

TRICENTENARIO DE KANT EN 2024 / KANT'S TERCENTENARY IN 2024

ARTÍCULOS

El mundo de la moral entre el cielo y la tierra.  
A propósito de la *típica* de la razón pura práctica  
The world of morality between the sky and the Earth.  
About the *typic* of the pure practical reason

Fernando Longás

Universidad de Valladolid

[longas@fyl.uva.es](mailto:longas@fyl.uva.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6441-6927>

**RESUMEN:** A partir de una interpretación del pasaje que Kant dedica a la *típica* de la capacidad de juzgar pura práctica, el autor sitúa el que a su juicio constituye el centro del problema de la filosofía crítica kantiana, a saber, mostrar que la razón en su uso práctico puede ser efectivamente moral. Desde ahí sostiene que la solución dada por Kant a este severo problema termina por consolidar la subordinación del uso teórico de la razón al uso práctico, lo que se identifica con la subordinación de la verdad a la libertad. La conclusión es que dicha subordinación, que habría de cambiar de modo irreversible el curso de la filosofía, solo es posible mediante una fractura de la experiencia (*crítica de la experiencia*), que termina por poner la acción y, en definitiva, la vida humana, ante una representación de lo real que desborda, desde la libertad y la historia, lo que las categorías del entendimiento nos enseñan como verdad de la naturaleza.

*Palabras clave:* Típica; libertad; causalidad; crítica de la experiencia; realidad; mundo de la vida.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Longás, Fernando (2022) “El mundo de la moral entre el cielo y la tierra. A propósito de la *típica* de la razón pura práctica”. *Isegoría*, 66: e08. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.08>

**ABSTRACT:** Based on the interpretation of the passage that Kant dedicates to the *typic* of the pure practical power of judgment, the author gives a central place to what, in his view, constitutes the heart of the problem of Kantian critical philosophy, namely, to demonstrate that reason, in its practical use can be effectively moral. This provides the basis to hold that the solution offered by Kant to this severe problem consolidates the subordination of the theoretical use of reason to the practical one, which is identified with the subordination of truth to freedom. The conclusion is that said subordination, which would irreversibly change the course of philosophy, is only possible by means of a rupture of the experience (*critique of experience*) that places action and consequently human life in the face of a representation of the real, that goes beyond, from freedom and history, what the categories of understanding show us truth of nature.

*Keywords:* Typic; Freedom; Causality; Critique of experience; Reality; World of life.

*Recibido:* 30 junio 2021. *Aceptado:* 24 febrero 2022.

*Copyright:* © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

## 1. SOBRE LA PRETENSIÓN MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Al detenernos en la imagen de Kant que nos han dibujado algunos de sus más destacados biógrafos, la de un profesor apasionado por sus pensamientos y vehemente polemista, no resulta difícil imaginarlo abocado, casi obsesivamente, a la tarea de volver a pensar de qué forma podría exponer más clara y convincentemente sus ideas acerca del principio de la moralidad después de percatarse de los comentarios que suscitó la publicación de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* hacia 1785. En efecto, aquellos “malentendidos”, como prefiere Kant denominar a las objeciones y críticas recibidas a esa obra, habrían de trazar parte importante del curso que siguió el juicio sobre su filosofía moral, no solo entre sus contemporáneos,<sup>1</sup> sino también entre sus intérpretes posteriores en una estela que, pensamos, se extiende hasta nuestros días. Desde aquellos que, vestidos con los ropajes de un engañoso pluralismo de aroma liberal, creen embestir letalmente la teoría moral de Kant acusándola de “rigorista”, hasta quienes, subidos sobre la ingenua cabalgadura de lo empírico, con cáustica arrogancia, juzgan el formalismo de la moral kantiana de impotente y meramente teórico, un dilatado discurso de objeciones ha servido de excusa para evitar debatir sobre el desafío moral que nos propone el pensamiento de Kant. Así, esta inclinación a la descalificación de la propuesta kantiana sirve, más que nada, para disimular, con gesto cínico, el profundo desencanto que se adueña de nuestros corazones ante el triste espectáculo de un mundo social, político y económico que no hemos conseguido transformar en un territorio más justo ni inscribirlo en ese «progreso moral de la humanidad» que, según el pensador de Königsberg, debía tomar el curso de la historia.

Movido, quizás, por esa confianza que siempre conservó en la fuerza persuasiva de los buenos argumentos, o impulsado por ese rigor con el que abordó las posibilidades de significación del mundo y de nuestra *praxis* que nos ofrecen los conceptos cuando son elaborados desde la crítica, lo cierto es que hacia 1787, dentro de las diferentes tareas que Kant se había impuesto a partir de la publicación de la primera edición de la *KrV*, lo vemos también

centrado en la redacción de su segunda crítica. En ella pensaba hacerse cargo de aquello que había anunciado y expuesto a modo de bosquejo más pedagógico en su *Fundamentación*. Sabemos que aquel primer libro sobre moral padeció de cierta dubitación por parte del autor en relación con su objetivo. Aunque la idea de elaborar una teoría moral que no contuviese ningún principio empírico era un proyecto que inquietaba a Kant desde hacía muchos años, no obstante, las reacciones que provocó la publicación de su primera crítica lo llevaron a postergar la elaboración de una metafísica de las costumbres y a centrar sus esfuerzos en una aclaración de los principios de una filosofía crítica. Al mismo tiempo, nos atrevemos a sugerir aquí, que aquellas reacciones lo sumieron en una preocupación denodada por exponer los verdaderos alcances del problema crítico que para él eran, sin duda, de índole moral y político. Es probable que ello, en conjunto con la aparición en 1783 del libro de Christian Garve, *Observaciones filosóficas y ensayos acerca de los Libros sobre los deberes de Cicerón*, quien ya había publicado una reseña bastante negativa sobre la *KrV*, y a la que Kant probablemente se sentía impulsado a responder, recordara al filósofo de la revolución copernicana la importancia del pensamiento de Cicerón, que él sin duda conocía bien y del que admiraba su estilo de filosofar de verdadera popularidad, y lo impulsara a enfocar el texto de la *Fundamentación* a modo de una introducción de amplia comprensión de las bases sobre las que se puede establecer el principio supremo de la moralidad.

Con todo, lo cierto es que la *Fundamentación*, perfectamente bien estructurada en tres partes a manera de un tránsito que ha de seguir el argumento, sembrada con algunos ejemplos y sostenida sobre una reinterpretación (que bien podríamos denominar “resignificación”) de los conceptos fundamentales del pensamiento moral de Cicerón, contenía ya los verdaderos efectos revolucionarios de la filosofía crítica: la subordinación del uso teórico de la razón a su uso práctico o, si se quiere, para decirlo de un modo más decisivo, la subordinación de la verdad a la libertad.

