

Este artículo es una versión ligeramente revisada de una conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia, el 13 de marzo de 1978, con motivo de la Exposición de Kant organizada por el Instituto Goethe de Bogotá.

## EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD HUMANA EN KANT\*

El título de este trabajo, el problema de la libertad humana en Kant, pretende señalar él mismo la perspectiva desde la cual se debe abordar el tema de la libertad en la obra de Kant y también hoy para nosotros. La libertad es una idea o un concepto problemático. Es problemático con respecto al concepto de naturaleza y de conocimiento científico, en cuanto este tipo de conocimiento tiene características de conocimiento exacto, preciso y legal, características que no puede ofrecer el discurso sobre la libertad. Es problemático con respecto a sí mismo, es decir, a su objeto, en cuanto la libertad sólo es captable en la misma acción libre y no en algo exterior a ella, lo que implica que su determinación adecuada se da en una praxis y no en la reflexión sobre ella y mucho menos en el discurso. Finalmente, el discurso sobre la libertad es un discurso problemático si se tiene en cuenta la expectativa de que la libertad, si se da, es comprobable como tal en sus efectos; pero éstos sólo son cognoscibles como resultados empíricos, es decir, como fenómenos en el ámbito de la experiencia y del conocimiento científico<sup>1</sup>.

Los tres aspectos de lo problemático en el discurso sobre la libertad indican las tres partes de este trabajo: trataré en primer lugar del concepto de experiencia causal, de conocimiento científico y de naturaleza, y de la posibilidad, como mera posibilidad negativa, de un discurso sobre la libertad, tal como lo plantea Kant en la *Critica de la razón pura*. Veremos luego el significado del discurso sobre la libertad,

\* Este artículo es una versión ligeramente revisada de una conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia, el 13 de marzo de 1978, con motivo de la Exposición de Kant organizada por el Instituto Goethe de Bogotá.

<sup>1</sup> Por lo demás, esta interpretación de lo problemático es de Kant: ver *Critica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1960, T. II, pg. 76.

tal como lo hace Kant en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* y en la *Critica de la razón práctica*, para preguntarnos finalmente, siguiendo la "Introducción" a la *Critica del Juicio*, sobre el significado real y efectivo de la libertad en la praxis concreta, es decir, en ese ámbito de la cotidianeidad y de la experiencia, que para Kant puede ser gradualmente cognoscible mediante el conocimiento científico. Se trata de abordar el problema de las relaciones teoría y práctica, ciencia e ideología, conocimiento y libertad.

Antes de entrar a desarrollar el tema de la manera propuesta y para que se entienda mejor el sentido de mi exposición, debemos hacer una indicación sobre lo que hoy se podría llamar lo problemático de la libertad. El escepticismo frente a un discurso absoluto, no mediado, sobre la libertad, la autonomía de la persona, lo categórico de los derechos humanos fundamentales, es totalmente legítimo, si se tiene en cuenta la función encubridora de tales aclamaciones. Sólo que tal escepticismo puede terminar en desterrar la libertad, porque no se somete a la legalidad de lo empíricamente comprobable. Kant habla, argumentando como los empiristas, en un lugar que citaremos más adelante, de la fantasmagoría de la libertad<sup>2</sup>, de esa que para algunos hoy es poesía o a lo más filosofía. Entre una libertad tan formal que parece fórmula y puede ser proclamada sin sentido real y una libertad tan concreta que puede ser controlada o reforzada dentro del sistema, *tendría que ser importante* poderse plantear de nuevo lo problemático de la libertad, como problemático. Más aún, si la legalidad del sistema se interesa por mantener la apariencia de la libertad en ese límite entre lo absoluto de la proclamación y lo concreto del funcionamiento de las personas dentro de aquellas alternativas programadas para garantizar la supervivencia del sistema; y si por otra parte, libertad se confunde con voluntarismo y toda ética con encubrimiento ideológico, como si el deber ineludible de dominar, en la práctica política, el proceso de desarrollo social, no fuera un hacer la historia voluntaria y conscientemente, sino más bien una tarea meramente técnica y estratégica; es decir, que si estas dos versiones de la sociedad coinciden en la intención de manejar los procesos sociales de acuerdo con el modelo de los sistemas autorreguladores de la acción racional por finalidad y del comportamiento de adaptación, de la misma manera que dominan la naturaleza, entonces es *ciertamente necesario* volver al planteamiento problemático de Kant sobre la libertad, para llamarla del ostracismo al que la han condenado no sólo los tecnócratas de la planificación capitalista, sino también algunos tecnócratas de un socialismo burocrático<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Ver: Kant, *Critica de la razón pura*, T. II, pg. 159.

<sup>3</sup> Asumo aquí elementos de análisis y en parte la formulación de J. Habermas en: "La técnica y la ciencia como ideología" en: *Eco* 127 (noviembre 1970), Bogotá, pg. 45.

Precisamente por esto interesa la problematización de la libertad desde el planteamiento de Kant.

#### 1. NECESIDAD Y LIBERTAD. CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA Y POSIBILIDAD DE UN DISCURSO SOBRE LA LIBERTAD

En *La Crítica de la Razón Pura* Kant plantea la necesidad de esclarecer las condiciones de posibilidad del conocimiento científico para ajustar cuentas con la metafísica, en su pretensión de ser ciencia, y la confusión que ha creado con respecto al problema de la ética y la libertad<sup>4</sup>. Aclarado el sentido, el método, las posibilidades de validez objetiva y los límites hasta dónde puede llegar el conocimiento científico, se puede mostrar cómo la metafísica no puede presentarse como ciencia, y además se libera el discurso sobre la moralidad y la libertad de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Esto ciertamente equivale a establecer una división entre teoría y práctica, al menos desde un punto de vista epistemológico. Kant plantea por tanto que una cosa es el conocimiento científico legal de la naturaleza y otra cosa el discurso normable sobre la ética y la libertad. Ahora nos toca mostrar primero cómo fundamenta y qué significación le da al conocimiento científico, para determinar, así sea sólo desde la posibilidad negativa, la legitimidad de un discurso sobre la libertad.

