

LA TERCERA ANTINOMIA DE LA RAZÓN PURA Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Carlos Herrera de la Fuente
Estudiante de la maestría de filosofía política,
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
herrera8_9@hotmail.com

RESUMEN

En este ensayo el autor sostiene que la exposición kantiana de la tercera antinomia de la razón pura es uno de los momentos fundamentales dentro de la filosofía trascendental del sabio de Königsberg, puesto que, a partir de la contraposición de las tesis que defienden y atacan, respectivamente, la idea de una causalidad por libertad como primer motor de todos los fenómenos objetivos del mundo, Immanuel Kant logra construir una concepción de la misma que intenta superar la visión utilitarista propia del pensamiento ilustrado y abre las puertas para que, desde el ámbito mismo de la razón, se tiendan puentes entre la reflexión teórico-especulativa (*Crítica de la razón pura*) y la reflexión práctico-moral (*Crítica de la razón práctica*), de tal manera que se trascienda el conflicto entre la fe y la razón. Dicha propuesta filosófica, finalmente, fue una de las bases principales que dio sustento al desarrollo de varias de las especulaciones de la filosofía clásica alemana.

Palabras claves: tercera antinomia, razón, filosofía trascendental, libertad, tesis, antítesis.

ABSTRACTS

In this essay the autor supports that the kantian reflection on the third antinomy of the pure reason is one of the key moments in the trascendental philosophy of the Königsberg thinker, given that from the opposition of both thesis that defend and attack the idea of a liberty causality as a first source of all world objective phenomena, Immanuel Kant succeeds in building a liberty notion that tries to overcome the utilitarist view characteristic of the illustrated thought and makes it possible to connect, from the reason's own field, the theoretical-especulative reflection (*Critic of the pure reason*) and the practical-moral one (*Critic of the practical reason*), in order to trascend the conflict between faith and reason. Finally, this philosophical proposal was one of the main especulations that inspire a lot of the contributions of the german classic philosophy.

Key words: third antinomy, reason, trascendental philosophy, liberty, thesis, antithesis.

INTRODUCCIÓN

La importancia de las antinomias en el proyecto crítico kantiano. Ubicación histórica

Las antinomias de la razón pura, o conflictos de las ideas trascendentales, ocupan un lugar singular en la obra principal de Immanuel Kant, la *Crítica de la razón pura*. Ellas forman parte, junto con los paralogismos y el ideal de la razón pura, de la sección que Kant nombra la "Dialéctica trascendental" o lógica de la ilusión, encargada de desalentar las pretensiones de la razón que siempre busca elevar sus ansias de conocimiento más allá de los límites que nos impone la experiencia, aun cuando dicho intento fracasase con igual constancia. En este sentido, las antinomias de la razón pura exponen el conflicto inevitable al que se enfrenta la razón cuando incursiona en la senda del conocimiento de la unidad incondicionada de todas las condiciones objetivas de los fenómenos, generándose así una disputa que Kant llama *cosmológica* y que, entendida en sus propios términos, bloquea cualquier posibilidad de solución.

Asimismo, a la par que nos demuestran la necesidad de restringir nuestras ambiciones de conocimiento, esto es, de evitar hacer un uso trascendental (más allá de la experiencia) de los conceptos del entendimiento, con la finalidad de eludir el conflicto irresoluble de la razón consigo misma, las "antinomias", justo a partir del tercer conflicto que exponen, a saber, el que tiene que ver con el problema de la causalidad y la libertad, abren la puerta para extender los dominios de la misma razón a cuestiones que se localizan más allá de la experiencia, aunque nunca en términos de conocimiento, sino sólo en un sentido *práctico*. Las antinomias de la razón pura, de ese modo, juegan las veces de bisagra que articula los intereses propios de la "primera crítica" con los que corresponden específicamente al campo de la segunda, la *Crítica de la razón práctica*.

Siendo así, entonces, no es de extrañar el hecho de que Kant tuviera el tratamiento de este problema en una alta consideración y que, incluso, llegara a decir, en una carta a Christian Garve, que la "Antinomia de la razón pura" fue lo que "principalmente me despertó de mi sueño dogmático y me llevó a la crítica de la razón misma a fin de resolver la contradicción ostensible de la razón consigo misma"¹. Esta forma de expresar las cosas remite, por supuesto, a la famosa "confesión" que el mismo Kant hizo al inicio de los *Prolegómenos*, en la que reconocía que fueron las advertencias de David Hume las que lo interrumpieron de su sueño dogmático². ¿En qué consistió esta interrupción del sueño dogmático de Kant? ¿Qué papel juega la "Antinomia de la razón pura" en este evento? Quizás una forma de acercarnos a las posibles respuestas de estas preguntas sea atendiendo a las preocupaciones filosóficas que acosaban a los pensadores de la época de Kant y que a él mismo lo invitaron a desarrollar todo un sistema para enfrentarlas, con la firme convicción de que al final lo había logrado, alejándose, además, de todo dogmatismo.

Un modo de abordar los dilemas a los que se enfrentaron los filósofos del último cuarto del siglo XVIII es recuperando el planteamiento de Frederick C. Beiser, para quien la cuestión que más interesó en dichos tiempos a la mayoría de los pensadores podría entenderse como el problema de la "autoridad de la razón"³. ¿En qué consistió dicho problema?

¹ Cita tomada del libro de Henry E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Editorial Anthropos-UAM, Barcelona, España, 1992, p. 75.

² Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Ediciones Istmo, Madrid, España, 1999, p. 29.

³ Ver Frederick C. Beiser, *The fate of reason*, Harvard University Press, USA, 1987, p. 1.