No es el objetivo de estas páginas extenderse sobre el carácter radicalmente revolucionario del pensamiento de Kant, pero nos parece necesario evocar aquí toda vez que el problema planteado en el capítulo II de la *KpV* acerca de la posibilidad del concepto de un objeto de la razón pura práctica se sumerge, a nuestro entender, en el corazón de su filosofía moral y, particularmente, en su idea de la libertad como causalidad independiente del

<sup>1</sup> Conocidas son las reseñas y reseñas críticas que recibió esta primera obra de Kant dedicada a exponer su filosofía moral por autores tales como Gottlob August Tittel, Johann Friedrich Flatt, Hermann Andreas Pistorius, Thomas Wizenmann, entre otros, críticas, muchas de ellas, que fueron abordadas explícitamente y respondidas por Kant en su *Crítica de la razón práctica* publicada en 1788.

uso especulativo de la razón y de la tarea que este uso tiene en la determinación de la verdad. Tal es la conciencia que Kant tiene de la importancia de este tema que durante la redacción de la segunda edición de su *KrV*, esfuerzo que el filósofo desarrolla en el mismo momento en el que trabaja arduamente sobre la preparación de su segunda crítica, al intentar aclararle al lector que se ha sentido desencantado ante la observación de los exiguos frutos que obtiene la metafísica cuando ha sido depurada por la crítica, no duda en subrayar lo beneficioso que resulta para el uso práctico de la razón, es decir, para la libertad, el haber restringido el uso especulativo de la misma. Este último, destaca Kant en el prefacio a la segunda edición de la *KrV*, con su ambición desmedida de verdad, no solo era un obstáculo que reducía el uso práctico de la razón, sino que incluso amenazaba con suprimirlo, es decir, suprimir la libertad; de ahí que el ponerle límites a esa ambición de la razón especulativa resulte una labor realmente positiva y de gran utilidad.<sup>2</sup> Nada hay más perjudicial para la libertad, nos atrevemos a agregar aquí en un eco de pretendido tono kantiano, que convertirse en militante de una verdad.

Sin embargo, para que un efecto tan positivo de la crítica y de su revolucionaria transformación de la *praxis* tenga la posibilidad de llegar a buen puerto en el siempre aventurado devenir de la historia, era preciso mostrar que la razón en su uso práctico puede efectivamente ser moral, es decir, proponerse bajo la forma del deber, esto es bajo una ley de la libertad, un objeto de la razón pura práctica que sea realizable en el terreno de la experiencia. No cabe dudar en absoluto del lugar que este problema ocupó en las cavilaciones del ya maduro profesor de Königsberg quien, al parecer, nunca dejó de sentir en su oído el incómodo susurro de Hobbes. Aquel pensador inglés, no obstante no haber realizado el arduo trabajo de someter a crítica las capacidades de la razón, había percibido con lucidez el vacío de poder que arrojaba como efecto una metafísica agotada, y el abismo al que podía precipitarse la libertad de los hombres motivada exclusivamente por el impulso de auto conservación y por el miedo. No creemos estar desencaminados al afirmar que la agudeza del pensamiento político de Hobbes, el «más moderno de los pensadores políticos» al decir de Karl Schmitt,<sup>3</sup> formó parte importante de las motivaciones que condujeron a Kant a dedicar no pocos de sus últimos escritos a mostrar de qué

manera una moral que nos enseña cómo debemos actuar, pero que no nos da una señal respecto hacia dónde nos conduce el buen obrar, no puede ser suficiente.<sup>4</sup> Es esa fuerza de realidad que arrastra la filosofía política de Hobbes la que probablemente haya provocado la insistencia de Kant en disolver los modos ingenuos en que hasta ese momento se había entendido la relación entre teoría y práctica,<sup>5</sup> y lo haya empujado a edificar la posibilidad de un fin que, aunque no realizable de un modo definitivo, sí sirviera de orientación a la historia política de los pueblos o, directamente, a enseñarnos cómo la razón pura práctica puede efectivamente, por libertad, ser causa de una transformación del orden de la experiencia, esto es, del orden de la realidad en la que hacemos nuestras vidas.

Este es el desafío que enfrenta en el capítulo II de su *Crítica de la razón práctica* en el que se ocupa de una «*típica* de la capacidad de juzgar pura práctica». Las páginas que siguen se ofrecen como una interpretación de este singular pasaje de la obra de Kant en la esperanza de que ella nos permita dar un paso más hacia la comprensión de su filosofía crítica, filosofía que transformó de un modo irreversible nuestras posibilidades de pensar y de actuar en el mundo.

## 2. CONTEXTO EN EL QUE SURGE LA TÍPICA

En una carta dirigida a Christian Schütz fechada el 25 de junio de 1787, Kant anunciaba que había concluido la redacción de su *Crítica de la razón práctica* y, entre otras observaciones, agregaba que él pensaba que esta obra estaba mucho mejor preparada para hacer frente a sus críticos.<sup>6</sup> La publicación no apareció, como sabemos, hasta 1788, pero cabe pensar que por aquellas fechas Kant tenía depositada una enorme confianza en su método crítico, confianza que posiblemente acrecentó su empeño en que su segunda crítica se ajustara al diseño que había seguido la primera. Recordemos que en ese mismo año en que está fechada la carta a la que aludimos, ve la luz la segunda edición de su *KrV*, después de haber sido objeto de una severa revisión y corrección por parte de su autor. Así es como el pasaje que aquí nos ocupa se inscribe al interior de la *Crítica de la razón práctica* en el capítulo II del Libro I titulado “Analítica de la razón pura práctica”, que se corresponde, en el conjunto de la obra, a la primera parte de una “Teoría elemental de la razón

<sup>2</sup> Cfr. Kant, AA III: 16 - 17; B XXIV y BXXV.

<sup>3</sup> Cfr. Schmitt, K., *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Ed. FCE, Buenos Aires, 2010, pp. 45 y 49.

<sup>4</sup> Cfr. Kant, AA VI: 4-5.

<sup>5</sup> Cfr. Kant, AA VIII: 275-277.

<sup>6</sup> Citado por Manfred Kuehn en “Kant”, Acento Editorial, Madrid, 2003, p. 436.

pura práctica”. Siguiendo la estructura de su primera crítica, a dicha Teoría elemental le sigue en la *Crítica de la razón práctica*, hacia las últimas páginas, una “Metodología de la razón pura práctica”.

Si hemos reparado en el paralelismo establecido por Kant entre las estructuras de ambas críticas es debido a que su autor, al enfrentarse en el ya referido capítulo II al problema de la posibilidad de concebir un objeto de la razón pura práctica, tendrá muy presente aquel otro problema que había enfrentado en su crítica del uso teórico al intentar explicar de qué forma un concepto *a priori* del entendimiento podía servir como unificación determinante de un haz de intuiciones empíricas diversas. Como veremos más adelante, la proposición de una *típica* de la razón pura práctica contendrá una cierta analogía con la doctrina del *esquematismo* que Kant había desarrollado para enfrentar el problema del uso teórico de la razón. Por ahora nos interesa, al tenor de lo que hemos expuesto, subrayar la confianza de Kant en la posibilidad que nos ofrecen los conceptos, cuando estos son elaborados y corregidos por el ejercicio de la crítica, para significar el mundo y nuestra praxis en él; es desde esa confianza que, a nuestro entender, se hace comprensible el que Kant sostuviera que su *Crítica de la razón práctica* fuese una obra mejor preparada para enfrentar a sus críticos, cuestión que nos interesa no perder de vista a la hora de interpretar este importante pasaje de la filosofía kantiana.