El concepto de naturaleza en Kant se determina desde la síntesis a priori de la experiencia sensible y las categorías del entendimiento. A la hora de la verdad es la categoría de la causalidad la que garantiza todo conocimiento objetivo de la naturaleza: la causalidad es en cierta forma modelo explicativo de todas las demás categorías, es la expresión obvia de toda experiencia y permite finalmente extender el conocimiento científico positivo a campos que a primera vista no aparecen como naturaleza: gracias a la experiencia, entendida causalmente, se podrá hablar de experiencia y control legal, de procesos socio-políticos pretendidamente libres, como podría ser, por ejemplo, el comportamiento electoral de grupos motivados por determinadas promesas o intimidados por ciertos factores, ambos implementados por mecanismos de comunicación programada.

Analicemos un poco más este concepto de naturaleza desde la categoría de causalidad como la que constituye los objetos de la experiencia y permite sistematizarlos y explicarlos científicamente.

<sup>4</sup> Este es el sentido del Prefacio de la segunda edición: "Si los gobiernos juzgaren conveniente ocuparse de los asuntos de los científicos, todos sus desvelos por las ciencias y por el hombre serían mucho más fecundos si favorecieran la libertad de una crítica con la cual solamente pueden los trabajos de la razón marchar sobre un terreno más sólido, y no sosteniendo el ridículo despótismo de las escuelas, que gritan siempre por el peligro público cuando ven romperse sus telas de araña, de las que, sin embargo, nunca el público tuvo noticias, y cuya pérdida nada puede importarle" (*Crítica de la razón pura*, T. I, pg. 142).

El conocimiento teórico tiene como objeto, según Kant, las cosas como son, es decir, la naturaleza como totalidad de los objetos de una experiencia posible. La naturaleza, ya desde Aristóteles se caracteriza por el movimiento, por el cambio. Para Kant un estado sigue a otro estado y este cambio de estado se llama fenómeno dado y observable. El conocimiento científico tiene como objeto las cosas en su cambio de estado. Si un cambio de estado es objetivo —y la pretensión del conocimiento es precisamente objetividad—, entonces es imprescindible que a un estado preceda otro estado del cual aquél se siga necesariamente. Esto significa que los estados en su cambio están determinados por la ley de la causalidad. Por eso Kant formula las analogías de la experiencia con el principio general: todos los fenómenos están sujetos, en cuanto a su existencia, a reglas a priori que determinan sus relaciones recíprocas en un tiempo; o como dice la segunda edición: "la experiencia es sólo posible por la representación de un enlace necesario de percepciones"<sup>5</sup>. Más específicamente todavía en términos de la segunda analogía: "Principio de la causación. Todo lo que acontece (que comienza a ser) supone alguna cosa a quien sucede según una regla". O como dice la segunda edición: "Principio de la sucesión en el Tiempo según la ley de la causalidad: todos los cambios acontecen según la ley del enlace de causas y efectos"<sup>6</sup>.

Por tanto, la ley de la causalidad es la condición de posibilidad de la naturaleza como objeto de la experiencia y del conocimiento y no algo que se gane apenas a partir de una experiencia sensible repetible cierto número de veces. Y si la causalidad es la que constituye los objetos de la naturaleza que se ofrecen al conocimiento científico, entonces es claro que de hecho este concepto es el fundamental y determinante en el campo de dicho conocimiento. Los demás conceptos viven de la causalidad, como por ejemplo el de sustancia, puesto que en la naturaleza cuando algo comienza a ser, esto no comienza de la nada sino que indica, gracias a la causalidad, algo permanente: "la sustancia —dice la primera analogía— es permanente en todos los cambios de los fenómenos y su cantidad ni aumenta ni disminuye en la naturaleza"<sup>7</sup>.

Lo privilegiado de este concepto causal de naturaleza se muestra una vez más en la determinación de los postulados del pensamiento empírico en general, es decir, allí donde se trata de los conceptos ontológicos de posibilidad, realidad y necesidad, ya que en el modo de ser más consistente, en el de la necesidad, es la causalidad la determinante:

<sup>5</sup> Crítica de la razón pura, T. I, pg. 314.

<sup>6</sup> Ibid., pg. 323.

<sup>7</sup> Ibid., pg. 318.

si algo real explicado por causas dadas, sólo puede ser tal como objeto de conocimiento, entonces es válido afirmar que cada vez que se dé una causa determinada, se dará un determinado estado real: esta es la necesidad de la causalidad. Esta necesidad naturalmente se da en el tiempo y sólo en él: la causalidad determina los objetos de la experiencia y la manera de dársenos en la sensibilidad y en su forma universal, el tiempo, de suerte que la referencia al tiempo es el esquema de la causalidad: "todo lo que comienza a ser supone alguna cosa a quien sucede según una regla"<sup>8</sup>.

Hasta ahora hemos mostrado cómo la concepción que tiene Kant de conocimiento científico como síntesis a priori de los fenómenos sensibles y los conceptos del entendimiento puede reducirse a su concepción de la ley de la causalidad como determinación reglada de la sucesión de estados en la naturaleza. Por lo pronto, puede concluirse que para Kant experiencia sensible, naturaleza y conocimiento científico obtienen explicación adecuada y completa mediante el concepto de causalidad. Se trata ahora, a partir del concepto de causalidad natural y de experiencia kantianos, de establecer las posibilidades de un discurso sobre la libertad. De hecho, si la experiencia posible acaba allí donde acaba la causalidad legal, parece imposible hablar de una experiencia de la acción libre; y lo que ni siquiera es objeto de experiencia, ¿cómo podrá ser objeto de conocimiento alguno? Este argumento del empirismo es el que Kant recoge en la tercera antinomia en la dialéctica trascendental, en lo que a mi modo de ver constituye la fundamentación más radical y perentoria de la ciencia positiva, fundamentación que a la vez ha servido de legitimación a la positivización de las ciencias sociales.

