

## Metafísica de la Libertad

(Esquema para una investigación sobre la metafísica de Kant)

Angel VASALLO

*1—La dimensión metafísica  
de la ética kantiana.*

La ética moderna se insurge, primero, contra la subordinación de la vida humana a una instancia trascendente. Esta exigencia que le mueve a independizarse de la trascendencia religiosa medieval para fundar la autonomía de los valores morales, se extiende luego también a querer rescindir toda relación con la metafísica; la ética quiere constituirse con prescindencia de toda especulación sobre el ser — recelando que sólo peligros la acechan con tal subordinación.

Puesta en esta perspectiva, la ética de Kant ha podido ser considerada como arquetipo de ética "independiente". Desde este punto de vista, en ella tendría cumplimiento el esfuerzo del pensamiento moderno por instituir una moral humana. Ella quiere constituirse con total prescindencia, tanto de la especulación metafísica — del uso teórico de la razón; de la metafísica del racionalismo — como de todo empirismo. De esa manera, con el concepto central de "autonomía de la voluntad" que basta a definirla, la ética de Kant se nos presenta como una doctrina que concilia la plena *autoridad* de la ley moral con el carácter puramente humano — inmanente — del valor ético.

---

(\*) Véase en nuestra sección de "Notas" la referente a la Filosofía en América.  
(Nota de la R.).

Mas, una vez afirmado esto con toda energía, si nos fijamos bien, hallaremos que la ética kantiana, por celosamente apartada que se haya tenido de la metafísica, no por ello carece de un momento metafísico; antes bien, lo reivindica para sí: momento metafísico que viene a ser, al par que su seguro cimiento, "la clave de bóveda" (1) de los dos usos —teórico y práctico— de la razón en el sistema kantiano, y el tema inicial de una metafísica nueva.

No queremos aludir con esto, por cierto, a la dialéctica del concepto del *sumo bien* que conduce a los "postulados" de la razón pura práctica, en los que se restauran dos de las tres grandes ideas (Dios y la inmortalidad) cuya indagación, según Kant (2), forma el objeto de la metafísica; ideas que, conjuntamente con la tercera de ellas, la libertad, en la "Dialéctica trascendental" habían sido depotenciadas en su validez.

Sin insistir en el hecho de que el concepto del "sumo bien" quebranta la rígida coherencia de la ética kantiana, y le es inesencial—todo lo cual nos parece se muestra evidentemente en su laboriosa motivación (3)—, en la restauración que ahora se intenta de aquellas ideas, bien que bajo la forma de una metafísica de fe —de fe racional (4)—, vese claramente que Kant en su explícito concepto de la metafísica nada adelanta sobre el tradicional, al que, en fin de cuentas, siempre estuvo atendido.

Por más que esta extensión de la razón en su uso práctico, alienada de su uso puramente teórico, puede ser significativa en cuanto vincula los conceptos de Dios y de la inmortalidad a la voluntad, y no los hace objetos de un mero interés teórico, no es en esta metafísica de fe, donde hay que buscar el fundamento (metafísico) de la ética kantiana. Esa metafísica de fe, en efecto, como metafísica, considerada en sí misma, *nada tiene de nuevo*, y carece también de función fundamentante —en cuanto *ratio essendi*— de la ley moral. Toda la diferencia con la vieja metafísica estriba, no en la manera de concebir sus objetos, sino

---

(1). *Critica della ragion pratica* (trad. Capra, ed. Laterza), pág. 2.

(2). *Critica della ragion pura* (trad. Gentile y Lombardo—Radice, ed. Laterza), pág. 307, nota.

(3). *Critica della ragione pratica*, págs. 129—146.

(4). *Op. cit.*, pág. 141.

en el modo de establecerlos. Allá se lo pretendía por vía especulativa: aquí, se los obtiene como "postulados" de la razón práctica, o sea, de la ley moral. Y a esto quedaría reducido el primado de la razón práctica sobre la teorética, conforme se lo suele entender.

Una extensión legítima de la razón pura en su uso práctico y una fundamentación metafísica de la ética de Kant sucede realmente con el concepto de libertad. Por más que por momentos Kant califica a la libertad como postulado de la razón pura práctica, en estricto sentido no lo es; en todo caso habría que convenir en que no se trata de un postulado en el mismo sentido que los de Dios y la inmortalidad (5).

