

a gusto en semejante medio, incluso cuando se supone al yo ontológico y psicológico definitivamente descartado. El equívoco que reina en su doctrina es el que hay entre el sujeto y el pensamiento. El *yo pienso* o la unidad de la conciencia es este elemento que totaliza las condiciones *a priori* del objeto. Ahora bien, Kant sustituye este pensamiento por la conciencia, factores muy diferentes entre sí. El pensamiento es un acto, la conciencia es una vuelta reflexiva sobre este acto o su producto. La conciencia no tiene la misma inmediatez que el acto de pensamiento. Por otra parte, el acto de pensamiento es indiviso, no separable en sujeto y objeto, mientras que la conciencia es esencialmente dividida y divisora.

La conciencia es así la transposición lógica discursiva del acto que supone. Ahora bien, el sujeto, en tanto cúspide de la reflexión trascendental, no es eficaz más que con la condición de significar sin equívoco este acto originario. El sujeto concebido como conciencia no es un acto; es una forma o una unidad continente que por subsunción se asimila un contenido. Ahora bien, el constructivismo necesita de un sujeto cuya unidad es el acto mismo del pensamiento, el cual no es aún conciencia. Ésta es, en cierto modo, un sujeto sensorial, reflexivo y derivado. Tales son las fallas fundamentales de Kant en relación al principio generador de su constructivismo crítico. Pero en comparación con los temas de 1781, la reedición de 1787 revela manifiestamente una etapa autónoma del pensamiento crítico kantiano, autónoma porque está marcada por una tendencia a la idealización, más consecuente y más objetivamente orientada que la precedente. La mayor parte de los temas nuevos que acabamos de encontrar reaparecerán al llegar el siglo XIX, cuando Kant se vea obligado a emprender la refundición general de su teoría de la objetividad.

§ 2. La síntesis moral

[Cf. *La deducción* III, 299-338]

La *Crítica de la razón práctica* estaba lista para tomar el camino de la imprenta en el momento mismo en que Kant reeditaba, a invitación de su editor Hartknoch, la *Crítica teó-*

rica; en fin, una exposición popular de la doctrina moral había precedido a esta *Crítica* práctica, bajo el nombre de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. El público esperaba seguramente otra cosa. Confiando en las promesas reiteradas por Kant desde hacía cerca de 20 años, se creía que la doctrina ética consistiría en una metafísica moral, y he aquí que Kant expone en 1785 y en 1788, no esta metafísica esperada, sino una crítica de la razón que juzga en materia moral. Ahora bien, la *Crítica* teórica se había presentado como la única introducción crítico-propedéutica al sistema completo de metafísica. Implicaba ella misma expresamente un paso al orden práctico y deducía el concepto fundamental de la libertad. Se tenía que estar tentado de concluir que en 1781 Kant no creía en la necesidad de una crítica preparatoria en el dominio moral. Con todo, nada en los documentos nos dice que él consagre su tiempo a la preparación de una *Metaphysik der Sitten*. Por el contrario, todo lleva a creer que las indicaciones designan a la *Grundlegung* que desempeña, en relación con la *Crítica* práctica, el mismo papel que los *Prolegómenos* frente a la *Crítica* teórica. La *Grundlegung* prepara al lector, gracias a una exposición analítica, a penetrar en un orden de problemas nuevos.

No puede ponerse en duda que, desde el principio, Kant quería hacer seguir de una *Crítica* esta introducción popular. En efecto, la *Grundlegung* nos afirma, con demasiada insistencia para que no sea intencional, que el autor no expone en ella el criticismo moral en toda su amplitud. Prefacio de la metafísica de las costumbres, que supone previamente una *Crítica* práctica, la *Grundlegung* nos da esta crítica en un resumen popular; habría sido seguida inmediatamente de la metafísica correspondiente, antes de que la *Crítica* definitiva hubiera visto la luz. En efecto, Kant juzgaba, con o sin razón, que la crítica moral era menos urgente que la crítica teórica y que, por consiguiente, bastaba develar al lector sus lineamientos fundamentales a manera de introducción a la metafísica. Resulta de esto, que Kant tenía primitivamente la intención de contentarse con la *Grundlegung* y de pasar inmediatamente a la codificación de la metafísica. Ahora bien, en lugar de realizar esta tarea, vemos que la suspende durante diez años y que con una prisa febril termina la *Crítica* práctica. Si el problema del origen puede plantearse seriamente

a propósito de la ética kantiana, es justamente el cambio de decisión de Kant a propósito de la *Crítica* lo que hay que explicar.