“Acerca del concepto de un objeto de la razón pura práctica” es el título que recibe el capítulo en cuestión y desde las primeras líneas Kant, en su acostumbrado estilo de no eludir jamás los problemas que va despertando su propia filosofía, nos señala que un concepto de la razón práctica es la representación que podemos hacernos de un objeto que ha sido posible en la experiencia gracias a la libertad, es decir, por causa de ella. En otras palabras, se trata de saber si en aquella relación de la voluntad con la acción mediante la cual se realiza dicho objeto, es posible o no que este haya sido resultado del *querer* de esa voluntad sin la intervención de ningún elemento proveniente de la sensibilidad.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> El texto en cuestión es el siguiente: «Por concepto de razón práctica entiendo la representación de un objeto como un efecto posible a través de la libertad. Constituir un objeto del conocimiento práctico en cuanto tal solo denota, por lo tanto, esa relación que guarda la voluntad con aquella acción mediante la cual se vería realizado dicho objeto o su contrario, y el dictamen relativo a si algo supone o no un objeto de la razón *pura* práctica no estriba sino en discernir sobre la posibilidad o imposibilidad de *querer* aquella acción merced a la cual, de tener capacidad para ello (algo que ha de determinar la experiencia), sería realizado un cierto objeto» (Kant, AA V: 72).

No son pocas las páginas que Kant, una vez enunciado el problema en los términos descritos, dedica a los conceptos de *bien* y de *mal* como aquellos que mejor expresan, aunque no sin cierta ambigüedad que el propio autor se encarga de mostrar, la representación de un objeto de la razón práctica. En esas páginas se despliega en una fina argumentación un debate contra el moderno utilitarismo latente y su lectura del bien como provecho, pero también contra “los antiguos” y su empeño por centrar sus indagaciones en la determinación del concepto de *sumo bien* como objeto que buscaban convertir en ley moral y fundamento determinante de la voluntad. Y hasta podríamos imaginar, a la luz de esos argumentos, la continuidad de una encendida polémica que hubiese podido sostener nuestro pensador ilustrado con Nietzsche y su provocadora genealogía de las nociones de *bueno* y *malo*, allí donde este último se esfuerza por convertir dichas nociones en el resultado de resortes y estrategias de una voluntad inclinada exclusivamente por la sed de poder.

Mas no nos distraigamos de lo que aquí nos ocupa. Los pasajes de la reflexión de Kant que preceden al enunciado de la *típica* de la capacidad de juzgar pura práctica, constituyen una excelente exposición del contexto del problema. No cabe duda de que en cuanto seres dotados de sensibilidad nuestra felicidad lo es todo, nos dice Kant, y, por ende, nuestro provecho y nuestro perjuicio juegan un papel muy importante en las decisiones de nuestra razón práctica, tanto así que eso nos inclina en nuestra habla espontánea, a identificar el bien con lo que nos trae provecho y nos hace felices y el mal con lo contrario. «Sin embargo, todo en general no estriba en la felicidad», sentencia de inmediato Kant, de lo contrario bien poco aportaría la razón a elevar el valor de lo humano si ella fuera exclusivamente un instrumento que sirviera solo para discernir, según un cálculo entre costos y ganancias, qué objetos de nuestra voluntad resultan de mayor provecho para el aumento de nuestros momentos de felicidad.<sup>8</sup>

Una vez más, pues esta era la tesis con la que había inaugurado su reflexión moral en la *Fundamentación*, Kant regresa a su idea de que lo único que puede recibir el apelativo de bueno sin restricción es la buena voluntad. En esta ocasión, sin embargo, el filósofo escoge un camino que nos lleva directamente a la siguiente disyunción: o bien el objeto de la razón práctica precede como fundamento a la máxima de la voluntad por lo que esta determina la acción presuponiendo, en relación con la sensibilidad, un provecho para sí misma, lo

<sup>8</sup> Cfr. Kant, AA V: 61-62.

que llevaría a la razón práctica a sostenerse sobre un concepto empírico de bien, o, por el contrario, el fundamento de la máxima de la voluntad por la que ella determina una acción es enteramente un principio racional que no toma nada de la sensibilidad, esto es, no considera ningún objeto posible de la capacidad desiderativa, obedeciendo solo a una ley práctica *a priori*, con lo cual la razón pura sería práctica de suyo. En el primer caso el concepto de bueno queda atado a la representación de placer o utilidad que el objeto produce como móvil o fundamento de la acción, y, en tal sentido, sometido a las condiciones de la experiencia; así, aunque la máxima que me impulse a actuar en pos de dicho objeto constituya un principio práctico de acción que podríamos calificar latamente como bueno, no podrá erigirse como ley práctica universal, condenando el pensamiento de un deber moral a una pura idealidad. Solo en el segundo caso es dado pensar en la realidad de una idea de deber, puesto que aquí no es el concepto de bien en cuanto objeto el que determina y hace posible la moralidad de la máxima, sino que es la razón pura mediante la ley moral la que determina y posibilita el concepto de bien. El propio Kant afirma que lo expresado en esta disyunción constituye una paradoja que suscita la elaboración de una crítica de la razón práctica, y que ahora, afirma, ha llegado el momento de explicar.<sup>9</sup>

Y es precisamente la decisión de enfrentar esta paradoja la que conduce a Kant, siempre fiel a esa honestidad que caracteriza su pensar, a dar forma definitiva a uno de los problemas, a nuestro juicio, de mayor magnitud de su filosofía moral. En él se juega la posibilidad real, y no solo lógica, de que el concepto de deber, cuyo significado se expresa plenamente en la ley moral que ha de regir las acciones de un ser dotado de razón, tenga *en la realidad* un efecto concreto. La expresión *en la realidad* la entendemos aquí como «el mundo en que hacemos la vida», esto es, el mundo de la experiencia, un mundo sensible en el que actuamos entre fenómenos los que, sabemos, están regidos por las categorías del entendimiento.

Desde una perspectiva de conjunto de la filosofía crítica kantiana, podemos decir que lo que está en

juego en este problema es el propio sentido de la revolución que ha precipitado el giro crítico de la filosofía y de los límites que le han sido impuesto al uso especulativo de la razón: la subordinación de la verdad a la libertad, expresión que hemos utilizado al comienzo de estas páginas. Si la libertad nunca consigue realizarse como capacidad real de hacer lo que nos propone el deber, si la autonomía no es más que una promesa vacía situada en un horizonte imposible de la historia, si *la ley moral que hay en mí* nunca llega a ser motivo suficiente por sí misma para convertirse en causa real de mi acción en el mundo de la experiencia, si mi actuar en el mundo no es, finalmente, más que efecto (más o menos inteligente o más o menos astuto) de mi estar en el mundo y entre las cosas sujeto a necesidades e inclinaciones, entonces el deber es una quimera y la revolución producida por el criticismo kantiano habría fracasado.