Con la idea práctica de libertad no sólo alcanzamos un concepto metafísico nuevo; mediante ella adquiere también sentido pleno la concepción kantiana de la razón. Es decir, que la extensión del uso de la razón pura que entraña el concepto de libertad, no sólo implica una "ampliación" de la razón que sólo vale con respecto a lo práctico, sino que culmina y perfecciona el concepto total de razón, y cumple los votos de la razón teorética.

"El concepto de la libertad —dice Kant—, en cuanto su *realidad* es demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye ahora *la clave de bóveda del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa*, y todos los demás conceptos (de Dios y de la inmortalidad), los cuales, como simples ideas, en la razón especulativa quedan sin fundamento, ahora se unen a él (al de la libertad) y reciben con él y mediante él estabilidad y realidad objetivas, es decir, que su posibilidad queda demostrada con el hecho de que la libertad es real; ya que esta idea se manifiesta con la ley moral" (6).

2—*Anticipaciones del destino  
práctico de la razón pura.*

El que la razón meramente trascendental esté destinada a llenarse de contenido en su uso práctico, ya puede preverse en la exposición

---

(4) En la *Crítica de la razón práctica* (Dialéctica de razón pura práctica), la metafísica de los "postulados" se limita a los de Dios y la inmortalidad; ver op. cit., págs. 129 y ss.

(6) Op. cit., pág. 2.

que hace Kant de la unidad sintética originaria del yo (7). Esta anticipación o preparación se acusa al definir el concepto de Idea trascendental (8), y se declara explícitamente en el curso de la "Dialéctica trascendental", en especial manera en el tratamiento de las Antinomias (9).

El pasaje del uso teórico de la razón a su uso práctico ha sido cuidadosamente preparado, por otra parte, en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. "Ahora bien: en cuanto en éstas (ciencias) debe tener parte la razón, es necesario que en ellas algo sea conocido a priori, y su conocimiento puede referirse a sus objetos en doble manera: o simplemente para determinar a éstos (objetos) y sus conceptos, o para realizarlos. El uno es conocimiento teórico de la razón, el otro, práctico" (10).

El resultado más importante de la *Crítica de la razón pura* no es tan sólo *negativo* (en cuanto circunscribe a la experiencia y al fenómeno el conocimiento válido), sino que, al serlo, la *Crítica* cobra una efectiva importancia *positiva*, en cuanto por tal modo ataja a la razón en una actividad teórica destinada fatalmente a frustrarse más allá de aquel límite, y permite su ejercicio práctico, en el cual "la razón se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y no ha menester de subsidios especulativos, sino tan sólo de asegurarse contra sus oposiciones, para no caer en contradicción consigo misma" (11).

Distinguiendo el pensar del conocer, dice que para atribuir a un concepto meramente pensado "validez objetiva se requiere algo más que el mero concepto. Pero este algo más no es necesario buscarlo en las fuentes teóricas del conocimiento; puede hallarse también en las prácticas" (12).

Y en los *Prolegómenos*, esforzándose por comprender la metafísica como "disposición natural" de la razón, en cuya virtud ésta se sienta constreñida "a abandonar la simple contemplación de la naturaleza

---

(7) *Crítica della ragion pura*, págs. 128 y ss.

(8) Op. cit., págs. 290 y ss.

(9) Op. cit., págs. 384 y ss.

(10) Op. cit., pág. 16.

(11) Op. cit., pág. 25.

(12) Op. cit., pág. 26, nota.

y elevarse sobre toda experiencia posible para realizar la cosa (ciencia o sofisma) que se llama metafísica”, cree advertir que “tal disposición natural tiende a liberar nuestro concepto de los vínculos de la experiencia y de las barreras de la mera contemplación de la naturaleza, por lo menos hasta el punto en que la razón pueda hallarse ante un territorio que contenga tan sólo objetos de la razón pura, que no estén dados en la sensibilidad. *Y esto acontece, no ya para que nos ocupemos especulativamente de esos objetos, sino a fin de que puedan alcanzar universalidad ciertos principios prácticos, los cuales, si no entraran ante ellos tan amplio espacio para su necesaria expectación y esperanza, no podrían extenderse hasta aquella universalidad de que la razón tiene necesidad imprescindible en el respecto moral*” (13). “La utilidad práctica que puede tener una ciencia puramente especulativa cae fuera de los límites de ésta; por lo tanto, puede ser considerada tan sólo como un escolio que, como todos los escolios, no pertenece a la ciencia como parte de ella. Con todo, esta relación cae dentro de los límites de la filosofía, y particularmente de la filosofía que (como la kantiana) *llega a las fuentes puras de la razón, donde el uso especulativo de ésta en la metafísica debe tener necesariamente unidad con el uso práctico en la moral*” (14).