La idea central de Beiser es que para el último cuarto del siglo XVIII los filósofos comenzaron a dudar de la autoridad de la razón, justo porque a partir del rol que se le había asignado en la mayoría de las especulaciones teóricas del siglo anterior (Descartes, Locke, Leibniz, etc.) y en el pensamiento ilustrado del mismo siglo XVIII, dotándosele de una capacidad para imponer principios universales y establecer los parámetros de crítica a todo tipo de conocimiento e institución humana, llámese Estado o Iglesia, ponía en peligro varios de los valores y creencias que durante mucho tiempo organizaron la sociedad y fijaron las normas del saber. Esta primera causa del cuestionamiento a la autoridad de la razón se fundamentaba, pues, en el conflicto entre la razón y la fe, en el cual la primera amenazaba con acabar a la segunda y abría, con ello, un peligro que no tuvo su aparición plena sino hasta finales del siglo XIX, pero que algunos pensadores como Jacobi observaron claramente: este peligro, por su puesto, era el de la llegada del "nihilismo"⁴. Además, junto con estos sucesos y, en parte, como consecuencia de ellos, la razón ilustrada amenazaba con reducir la totalidad de los eventos de la naturaleza, incluido el propio hombre y su sociedad, a una serie de relaciones causales que, en términos de moralidad, instigaban un pensamiento y una práctica utilitarista⁵.

La otra causa de cuestionamiento a la autoridad de la razón fue la fragilidad que ésta comenzó a mostrar para apoyar sus argumentos y fundamentar sus críticas contra todo tipo de dogmatismo, pues si bien ella se presentaba como la facultad crítica por antonomasia, sostenida por un principio básico, esto es, el principio de razón suficiente, este mismo principio la obligaba a un examen constante de todas sus bases, lo cual, por un lado, o bien la llevaba, si era consecuente, a una regresión al infinito⁶ que derivaba en el escepticismo, o bien, si no aceptaba el cuestionamiento de sus principios, a un retroceso hacia el dogmatismo.

Contra estos problemas y límites que empezó a mostrar la razón, tanto en su uso teórico como en el práctico, hubo en el terreno filosófico, por lo menos, dos grandes respuestas. En primer lugar, se puede detectar fácilmente la crítica que llevó a cabo el romanticismo, sobre todo el alemán, y su movimiento, el famoso *Sturm und Drang*. En este caso, la mayoría de los pensadores que lo encabezaron (Herder, Hamman, etc.) tuvieron su frente de batalla en el ataque del pensamiento ilustrado contra los valores tradicionales y la reducción de la naturaleza y la sociedad humana a meras relaciones de causa y efecto. Contra esto, opusieron un pensamiento que revaluaba la vida en su conjunto como la expresión⁷ de un sentido interno, divino, al que se podía acceder por medio de la comprensión de las tradiciones y los elementos que ellas integraban (la lengua, la cultura, el arte, etc.), los cuales variaban según los pueblos y las naciones.

Por otro lado, la segunda gran respuesta, también del lado alemán, fue justamente la que encabezó Immanuel Kant. Aquí el punto no era oponer un nuevo paradigma que contradijera las pretensiones universalistas y críticas de la razón, sino tan sólo elaborar una teoría que permitiera resolver los problemas que presentaba la misma razón ilustrada sin tener, por supuesto, en ningún momento, la más mínima intención de destruirla o algo semejante. Lo que se buscaba, en primer lugar, era superar el conflicto de la razón consigo misma a la hora de dotarse de los fundamentos suficientes para exponer sus ideas, de tal manera que ésta supiera reconocer sus límites y, desde ahí, justificar su "reinado". Como el mismo Kant lo expone en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, de lo que se trataba era de hacer un llamamiento para que la razón "instituya un tribunal

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ "In the hands of its more radical protagonists it develops towards a thoroughgoing atomism and mechanism, sometimes going as far as materialism, in its account of man and society, and it becomes a radical utilitarianism in ethics". Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Great Britain, 1975, p. 4.

⁶ Justo porque una vez deducidos los principios universales con los que se quería sustentar una teoría filosófica, faltaba todavía por explicar cuál era la base en la que se apoyaban esos mismos principios, y así hasta el infinito.

⁷ En este sentido Taylor llama a esta corriente del pensamiento del siglo XVIII *expresivismo*. *Ibid.*, p. 15.

que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *Crítica de la razón pura*⁸ (A XI – A XII). Así, observaciones como las de Hume lo ayudaron a convencerse de la ilusiones y los errores en los que cae la razón cuando intenta extender los límites de su conocimiento, ayudándole así a prevenirse de toda especie de dogmatismo que sea incapaz de reconocer esos límites.

Ahora bien, al lado de esta intención, Kant creía que era posible compatibilizar las “leyes eternas” que gobernaban la razón con los principios que fundamentaban un libertad irrestricta en el terreno de la ética. Con esto buscaba oponerse a la idea utilitarista de libertad y hacer viable una conexión entre el pensamiento ilustrado y la fe religiosa. En este tema, las antinomias de la razón pura jugaron un papel destacado, pues, por un lado, le permitieron elaborar una crítica al dogmatismo de la metafísica y, por el otro, avanzar, a partir de la tercera antinomia, rumbo al proyecto de filosofía práctica o moral, donde la libertad tiene el papel estelar.

El propósito de este trabajo, en primer lugar, es exponer en detalle los argumentos de la tercera antinomia de la razón pura y, en segundo lugar, comentar la forma en la que Kant conecta estos argumentos con el desarrollo del concepto de libertad, preparando el camino para la construcción de la *Crítica de la razón práctica* y mostrando, a la vez, los problemas que surgen en este tránsito, sin estar en la intención de este ensayo, por supuesto, tratar de resolverlos, sino tan sólo presentarlos en sus términos más amplios. En este sentido, dividimos el trabajo en tres partes. La primera parte simplemente ubica el lugar que le corresponde al problema de las antinomias en el proyecto de la *Crítica de la razón pura*. La segunda, por su lado, se ocupa de exponer paso a paso los argumentos de la tercera antinomia. La tercera y última, finalmente, liga las conclusiones de la tercera antinomia con el esbozo general del plan de la filosofía práctica de Kant, repasando, además, las observaciones que el filósofo agrega sobre el tema de la libertad en el “Canon de la razón pura” y exponiendo los problemas que en conjunto se derivan de este tema.

