



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 7.1, año 2022

Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México
juliamunoz@filos.unam.mx

Secretaria de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile
p.ordenes.azua@gmail.com

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires

Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Jesús Conill, Universitat de València

Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.

María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá

Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 1-20 Kant: los cuatro momentos de la libertad moral
Jacinto Rivera de Rosales
DOI 10.7203/REK.7.1.21481
- 21-42 Impenetrabilidad y riqueza: dos falacias en contra del conceptualismo kantiano
Pedro Stepanenko
DOI 10.7203/REK.7.1.21969
- 43-74 La función cognitiva de las ideas estéticas en Kant
Matías Oroño
DOI 10.7203/REK.7.1.20883
- 75-83 La naturaleza racional en el pensamiento de Kant
Dulce María Granja Castro
DOI 10.7203/REK.7.1.23681

El autor y sus críticos

- 84-85 Presentación al comentario colectivo del libro de Rogelio Rovira: *Kant y el cristianismo*
Óscar Cubo Ugarte
DOI 10.7203/REK.7.1.24168
- 86-104 La religión moral o el cristianismo sin Cristo
Juan José García Norro
DOI 10.7203/REK.7.1.23661
- 105-124 Entre moral y religión: sobre el sentido de la fe racional en Kant
Ana Marta González
DOI 10.7203/REK.7.1.23650

- 125-145 Autoengaño y conciencia moral. Comentario crítico a *Kant y el cristianismo* de Rogelio Rovira
Rovira
Rafael Reyna Fortes
DOI 10.7203/REK.7.1.23710
- 146-168 El cristianismo en el espejo de la religión moral de Kant
Leonardo Rodríguez Duplá
DOI 10.7203/REK.7.1.21962
- 169-190 Como en un espejo. Kant, Vaihinger y la teoría de las ficciones: una nota al pie de la obra de Rogelio Rovira *Kant y el cristianismo*
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.7.1.23703
- 191-252 Una vez más sobre Kant y el cristianismo. Respuestas y comentarios a las observaciones de mis amigos críticos
Rogelio Rovira
DOI 10.7203/REK.7.1.24151

Resenciones

- 253-258 Onora O'Neill: *Justicia a través de las fronteras. ¿De quién son las obligaciones?*. Madrid, Avarigani Editores, 2019, pp. 433. ISBN: 978-84-948740-4-8
Sonsoles Ginestal Calvo
DOI 10.7203/REK.7.1.23018
- 259-263 Jesús Conil; Sergio Sevilla: *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*. Barcelona, Malpaso, 2021, pp. 288. ISBN: 978-84-178930-7-1
Daniel Sanromán Alias
DOI 10.7203/REK.7.1.23688
- 264-270 Kenneth Westphal: *Kant's Critical Epistemology. Why Epistemology Must Consider Judgment First*. Nueva York, Routledge, 2020, 369 pp. ISBN: 978-3-86539-290-9
Carlos Schoof Alvarez
DOI 10.7203/REK.7.1.24027

Eventos y normas para autores

- 271-273 V Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
DOI 10.7203/REK.7.1.24280
- 274-281 Normas de edición
DOI 10.7203/REK.7.1.24169



Artículos

Kant: los cuatro momentos de la libertad moral

JACINTO RIVERA DE ROSALES¹

Resumen

Según el texto kantiano podemos descubrir cuatro momentos en la realización de la libertad moral: el de la posibilidad originaria de ser libre, el acto que Kant describe como el mal radical, el acto contrario de conversión interior al bien, y el largo proceso de la virtud que se extendería hasta la inmortalidad. Aparecen además cuestiones como el doble concepto del mal moral en Kant y la temporalidad práctica. La libertad moral se sitúa en el individuo, en sus decisiones, en las máximas o principios que dirigen su acción, si bien la comunidad es el ámbito donde tiene lugar.