En este apartado acerca del contexto en el que emerge la *típica*, nos resta subrayar que el escenario en el que se desarrolla la trama de este problema es la causalidad. Sabemos que el concepto de causalidad, como concepto de la razón pura, tiene en su uso teórico una realidad que se verifica en la unificación *a priori* de lo diverso de las intuiciones empíricas, unificación que es posible gracias a un *esquema* que aporta la imaginación. Nos referimos aquí a la teoría del esquematismo con la que Kant explica el modo cómo, a través de la imaginación, una categoría del entendimiento se refiere *a priori* a los objetos sensibles mostrando así su validez objetiva. En el uso práctico, en cambio, es la libertad, que hemos conocido gracias a la ley moral, la que se erige como causalidad. Aquí la razón hace un uso diferente del concepto de causalidad pues, como causalidad pura independiente de las intuiciones, que no toma, por tanto, nada de la experiencia, no puede recurrir a la imaginación (al *esquema*) para verificar su realidad en el mundo sensible, adscrito, como sabemos, a la ley natural. La facultad de juzgar pura práctica tiene, en consecuencia, un problema para mostrar la validez objetiva de la ley moral, entendiendo por validez objetiva su realización en acciones *causadas por libertad* en los acontecimientos del mundo sensible, el mundo de la vida. En las siguientes líneas descubrimos a Kant enunciando el problema sin concesión alguna:

... la capacidad judicativa de la razón pura práctica se halla sometida a las mismas dificultades que la capacidad judicativa de la razón pura teórica, si bien esta segunda disponía de un medio para sortearlas, dado que sobre las intuiciones del uso teórico (relativas únicamente

<sup>9</sup> El texto al que nos referimos es el siguiente: «Ha llegado el momento de explicar la paradoja del método suscitada en una Crítica de la razón práctica, a saber: *que el concepto de lo bueno y lo malo no habría de quedar determinado antes de la ley moral (aun cuando conforme a las apariencias tendría que haber sido colocado incluso como fundamento de la misma), sino que tal concepto (como también sucede aquí) solo habría de verse determinado tras contar con esa ley e igualmente ser determinado por la ley misma*» (Kant, AA V: 62-63).

a los objetos de los sentidos) sí podían aplicarse *a priori* conceptos del entendimiento puro, cuando que cuanto concierne a la conexión de lo diverso en tales intuiciones fuese dado *a priori* (como *esquemas*) según los conceptos del entendimiento puro. En cambio, el bien moral supone algo suprasensible conforme al objeto, no pudiendo encontrarse nada que le corresponda en una intuición sensible, y la capacidad judicial bajo leyes de la razón pura práctica parece quedar sometida por ello a singulares dificultades, al deber aplicarse una ley de la libertad sobre acciones que tienen lugar en el mundo sensible como acontecimientos y, en cuanto tales, quedan adscritos a la naturaleza.<sup>10</sup>

Cabe recordar en este momento que nuestro pensador, hacia el final de la tercera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ya había tomado plena consciencia de este problema, solo que, en ese texto, bajo el título de *Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura* solo lo había dejado expuesto como «un problema que no podemos resolver» o «el límite supremo de toda indagación moral».<sup>11</sup> Después de haber mostrado la necesidad que tenemos de presuponer la libertad como fundamento del imperativo categórico y del hecho de que el hombre, en cuanto sujeto racional, preste atención a las leyes morales, Kant señala que no se puede saber cómo la razón pura, sin otros incentivos ni resortes, puede ser por sí misma práctica; intentar responder a eso, agrega, sería como «si yo intentara desentrañar cómo sea posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Pues ahí abandono el fundamento de explicación filosófica, y no tengo otro».<sup>12</sup>

La distancia que se abre entre esta afirmación y la exposición de una *típica* de la capacidad de juzgar pura práctica, que es lo que ahora nos ocupa, constituye un territorio atractivo para hacer conjeturas acerca del modo de filosofar de este profesor de Königsberg. No sería extraño pensar que la redacción de su *Crítica de la razón práctica* fuera motivada, en gran medida, como ya hemos sugerido más arriba, por las críticas de las que había sido objeto la primera exposición de su teoría moral. Pero también cabe pensar, y es una hipótesis que nos atrae y que en gran medida motiva estas páginas, que durante esos años fueran cobrando, en el pensamiento de Kant, una enorme dimensión las repercusiones prácticas y políticas del giro crítico propuesto en su *Crítica de la razón pura*. Que las

representaciones que nos aporta el uso especulativo de la razón estén limitadas a ciertas condiciones *a priori* bajo las que nuestra especie se vincula con la experiencia del mundo y que, por ende, no puedan brindarnos un conocimiento absoluto de la realidad, hiere profundamente el orgullo de un ser cuya vida consiste en actuar conforme a sus representaciones. ¿Cómo podrá, este hombre moderno, decidir y actuar si es que ha caído en la cuenta de que sus representaciones son contingentes? ¿Cómo hacerse con representaciones que tengan una validez objetiva suficiente para orientar la vida? ¿Cómo representarse sus relaciones con los otros cuyo actuar puede estar movido por formas de pensar y valorar diferentes y, probablemente, contrarias a las de él? Y si el uso especulativo de la razón no puede resolver este tipo de desafíos, ¿a qué acudir?<sup>13</sup>

No cabe duda de que la emergencia de la libertad moderna entierra sus raíces, como ya señalamos al pasar, en el ocaso de las verdades absolutas y en la inhibición de toda militancia en ellas. Pero, ¿cómo vivir ahora entre otros si la vida consiste en actuar conforme a sus representaciones? Nos atrevemos a sugerir aquí que, en cierta medida, son este tipo de inquietudes las que cubren esa distancia entre el desenlace de la *Fundamentación* al que recién aludíamos y el enunciado de una *típica* de la razón pura práctica. Es probable que, desde la primera exposición de su teoría moral, fuera creciendo al interior de Kant la necesidad urgente de mostrar que la libertad podía efectivamente ser causa de la moralidad de las acciones de los hombres, y que la libertad así representada, podía ser la base sobre la que albergar alguna esperanza de que esta vida en común se enderezara tal vez hacia un destino mejor, o, para decirlo en palabras que nos resulten más cercanas, de que otro mundo era posible.

### 3. LA TÍPICA COMO ANALOGÍA DEL ESQUEMATISMO

Revisemos el camino que sigue Kant para enfrentar las dificultades que emergen del problema planteado. Primero nos recuerda que, cuando pensamos que una acción posible para mí está bajo el mandato de una ley moral, es decir, bajo la fuerza del deber, no estoy con ello afirmando la posibilidad de la acción considerada como un acontecimiento del mundo

<sup>10</sup> Kant, AA V: 68.

<sup>11</sup> Kant, AA IV: 462-463.

<sup>12</sup> Kant, AA IV: 461-462.

<sup>13</sup> Nos parece del todo sugerente en este punto aquella descripción de la vida que Kant realiza al comienzo de su introducción a la *Metafísica de las Costumbres*: «La facultad de desear es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida» (Kant, AA VI: 211).

sensible. Afirmar lo segundo es solo competencia del uso teórico de la razón, y para ello la razón cuenta con el principio de causalidad según un concepto del entendimiento puro, y con un *esquema* de la intuición sensible que le permite referir dicho concepto a objetos de experiencia. Lo que hago al pensar mi acción como fruto de la ley moral es solo juzgar la determinación de la voluntad por la sola razón, al margen de cualquier otro fundamento, pero no estoy juzgando la determinación de la acción con respecto a su éxito.