Vamos a parafrasear el punto central de la argumentación de Kant: "No tenemos más que la *naturaleza*, donde buscar la relación y orden de los sucesos del mundo"<sup>9</sup>. Se trata de una naturaleza entendida como totalidad sistemática de todos los fenómenos de la experiencia posible. Naturaleza en este sentido no son sólo los fenómenos de las así llamadas ciencias naturales; naturaleza son los fenómenos sociales describibles, predecibles y controlables dentro de estructuras funcionales; naturaleza son los fenómenos de conducta regulables por mecanismos causales; naturaleza son los procesos políticos manejables en el interior de una ingeniería social gradual. Esta naturaleza ofrece la posibilidad de establecer relaciones ordenadas: aquellas captadas en la observación de los datos y que pueden ser ulteriormente explicadas mediante la proposición de hipótesis causales de la forma: si A entonces B; hipótesis susceptible de contrastación y verificación o falsación para llegar a la formulación de leyes. Es obvio que en este universo ordenado

<sup>8</sup> Ibid., pg. 323.

<sup>9</sup> *Critica de la razón pura*, T. II, pgs. 158-159.

causalmente no tiene sentido hablar de libertad. "La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza, nos libera sin duda de la coacción, pero también de la guía de todas las reglas". En este universo la libertad sería como el *deus ex machina* que rompería la regularidad ordenada según causas y efectos. Sería un quedar libres de la naturaleza pero al precio de un salirnos de ella, perdiendo con esto toda posibilidad de orientación en ella. Bacon sabía que si no se obedecía a la naturaleza, observando sus leyes, no era posible dominarla técnicamente. Por tanto "no puede decirse que en vez de las leyes naturales intervengan en la causalidad de la marcha del mundo leyes de la libertad", es decir, o hay naturaleza reglada cognoscible desde la causalidad o no hay experiencia posible, ya que la libertad rompería toda posibilidad de seguimiento ordenado, de predicción confiable y de control eficaz. Y si se admite que a pesar de esto hay libertad, ésta tendría que someterse a esas leyes de la experiencia posible que determinan el concepto de la naturaleza; si la libertad está determinada por leyes no es libertad, sino nada más que naturaleza. Esto es lo que han entendido muy bien los que por un lado hablan de libertad y por otro la reducen a explicaciones causales de comportamiento. Por ejemplo, si alguien afirma que su comportamiento como estudiante es libre, es posible desengaño de tal ilusión, al mostrarle cómo su decisión de sacar un título universitario lo está determinando causalmente a inscribirse, a presentar exámenes de admisión, a matricularse, a asistir a un número determinado de clases, a someterse a una serie de pruebas, etc., todos medios relacionados causalmente para obtener el fin propuesto. Más aún, ese fin tampoco goza de la dignidad de la libertad, ya que delante de él siguen como condicionamientos causales, la necesidad de una determinada posición social, económica, política, etc., de acuerdo con cierta educación, cierto medio ambiente social, etc.<sup>10</sup>. "Por consiguiente —prosigue Kant— la naturaleza y la libertad trascendental se distinguen entre sí como la legalidad y la ilegalidad". Legalidad significa aquí guía de la experiencia, pero también significa sistema: la necesidad de adaptación a él es consecuencia de la legalidad, de la inercia, del hábito, de la linealidad y de la unidimensionalidad. La libertad sería por tanto necesariamente desadaptación, no-realismo, subversión frente a la legalidad del sistema o subversión del sistema mismo. La legalidad de la naturaleza y la adaptación a ella promete una unidad universal y legal de la experiencia. Esta unidad es posible lograrla, ya que la causa-

<sup>10</sup> W. Stegmüller ha hecho un análisis muy acertado de este tipo de explicaciones causales de un comportamiento a primera vista de características teleológicas. También él utiliza ejemplos semejantes al que proponemos aquí. Ver: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I, Berlin u. Heidelberg 1969, pgs. 530-555.

lidad de todos los fenómenos es siempre determinada: se conocerá mediante el esfuerzo del entendimiento que podrá ir buscando gradualmente la procedencia de los sucesos en la serie de las causas remontándose cada vez más lejos. La ciencia es este instrumento de búsqueda y de explicación ordenada de todos los fenómenos. Este proceso de conocimiento científico molesta al entendimiento, que a veces quisiera apelar a lo irracional, a las excepciones, a los mitos, a lo incontrolable, a la libertad. Por eso sella Kant el párrafo que estamos parafraseando con la siguiente frase: "en cambio la fantasmagoría de la libertad, promete descanso al entendimiento que investiga en la cadena de las causas conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a actuar por sí misma, pero siendo ciega ella misma, rompe la guía de las reglas, que es la única que hace posible una experiencia totalmente coherente". Por tanto la libertad no sólo es ilegalidad y subversión de las leyes, sino que es fantasma, ilusión, ceguera e incoherencia total.