El lugar que le corresponde a la “Antinomia de la razón pura” en el plan de la Crítica de la razón pura

Casi al final de la *Crítica de la razón pura*, en el “Canon de la razón pura” (A 805 –B 833), Kant resume los intereses de la razón, tanto en su ámbito especulativo como en el práctico, en tres preguntas:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?⁹

La primera pregunta, nos explica, es meramente especulativa y se resuelve en el desarrollo de la *Crítica de la razón pura*. La segunda, en cambio, es meramente práctica y aborda los problemas irresueltos por la razón teórica, no en un sentido trascendental¹⁰, sino únicamente moral. La respuesta a esta pregunta corresponde, pues, al campo de la segunda crítica, esto es, de la *Crítica de la razón práctica*. Por último, la tercera cuestión es tanto teórica como práctica, de tal forma, nos dice Kant, que lo práctico nos lleva,

⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, España, 2002, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 630.

¹⁰ Por trascendental, como se verá enseguida, entiende Kant la capacidad humana de referirse *a priori* a los objetos de la experiencia. La filosofía trascendental es justo aquella que más que referirse a la existencia de las cosas, presta atención a la representación sensible y conceptual de las mismas tal como se nos muestran en la experiencia, lo cual depende de nuestras facultades intuitivas y cognitivas. Ver Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura* que haya de poder presentarse como ciencia, *op. cit.*, p.109. En tanto que lo que persigue la *Crítica de la razón práctica* es la fundamentación de un comportamiento moral de acuerdo con principios universales que no se encuentran en la experiencia, la manera de referirse a ellos no puede ser nunca trascendental.

finalmente, a dar una cierta respuesta a la cuestión teórica. "Lo práctico desemboca en la conclusión de que *hay algo* (que determina el último fin posible) *porque algo debe suceder*; lo teórico, en la conclusión de que *hay algo* (que opera como causa suprema) *porque algo sucede*"¹¹ (A 806 – B 834).

Así, pues, la *Crítica de la razón pura*, que es la que en este caso nos convoca, versa sobre la posibilidad humana de conocimiento o saber, esto es, lo que está en nuestra posibilidad como seres finitos de conocer, tanto en términos generales como particulares. Su preocupación central consiste en exponer las fuentes, los alcances y los límites de nuestro conocimiento¹². Para ello, Kant divide la obra en dos grandes momentos. El primero, que es el que abarca el grueso de la obra y le da su contenido esencial, lleva por título "Doctrina trascendental de los elementos" y se ocupa de la exposición de los elementos o momentos básicos que componen lo que el filósofo llama nuestra "capacidad trascendental de conocimiento". El segundo, por su parte, se aboca a presentar "la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura" (A 708 – B 736) y se compone de cuatro partes: una *disciplina*, un *canon*, una *arquitectónica* y una *historia* de la razón pura. Por cuanto el tema que nos interesa, las antinomias de la razón pura, se localiza en el primer gran momento del libro, nuestro análisis se concentrará en él.

La "Doctrina trascendental de los elementos" está compuesta por dos partes: la "Estética trascendental" y la "Lógica trascendental". Ésta última se divide, a su vez, en una "Analítica trascendental" ("Analítica de los conceptos" y "Analítica de los principios") y en una "Dialéctica trascendental". La primera gran disección de esta parte de la obra, esto es, la división entre una Estética y una Lógica, sirve para determinar lo que el filósofo considera como las dos *fuentes* del conocimiento humano: "la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos)"¹³ (A 50 – B 74). Como se puede observar, las dos fuentes de nuestro conocimiento, tanto la receptividad de las impresiones o intuición (*ἰσθησις*, lo que le da el nombre a la Estética), como la espontaneidad de los conceptos, son fuentes *a priori* del conocimiento. *A priori* quiere decir en este caso independiente de toda experiencia.

Para Kant, todo conocimiento que se pretenda como tal en el campo de la filosofía tiene que incluir las notas de *universalidad* y de *necesidad*, las cuales jamás se pueden hallar en la experiencia, pues "la experiencia nos enseña que algo tiene éstas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo"¹⁴ (B 3). Ahora bien, a pesar de que las fuentes de nuestro conocimiento se originen siempre *apriorísticamente*, el uso de esta facultad de conocimiento, si quiere tener éxito, tiene que ser en todo momento empírico. A esto llama Kant propiamente conocimiento trascendental, esto es, a la facultad humana de referirse a priori a los objetos de la experiencia. "Sólo puede llamarse representación trascendental el conocimiento de que tales representaciones no poseen origen empírico, por una parte, y, por otra, la posibilidad de que, no obstante, se refieran a priori a objetos de la experiencia"¹⁵ (B 81).

¹¹ *Ídem*.

¹² Aquí dejamos completamente de lado la discusión de si este problema tiene que ver con una cuestión epistemológica, o bien con una cuestión ontológica. Para nuestros propósitos basta sólo con seguir las indicaciones que el propio Kant realiza a lo largo de su obra sin desviarnos en otro tipo de preocupaciones. Para una defensa de la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica u ontología, ver Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, D. F.

¹³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 96. . En esto consiste fundamentalmente lo que se conoce como la "revolución copernicana" de la filosofía de Kant. Según lo aclara el propio filósofo: "Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo" (B XVI). *Ibid.*, p. 20.