Esta fina distinción, propia del pensamiento kantiano, le permite al filósofo destacar la situación en la que nos encontramos cuando juzgamos una acción desde la perspectiva de un pensamiento que afirma que esta *debe ser realizada*. En tal situación la ley moral no cuenta con nada más que el entendimiento para verificar su interferencia (dar validez objetiva) en los objetos naturales, cabe decir aquí, en el mundo de la experiencia. En otras palabras, en esta situación no podemos recurrir a la productiva tarea que, en la crítica del uso teórico, Kant le había asignado a la imaginación.

Pero entonces, ya que no podemos contar aquí con un esquema de la sensibilidad para la aplicación concreta de un concepto puro del entendimiento, la razón puede, sin embargo, representarse una *ley de los objetos de los sentidos*, pero solo desde su aspecto formal, sin considerar el contenido de sus intuiciones sensibles. En este caso la capacidad judicativa podría contar, no con un *esquema* de la sensibilidad, pero sí con una «especie de *esquema*» de la propia ley de la libertad que, solo en consideración de su forma, le permita referir a los objetos de los sentidos en concreto la aplicación de la causalidad de dicha ley. Conviene que sigamos lo más cercanamente posible el pasaje en el que Kant, en analogía con su teoría del esquematismo trascendental, prepara la formulación de la *típica*:

La causalidad física, o aquella condición bajo la cual tiene lugar esta, forma parte de esos conceptos de la naturaleza cuyo esquema es bosquejado por la imaginación trascendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso conforme a leyes, sino del “esquema” (si esta palabra es pertinente aquí) de la propia ley; porque la *determinación de la voluntad* (no de la acción con respecto a su éxito), al margen de cualquier otro fundamento determinante, vincula tan solo mediante la ley al concepto de causalidad con unas condiciones completamente distintas de las que constituyen la conexión natural.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Kant, AA V: 68-69.

A esta «especie de *esquema*» Kant la denomina «un *tipo* de la ley moral», y su función sería la de unir el mundo del pensar moral con el mundo de la acción, unión en la que se hace concreta la causalidad por libertad. He aquí el punto de vista original que nos aporta nuestro filósofo: la *típica* nos permite representarnos la libertad, no en oposición a la naturaleza sino solo en diferencia con ella, pues las máximas cuya causa es la libertad, deben confrontarse con la forma de la ley de una naturaleza en general, es decir, deben ser posibles de realizar *también* según una ley de la naturaleza de la cual participamos. Así enuncia Kant la *típica* de la facultad de juzgar pura práctica:

La regla de la capacidad judicativa bajo leyes de la razón pura práctica es esta: “*Pregúntate si esa acción que tienes proyectada podrías considerarla posible merced a tu voluntad, aun cuando debiera ocurrir según una ley de la naturaleza en donde tú mismo estuvieras integrado*”. Conforme a esa regla cualquiera juzga de hecho si las acciones son buenas o malas.<sup>15</sup>

No son pocas las ocasiones en que las objeciones a la teoría moral de Kant se dirigen hacia el carácter *meramente* formal del deber y a la consecuente impotencia de un mandato que operaría solo a nivel del pensamiento, mientras que la vida, en la realidad de la experiencia, envuelve nuestras acciones en la fuerza de las necesidades, en el tono gris de nuestros conflictos de intereses y en la opacidad de una naturaleza puramente carnal. Pocos pasajes encontraremos en la obra de Kant que, como este, eche por tierra tan nítidamente la pertinencia de esas críticas. Lo que nuestro filósofo afirma, y cabe pensar que este punto de vista probablemente ya era el que sostenía en la *Fundamentación*, aunque quizás no con esta claridad, es que la ley moral jamás nos propone acciones que no sean posibles de realizar en la naturaleza, en el mundo de la vida. Que nuestro pensamiento moral no emerge fuera de una relación con la experiencia, sino que, por el contrario, es el estar en el mundo sensible, entre necesidades, inclinaciones e intereses (y no fuera de él, lo que es imposible para los seres humanos), lo que nos permite pensar en el deber como causalidad de nuestra voluntad toda vez que consideramos como posible dentro del mundo sensible una acción que obedece solo a esa representación del deber. En otras palabras, lo que no es posible hacer en el campo de la experiencia, tampoco puede ser objeto de deber, y es este hecho el que permite que una

<sup>15</sup> Kant, AA V: 69.

acción pueda ser juzgada hasta por el entendimiento más ordinario como buena o mala. Por ello Kant afirma enfáticamente:

Si la máxima de la acción no supera esta prueba de confrontarse con la forma de una ley de la naturaleza en general, entonces es moralmente imposible. Así lo dictamina el entendimiento más común, puesto que la *ley natural* se halla siempre en la base de sus juicios más habituales, incluidos los juicios de experiencia.<sup>16</sup>

El hacer del comportamiento de la naturaleza un *tipo* de una ley de la libertad muestra el verdadero alcance que posee para Kant el giro crítico realizado por su filosofía. Dicho giro hace posible (y necesario), no solo revisar lo que la razón aporta de suyo, tanto en su uso teórico como práctico, a la representación de un objeto de experiencia, sino también alcanza al propio significado de aquello que denominamos, las más de las veces de un modo ingenuo, la «realidad de la experiencia». Pensamos que esta observación abre un campo muy sugerente para reflexionar sobre la realidad de la *praxis* en los terrenos de lo que bien podemos reconocer como una filosofía de la acción. De ese campo deseamos revisar, en la parte final de esta interpretación, al menos sus contornos.

#### 4. CONSECUENCIAS DE LA TÍPICA. HACIA LA CONSIDERACIÓN DE UNA CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA

A comienzos del s. XX, Sigmund Freud, preso del entusiasmo que su hipótesis sobre la posible presencia del inconsciente en la subjetividad y lo que ella podía aportar para la comprensión del comportamiento humano, aventuró una osada lectura de la historia en la que destacaba las tres grandes heridas que el desarrollo de las investigaciones científicas habría producido en el orgulloso corazón del ser humano. Citaba, entonces, en aquel texto de 1917, los aportes de las investigaciones de Copérnico y de Darwin que habrían situado al hombre en el lugar que le correspondía, tanto en el orden del universo como en el de la naturaleza, para luego sumarse él con su teoría del psicoanálisis y el consecuente derrumbe que dicha teoría producía de la creencia del hombre en la supuesta soberanía sobre sus acciones. Freud completaba así, en su lectura de la historia, la tríada de investigadores que, paso a paso, habrían ido desmontando las sobrevaloraciones con las que el ser humano había

vestido alegremente las representaciones que se había hecho de sí mismo, todo esto en un proceso que bien podríamos calificar, siempre siguiendo a Freud, como desmitificador.<sup>17</sup>