Kant acaba de argumentar con el empirismo. Pero a este nivel él comparte esta tesis. Se trata de fundamentar de la manera más consistente posible la ciencia positiva. Desde la intención conductora de la dialéctica trascendental de Kant se trata de una crítica de la apariencia, es decir, de la apariencia de la libertad como objeto del conocimiento científico y de la apariencia de la ciencia como determinante único de la acción, o como única posibilidad de discurso sobre la realidad. Es esto lo que ignora el positivismo. Su recepción de Kant termina con el párrafo que acabamos de comentar. En cambio Kant, asumida la crítica a la metafísica con el radicalismo que acabamos de presenciar, emprende ahora el camino de la problematización de la realidad misma. El conocimiento es totalmente válido para lo empírico. Pero aquí no se agota la realidad. Esta tiene su sentido fundamental en la acción. Si el cambio de la realidad es acción histórica, no es a nivel de conocimiento científico donde hay que buscar su explicación. En una palabra: el conocimiento no cambia nada, así ofrezca los instrumentos y las estrategias para un posible cambio; es la acción la que puede consagrarse o transformar un estado de cosas.

Esta relación entre conocimiento y acción, es decir, entre teoría y praxis, es la que quiere señalar Kant con su distinción entre fenómeno y cosa en sí. Esta distinción es en un primer momento epistemológica y nunca es ontológica. En la introducción a *La Crítica del juicio* afirma Kant: "por lo tanto, tiene que haber a pesar de todo, un fundamento de la unidad entre lo suprasensible, que yace en el fondo de la naturaleza y lo prácticamente contenido en el concepto de libertad"<sup>11</sup>. Ad-

<sup>11</sup> *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada, 1968, pg. 16.

viértase que Kant habla de lo suprasensible, pero indicando muy bien que suprasensible significa lo que yace en el fondo de la naturaleza, es decir, lo que subyace a los meros fenómenos de la experiencia sensible. ¿No se podrá pensar que Kant está encontrando el concepto de la materialidad trascendente a cada una de sus manifestaciones sensibles, materialidad que a la vez determina lo práctico implicado en el concepto de libertad?

Por tanto, desde el planteamiento epistemológico de *La crítica de la razón pura* no se excluye como imposible un discurso sobre la libertad, con tal de que éste no tenga pretensiones de científico. Por eso, antes de ver la articulación propuesta por Kant entre conocimiento científico y ética y libertad, hay que mostrar en qué sentido habla Kant de libertad.

## 2. LA CAUSALIDAD DE LA LIBERTAD

Hasta ahora hemos radicalizado de tal forma el concepto de causalidad de la naturaleza, aquel que puede reducirse al modelo formal de si A entonces B, que parece no quedar lugar para un discurso sobre otro tipo de causalidad, la que Kant llamó causalidad de la libertad. Inclusive las muestras de acción racional por finalidad, acciones de tipo motivacional, valorativo, finalístico o teleológico, han llegado a ser sometidas al modelo de la causalidad natural, en el momento que los valores como motivos o fines de determinadas acciones, pueden ser interpretados como causas motoras de tales acciones: si quieres obtener determinado fin, obra según determinada cadena, utiliza determinados medios, sigue determinada estrategia y táctica. En otros términos, hemos ubicado las acciones técnico-prácticas como un caso de la causalidad de la naturaleza. Es lo que podríamos llamar una pragmática, contradistinta de la práctica o de la praxis que Kant quiere fundamentar desde su idea de libertad<sup>12</sup>.

Se busca por tanto una libertad que no sea determinada por algo empírico, sensible, exterior a ella, ni siquiera por lo más propio al sujeto, la felicidad personal. Si la libertad es libertad, su determinación debe venir desde ella misma, de suerte que la acción libre sea objeto de la responsabilidad ética de una voluntad autónoma.

Para llegar hasta aquí, Kant parte también en la fundamentación de la ética, de un hecho real e histórico, lo que él llama la moral popular. También en *La crítica de la razón pura* había partido de un hecho real e histórico, las ciencias de su época, para esclarecer las condiciones de posibilidad de ese conocimiento. Ahora se trata de esclarecer las

<sup>12</sup> Ibid., pgs. 12-13.

condiciones de posibilidad de esa moral popular<sup>13</sup>. Por moral popular se entiende ese sentimiento que acompaña el comportamiento y permite afirmar de él ciertos predicados como bueno o malo, justo o injusto, correcto o incorrecto. Pero de nuevo, tales predicados no pueden tener su última justificación en lo empírico, como si una acción fuera buena, justa o correcta porque con ella se alcanza esto o aquello. Entonces la acción no sería libre sino determinada por ese objetivo específico, empírico. Una acción que no fuera libre no podría juzgarse desde la responsabilidad ética, puesto que la libertad es la *ratio essendi*, razón de ser, de la ética, mientras ésta es la *ratio cognoscendi*, principio de conocimiento de la libertad.

Se impone por tanto una relativización y reducción de todos los fines empíricos que pudieran motivar la voluntad y explicar su acción, ya que tales motivos serían suficientes para determinar causalmente la acción y por tanto no se podría llegar al verdadero fundamento de la ética y la libertad.

Dado que la voluntad es la facultad de obrar por ideas, es decir, por fines, Kant cree poder encontrar una idea tan independiente de lo empírico y un fin tan libre de lo puramente subjetivo-individual, que propuesto a la voluntad, fundamentalmente, como principio de discernimiento y a la vez provoque, como principio de ejecución, la acción libre. Esta idea y este fin serían el principio de la libertad, en cuanto se habría logrado una determinación desde ella misma y no desde fuera. Un tal principio lo encuentra Kant en el imperativo categórico: "obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedes querer que se convierta en norma universal"<sup>14</sup>. Es importante notar cómo el imperativo categórico implica en su formalidad el aspecto de universalidad que lo hace objetivo y válido para todo hombre. Esto significa a la vez que si el imperativo es constitutivo de la libertad y de la ética, esta constitución es eminentemente intersubjetiva. La fundamentación de mi libertad pasa necesariamente por la fundamentación y reconocimiento de la libertad de los demás.