De esta manera, con conocimiento trascendental Kant entiende tanto las *fuentes* como los *alcances* de nuestra facultad de conocimiento. Los momentos básicos o constitutivos de este conocimiento (sus fuentes y sus alcances) se exponen detalladamente tanto en la Estética, como en la primera parte de la Lógica, la "Analítica trascendental". Aquí queda claro que los objetos de la experiencia humana sólo son conocidos en cuanto *fenómenos*, es decir, en cuanto que le son dados a sus capacidades puras de intuición y entendimiento, pero nunca como *cosas en sí mismas*, esto es, como cosas que existen independientemente de nuestra capacidad de conocerlas.¹⁶

Ahora bien, los *límites* a los que necesariamente se enfrenta toda pretensión de conocimiento humano son presentados sistemáticamente en la "Dialéctica trascendental" o *lógica de la ilusión*. Esta ilusión a la que se refiere el filósofo y que marca los límites de toda ambición de conocimiento, surge cuando se pretende afirmar un conocimiento de principios trascendentes cuyo uso no se basa siquiera en la experiencia (situación en la cual, por lo menos, se tendría una base desde dónde juzgar si son correctos o no), pero que la razón (como la facultad de los principios) desea encontrar para alcanzar la unidad absoluta de las reglas del entendimiento por medio de las cuales conocemos los fenómenos. O dicho de otra forma, la ilusión surge cuando la razón quiere alcanzar la "unidad sintética incondicionada de todas las condiciones"¹⁷ (A 334). Aquí la crítica se ocupa de localizar la ilusión de los "juicios trascendentes" para evitar que éstos nos engañen. Sin embargo, Kant reconoce que la ilusión en cuanto tal jamás podrá desaparecer. "En efecto –explica el filósofo–, nos las habemos con una *ilusión natural* e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos"¹⁸ (A 298). Esto es importante, ya que la insistencia que se reconoce en la razón por ampliar nuestro conocimiento puro, llevará posteriormente a la necesidad de darle cauce a estas exigencias, de manera que junto con el conocimiento especulativo se considere indispensable elaborar un sistema de conocimiento práctico.

La "Dialéctica trascendental" se ocupa, entonces, de las *ideas trascendentales*, que son los conceptos con los que la razón busca alcanzar los principios que sintetizan la totalidad de reglas que conforman el entendimiento. En tanto que, según Kant, toda relación que atañe a las representaciones de las que podemos hacernos un concepto o idea son de tres tipos (relación con el sujeto, relación con el objeto y con todas las cosas en general), la totalidad de las ideas trascendentales será igualmente de tres clases: "la *primera* de ellas incluirá la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad absoluta* de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*"¹⁹ (A 334). La primera es el objeto de la *psychologia rationalis*; la segunda, de la *cosmologia rationalis*; y la última, de la *Theologia transcendentalis*. Igualmente, la división que le corresponde a esta sección de la *Crítica de la razón pura* sigue esta misma lógica.

De acuerdo con Kant, los silogismos con los que se quiere conocer los objetos de las ideas trascendentales, a partir de los conceptos de cosas que sí conocemos, terminan siendo *sofismas* o *inferencias dialécticas*. La primera de estas inferencias parte del concepto trascendental del sujeto para arribar, desde ahí, a la unidad absoluta de ese sujeto; a esta inferencia dialéctica la llama Kant *paralogismo trascendental*. La segunda, por su lado, parte de la serie de condiciones relativas a los fenómenos objetivos y busca elevarse a la unidad incondicionada de los mismos, es decir, a la unidad absoluta de la serie de los fenómenos; a esta inferencia la nombra Kant *antinomía de la razón pura*. Finalmente, en "la *tercera clase* de inferencias sofísticas (...) infiero la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se me puedan dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general"²⁰ (A 340 – B 398), de lo cual se deduce un "ser de todos los seres" incondicionadamente necesario. A esta inferencia dialéctica la llama nuestro filósofo el *ideal de la razón pura*.

¹⁶ El que, por un lado, para Kant, como resultado de la "revolución copernicana" de la que se ha hablado, los objetos no puedan conocerse independientemente de nuestra capacidad humana de intuirlos y conceptuarlos no implica, por otro lado, que no podamos pensarlos como cosas en sí en lo que se refiere a su carácter inteligible, tal como se explica al final del apartado dos de este ensayo.

¹⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁸ *Ibid.*, p. 300.

¹⁹ *Ibid.*, p. 323.

²⁰ *Ibid.*, P. 327.

Las inferencias dialécticas de las que aquí nos ocuparemos son las que se agrupan bajo el nombre de “antinomias de la razón pura”. Éstas, a diferencia de lo que sucede con los paralogismos trascendentales, que sólo generan una *ilusión unilateral*, producen, en todos los casos, contradicciones que embrollan a la razón en un conflicto irresoluble por sí mismo. Las ideas trascendentales que aquí se buscan conocer se llaman *conceptos cosmológicos* y son de cuatro tipos: el primero se refiere a la *absoluta completud de la composición* del conjunto de los fenómenos; el segundo, a la *absoluta completud de la división* de un conjunto dado en la esfera del fenómeno; el tercero, a la *absoluta completud del origen* de un fenómeno en general; el cuarto, por último, a la *absoluta completud de la dependencia* de la *existencia* de lo mudable en la esfera del fenómeno²¹. A las primeras dos antinomias Kant las agrupa bajo el nombre de “antinomias matemáticas” y a las segundas, bajo la denominación de “antinomias dinámicas”.

La distinción entre “antinomias matemáticas” y “antinomias dinámicas” resulta de la doble forma en la que se puede pensar la síntesis de la totalidad de condiciones de la serie de los objetos. Por un lado, dicha síntesis puede ser una síntesis de lo homogéneo, si la absoluta completud de la composición y la divisibilidad del conjunto de los fenómenos se refiere a una condición que sea igualmente *sensible*, esto es, que forme parte de la serie como la conexión que la aglutina. Por otro lado, la síntesis puede ser una *síntesis de lo heterogéneo*, si se piensa en la condición que hace posible a la serie misma, pero que, por su propio carácter, se halla fuera de ella y es sólo inteligible. Lo más interesante del caso es que los resultados del conflicto entre estos dos tipos de posiciones antinómicas llevan a conclusiones contrapuestas. Si bien en las antinomias matemáticas se quería encontrar la unidad absoluta de la serie de las condiciones como parte aglutinante de esta misma serie de condiciones, es decir, algo *empíricamente incondicionado y sensible*, el resultado era que ambas posturas enfrentadas resultaban ser falsas; ahora, en las antinomias dinámicas se piensa esta síntesis de la serie de las condiciones desde una condición *no sensible*, por lo que las afirmaciones de ambas pueden ser *verdaderas*, ya que una puede dar, por su lado, satisfacción al *entendimiento* y la otra, por el suyo, a la razón, que busca siempre un principio incondicionado.²²

Pues bien, la tercera antinomia, que es a la que dedicaremos un análisis detallado, forma parte de las “antinomias dinámicas” y se refiere a la absoluta completud del origen de los fenómenos o a la causalidad de los mismos, que puede ser una causalidad natural (mecánica) o una causalidad por libertad. Pasemos ahora a exponerla.