Sin conseguir, quizás, librarnos del todo de aquella fascinación que produce el desprendernos de falsas creencias, como si nuestras investigaciones y reflexiones críticas nos permitieran despojarnos de molestos ropajes que nos impiden sentir nuestra existencia en su total desnudez, es preciso observar a la vez, detenidamente, que cada velo del que despojamos a la realidad, es sustituido, en la misma operación de desnudar, por un nuevo velo que se desprende de nuestras propias palabras, de ese insustituible lenguaje con el que no podemos dejar de denominar (y revestir) lo des-cubierto. Lo que queremos decir es que todo descubrimiento es, a la vez, un encubrimiento, y es posible que no otra cosa quisiera expresar Hegel cuando, conduciendo hasta el límite el giro crítico kantiano, escribió, a modo de sentencia, que lo que es racional es real, y lo que es real es racional. Quizás lo que el doctor Freud, en su entusiasmo, pasaba por alto, es que si algo así como una herida sobre el orgullo del ser humano se había producido, no era fruto de la saga de descubrimientos que él destacaba, y de la que sin duda el psicoanálisis fue continuador, sino, más bien, el resultado de la toma de conciencia de las condiciones de posibilidad de todo descubrimiento, aquello que Kant bien había descrito como su despertar del sueño dogmático y que lo condujo a la necesidad de fijar los límites del uso teórico de la razón, lo que no es otra cosa que la necesidad de fijar los límites de la verdad. Qué mayor herida a las soberbias ambiciones de la razón humana, y que mayor sensación de pérdida, que caer en la cuenta de que los límites de nuestro lenguaje dibujan los límites del mundo, y que la verdad como des-ocultamiento de lo que es en sí, no ha sido más que un sueño de la razón, de esos sueños que, en ocasiones, crean monstruos.

No cabe duda de que, en lo recién expresado, abusamos de la perspectiva que nos ofrece nuestro presente el que, como fruto de un torrente de sospechas que nos viene arrastrando hace casi doscientos años, nos permite mirar con un cierto *pathos* de distancia las fallidas relaciones entre conocimiento y progreso humano, o entre ciencia y justicia, o entre saber y desmitificación del mundo, que sedujeron en no pocas ocasiones a importantes investigadores. Al filósofo que pensó la típica de la razón pura

<sup>16</sup> Kant, AA V: 70.

<sup>17</sup> Cfr. Freud, S., “Una dificultad del psicoanálisis” en Sigmund Freud, Obras completas, tomo XVII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, pp. 131-135.

práctica le costaría mucho aquilatar, como efecto de su filosofía emancipada del sueño dogmático, la imagen desencantada del mundo y de la historia que nos produce muchas veces, quizás demasiadas, la visión de nuestro presente. Más aún, creo que no erramos del todo al afirmar que, si bien Kant, en ocasiones, atisbó los peligros que guardaba esta vigilia crítica que se hacía inevitable, él se sentía más inclinado a abrazar una cierta esperanza en que el hombre, siempre considerado como especie, esto es como miembro de una comunidad en permanente construcción, nunca en soledad, tenía posibilidades de éxito al enfrentar el desafío moral que ponía ante sus ojos la razón pura práctica.

Es en la estela de esa cierta esperanza kantiana que deseamos situar estas últimas reflexiones sobre las consecuencias que se desprenden de la formulación de la *típica* de la razón pura práctica, y que nuestro filósofo nos ofrece como respuesta al severo problema que enfrenta su teoría moral ya expuesto en estas páginas.

Con la noción de consecuencias queremos expresar aquí la posibilidad de seguir dos caminos diferentes, aunque complementarios, que se abren a nuestra consideración a partir de la solución propuesta por Kant. El primero de estos caminos nos lo muestra de forma explícita el propio autor de la *Crítica de la razón práctica* en las páginas que siguen a su formulación de la *típica* y dice relación con un enriquecimiento de los argumentos en contra de sus dos más grandes rivales, el empirismo y el conservadurismo, que aquí recibe por parte de Kant el nombre de misticismo. El segundo camino se nos ofrece como una interpretación de la relación entre el pensamiento y la realidad de la experiencia, ya sugerida aquí, y que de algún modo se ve respaldada por la distinción realizada por Kant entre *esquema* y símbolo. Este segundo camino es lo que hemos elegido denominar *crítica de la experiencia*.

El primer camino nos evoca inevitablemente aquel lúcido pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en que Kant, ya consciente de la fuerza de su propia perspectiva, enfrenta y somete a crítica las diversas argumentaciones desde las que se busca explicar los móviles de la acción moral humana. Sin duda, en toda acción que podemos calificar como moralmente buena, la voluntad parece obligarse a sí misma a realizar una acción y, por tanto, podemos decir que actúa bajo una máxima que opera como imperativo. Por ello Kant estima que es conveniente distinguir, en función de los móviles que han generado esa coacción, diferentes tipos de imperativos. En el texto al que hacemos referencia, Kant distingue tres tipos de

imperativos cuyos nombres, escogidos con especial cuidado, parecen dibujar los contornos de un debate moral cuyos ecos han llegado hasta nuestros oídos.

Así, aquellos imperativos por los que nos obligamos a actuar movidos por propósitos posibles de alcanzar reciben el nombre de *imperativos técnicos*. Son todos aquellos que se presentan a nuestro entendimiento como desafíos problemático prácticos de los que brotan reglas de habilidad, esto es, reglas que describen los medios e instrumentos necesarios para alcanzar esos fines que nos hemos representado como posibles. Al leer la exposición que realiza Kant de ellos, resulta difícil no pensar en aquellos discursos nacidos de las cabezas empresariales y de pedagogos y gestores educacionales que hoy saturan el espacio público, y que promueven con entusiasmo nuevos modelos de educación orientados a la formación en competencias y habilidades. La idea dominante aquí no es otra que aquella que sostiene que las acciones moralmente correctas son aquellas que nos conducen a lo que produce mayor beneficio, idea que encuentra su germen en las reflexiones de los maestros de la economía clásica y los pensadores utilitaristas contemporáneos y rivales de Kant.

Frente a esta clásica argumentación de raíz empirista en la que la voluntad está cautiva por la representación de objetos sensibles, la *típica* expuesta por Kant, no obstante vincularnos con el mundo sensible, donde finalmente nuestras acciones se realizan, lo hace solo con la forma de la ley natural, no con su contenido. De este modo, todo lo que nos representamos en la *típica* de los conceptos, no pertenece al contenido de los conceptos mismos, por lo que la máxima determinada (causada) por la libertad, se mantiene a resguardo de haber sido determinada por un interés empírico, que es donde reposa el argumento utilitarista. En otras palabras, lo que la *típica* permite en este terreno es representarnos nuestras acciones como insertas en un mundo sensible y, a la vez, como fruto de una determinación por deber que no violenta los principios por los que, desde el punto de vista del uso teórico de la razón, aquella acción es posible en el mundo de la experiencia. Por lo que, en resumen, el utilitarismo no es capaz de dar cuenta del valor moral de la acción.<sup>18</sup>