Precisamente este momento de la intersubjetividad es el que pretende resaltar la segunda formulación del imperativo: "obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca sólo como medio"<sup>15</sup>. La tercera formulación pretende articular este principio de la finalidad con los fines de los individuos, fines que a su vez no pueden ser distintos de aquellos que se dan en la naturaleza y en la historia: "todo ser racio-

<sup>13</sup> Ver: *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Aguilar, 1973, Cap. I: "Paso del conocimiento moral común al filosófico", pgs. 59 ss.

<sup>14</sup> Ibid., pg. 100.

<sup>15</sup> Ibid., pg. 112.

nal debe actuar como si por su máxima fuera siempre miembro legislador en el reino general de los fines”<sup>16</sup>.

Por reino de los fines entiende Kant “el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y así mismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines... un enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios”<sup>17</sup>.

El imperativo en sus diversas formulaciones muestra que aunque la fundamentación de la libertad absoluta pueda concluir en una libertad formal, ésta de todas formas significa responsabilidad y ética. Lo absoluto de la libertad es la responsabilidad; por otro lado Kant se esfuerza por mostrar al menos la necesidad de la articulación de la libertad y la responsabilidad en la sociedad, así todavía sus formulaciones no lleguen a ser lo suficientemente concretas. Su interpretación del imperativo categórico en términos del hombre como fin y nunca sólo como medio y del reino de los fines, son todavía formulaciones generales, pero señalan en la dirección en la cual la libertad es responsabilidad histórica. Es el hombre como sujeto histórico el que determina el sentido de los fines, para los cuales el conocimiento científico se convierte en acción instrumental, en conocimiento estratégico. No al contrario, como si la ciencia y la técnica fueran el absoluto y al asumirse como *lo objetivo y la verdad* no necesitaran de referencia al sujeto histórico para validarse en su acción política.

Quiero terminar esta segunda parte con un texto de la conclusión de *La crítica de la razón práctica*, con el que se han comenzado muchos panegíricos de Kant. Yo lo traigo para confirmar esta última interpretación que he dado:

“Dos cosas llenan el espíritu con renovado y creciente respeto y admiración, cuanto más a menudo y con tanto más detenimiento se ocupe la reflexión de ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. Ambos no los puedo buscar como ocultos en la oscuridad o en el infinito, fuera del campo de mi mirada, y tan sólo presumirlos; los veo delante de mí y los vínculo de manera inmediata con la conciencia de mi existencia; el primero comienza en el lugar que yo tomo en el mundo sensible exterior y amplía la vinculación: allí estoy en la inmensa magnitud con mundos sobre mundos y sistemas de sistemas y, además, en tiempos ilimitados de su movimiento periódico, de su comienzo y persistencia. El segundo comienza en mí mismo invisible, en

<sup>16</sup> Ibid., pg. 125.

<sup>17</sup> Ibid., pg. 117.

mi personalidad, pero es sólo perceptible al entendimiento... la primera contemplación de un conjunto de mundos innumerables destruye, al mismo tiempo, mi importancia en tanto criatura animal que tiene que devolver la materia de la que estaba hecha, después de un corto tiempo, a los planetas (un simple punto en el universo), habiendo estado dotada de fuerza vital (no se sabe cómo). Por el contrario, el segundo eleva mi valor como una inteligencia, infinita a través de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de lo animal y de todo el mundo de los sentidos..."<sup>18</sup>.

Por de pronto es importante advertir cómo Kant no se preocupa aquí por una demostración de la existencia de Dios, ni desde la moralidad, ni desde la contingencia del hombre, ni desde el orden físcoteológico. El quiere presentar más que una oposición, la tensión que existe entre el concepto de hombre como ser natural y del mismo hombre como sujeto moral. En tanto ser natural, el hombre está entregado casi sin defensas a las fuerzas del mundo físico; es, hablando en términos físicos, una nada. Más aún, su conocimiento de la naturaleza no lo puede librar de su destino. Y sin embargo, la ilimitada potencia de la naturaleza no puede obligar al hombre a actuar en contra de sus convicciones morales. Actuando responsablemente el hombre puede resistir al mundo, más aún, puede dominarlo<sup>19</sup>.

### 3. NATURALEZA Y LIBERTAD. TEORÍA Y PRAXIS

Hasta el momento hemos mostrado a grandes líneas el pensamiento de Kant sobre la naturaleza y sobre la libertad. Se ha visto la radicalidad con que desarrolla ambos discursos. La naturaleza para Kant agota los límites de la experiencia y ésta a su vez puede ser transformada en conocimiento científico según el modelo causal. Casi que a este nivel podríamos hablar de lo absoluto de la ciencia. Pero, por otro lado está el absoluto del imperativo, de la ética y de la libertad. Ciertamente que el problema del sistema de Kant radica en la posibilidad de volver a relacionar estos dos campos separados por "un abismo insalvable"<sup>20</sup>, como lo reconoce él en la introducción a la *Critica del juicio*. Sin embargo ve la posibilidad de esta relación, que planteada en términos generales, sería la siguiente:

La libertad y la responsabilidad ética, si no ha de quedarse en pura idea, tiene sus efectos en la naturaleza. Ahora bien, los principios de determinación de la libertad no son empíricos, sino que se fundan en

<sup>18</sup> *Critica de la razón práctica*. México: Porrúa, 1975, pgs. 201-202.

<sup>19</sup> G. Patzig en su libro *Etica sin metafísica*, Buenos Aires: Alfa, 1975, Cap. V: "El río de Heráclito y el cielo estrellado de Kant", pgs. 123 y ss., hace un buen comentario sobre el texto que acabamos de citar.