Exposición de la tercera antinomia de la razón pura

A primera vista, las antinomias de la razón pura exponen el conflicto en el que se enredan tanto una posición dogmática como una posición empirista en el intento por demostrar, ya sea en su favor o en su contra, la posibilidad de una síntesis absoluta de la serie total de las condiciones objetivas de los fenómenos. El mismo Kant parece abogar por esta interpretación al llamar a la parte que corresponde a la *tesis* de la antinomia *dogmatismo* de la razón pura y a la *antítesis*, empirismo²³. Sin embargo, nos advierte Sadik J. Al-azm, la forma en la que piensa aquí Kant los términos dogmatismo y empirismo difieren en gran medida de lo que comúnmente se piensa con ellos. Según este autor, cuando Kant habla de empirista está pensando, en este caso, en un filósofo como Epicuro y cuando habla de un dogmático, en alguien como Platón²⁴. Para Al-azm, al elaborar la sección de la “Antinomia de la razón pura” Kant habría tenido en mente la polémica Clarke-Leibniz, contenida en su correspondencia, en la cual, el primero de ambos pensadores, newtoniano y representante del espíritu experimentalista

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 338. (B 443)

²² Ver *Ibid.*, pp. 462-463. (A 531 – B 559) y (A 532 – B 560)

²³ Cfr., *Ibid.*, pp. 422-423.

²⁴ Sadik J. Al-azm, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, Oxford University Press, Great Britain, 1972, p. 4.

inglés, llevaría la batuta de los argumentos de la tesis, y, en cambio, el segundo, autor de uno de los sistemas metafísicos más importantes de fines del siglo XVII, sería el vocero de los razonamientos de la antítesis. Para el caso de la tercera antinomia, que es la que aquí más nos interesa, Clarke, siguiendo la concepción newtoniana del mundo como una máquina (*world-machine*), favorecería la idea de una causalidad por libertad, esto es, como un primer motor del mundo; por otro lado, Leibniz se identificaría con la "doctrina del determinismo universal".²⁵

Estas indicaciones resultan sumamente sugerentes, pues nos invitan a tomar en cuenta las preocupaciones que tuvo Kant a la hora de elaborar esta sección de la *Crítica de la razón pura*. Como dijimos en la introducción del ensayo, uno de los motivos centrales por los que Kant escribió esta obra era, justamente, pasar revista a las teorías científicas y metafísicas de su época para encontrar los errores que en ellas se gestaban y que llevaban a la razón por el camino de su propia decadencia o, como Kant prefiere decir, de la **eutanasia** de la razón pura. La idea, pues, era seguir sus argumentos hasta el fondo para prevenir equívocos futuros y poner límites claros a la razón en su ámbito especulativo y práctico. ¡Y qué mejor, para este propósito, que exponer los razonamientos de dos de las construcciones teóricas más importantes de la época, como eran la propuesta científica de Newton y la filosofía metafísica de Leibniz!

Ahora bien, en lo que respecta a la forma en la que Kant presenta los argumentos de las antinomias se tiene que decir que su exposición se divide en tres momentos: una prueba, donde se confrontan dos posiciones, la tesis y la antítesis; una observación, igualmente realizada a las dos partes, y, finalmente, una solución a las contradicciones que suscita la antinomia.

La idea central de la prueba es dotar de los argumentos más sólidos, desde la perspectiva de Kant, a cada una de las partes, con la finalidad de demostrar que, independientemente de lo fuerte que sean los razonamientos de ambas posiciones, cada una podrá probar a la otra que sus conclusiones son erróneas, por lo que se produce un conflicto de la razón pura irresoluble por sí mismo, esto es, si se continúa la discusión en los términos en los que las dos posturas debaten. La técnica con la que ambas se desacreditan una a la otra, para apoyar sus propias ideas, consiste en una especie de *reducción al absurdo*, donde en una primera instancia se aceptan los argumentos contrarios pero sólo para concluir que, llevados a su pleno desarrollo, conducen inevitablemente a una situación imposible.

Pasemos ahora a reproducir lo que dice la tesis y lo que dice la antítesis de la tercera antinomia.

Tesis: "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad".

Antítesis: "No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza".²⁶

Tal como lo propone Carlos Pereda, el argumento que justifica la tesis (en su prueba) consiste en una reducción al absurdo de los razonamientos de la antítesis mediante la recurrencia a dos principios: un *principio de finitud* y un *principio de compleción*²⁷. El principio de finitud elimina la posibilidad de un regreso al infinito en la explicación causal, es decir, toda serie causal tiene que concluir, tras una "serie finita de causas", en una "causa primera". Por su lado, el principio de compleción insiste en

²⁵ *Ibid.*, p. 87.

²⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p.407. (A 445 – B 473)

²⁷ Ver Carlos Pereda, "La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad", en el libro coordinado por Dulce María Granja Castro, *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Editorial Anthropos-UAM, España, 1994, p. 102.

que la serie de causas sucesivas tiene que estar completa. Ambos principios se apoyan, a su vez, en el principio de razón suficiente. Podríamos resumir el argumento kantiano de la prueba de la tesis en la tercera antinomia de la siguiente manera:

1. "Se supone que no hay otra causalidad que la que obedece a las leyes de la naturaleza".
2. Esto quiere decir que "todo cuanto sucede presupone un estado previo al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla".
3. Esto se aplica también para la "causalidad de la causa", es decir, tal causa presupone también una causa y esto se extiende, según la ley de la naturaleza, a todo evento causal que suceda en el mundo.
4. Ahora bien, "la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*". Esta premisa sólo explica el significado de lo que son las leyes de la naturaleza como originalmente se supusieron.
5. De ser así, nunca se podría llegar a un primer comienzo y, por lo tanto, no se completaría la serie de las condiciones. De esta manera, no habría una causa o fundamento suficiente que determinara la totalidad de los fenómenos. Pero esto contradice el supuesto inicial de que todo sucede según las leyes de la naturaleza.
6. En tanto que la serie no puede permanecer incompleta, se debe suponer, junto con la causalidad de acuerdo a leyes naturales, una primera causa que no esté "determinada por otra anterior según leyes necesarias".
7. Esta causalidad no es otra que la "*absoluta espontaneidad*", la causalidad libre o "libertad trascendental", que es capaz de iniciar una serie de fenómenos por sí misma.²⁸

En la observación a la tesis de la tercera antinomia Kant nos dice que la idea de la "absoluta espontaneidad" constituye la "verdadera piedra de escándalo de la filosofía", ya que genera "insuperables dificultades a la hora de admitir semejante causalidad incondicionada"²⁹ (A 448 – B 476). Como dice Pereda, la dificultad, según Kant, no consiste en explicar cómo es posible la "causalidad incondicionada", pues en este caso resulta igualmente enigmático cómo es posible la ley según naturaleza. La verdadera dificultad radica en *cómo podemos aceptar esa "causalidad incondicionada"*. "Tal vez esta dificultad surge a partir de la virtud procedimental de la coherencia en su dimensión externa o sistematicidad: mientras que la causalidad según leyes de la naturaleza está en continuidad con todo lo que <<naturalmente>> sabemos, una facultad de iniciar por sí misma una serie está en discontinuidad con todo lo que <<naturalmente>> sabemos"³⁰. De acuerdo con este mismo autor, Kant intenta superar esta dificultad por medio de dos argumentos: un *argumento de analogía* y otro de autoridad.

En el argumento por analogía el análogo sería esta "causalidad incondicionada" que se da por demostrada, en tanto que es indispensable para hacer inteligible un origen del mundo. Por su lado, el analogado es la libertad humana. Una vez que se ha admitido una libertad trascendental capaz de iniciar una serie causal por sí misma en el tiempo "podemos admitir igualmente que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo conforme a la causalidad y atribuir a las sustancias de estas series el poder de actuar por libertad"³¹ (A 450 – B 478). Ahora bien, Kant distingue entre un "comienzo temporal" y un "comienzo causal" de las series. "Por el primero se entiende simplemente un primer evento, o un evento no precedido por otro evento, y por el último se entiende la institución de una nueva serie causal, o serie que no guarda ninguna conexión causal con una situación antecedente"³². A la libertad humana le correspondería este último, mientras que a la libertad trascendental le correspondería el primero.

²⁸ El argumento presentado sigue los pasos que propone Al-azm en su libro, *op. cit.*, pp. 92-93.

²⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p.409.

³⁰ Carlos Pereda, *op. cit.*, p. 103.

³¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 411.

³² Henry E. Allison, *op. cit.*, p. 475.

Finalmente, en lo que respecta a la observación de la tesis, el argumento de autoridad de Kant consiste en señalar simplemente que “todos los filósofos de la antigüedad (a excepción de la escuela epicúrea) se vieron obligados a asumir, a la hora de explicar el mundo, un *primer motor*, es decir, una causa que operara libremente y que iniciara por sí misma esa serie de estados”³³ (A 451 – B 479).

Por su parte, la prueba de la antítesis de la tercera antinomia tiene que ver con la génesis de una acción y con la *posibilidad o imposibilidad de la libertad*³⁴. La primera cuestión se centra en el análisis del estado precedente de la acción y del primer comienzo dinámico de la misma. La segunda, por su lado, muestra la contradicción entre las leyes de la naturaleza y el principio de libertad. Podemos resumir el argumento de esta prueba en los siguientes pasos:

1. Se supone que hay una *libertad trascendental*, es decir, “una facultad capaz de iniciar un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo”.
2. De esto se sigue que la serie de causas tiene su comienzo absoluto, o primer comienzo, en esta causa espontánea, la cual, por su parte, debe comenzar también absolutamente en sí misma, pues, en tanto libertad trascendental, no hay nada previo que la pueda determinar según leyes fijas.
3. Ahora bien, “todo comienzo de acción supone un estado anterior propio de la causa que todavía no actúa”. Pero esto no se sigue del supuesto de una causa espontánea que inicia absolutamente en sí misma.
4. “Así, pues, la libertad se opone a la ley de causalidad”. La libertad, así tomada, viola las consideraciones de la unidad de la experiencia que se basan en relaciones causales.
5. Por consiguiente, no puede haber libertad trascendental. Ésta es sólo un producto mental que no se halla en ninguna experiencia.

La observación a la antítesis de la tercera antinomia se dedica a atacar el argumento de analogía de la tesis en dos momentos³⁵. En primera instancia, pone en duda la posibilidad del análogo. “¿Quién os ha mandado idear un estado del mundo que sea absolutamente primero y, por tanto, un comienzo absoluto de la serie fenoménica que va desarrollándose progresivamente? ¿Quién os ha mandado poner límites a la ilimitada naturaleza para suministrar un punto de reposo a vuestra imaginación?”³⁶ (A 449 – B 477) Por otro lado, el segundo momento del argumento establece que aun suponiendo la existencia de la libertad trascendental, es decir, del análogo, la presentación del analogado transgrede las reglas válidas de una buena analogía. Si bien se puede suponer, dice Kant, que hay una facultad trascendental de libertad, ésta sólo puede hallarse fuera del mundo. “Pero nunca puede permitirse que semejante facultad sea atribuida a las sustancias del mundo mismo, ya que entonces desaparecería en su mayor parte la interdependencia de los fenómenos que se determinan necesariamente unos a otros según leyes universales”³⁷ (A 451 – B 479).

Aquí termina Kant la exposición del conflicto antinómico en sus propios términos. Lo que resta ahora es presentar la solución que el mismo filósofo propone para superar dicho conflicto. De acuerdo con él, el problema que se presenta al final de la tercera antinomia es el siguiente: “¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad?; ¿no habrá que decir, por el contrario, que *ambas* alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?”³⁸ (A 536 – B 564)

³³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 412.