Siempre dentro de este primer camino que estamos recorriendo respecto a las consecuencias de la *típica*, Kant se sirve de ella nuevamente para enfrentar los argumentos del conservadurismo que aquí, como hemos dicho, su autor denomina misticismo. Las líneas en las que Kant despliega aquí su

<sup>18</sup> Cfr. Kant, AA V: 70.

argumento nos evocan, una vez más, la distinción que ya había realizado en la *Fundamentación* entre los diversos tipos de imperativos por los que nos obligamos a actuar y que, pese a que ejercen una constrictión de la voluntad, no constituyen moralidad en sentido pleno. En este caso pensamos que este pasaje que Kant refiere al misticismo, bien puede ponerse en relación con aquel de su obra anterior referido a los que él denomina imperativos pragmáticos, es decir, aquellos que nos obligan por la representación de un propósito real. Conocido es el argumento que el filósofo despliega en aquella primera obra contra los partidarios de situar como fundamento de la moralidad este tipo de imperativos. Apoyados en un concepto como la felicidad, que proponen como un propósito que todos los hombres realmente persiguen, buscan situar allí la fuerza de las máximas que, como medios, harían de cada ser humano un sujeto prudente. Es una desdicha, argumenta entonces Kant con sutileza, que los seres humanos, en cuanto seres finitos, no seamos capaces de hacernos un concepto determinado de la felicidad que todos reconozcamos por igual.<sup>19</sup>

Ahora, en su KpV, Kant encuentra en su *típica* un modo de volver sobre aquel argumento mostrando que quienes defienden este camino como modo de fundamentar la moralidad buscan realizar de forma perfecta lo que no es más que una idea, transformando, así, en *esquema* de la imaginación lo que solo sirve como *símbolo*. Esta distinción entre *esquema* y *símbolo* es particularmente importante para la reflexión con la que deseamos cerrar este texto, pero por ahora nos interesa toda vez que Kant se apoya en ella para mostrar el error en el que cae la razón práctica de la mano de lo que en este nuevo texto el autor denomina misticismo. Este no consiste sino en intentar sustentar la aplicación de los conceptos morales en intuiciones reales que, sin embargo, no han tomado nada de la sensibilidad, porque, como es obvio, no comienzan con la experiencia (por usar la expresión de la KrV). Lo que la *típica* nos enseña es que es posible para la razón práctica vincular los conceptos morales, en concreto el de la libertad, con el mundo suprasensible (del pensamiento) y, a la vez, presentarlos en el mundo sensible a través de acciones que se corresponden con una ley de la naturaleza en general sin contrariar en nada al uso teórico de la razón y lo que este puede pensar. Ello depende de esta distinción entre *esquema* y *símbolo* que nos abre la *típica* en la que ya no se trata de representarse el *esquema* de un caso conforme a leyes, sino del

*esquema*, si esta palabra es pertinente aquí, nos advierte Kant, de la propia ley, es decir, se trata de un símbolo, como lo denomina en este pasaje, que nos permite no perdernos en el reino invisible de Dios y, no obstante, representarnos nuestras acciones en el mundo sensible, en el mundo de la experiencia, como determinadas por la libertad. Este pensamiento no violenta la forma de una ley natural en general pues nuestras acciones forman también parte de ese mundo de la experiencia que se representa la razón pura.<sup>20</sup>

Lo recorrido por este primer camino de las consecuencias de la *típica*, nos conduce hacia el segundo camino ya anunciado y a través del cual deseamos dirigirnos hacia el desenlace de estas reflexiones. De algún modo Kant, al enfrentar el severo problema de mostrar cómo la razón pura práctica puede ser efectivamente moral, nos ha puesto ante los ojos la siguiente escena. La vida de los seres humanos, sus acciones, solo son *reales* en el mundo sensible, esto es, en el mundo de la experiencia, y, sin embargo, no están únicamente sujetas a la ley natural, es decir, a la causalidad física. ¿Ello significa, entonces, que están dirigidas por un reino invisible (de Dios) desde lo trascendente? Como sabemos, Kant se opone a esta posibilidad por razones que largamente ha expuesto desde el nacimiento de su filosofía crítica. Si esto es así bien cabe preguntarse ¿dónde están, entonces, las acciones de los seres humanos? ¿Dónde se realizan? O, más precisamente aún ¿Cuál es su realidad?

En un tono cargado con un peso literario, pensamos que Kant en su *Fundamentación* ya había puesto esta escena ante nuestros ojos al intentar mostrar lo que significaba sostener que una acción había sido realizada únicamente por la fuerza del deber. Entonces señalaba:

<sup>20</sup> Conviene seguir este pasaje línea a línea pues, además de concentrar las raíces de lo que Kant entiende como el origen del misticismo de la razón práctica que puede conducirnos al fanatismo, en palabras del propio autor de la *típica*, nos pone en relación con lo que aquí hemos denominado *crítica de la experiencia*: «Esta típica nos salvaguarda asimismo del *misticismo* de la razón práctica, el cual convierte en *esquema* lo que solo servía como *símbolo*, es decir, sustenta la aplicación de los conceptos morales sobre intuiciones reales, y sin embargo no sensibles (relativas a un reino invisible de Dios), extraviándose en lo trascendente. Lo único que se ajusta al uso de los conceptos morales es el *racionalismo* de la capacidad judicativa, el cual no toma de la naturaleza sensible nada más allá de lo que también puede pensar por sí misma la razón pura, es decir, la conformidad con la ley, y no se adentra para nada en lo suprasensible, sino que por el contrario se deja presentar dentro del mundo sensible mediante acciones según la regla formal de una ley de la naturaleza en general» (Kant, AA V: 71).

<sup>19</sup> Cfr. Kant, AA IV: 417-418.

Ahora bien, aquí vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe que naturaleza tutora...<sup>21</sup>

La alusión, por una parte, a un cielo imposible desde el que podamos sostener nuestras acciones, pretendiendo fundarlas así en un mundo invisible, y la otra alusión a una imposible naturaleza tutora que, desde la tierra, pudiera implantarnos un sentido para nuestro actuar, nos permite subrayar la emergencia de una dimensión de la realidad del actuar humano que rompe, a nuestro entender, con un concepto ingenuo de experiencia. Al mismo tiempo pone de relieve una vez más el problema de la filosofía crítica de mostrar que la razón pura en su uso práctico puede ser efectivamente moral, es decir, que puede actuar por libertad. Con gran lucidez, solo algunos pasajes antes de presentarnos la *típica* de la capacidad de juzgar pura práctica, Kant ya nos había expuesto dicho problema:

Sin embargo, como *por un lado* las acciones se hayan ciertamente bajo una ley que no es una ley de la naturaleza, sino una ley de la libertad, y por consiguiente son propias de un ser inteligible, pero *por otro lado*, en cuanto acontecimientos acaecidos en el mundo sensible, quedan también adscritas a los fenómenos y, por lo tanto, con arreglo a las categorías del entendimiento, si bien no con vistas a un uso teórico del mismo, para traer *a priori* lo diverso de la *intuición* (sensible) bajo una consciencia, sino solo para someter *a priori* lo variado de los *deseos* a la unidad de la consciencia de una razón práctica, que manda en la ley moral, o de una voluntad pura.<sup>22</sup>