Ahora bien, la historia contemporánea viene aquí en nuestra ayuda. La decisión de Kant depende de un punto de vista puramente pragmático: el criticismo práctico es más fácilmente asimilable que el criticismo teórico. Empero, la historia de la *Grundlegung* implicaba un mentís de importancia a estas previsiones. Provoca una verdadera revuelta entre los semi-wolfianos y el optimismo de Kant debía salir de ella bastante quebrantado. No podía más que confesar su error al haberse confiado tan resueltamente al sentido común: el público no comprendía más el aspecto moral del criticismo que su aspecto teórico. Es entonces cuando cambió su arma de hombro y redactó la *Crítica* moral. Aun cuando hubiera sido elaborada como obra apologética, Kant no quiso que fuera una obra de combate. Él se descarga de la parte polémica en sus amigos y, aun cuando algunas preocupaciones polémicas anónimas pueden descubrirse en esta *Crítica*, encontramos que presenta rasgos uniformemente doctrinarios.

En una explicación sucinta de la doctrina moral hay que tener en cuenta su doble exposición. La *Grundlegung* se presenta bajo la forma de prolegómenos o de una exposición popular de la *Crítica*, pero en un sentido un poco especial que da, sin embargo, a esta obra cierto carácter diferente a los *Prolegómenos* teóricos. Conduce, en efecto, el razonamiento hasta cierto punto, desde donde la *Crítica* podrá tomar su vuelo. La *Grundlegung* ve en el problema moral un caso especial del juicio sintético *a priori*, de cuya posibilidad *a priori* y validez objetiva debe asegurarnos una deducción. Por ello se integra perfectamente en la historia de la doctrina crítica. El hecho moral, revelado en la posición constrictiva de la ley del deber, ley que lleva el nombre de imperativo categórico, se expresa en un juicio sintético *a priori*. Su carácter *a priori* nos impone una demostración por la razón pura; el carácter sintético resulta del hecho de que la determinación de la voluntad por un principio moral, objetivo, no coincide analíticamente con la máxima subjetiva de la voluntad. De aquí que la determinación de la voluntad no resulta analíticamente de la noción de voluntad misma, sino que es la secuencia de una sumisión sintética. En el orden

teórico, el problema del juicio sintético es resuelto por la captación de un tercer elemento en el que se reúnen los constituyentes del juicio. Este elemento es la intuición. Ahora bien, el tercer elemento, en el orden práctico, es la libertad en su concepción positiva, es decir, en cierta manera, una causalidad determinada por leyes propias.

Voluntad y autonomía son, pues, conceptos reversibles. Parece que en este caso toda deducción del imperativo moral constituye necesariamente un círculo vicioso y debe ser fatalmente sofística. En efecto, si estos conceptos fueran absolutamente unívocos así sería siempre. Sólo que hay que preguntarse si el sujeto, cuando se presenta como determinado por una causalidad libre, se concibe él mismo exactamente según el mismo punto de vista que cuando se presenta a sí mismo en los actos que ejecuta a partir de esta causalidad. Ahora bien, ocurre que no. El sujeto, considerado en el orden fenoménico, es afectado por los objetos y por sus afecciones, por tanto por leyes heterónomas, mientras que el sujeto en sí, se revela en la más entera espontaneidad de la razón y libre de toda determinación natural. Por esto, se impone un doble uso de la razón: un uso consecutivo de las afecciones, conforme a las leyes de la naturaleza; un uso libre, guiado únicamente por su libre espontaneidad. Se concibe entonces que la razón espontánea pueda ejercer una determinación causal sobre la voluntad, incluso si la efectuación natural de sus acciones transcurre enteramente en el orden de los fenómenos mecánicos. Y así se evita el círculo vicioso.

Por el mismo hecho, se concibe la posibilidad del principio moral, en tanto juicio *a priori*. Hay un enlace sintético posible entre la determinación subjetiva de la voluntad y la ley moral objetiva, porque el sujeto de la voluntad pertenece a un mundo inteligible, donde está separado de las condiciones mecánicas del mundo intuitivo. Como fenómeno, manifiesta una sumisión a leyes a las que escapa en tanto noúmeno. Es claro que todo este razonamiento sólo tiene valor en la medida en que se supone la idea de libertad. Es ella la que asegura la validez del imperativo moral. ¿Cómo es posible esta libertad misma? La *Grundlegung* termina con la confesión de nuestra impotencia para comprender este "cómo". Somos conducidos en esta obra hasta la idea de libertad, sin poder justificarla.

Con esta misma idea, va a iniciarse la *Crítica* práctica.