³⁴ Carlos Pereda, *op. cit.*, p. 104.

³⁵ En este punto seguimos igualmente a Carlos Pereda, *Ibid.*, pp. 105-106.

³⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 410.

³⁷ *Ibid.*, p. 411.

³⁸ *Ibid.*, p. 466.

En primer lugar, la vigencia del principio que afirma la interdependencia de los acontecimientos del mundo sensible según leyes naturales inmutables, tal como se expuso en las "Analogías de la experiencia", permanece idéntico. La cuestión, entonces, se reduce a saber si es posible la libertad en un efecto determinado por causas naturales, o si bien esto es imposible.

Considerados los objetos como cosas en sí, adelanta Kant, la respuesta a este problema concluiría que la libertad es imposible, pues, entonces, los objetos en sí mismos se explicarían sólo por las causas naturales. Sin embargo, tomados como lo que en realidad son, esto es, como simples representaciones interrelacionadas según leyes empíricas, es decir, como fenómenos, tienen entonces que tener fundamentos que no sean fenómenos ellos mismos. "De lo contrario –como dice Kant en el prólogo a la segunda edición de esta obra– se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara"³⁹ (B XXVII). Así, pues, el objeto en consideración puede ser pensado como siendo determinado doblemente, por un lado, por una causa *inteligible*, esto es, aquella que no es fenómeno en un objeto de los sentidos, y, por otro lado, según una causalidad natural. De esta manera, se puede tomar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible y, con respecto a su interrelación con los otros fenómenos, de acuerdo a la necesidad de la naturaleza.

En tanto que pensado, jamás conocido, en su carácter inteligible, el agente o sujeto de acción de la serie de los fenómenos no estaría él mismo determinado por ninguna condición que afecte a éstos, ya sea temporal, espacial, etc., "aunque su efecto aparezca en un fenómeno"⁴⁰ (A 539 – B 567). Así, si se considera la cuestión desde este doble punto de vista, fenoménico y nouménico, entonces desaparece el conflicto, pues los dos principios que gobiernan dichos ámbitos, el de las leyes naturales y el de la libertad, son independientes el uno del otro y, por lo tanto, no se afectan ni se contradicen.

La problemática, ahora, consiste en otra cosa. Según Kant, la supresión de la *libertad trascendental* hubiera significado, inmediatamente, la destrucción de la *libertad práctica*. "Es fácil de ver que, si toda la causalidad que hay en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría temporalmente determinado por otro según leyes necesarias"⁴¹ (A 453 – B 562). Sin embargo, una vez demostrada la primera, nos explica, se abre plenamente el camino de la segunda. Sólo que, si bien se abre paso a esta posibilidad, aun no queda demostrado que exista algún agente en el mundo sensible que pueda considerarse como libre. Por supuesto que Kant piensa en el hombre y lo supone como libre de los impulsos de la naturaleza, sin embargo, esto es justo lo que habría que demostrar, es decir, que el ser humano es un ser libre. La discusión de este problema, como se puede observar, implica una distinción más precisa de lo que significa la libertad trascendental y la libertad práctica, así como una explicación de cómo es que éstas se relacionan y hasta qué punto son interdependientes. Esto nos llevará a considerar la forma en la que Kant abordó esta cuestión en la misma *Crítica de la razón pura* (tanto en la "Solución a la tercera antinomia", como en el "Canon de la razón pura") y cómo se vincula, a la vez, con los intereses de la *Crítica de la razón práctica*. Pasemos, ahora, a tocar estos puntos.

Libertad trascendental y libertad práctica. El problema de la libertad

Los dos momentos en los que Kant aborda el tema de la libertad en la *Crítica de la razón pura* se hallan distribuidos en las secciones de la tercera antinomia de la razón pura y el "Canon". Ambos se preocupan por distinguir los tipos de libertad que más arriba comentábamos, a saber, la libertad trascendental y la libertad práctica, conectándolos, respectivamente, con el tema de la filosofía moral.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 467.

⁴¹ *Ibid.*, p. 464.

Como ya se dijo, en la tercera antinomia Kant entiende por libertad trascendental la absoluta espontaneidad de una causa capaz de generar una serie de estados objetivos por sí misma, sin estar a la vez determinada por alguna otra causa. Por su lado, en esta misma sección se entiende por libertad en un sentido práctico, "la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla *patológicamente* afectada (por móviles de sensibilidad). Se llama animal (*arbitrium brutum*) si puede *imponerse patológicamente*. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos"⁴² (A 534 – B 562). Aquí la libertad humana es vista tanto en un sentido positivo, como autodeterminación espontánea, como en un sentido negativo, esto es, como independencia de la imposición de las inclinaciones naturales.

En el "Canon" se abunda un poco más en el punto que tiene que ver con la autodeterminación espontánea de la voluntad humana. Gracias a su libertad, la voluntad humana puede dictarse leyes objetivas que determinen su actuar, estableciendo con ello *lo que debe suceder*, aunque nunca suceda, aclara Kant, cosa que las distingue de las leyes de la naturaleza, las cuales explican solamente lo que sucede (A 802 – B 830). De acuerdo con Kant, entonces, en el hombre se pueden distinguir dos niveles: por un lado, es Fenómeno y responde a las leyes de la causalidad natural (impulsos o inclinaciones sensitivas); por el otro, en relación con las facultades del entendimiento y la razón, es un objeto inteligible que basa su acción en determinaciones independientes de su sensibilidad (A 547 – B 575).

"A través de la experiencia reconocemos, pues la libertad práctica como una de las causas naturales, es decir, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad"⁴³ (A 803 – B 831). La libertad, pues, es hasta cierto punto cognoscible, por lo menos en su sentido práctico, a partir de la experiencia de la acción humana. Esto se asemeja a lo que posteriormente se dirá en la Crítica de la razón práctica cuando se presenta la ley moral como la *ratio cognoscendi* de la libertad (y a la libertad como la *ratio essendi* de la ley moral)⁴⁴.