<sup>20</sup> *Critica del juicio*, pg. 16.

ideas, cuyo nivel sería lo suprasensible. Pero al mismo tiempo es lo suprasensible lo que subyace a los fenómenos de la naturaleza, en cuanto los fenómenos son fenómenos de algo, es decir, son en cierta manera causados por lo suprasensible. Los fenómenos de la naturaleza son cognoscibles por la concatenación empírica de causa-efecto, pero por otro lado, como tales, son causados desde lo suprasensible que les subyace. De qué modo sean causados, no es cognoscible según Kant, pero sí puede ser pensado. Kant pretende que ese lugar, desde donde son causados los fenómenos como tales y en donde se determina la libertad según principios, pueda ser el fundamento de la relación. El significado de la relación será el de la instrumentalización: la naturaleza es conocida científicamente mediante la causalidad, pero simultáneamente puede ser pensada como idónea (*zweckmässig*) para los fines de la libertad.

Desde este planteamiento la ciencia y la técnica, sin perder su importancia positiva, quedan fundamentalmente relacionadas al sujeto histórico que las produce y las implementa estratégicamente para los fines de la sociedad. Por otro lado, un aspecto muy importante de la libertad y de la ética se muestra en su relación con la producción científica.

Veamos cómo establece Kant esta relación: para ello explica cómo el principio de la facultad de juzgar reflexionante consiste en poder asumir la naturaleza en sus múltiples leyes empíricas bajo la unidad de pocos principios. La multiplicidad específica de las leyes de la naturaleza puede ser considerada como unidad por la facultad de juzgar desde la perspectiva de su idoneidad para la mente. Esta nueva perspectiva no se ocupa de las leyes particulares de la naturaleza como tales, sino de la posible ley de la unidad sistemática de las leyes específicas, mediante principios de clasificación, subordinación y generalización.

De la misma manera que la razón unifica mediante los conceptos del entendimiento la multiplicidad de los fenómenos como conocimiento legal de la experiencia, de la misma forma es posible que gracias a la facultad de juzgar la razón sintetice la multiplicidad de las leyes de la naturaleza, no ya desde el concepto de causalidad, sino desde la idea de una legislabilidad posible, pero a la vez necesaria, para llegar al conocimiento de la naturaleza como unidad sistemática.

Lo característico de esta unidad sistemática de las múltiples leyes de la naturaleza es que se trata de una unidad contingente y casual y a la vez necesaria. Desde el concepto de causalidad natural es clara la necesidad de las leyes particulares en cada una de las regiones del saber; pero que la multiplicidad de estas leyes pueda constituir una unidad coherente del saber, aunque corresponde a una intención del entendimiento, no se puede dar desde la experiencia misma. Se trata

únicamente de una unidad pensada como necesaria. Es decir, se trata de una unidad no dada por la naturaleza misma, ni por el concepto de causalidad como tal: éste únicamente llega a la experiencia posible, es decir, a este o aquel enlace causal. La unidad que aquí se concibe es la unidad sistemática correspondiente a una necesidad del entendimiento para organizar y clasificar las diversas leyes de la naturaleza; pero es una unidad en cierta manera casual, puesto que el fundamento de la unidad se escapa al conocimiento causal mismo. Cuando algo casual, en aquello en lo que es contingente, se determina desde una intención como necesario, entonces tenemos lo idóneo. Es decir: así la naturaleza y sus leyes, en el estado actual del conocimiento, no muestran una unidad sistemática, dado que el entendimiento sí requiere representársela como tal, para poder avanzar en el conocimiento, es posible pensar esa unidad: en ese momento se ha constituido y determinado a la naturaleza en su multiplicidad y en su totalidad como idónea<sup>21</sup>.

¿Idónea para qué y para quién? Algo es idóneo cuando se adapta y sirve para lograr determinados fines. El fin inmediato de la naturaleza representada como idónea para el entendimiento es el conocimiento científico, no ya a nivel de las diversas regiones, sino en su totalidad, como dominio de la naturaleza por parte de la razón humana. Por tanto la perspectiva de unidad, desde la cual se representa al entendimiento la naturaleza es la idoneidad para fines que se proponga la razón. Hemos llegado al punto de relación entre naturaleza cognoscible y finalidad de la libertad.

Indiquemos el significado de esta relación: el entendimiento legisla causalmente en la naturaleza como objeto de los sentidos, la razón legisla para la libertad como lo suprasensible en el sujeto. Cuando yo me determino por leyes de la libertad, es decir, cuando obro éticamente, no hago otra cosa que seguir ideas de la razón que me llevan a servirme de la causalidad de la naturaleza de esta o aquella forma. Quiere decir, que es posible una determinación de lo sensible desde lo suprasensible, no con respecto al conocimiento, pero sí con respecto a la acción. En el campo de lo sensible se pueden presentar efectos, que así tengan su explicación sensible desde el concepto de causalidad natural, vienen determinados como tales desde la libertad, como medios para un fin. La voluntad obra aquí causalmente, pero no al modo de la causalidad natural, es decir, no rompe la causalidad de la naturaleza a nivel del conocimiento; la voluntad se sirve de la causalidad natural que, como veíamos, es idónea para las ideas de la razón. Una de estas ideas, la que sirvió para determinar el imperativo categórico en sus formulaciones finalísticas, presentó al hombre, no al individuo, como fin de la acción moral, nunca sólo como medio, y a la naturaleza como posible reino de

<sup>21</sup> Ver: *Crítica del juicio*, Introducción, V, pgs. 22-27.

los fines. La facultad de juzgar reflexionante mostró que es posible concebir esa naturaleza como idónea para los fines de la voluntad.