### 3.—*Dialéctica del concepto de la libertad.*

#### A). *La libertad, concepto cosmológico, y la libertad “práctica”.*

El concepto de la libertad *se deduce* inmediatamente de la ley moral. Si la forma legislativa universal es oriunda de la razón y no de la experiencia, y si su mera representación ha de ser el único motivo determinante de la acción moral —con exclusión de todos los fenómenos del acaecer empírico sujetos a la causalidad de la naturaleza—, quiere decir que la voluntad, en cuanto es moral, ha de ser concebida como “independiente de la ley natural de los fenómenos, o sea, de su causalidad. Mas tal independencia se llama *libertad*, en su sentido más estricto, es decir, trascendental” (15).

(13). *Prolegomeni ad ogni futura metafísica*, (trad. Oberdorfer), pág. 134.

(14) Op. cit. pág. 135.

(15) *Critica della ragion pratica*, pág. 34.

La voluntad moral es, pues, necesariamente libre. De esta suerte, la ley moral constituye la verdadera *ratio cognoscendi* (16) de la libertad, y pues la ley práctica es un *hecho* de la razón, la *realidad* de la libertad se presenta como indubitable. Así, "la razón práctica por sí misma, y sin haber celebrado un acuerdo con la especulativa, otorga la realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, o sea, la libertad—bien que tan sólo como concepto práctico y para el uso práctico" (17).

La razón pura en su uso práctico plantea y resuelve de esta manera en su verdadero terreno el problema de la libertad. Ya en su uso especulativo, la razón, como hemos visto, había preparado sigilosa y negativamente esta solución. Lo práctico era el resorte secreto que impulsaba a la razón a no conformarse (como intelecto) con leer los fenómenos como "experiencia", y a extender su ejercicio allende lo sensible (Dialéctica trascendental). Pero la razón en aquel su uso especulativo ignoraba su resorte práctico y se limitaba, tan sólo, aquí y allá, a conjeturarlo. Y movida inconscientemente por su íntimo interés práctico, la razón en su intento de extenderse en su uso teórico más allá de la experiencia, caía en una *necesaria* "apariencia" trascendental. Una extensión legítima de la razón estaba tan sólo reservada a su uso práctico.

La libertad es considerada entre los conceptos "cosmológicos" (*Weltbegriffe*), "en cuanto concierne a la totalidad absoluta en la síntesis de los fenómenos", y constituye la Tesis de la tercera antinomia. Pero he aquí que para la tercera antinomia vale asimismo la solución dada a toda la cosmología trascendental. Toda la cosmología racional conduce a la "eutanasia de la razón" (18), porque toma sus objetos como cosas en sí, allí donde ellos no son sino fenómenos. Por tal manera, la teoría de las antinomias viene a ser una corroboración de la verdad del idealismo trascendental. La contraposición de Tesis y Antitesis, de validez equivalente, está mostrando la impotencia de nuestro entendimiento para conocer la cosa en sí y, por lo tanto, que su uso válido está circunscripto a los fenómenos. Y precisando más: en la Tesis se da el punto de vista de la cosa en sí (de lo inteligible); en la Antite-

---

(16) Op. cit., pág. 2.

(17) Op. cit., pág. 4.

(18) *Crítica della ragion pura*, pág. 344.

sis, el del fenómeno, de lo empírico. Así, si nos colocamos en el punto de vista de la experiencia (empirismo en la determinación de las ideas cosmológicas), exhibe su indiscutible corrección la Antítesis: "No existe ninguna libertad, sino que todo lo que acontece en el mundo acaece únicamente según leyes de la naturaleza" (19).

Veamos ahora qué sucede si nos colocamos en el punto de vista de la Tesis (dogmatismo de las ideas cosmológicas): La libertad que se hace valer entonces significa "la facultad de iniciar por sí misma un estado cuya causalidad no se halla a su vez bajo la influencia de otra causa que la determine en el tiempo" (20).