El punto que genera discordia con respecto a la forma en la que se vinculan la libertad trascendental y la libertad práctica en la *Crítica de la razón pura*, tiene que ver con una afirmación que se hace en el Canon y que parece contradecir a lo que se había concluido en la solución a la tercera antinomia. En esta sección Kant dice lo siguiente:

"El problema relativo a si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles no puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la *norma* de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar hacer"⁴⁵ (A 803 – B 831).

Si bien es cierto que en las cuestiones prácticas lo que interesa principalmente a la razón es lo que se debe de hacer y, por lo tanto, se presta sólo atención a la reglas e imperativos que tienen que regir la acción humana, resulta difícil aceptar a la luz de lo que se dijo en la tercera antinomia (que la supresión de la libertad trascendental significa la destrucción de la libertad práctica) e, incluso, parece contradecirla. Es más, sólo unas líneas más debajo de la cita que hemos hecho Kant señala que "la cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente".

⁴² *Ídem*.

⁴³ *Ibid.*, p. 629.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2002, p. 52.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 629.

Por otro lado, en la misma cita se señala que la libertad práctica no está amenazada porque se descubra que eso que se llama libertad con respecto de los estímulos sensibles no esté a su vez determinada por "causas eficientes y más remotas". Pero de ser así, como lo dice correctamente Allison⁴⁶, entonces el hombre no sería libre en sentido trascendental, que es el sentido en el que verdaderamente podríamos decir que es libre, esto es, que su voluntad es efectivamente espontánea.

Empero, según el mismo Allison, no se debe entender necesariamente que la posibilidad de afectación de la voluntad por "causas eficientes o más remotas", signifique necesariamente la anulación de la libertad trascendental, ya que bien pueden ser simples móviles o antecedentes que conducen "el acto solamente a través de la adopción, por parte del agente, de una regla de acción según la cual el móvil puede servir como razón para el acto en cuestión", pero nunca como la causa determinante. Kant llama a este acto de incorporación "causalidad de la razón" y ejemplifica su vigencia a partir de la explicación de lo que se ha dado por llamar la "mentira maliciosa". Aquí se muestra que, independientemente de la vida, la mala educación, las malas compañías, el carácter perverso, etc., de cualquier individuo, se le puede juzgar y condenar moralmente cuando hace un acto deleznable y perjudicial para la sociedad (como lo es una mentira maliciosa), justo porque se considera que a pesar de todas las circunstancias y móviles que impulsaron dicha acción todo individuo sigue siendo un agente moral. Por eso Kant dice, "el acto es imputado al carácter inteligible del autor"⁴⁷ (A 555 –B 583).

Ahora bien, este carácter inteligible del agente sigue siendo inaccesible para el conocimiento teórico. "Tenemos conciencia, pero no experiencia de esta capacidad"⁴⁸. Así, por cuanto esta conciencia resulta suficiente para establecer la libertad práctica, se salva, por lo menos, una espontaneidad relativa, aunque no se logra establecer la espontaneidad absoluto o trascendental. De acuerdo con Allison, la libertad trascendental, entonces, sólo sirve como idea reguladora o "modelo" para "salvar" la libertad práctica. Así entiende dicho autor la frase de Kant que dice que "el concepto de libertad práctica se basa sobre esta *idea trascendental* (de la libertad)". No se requiere, pues, establecer la "realidad" de la libertad trascendental, sino sólo su "idea".

Sin duda, esto resulta poco consolador para aquél que esperara una afirmación más radical de la libertad, en todos sus sentidos, por parte del sabio de Königsberg. Pues entre la idea o el concepto de algo y su realidad hay un gran trecho. A menos que se creyera lo contrario, pero esto llevaría, como lo dice Schelling, al absurdo de suponer que, "por ejemplo, pudiéramos vencer al enemigo en vez de con un ejército con el concepto de un ejército, consecuencias que ningún hombre serio y reflexivo se digna suscribir"⁴⁹.

De hecho, esta fue una de las cosas que más decepcionó a varios de los alumnos y contemporáneos de Kant. El interés filosófico de gran cantidad de pensadores posteriores a dicho filósofo los llevó a buscar nuevas formas de afirmar de manera radical e incondicionada el concepto de libertad, quitando las trabas que, desde su perspectiva, el filósofo alemán interpuso para este propósito. Así Fichte, por ejemplo, eliminó de su sistema la idea de la cosa en sí construyendo una propuesta en donde la subjetividad basada en el enunciado "yo soy yo" era el fundamento incondicional de todas las cosas, la pura espontaneidad de la "intuición intelectual". Schelling y Hegel le siguieron, desde perspectivas muy distintas, incluso contrapuestas, en la tarea de reclamar la realidad incondicionada de la libertad y la posibilidad de afirmarla plenamente. Sin embargo, como ellos mismos tuvieron que reconocer una y otra vez, ninguno de sus sistemas teóricos hubiera sido posible sin la intervención anterior de Kant, quien con su concepto de libertad puso los cimientos necesarios para ir más allá de la idea utilitarista de la misma, característica de los pensadores de la Ilustración, e introdujo los elementos necesarios para concebir su afirmación incondicionada.

⁴⁶ Henry E. Allison, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 477.

⁴⁸ Henry E. Allison, *op. cit.*, p. 495.

⁴⁹ F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, España, 2002, p. 120, nota a pie de página.

BIBLIOGRAFÍA

Al-azm, Sadik J., *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, Oxford University Press, Great Britain, 1972.

Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Editorial Anthropos-UAM, Barcelona, España, 1992.

Beiser, Frederick C., *The fate of reason*, Harvard University Press, USA, 1987.

Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, D.F.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2002.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, España, 2002.

Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Ediciones Istmo, Madrid, España, 1999.

Pereda, Carlos, "La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad", en el libro coordinado por Dulce María Granja Castro, *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Editorial Anthropos-UAM, España, 1994.

Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, España, 2002.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Great Britain, 1975.