En efecto, si la comprobación y la explicación de un dato moral *a priori* constituía el objeto principal de la *Grundlegung*, la deducción del valor objetivo del principio moral va a servir de punto de concentración a la reflexión moral en la *Crítica* práctica. En el orden teórico la razón está siempre expuesta, en la persecución del conocimiento, al peligro de sobrepasar los límites que circunscriben la objetividad, a causa del carácter *a priori* de los conceptos formales. Una crítica tal no tiene un carácter igualmente obligatorio en el orden práctico, porque sin apuntar a un conocimiento, se considera aquí a la razón únicamente en su capacidad práctica de determinar a una voluntad y de evocar a la existencia a los objetos correspondientes a sus representaciones puras. La conformidad de la razón y de su objeto es evidente, porque la razón es su causa. El único problema por resolver y el verdadero objeto de una *Crítica* práctica consiste, pues, en preguntarse si hay una razón práctica, una razón que pueda determinar a la voluntad de una manera *a priori*. La otra *positio quaestionis* lleva naturalmente a otra base de solución.

La *Crítica* teórica se propone explicar el conocimiento *a priori* de los objetos. Supone la intuición sensible como materia, el concepto puro como forma y algunos principios que aplican la forma a la materia. La razón práctica no tiende a conocer, sino a realizar objetos y esto se hace por medio de una ley o de un principio práctico. Esta ley es, pues, el primer objeto de investigación. Es claro que tal posición deja intacto el criticismo teórico, aunque sólo fuese por la razón de que estos dos dominios no son conmensurables. Pero debemos exigir más que la compatibilidad de los dos criticismos. Un examen a fondo permite decir que el dispositivo lógico de la solución del problema crítico-teórico se mantiene intacto en el espíritu de Kant y que, a pesar de la tentación tan cercana, las grandes garantías restrictivas de las que se rodeaba se repiten sin debilitarse. Digo: "a pesar de la tentación tan cercana". En efecto, datos contradictorios parecen revelarse en la inspección sumaria de los dos dominios. Por un lado, ninguna penetración del mundo no-sensible por el espíritu será de orden cognoscitivo. Por tanto cualquier ampliación que pueda procurar la razón práctica no afectará nunca al sistema del *Erkenntnis* definitivamente establecido. Por otro

lado, la razón práctica no puede concebirse más que en tanto penetración racional en lo no-sensible, de suerte que la ampliación debe considerarse posible, puesto que es real. El criticismo teórico admitía esta ampliación, hacia la cual la razón era llevada por su propia naturaleza; no prohíbe la continuación de la empresa crítica, a condición de respetar el orden del conocimiento objetivo y su limitación. Rehusar a esta ampliación el carácter de saber significa abrirle otras perspectivas del lado de la fe, y hacerle un lugar propio al criticismo práctico.

El criticismo práctico tiene por objeto principal hacer la deducción del uso práctico de la razón. La necesidad objetiva es siempre el criterio de la razón pura. En el dominio práctico como en el dominio teórico, una regla necesaria —sea del conocimiento, sea de la conducta— se llama ley. La razón práctica se manifiesta, pues, por la ley o por el principio moral, cuya existencia hay que establecer primero y en seguida reconocerlo como fundamento de la objetividad de este orden moral. Ahora bien, la ley moral es para Kant objeto de una constatación inmediata; es un hecho dado por la razón pura misma, hecho enteramente inexplicable. En este hecho, absolutamente primero, de la conciencia moral reconocemos un principio *a priori* que determina a la voluntad. No comprobable por la intuición sensible, la realidad objetiva de este principio no es demostrable por referencia a la intuición, como era el caso de las categorías. La comprobación del principio está indisolublemente ligada a la de la libertad, pues el principio moral se limita a afirmar la libertad y la autonomía de la razón práctica. La *Crítica* práctica coincide aquí con la *Grundlegung*. El principio moral con el que tomamos contacto en la conciencia inmediata consiste en la comprobación de la razón, que determina *a priori* a la voluntad o que es autónoma en la determinación de la voluntad.

Aquí surge una indiscutible dificultad. El principio moral es un hecho, una comprobación, un dato inmediato de la conciencia práctica. Entonces toda deducción parece superflua e inútil. Por otra parte es, sin embargo, exorbitante que se deba admitir tal principio sin la menor deducción, pues este principio podría ser una simple disposición subjetiva de nuestra parte, que se arroga indebidamente validez objetiva. En el dominio teórico, la experiencia constituía una garantía

permanente, pero este motivo de crédito se nos retira en el dominio práctico. Estamos, pues, en presencia de una razón práctica no comprobable por la experiencia e indemostrable *a priori*. Aceptando esto, si Kant procede, a pesar de todo, a una deducción, ésta no es asimilable al procedimiento de razonamiento que llevaba este nombre en 1781 y en 1787. En efecto, el *demonstrandum* de esta deducción no es el principio moral propiamente dicho, sino otra cosa análoga al principio, justamente la libertad.