Sobre esta idea trascendental se funda el concepto práctico de la libertad como "independencia del arbitrio frente a la constricción de los estímulos sensibles" (21). Es fácil ver entonces que la supresión de la libertad trascendental aboliría la libertad práctica. "En efecto, ésta supone que aunque algo no haya sucedido, con todo habría *debido* suceder, y su causa fenoménica, por lo tanto, no era de tal manera determinante que no estuviera en nuestro arbitrio una causalidad, independiente de aquellas causas naturales, capaz de producir por sí misma y contra la potencia de aquéllas y su influjo algo que en el orden del tiempo es determinado por leyes empíricas, y de comenzar absolutamente por sí una serie de sucesos" (22).

Si los fenómenos fueran cosas en sí (y no el *darse* de éstas) la tercera antinomia se plantearía como una proposición disyuntiva: Todo efecto en el mundo acontece por naturaleza o por libertad (23) — y tal es la ilusión de donde se engendra esta antinomia. Ahora bien; la "Analítica trascendental" ha justificado la exactitud del principio de la universal conexión de los hechos del mundo sensible según leyes naturales. Por lo tanto, si los fenómenos son cosas en sí, no hay salvación para la libertad. Pero si (como el idealismo trascendental lo establece) los fenómenos no son más que tales; no cosas en sí, "sino simples representaciones ligadas entre ellas según leyes empíricas, entonces

---

(19) Op. cit., pág. 371.

(20) Op. cit., pág. 429.

(21) Op. cit., pág. 430.

(22) Op. cit., pág. 430.

(23) Op. cit., pág. 431.

ellas mismas han de tener causas (*Gründe*) que no son fenómenos" (24). La causalidad por libertad es, entonces, causalidad "inteligible".

Así, también, queda fundada la posibilidad de que coexista la causalidad de la libertad con las leyes universales de la necesidad natural. En el hombre puede verse entonces un *carácter empírico* — en cuanto sus determinaciones están ligadas con otros hechos, y son fenómenos según leyes naturales—, y un *carácter inteligible*, en cuya virtud el hombre puede ser causa de sus actos como fenómenos, pero sin estar él mismo subordinado a ninguna condición de la sensibilidad, y sin ser, por lo tanto, en sí mismo un fenómeno (25).

El intelecto funciona legítimamente tan sólo sobre una base sensible, intuitiva. La razón, es cierto, pretende un ejercicio que exceda lo empírico; pero su intento resulta frustrado y de su fracaso da cuenta la "Dialéctica trascendental". Mas he aquí que en lo práctico la razón crea su objeto (la ley moral). "Que ella posee una causalidad —anticipa ya Kant en la *Crítica de la razón pura*— o que por lo menos nos la representamos, resulta claro de los imperativos. El deber (*Sollen*) expresa una clase de necesidad y de relación con principios que, por otra parte, no se encuentran en parte alguna de la naturaleza. El intelecto puede conocer de ella (de la naturaleza) tan sólo lo que es, ha sido o será. Es imposible (para el intelecto) que una cosa deba ser de otro modo que como es en todas las relaciones temporales; antes bien, el *deber ser*, cuando sólo se atiende a la naturaleza, carece absolutamente de sentido. Nosotros no podemos preguntar qué *debe* acaecer en la naturaleza; como tampoco podemos averiguar qué propiedades *debe* (*Soll*) tener un círculo: sino tan sólo qué *es* lo que en aquella acaece o cuáles propiedades éste posee" (26).

La tercera antinomia, por lo tanto, sin poder afirmar la realidad de la libertad, puede, por lo menos, establecer que la naturaleza no contradice a la causalidad por libertad.

---

(24) Op. cit., pág. 431.

(25) Op. cit., pág. 433.

(26) Op. cit., pág. 438.

La afirmación de la realidad de la libertad fundada en la ley moral no es simplemente otra manera de afirmar el concepto *cosmológico* de la libertad, estableciéndolo esta vez sobre el uso práctico de la razón, y sin cambiar nada en el concepto de ella y en el *significado y valor de su realidad*. La relación entre la ley moral y el concepto de la libertad es de tal naturaleza que el carácter apodíctico de aquélla se traslada también a la afirmación de la realidad de la libertad.