Como podemos observar en estas líneas, aquí Kant nos señala que las acciones, no obstante estar bajo una ley de la libertad, en cuanto acontecimientos acaecidos en el mundo sensible, se vinculan con los fenómenos, pero no desde categorías del entendimiento para hacer de ellas un uso teórico, sino solo para hacer de ellas un uso práctico y poder someter lo variado de los deseos a la unidad de una voluntad pura que manda desde la ley moral. ¿Qué puede significar esto sino el sorprendente hecho de que la realidad no se agota en lo que nos muestra el

uso teórico de la razón? O, dicho de otra manera, la realidad de la experiencia, es decir, del mundo sensible en el que actuamos, es más que lo que determinan las categorías *a priori* del entendimiento. Y, de hecho, en el párrafo que sigue al texto recién citado Kant parece declararlo explícitamente:

Estas "*categorías de la libertad*", pues así veremos llamarlas para distinguirlas de los conceptos teóricos que son categorías de la naturaleza, cuentan con una evidente ventaja sobre estas últimas, las cuales no son sino formas del pensamiento que mediante conceptos universales designan indeterminadamente un objeto en general por cada intuición posible para nosotros, mientras que por contra las primeras, al encaminarse hacia la determinación de un libre albedrío [...] tienen en su base como conceptos elementales prácticos, [...] *la forma de una voluntad pura* como dada en la razón y, por lo tanto, en la propia capacidad de pensar. De ahí que, como en todos los preceptos de la razón pura práctica se trata únicamente de la *determinación de la voluntad*, y no de las condiciones naturales (de la capacidad práctica) de la *ejecución de su propósito*, los conceptos prácticos *a priori* relativos al principio supremo de la libertad se tornan conocimientos de inmediato, y no precisan aguardar a la intuición para cobrar significado, *por el curioso motivo de que ellos mismos producen la realidad a la cual se refieren* (los designios de la voluntad), siendo esto algo que para nada ocurre en el caso de los conceptos teóricos.<sup>23</sup>

El pasaje recién citado nos pone, finalmente, de lleno sobre lo que aquí hemos optado por denominar *crítica de la experiencia* en la que deviene, pensamos, necesariamente, el giro crítico kantiano. Para observar lo que deseamos resaltar, debemos poner la mirada, más que en las operaciones que realiza la facultad de juzgar pura práctica (mirada que sin duda acentúa el texto kantiano), en el concepto de realidad (o de mundo) y lo que a este le ocurre, si se puede decir así, una vez que ha sido traspasado por la crítica.

Al comenzar esta reflexión afirmamos que la filosofía moral de Kant, desde su primera versión en las páginas de la *Fundamentación* contenía ya la expresión de los verdaderos efectos revolucionarios de la filosofía crítica, consistentes en la subordinación del uso teórico de la razón a su uso práctico o, dicho de un modo más directo, la subordinación de la verdad a la libertad. Ahora, con la asistencia

<sup>21</sup> Kant, AA IV: 425.

<sup>22</sup> Kant, AA V: 65.

<sup>23</sup> Kant, AA V: 65-66, el destacado es nuestro.

que nos brinda la *Crítica de la razón práctica* y, en particular, con el enunciado de la *típica*, podemos sostener que el giro crítico del pensamiento inaugurado por Kant fractura definitivamente, por decirlo así, la experiencia como un puente sólido que había unido la conciencia con el mundo, poniendo al descubierto que lo que en ella se nos muestra no agota el campo de la realidad posible. El uso práctico de las *categorías de la libertad*, como las llama Kant, que no es otro que el uso práctico del pensamiento de una voluntad pura, puede incidir causalmente en el mundo de la experiencia, en el mundo de la vida, a través de la *praxis*, (de los «designios de la voluntad») transformando la realidad toda vez que esta no se consume en la representación que de ella nos entrega las categorías propias del entendimiento. El uso teórico de la razón, es decir, la determinación de la verdad de lo que es, queda así subordinado al uso práctico de la razón, es decir a la determinación de lo que es posible en la realidad por libertad. Tal como nos ha dicho Kant, «los conceptos prácticos *a priori* relativos al principio supremo de la libertad», no necesitan de la intuición sensible para cobrar significado «por el curioso motivo de que ellos mismos producen la realidad a la cual se refieren». En algunos pasajes del comienzo de la dialéctica trascendental de su KrV, Kant parece ser ya consciente del alcance que tiene su filosofía crítica cuando afirma:

Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan que *la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* [...] es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no solo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes. [...] Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *máximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. *Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada.*<sup>24</sup>

Lo que denominamos aquí *crítica de la experiencia* puede quedar expresado de la siguiente manera: *lo que la filosofía crítica de Kant nos enseña finalmente es que la realidad, lo que nos*

*representamos bajo esa noción (la naturaleza, el mundo, la vida) desborda lo dado en la experiencia.*

Para concluir digamos que todo aquello de realidad que desborda lo dado en la experiencia es asumido por Kant con especial pasión en su teoría política, inspirada por la construcción de un estado jurídico, y en su incipiente filosofía de la historia.<sup>25</sup> Nos atrevemos a decir, en respuesta a nuestras preguntas anteriores, que es precisamente en la historia y su interpretación (la filosofía de la historia), y no en la naturaleza, donde se da la existencia de nuestras acciones, allí se consume su realidad. Quizás no por otro motivo los pensadores que habrían de suceder a Kant, y que comprendieron lo que le había ocurrido al mundo, a *lo real*, una vez herido por la filosofía crítica, hicieron de la filosofía de la historia la nueva morada del pensamiento filosófico.

### BIBLIOGRAFÍA

- Freud, S. (1992) Obras completas, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Kant, I. (1968) Kants Werke; Kants Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe (AA), Berlin.
- Kant, I. (1986) Teoría y Práctica, Ed. Tecnos, Madrid, traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez y Roberto Rodríguez Aramayo-
- Kant, I. (1989) La Metafísica de las Costumbres, Ed. Tecnos, Madrid, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill.
- Kant, I. (1994) Ideas para una historia universal en clave cosmopolita, Ed. Tecnos, Madrid, traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo.
- Kant, I. (1996) Crítica de la razón pura, Ed. Alfaguara, Madrid, traducción de Pedro Ribas.
- Kant, I. (1996) Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Ed. Ariel, Barcelona, edición bilingüe, traducción de José Mardomingo.
- Kant, I. (2000) Crítica de la razón práctica, Alianza Editorial, Madrid, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo.
- Kant, I. (2005) Correspondencia, Ed. Institución “Fernando el Católico” (CSIC), Zaragoza, traducción de Mercedes Torrevejano.
- Kant, I. (2016) La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza Editorial, Madrid, traducción de Felipe Martínez Marzoa.
- Kuehn, M. (2003) Kant, Acento Editorial, Madrid.
- Schmitt, K. (2008) Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso, Ed. FCE, Buenos Aires, traducción de Silvia Villegas.

<sup>24</sup> Kant, AA III: 247 - 248; B 373-374 (el destacado es nuestro).

<sup>25</sup> Cfr. Kant, AA VIII: 17-31.