Vemos pues, que la relación se apoya en los dos campos que relaciona: en el entendimiento y en la libertad. El entendimiento como legislación sobre la naturaleza señala hacia lo suprasensible que subyace a ésta y de esta forma indica la posibilidad de concebir como idónea la naturaleza. Sólo que esta idoneidad debe ser ulteriormente determinada desde los fines de la libertad. Al representarse la razón práctica al hombre como fin último, da la ulterior determinación de la idoneidad como algo al servicio del hombre. Pero esta determinación no es la determinación de la naturaleza, que está determinada por la causalidad, sino la autodeterminación de la libertad por la ley moral para utilizar en este o aquel caso la naturaleza en este o aquel sentido. Por esto la razón práctica no da realidad objetiva a la idoneidad de la naturaleza, pero sí la ubica como medio e instrumento para los fines de la libertad.

Llegados a este punto hay que preguntar qué significación ha tenido esta filosofía de la libertad en el desarrollo de la historia. ¿Por qué precisamente esta filosofía que no es otra que la de la Ilustración —para K. Popper, Kant es el epílogo de la Ilustración<sup>22</sup>— ha servido de encubridora y se ha constituido en el fetiche de la dominación? Marx ha descrito esta situación de manera muy gráfica al terminar el Capítulo IV del primer tomo de *El Capital*: “La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía pre establecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia om-

<sup>22</sup> Ver: Popper, K., “La crítica de Kant y la cosmología” en: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidós, 1967, pgs. 205-215.

niastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

"Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, a donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan"<sup>23</sup>.

La pregunta ahora es si esta acertada crítica de Marx alcanza no sólo la función legitimadora y encubridora de la dominación que ejerce el discurso sobre la libertad en el capitalismo, o si también llega a hacer vacío e ideológico en sentido peyorativo todo discurso sobre la libertad. En otras palabras, ¿la crítica de Marx descalifica inclusive un discurso problemático sobre la libertad hoy? Porque en muchos planteamientos actuales sobre ciencia e ideología, parece como si se quisiera absolutizar de tal forma la ciencia que toda la problematización desde la libertad perteneciera al espacio de lo irracional, de lo incontrolable, de lo ideológico como conciencia falsa, etc.<sup>24</sup>.

En esta situación puede ser necesario volver al problema kantiano: frente a una absolutización de la ciencia Kant estimó no sólo posible, sino necesario plantear un discurso racional sobre la libertad, al menos como instancia política con respecto a la ciencia y la técnica. Más aún, antes de entrar a sugerir un camino crítico frente a Kant, hay que constatar que la filosofía de la reflexión nunca fue tan ingenua de abrigar la ilusión de que la reflexión filosófica por sí misma y desde sí misma, como consecuencia deductiva, produjera los efectos políticos de la "buena voluntad". Kant, en este punto más radical y más sobrio que toda la Ilustración, nunca pensó que la razón ilustrada o la mayoría de edad, produjeran por sí mismas los efectos que deberían producir. Aunque ciertamente para él, una razón ilustrada está más preparada contra la dominación y la manipulación.

Hechas estas anotaciones pasemos a cuestionar críticamente la solución de Kant al problema de la libertad. Kant distingue entre imperativo categórico e imperativos hipotéticos. Estos últimos serían articulaciones a nivel concreto, del primero. Su forma es la del juicio hipotético,

<sup>23</sup> Marx, K., *El Capital*. México. FCE, 1974, T. I, pgs. 128-129.

<sup>24</sup> Esta idea ha sido desarrollada con especial cuidado por P. Ricoeur, "Ciencia e ideología" en: *Ideas y Valores* 42-45 (1973-75), Bogotá, pgs. 97-122; ver también: Ricoeur, P., "La filosofía y la política ante la cuestión de la libertad" en: Marcuse y otros, *Libertad y orden social*. Madrid: Guadiana de publicaciones, 1970, pgs. 65-95.

causal: si quieres obtener tal cosa, obra de tal manera. La facultad de juzgar determinante es aquí también la mediadora al determinar una acción concreta como un caso del imperativo categórico. Esta determinación como es obvio tampoco se da a nivel de conocimiento científico. Si Kant ve la necesidad de una articulación del imperativo categórico mediante imperativos hipotéticos en la historia concreta de la sociedad, ¿por qué no recorre el camino a la inversa, y en lugar de partir de la identidad de la conciencia, es decir, de su autonomía, para fundamentar la ética y la libertad, por qué no parte de la realidad social concreta para reconstruir a partir de ella, guiado si se quiere por la idea de libertad, los verdaderos procesos donde está en juego la responsabilidad? El lugar sistemático que ocupa la moral popular en la *Cimentación para la metafísica de las costumbres* hubiera podido articularse en esa reconstrucción. Pero, ese capítulo de la *Cimentación* permanece en cierta forma exterior a la fundamentación misma y no interviene sino propedéuticamente en ella.

De esta forma el discurso sobre la libertad y la ética se desarrolla sin la mediación y sin la intervención de la experiencia histórica que provoca de hecho la reflexión y el discurso. Es muy distinto si desde la crisis y la contradicción real se intenta una reconstrucción de la libertad. Entonces la reflexión y el discurso, además de la idea, implican la fuerza de la motivación crítica originada en la materialidad de la libertad negada en las instituciones y en el orden económico, y legitimados además por un concepto de naturaleza y de ciencia no problematizados. Este es el sentido de la argumentación de Marx. Y todo este componente de la materialidad hubiera ahorrado a Kant esos esfuerzos inútiles por mostrar que el respeto al deber es motivación para la acción, *principium executionis*.