Y así, si bien la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ésta, una vez que de tal modo es establecida, concíbese —y no puede menos de concebirse— como la *ratio essendi* o fundamento de la realidad de la ley moral misma. En efecto; la ley moral que es un hecho (*factum*) de la razón, no puede concebirse de otra manera que como resultado de una razón que crea su objeto — tal la razón pura en su uso práctico. De esta manera la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad. Así se explica cumplidamente, y sólo en el punto en que hemos llegado, la *posibilidad* de la ley práctica, o simplemente de “lo práctico”, como concluye por decir Kant. “Práctico es todo lo que es posible mediante la libertad” (27). La razón, que en su uso teórico se presentaba como un conjunto de fórmulas vacías destinadas a llenarse con la materia de la intuición, y creaba así sólo a medias el objeto del conocimiento, ahora en su uso práctico crea íntegramente su objeto: la autolegislación de la razón práctica es libertad; la razón en su último destino es libertad.

No valdría afirmar la existencia de círculo vicioso en cuanto vamos diciendo (28): que la ley moral es *ratio cognoscendi* de la libertad y ésta, a su vez, *ratio essendi* de aquélla; por más que a una observación superficial podría parecerlo. Pues esa apariencia se destruye, según Kant mismo nos lo enseña expresamente, cuando nos consideramos por una parte, mediante la libertad, en una realidad noumenal o mundo

(27) Op. cit., pág. 605.

(28) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. española de Manuel G. Morente), pág. 115.

inteligible, y por otra parte, en nuestra conciencia empírica, nos vemos partícipes de un mundo de fenómenos (29).

No podemos ocuparnos aquí con detenimiento de las oscilaciones que padece el concepto de la libertad en Kant, ahora en su matiz de idea cosmológica, ya como idea práctica. En resolución, nosotros creemos que no puede negarse (con un estudio que bordee los textos) que el concepto de la libertad, que empieza por ser cosmológico —aunque ya en la tercera antinomia se muestra transido de significación moral—, se perfecciona y cumple tan sólo en la *Crítica de la razón práctica*, acogiendo, sin embargo, en su acepción moral eminente, también un sentido teorético. Es precisamente en este sentido integral que hablamos de una metafísica de la libertad en Kant.

Manifestaciones explícitas de Kant convencen en favor de esta opinión. Así cuando afirma que nunca se habría llegado a introducir el concepto de la libertad en la ciencia —a la que es repugnante—, de no haberla impuesto la ley moral (30). O cuando declara que la ley moral misma sirve para la deducción de una facultad inescrutable, que la razón pura admitió sólo como posible (31).

Pero el mundo inteligible al que así accedemos con la acción moral —y sin el cual la acción moral sería inexplicable—, no en vano se ha determinado como libertad. El es, al par, ser y acción, realidad como inmanencia ética.

Que así llegó a sentirlo Kant mismo, lo muestra esta definición sorprendente: "La naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formarnos un concepto de ella, no es nada más que una naturaleza sujeta a la autonomía de la razón pura práctica" (32).

De aquí, de esta metafísica de la libertad, deriva sin duda también el renovado concepto de la esencia y destino de la filosofía que se insinúa extrañamente en la *Arquitectónica de la razón pura*. El sistema de la razón que tiene su término en el uso práctico y en la libertad,

---

(29) Op. cit., pág. 116; y *Critica della ragion pratica*, pág. 5, nota.

(30) *Critica della ragion pratica*, pág. 36.

(31) Op. cit., pág. 57.

(32) Op. cit., pág. 52.

entraña un "concepto cósmico" (*conceptus cosmicus*) de la filosofía, que se contrapone al concepto "escolar" de ella. Conforme con éste, la filosofía sería un "sistema del conocimiento que inquiere sólo como ciencia, sin otra finalidad que la unidad sistemática de este saber, y, por tanto, de la perfección lógica del conocimiento". Mas, existe también un concepto cósmico de la filosofía conforme al cual ésta viene a ser "la relación de todo conocimiento al fin esencial de la razón humana" (o sea, su uso práctico, y con él el acceso al *mundus intelligibilis* de la libertad); "lo que interesa necesariamente a cualquiera". Y el filósofo, de esta suerte, no es ya un simple razonador, sino un "legislador de la razón" (33). Así, "el matemático, el naturalista, el lógico... no son más que razonadores. Pero, además de ellos, se da un maestro en el ideal. Sólo a éste debiéramos llamar filósofo".

En esta razón pura en su uso práctico, y en la metafísica de la libertad que le es inherente, entendemos que tiene su punto de partida el idealismo clásico alemán; mas no podemos extendernos en este punto. (Ver mi libro *Nuevos Prolegómenos a la Metafísica*, Losada, 1938).

(Especial para "Universidad Católica Bolivariana").

---

(33) *Critica della ragion pura*. pág. 630.