La razón teórica se veía obligada a rehusar valor objetivo a una causalidad extendida fuera del círculo de los fenómenos sensibles, pero a pesar de esto, descubría en sí misma un movimiento irresistible hacia tal causalidad, movimiento suficiente para afirmar la posibilidad de concebir una causalidad libre. Empero, parece ahora que el principio es capaz de transformar la posibilidad de la causalidad libre en su realidad, mostrando primero que el principio moral completa el sistema de la razón teórica en el orden de la libertad, e indicando en seguida que, por ello, es posible en el terreno teórico un acuerdo entre la razón teórica y la razón práctica. Esta deducción procede por etapas sucesivas.

En una primera etapa, importa a Kant mostrar que el concepto negativo de la libertad o la no-dependencia de causalidades determinantes extrañas, adquiere en el orden práctico una función positiva y que, por consiguiente, de concepto limitativo pasa al rango de concepto positivo. En efecto, el orden práctico otorga al concepto de libertad la función propia de determinar inmediatamente a la voluntad por ideas de la razón. El uso que hacemos de la razón no es un uso trascendente sino un uso inmanente; en otras palabras, nos permite entrever cómo por sus ideas la razón ejerce una causalidad en el campo mismo de la experiencia.

La segunda etapa justifica este uso respetuoso de las condiciones restrictivas de la razón teórica. La categoría de causa no tiene objeto determinable más que en los límites de la experiencia. Pero en sí misma, por su carácter *a priori*, puede ser aplicada fuera de este uso empírico, a condición de que no pretenda tener objetividad, es decir, representar un objeto. Ahora bien, el uso práctico respeta el condicionamiento de lo objetivo. La coexistencia de una tendencia racional hacia el conocimiento objetivo, y de una tendencia hacia la deter-

minación de la voluntad por ideas, se explica fácilmente, porque el ser racional debe ser considerado bajo un doble aspecto y porque su razón puede ser aplicada, como consecuencia de esto, de dos maneras diferentes. Si se considera al sujeto en su condicionamiento temporal, sus actos están físicamente determinados y sometidos, por tanto, a las condiciones del conocimiento de los fenómenos; pero cuando se le considera fuera de este condicionamiento temporal, nada impide que la causalidad, que él ejerce en el orden de los fenómenos, no esté ya físicamente condicionada y sea libre, a condición de no ver en esta libertad un conocimiento de la esencia del sujeto, sino únicamente el poder voluntario de determinar los actos de un sujeto de acuerdo con ideas.

La deducción del principio moral es muy breve a pesar de su carácter doble. Este principio es un hecho primero, irrecusable. Ahora bien, este principio no puede ser un hecho más que con la condición de suponer que la voluntad tenga poder de causalidad libre. Por tanto la libertad comparte el carácter de *factum* del principio moral. No obstante, el reconocimiento de la libertad no implica alguna determinación positiva de un sujeto trascendente, sino que es una pura condición de inteligibilidad del acto moral o de la razón práctica. Un objeto de la razón práctica es la representación, en tanto efecto de una causalidad libre. Pero entendámonos. Ejecutar un acto es una operación física: querer un acto sólo puede ser el efecto de semejante causalidad. Pues el objeto práctico es querer o no querer un acto. Ahora bien, en este caso el bien y el mal son los únicos objetos de la razón práctica o las únicas categorías prácticas — como Kant las llama alguna vez. Estas categorías someten la diversidad de nuestras inclinaciones o de nuestros deseos a la unidad de la conciencia práctica gobernada por el principio moral. Y ésta es la única deducción que somos capaces de dar. La categoría del bien es una regla necesaria pero abstracta que hay que aplicar *in concreto* a actos sensibles, mecánicos. ¿Cómo se lleva a cabo esta aplicación? Se trata de una determinación de la voluntad a un acto concreto posible, mediante la regla del bien. No buscamos el esquema que permita la subsunción de un caso concreto bajo la ley general, sino más bien el esquema de la ley misma, si se me permite esta expresión impropia. El encuentro de la regla del bien y del entendimiento, en el condicionamiento práctico

de un acto, equivale a plantearse la cuestión: ¿la máxima que nos lleva a ejecutar este acto concreto puede revestir la forma de una ley natural? No es que la ley natural determine a la voluntad, sino que, por la forma de ley que implica, suministra el tipo de juicio que emitimos acerca de los móviles de nuestra acción.