Tenemos que volver ahora al concepto de experiencia en Kant: él parece haber hipotecado de entrada toda posibilidad de experiencia al conocimiento científico positivo. La mediación de este conocimiento, es decir, su producción, parece no tener que ver nada con las necesidades e intereses concretos de la sociedad en la que se produce ciencia y en la que ésta se aplica. Husserl llama de manera gráfica la experiencia de la crítica de la razón pura, una experiencia de segundo piso y a ella quiere contraponer una experiencia de primer piso<sup>25</sup>. Es decir, que si la experiencia posible de Kant es aquella que puede ser sistematizada desde la causalidad natural, es precisamente a esta experiencia entendida a nivel de la predicación y del juicio a la que hay que fundamentar trascendentalmente desde su génesis en la cotidianidad, es decir, en la praxis. Desde allí se debe comenzar una genealogía de la lógica y de la

<sup>25</sup> Ver: Kern, I., *Husserl und Kant*. Den Haag 1964, pgs. 55-134.

ciencia positiva. La estética trascendental no será entonces la de las formas a priori de la intuición pura, espacio y tiempo geométricos, sino que será la de la cotidianeidad ante-predicativa en una experiencia más compleja y más material<sup>26</sup>.

Husserl critica un objetivismo ingenuo en el punto de partida de la experiencia en Kant<sup>27</sup>. Esa experiencia de segundo piso, articulada necesariamente en juicios objetivos según el modelo de la causalidad y de la lógica formal, es una experiencia preparada, destilada en formas geométricas. Ya se ha hecho la abstracción de la cotidianeidad, de la historia, de la praxis y de los intereses y necesidades que la determinan. La producción científica parece no responder a nada a no ser al interés especulativo de la objetividad y de la verdad. Este interés especulativo por la teoría lleva a Kant a privilegiar desde un comienzo de tal forma el conocimiento matemático y geométrico y su aplicación inmediata en la física de su tiempo, ya que para él estas ciencias agotan el concepto de ciencia: habría que preguntarse por qué estas ciencias son normativas para el conocimiento científico como tal, de suerte que su método y el sentido de su validez objetiva sean cánones para todo conocimiento científico. La absolutización de este tipo de ciencia explica a la vez la absolutización del concepto de causalidad al nivel de los juicios sintéticos a priori. ¿No se estará partiendo aquí de un concepto de ciencia no criticado y no diferenciado?<sup>28</sup>.

Es muy distinto, si la producción científica reconoce su génesis a partir de procesos concretos de trabajo y comunicación, procesos motivados por la necesidad originaria de emancipación y de dominio gradual de la naturaleza. Asumidos estos procesos, queda claro que una emancipación y dominio de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, no está desvinculada de una interacción social articulada en procesos comunicativos de cooperación libre o en estructuras de dominación. Es en estos procesos donde se va conformando la sociedad mediante la lucha por el reconocimiento recíproco: allí nace la ética y la libertad.

Pero entonces la ciencia y la técnica no pueden aparecer más —utilizamos la dialéctica de la apariencia kantiana— como la síntesis totalmente válida, y válida para todos y siempre, por ser producto objetivo de una sensibilidad neutralizada y de una razón idéntica a sí misma, sólo capaz de acompañar como espectador todas las representaciones. La reubicación que intenta hacer Kant de la ciencia y la técnica al servicio de los fines de la razón no está lo suficientemente fundamentada

<sup>26</sup> Ver: Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*. México: Unam, 1962, pg. 275.

<sup>27</sup> Ver: Hoyos-Vásquez, G., *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag 1976, pgs. 74-89.

<sup>28</sup> Ver: Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968, pgs. 23-25.

y aparece como una necesidad subjetiva de la razón en su voluntad absoluta, es decir, abstracta y general, de conocerlo, sistematizarlo, unirlo y dominarlo todo.

A su vez, una razón práctica fundamentada en esa misma identidad y no en la crisis y en la contradicción histórica, es una razón que corre de hecho el peligro de llegar tarde con su imperativo. Es en la materialidad de la experiencia, en los tanteos de cooperación y comunicación para un mejor conocimiento y dominio de la naturaleza o en los procesos deformados, donde se puede ir conformando esa libertad y esa ética que Kant pretendía deducir de la identidad y de la autonomía del yo<sup>29</sup>. En estos mismos procesos materiales se da realmente esa vinculación entre naturaleza y libertad, ciencia e ideología, teoría y praxis, vinculación que en vano trata de restablecer Kant, una vez que la ha roto para preparar un seudoconcepto de experiencia para fundamentar la ciencia positiva.

#### CONCLUSION

¿Queda algo de los escombros? Queda la libertad como problema; queda la relación fundamental entre libertad y responsabilidad ética; queda la relación de acción instrumental y fin entre la ciencia y la política definida desde la ética, según la más sobria tradición filosófica desde Aristóteles. Y queda por tanto la necesidad del discurso problemático sobre todo esto. No primordialmente como idea, más allá de los conceptos del entendimiento, desde una inclinación natural de la razón a la metafísica, como lo plantea Kant en su dialéctica. Tampoco como el problema del sofista que busca suscitar nostalgias e ilusiones y de hecho provoca la respuesta agnóstica del que no acepta problemas. La libertad y la ética problematizadas por Kant siguen vigentes como problematización de la tarea social que algunos pretenden resolver científicamente reorganizando las relaciones sociales según el modelo de sistemas técnicos avanzados de acción estratégica. Por otra parte, aunque una racionalización progresiva del trabajo es deseable y aunque la abolición de la miseria no parezca ser una mala utopía, no puede identificarse la liberación de fuerzas productivas, ni la construcción de máquinas que aprendan y controlen mejor que la conciencia natural sus procesos funcionales, todo lo cual no puede identificarse con la formación de máximas y su articulación política para solucionar las contradicciones sociales en una interacción libre de dominación fundada en una reciprocidad de relaciones no impuestas por la fuerza<sup>30</sup>. Para esto tiene sentido recuperar la problematización de la libertad y de la ética introducida por Kant.

<sup>29</sup> Ver: Habermas, J., "Arbeit und Interaktion" in: Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als "ideologie"*. Frankfurt 1968, pgs. 16-22.

<sup>30</sup> Ibid., pg. 46.