williams, *Kant's political philosophy*, Blackwell, Oxford, 1.983, p. 180.

⁸¹ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* VIII, p. 23.

⁸² «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1.969, p. 97.

⁸³ *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 536.