Sólo que el problema es más complejo. La ley moral es el único fundamento de determinación *a priori* de la voluntad. Sin embargo, esta determinación no es puramente formal, no consiste únicamente en conferir la forma de una obligatoriedad universal, abstracción hecha de toda materia. Encontramos en nosotros un conjunto de inclinaciones que manifiestan todas la forma de la felicidad, pero en un grado variable. La ley moral tiene por objeto formal el bien; y la inclinación, la felicidad. Como pertenecemos a los mundos inteligible y sensible, la unidad de la razón práctica depende del descubrimiento de un principio superior, por encima de las regiones del bien y de la felicidad. Este principio se llama el soberano bien, interpretado en el sentido del bien total.

¿Cómo realizar la unión de la moralidad y de la felicidad? Esta unión sería perfectamente inteligible, en el caso de que la noción de moralidad coincidiera con la de felicidad, o si hubiera entre ellas un enlace sintético. Ahora bien, la deducción se impone, para el soberano bien, tanto más cuanto que la razón práctica parece engendrar un conflicto racional interno, a consecuencia de la dificultad de armonizar estos dos constituyentes del orden práctico. En efecto, su coincidencia no está determinada ni por la identidad ni por un enlace sintético. La felicidad no determina la razón moral y la razón moral no produce la felicidad. De donde, la noción misma del soberano bien está en cuestión, a menos que se encuentre un medio de superar su conflicto. Tal medio parece existir para Kant, pues si el juicio que expresa la dependencia del bien respecto de la felicidad es falso, el juicio que hace a la felicidad dependiente del bien no es falso de manera absoluta. La autonomía de la voluntad prohíbe establecer una relación sintética inmediata entre los dos constituyentes de la naturaleza práctica del hombre. Pero permite, sin embargo, una relación sintética mediata, externa a ellos, es decir, una relación que no emane de la naturaleza misma del hombre sino de la intervención de otro ser que tendría en su poder la na-

turalidad, ser que sólo puede ser Dios. Así la moralidad prepara la creencia en la existencia de Dios.

Se podría objetar que el orden práctico, al hacer un uso meta-empírico de la categoría de causa, desmiente la tendencia criticista y prudentemente limitativa de la misma categoría en el orden teórico. Para poder mantener lado a lado las dos *Críticas* en una síntesis unida y única, hay que encontrar una explicación suficiente de la aparente divergencia de sus resultados. Kant se ha esforzado más de una vez en su obra moral por suministrar esta explicación. Se trata siempre del razonamiento que ya hemos encontrado bajo su pluma. El uso de la causalidad en la dimensión nouménica o meta-sensible es —objetivamente hablando— imposible. Sólo que la razón tiene aún otra tarea, además de conocer el objeto: tiende también a realizar objetos por la voluntad, y un sujeto que ejerce esta causalidad es una *causa noumenon*. Ahora bien, el concepto de semejante causa no es contradictorio, porque la categoría es una forma de unidad sintética cuyo uso objetivo está restringido a los fenómenos, pero que —orgánicamente hablando— no está sometida a esta restricción. Su uso es, pues, extensible a los noumenos con la condición de no perseguir con ella un aumento de nuestro saber. Pero cuando uno se abstiene de querer penetrar la esencia del ser que ejerce esta causalidad y se contenta con afirmar su existencia, sobre la fe de la comprobación de un principio de determinación *a priori* de la voluntad, ya ningún obstáculo se levanta por parte de la restricción teórica que hemos reconocido. Ocurre lo mismo con las ideas reguladoras de la razón; la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios — aunque Kant acabe de determinar, en apariencia, objetos correspondientes a ellos. Sólo que, por su triple postulación, no tenemos la intención de ampliar el campo de nuestros conocimientos. Por otra parte si las ideas eran puramente reguladoras para la razón teórica, son claramente constitutivas de objetos en el uso práctico. Pero, una vez más, nosotros no tendemos a conocer sus objetos. Nos limitamos simplemente a preguntar si hay tales objetos. La razón práctica misma impone el deber de responder afirmativamente a esta cuestión. Pero nuestra abstención ante el secreto de su esencia salva la homogeneidad de la doble doctrina kantiana. Las categorías están destinadas orgánicamente a *conocer* y a cons-