Palabras clave: Kant, libertad moral, mal moral, temporalidad práctica, virtud, inmortalidad

Kant: The four moments of moral freedom

Abstract

According to the Kantian text we can discover four moments in the realization of moral freedom: the moment of the original possibility of being free, the act that Kant describes as radical evil, the opposite act as interior conversion to good, and finally the long process of virtue that would be extended to immortality. There are also issues such as the double concept of moral evil in Kant and practical temporality. The moral freedom is placed in the individual, in his decisions, in the maxims or principles that guide his action, although the community is the scope where all this takes place.

Keywords: Kant, moral freedom, moral evil, practical temporality, virtue, immortality

¹ Catedrático de la UNED.

Según el texto kantiano podemos descubrir cuatro momentos en la génesis o desarrollo de la libertad moral. Serían los siguientes:

- i. El momento de la posibilidad originaria de ser libre
- ii. El acto que Kant describe como el mal radical
- iii. La revolución o conversión interior al bien
- iv. El largo proceso de la virtud.

No trato aquí el desarrollo de la libertad en la comunidad humana, como lo aborda Kant en su artículo “Probable comienzo de la historia del ser humano” („Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, AA VIII, 107-123 [1786]), que va de la tutela de la naturaleza al estado de la libertad, ni la evolución de la libertad legal, como en “Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita” („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, AA VIII, 15-31 [1784]), que llega hasta una constitución política perfecta, tanto en el interior de los Estados como en sus mutuas relaciones. El tema de este artículo es, por el contrario, la génesis de la libertad moral, que Kant sitúa preferentemente en el individuo, en sus decisiones internas, en las máximas o principios que dirigen su acción, si bien la comunidad o reino de fines es el ámbito o marco donde tiene lugar todo ello.

1. La inocencia originaria

El primer momento es un elemento estructural de dicha libertad moral que podríamos llamar el de la posibilidad o inocencia originarias. La libertad se presenta en Kant como la capacidad de iniciar desde sí una serie real de fenómenos del mundo, no estando, por tanto, ella misma sujeta a una causa externa que la determine, o sea, no cae bajo la ley de la causalidad que rige los fenómenos y los liga entre sí,² sino que es una acción originaria

² Por eso nos dice Kant en la Introducción a la *Crítica del Juicio* que la libertad no es propiamente causa (*Ursache*), sino más bien fundamento (*Grund*) de la causalidad de cosas naturales en esa serie real de fenómenos a los que da lugar (AA V, 195). Pero Kant no se detiene a explicar en qué consiste la diferencia entre esos dos conceptos. Podríamos nosotros pensar que la causa de un fenómeno ha de ser objetivamente otro fenómeno, pero que la libertad no lo es y, por consiguiente, interactúa de otra manera. En la “Crítica del Juicio teleológico” se nos muestra que, si la finalidad o subjetividad se hace objeto, aparece como un cuerpo orgánico. Entonces podríamos nosotros concluir que nuestra libertad moral actúa en el mundo a través de su identificación sintética con su cuerpo orgánico, con nuestro cuerpo (*Leib*), y así se puede entender la indicación de Kant cuando dice que, a la hora de realizar sus fines en la naturaleza, “la misma causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad

(*ursprünglich*) que parte de sí. Eso, como sabemos, lo argumenta, primero, poniendo límites ontológicos a la causalidad natural y al determinismo en la *Crítica de la razón pura*, dejando de ese modo espacio posible a la libertad, y segundo, mostrando en la *Crítica de la razón práctica* que la libertad es la *ratio essendi* de la conciencia moral, porque solo en un ser libre cabe que aparezca algo así como un deber, únicamente en él puede darse y captarse una exigencia moral, de modo que el mero hecho de que se tenga conciencia moral ya muestra, como su condición de posibilidad, la existencia y realidad de una libertad que se pone a sí misma como tarea.

¿Cómo surge entonces esa acción de la libertad? Si nos acercamos ahora a ver qué ocurre en el interior de ese acto de libertad moral, vemos, primero, que ella se desarrolla en el ámbito de la conciencia reflexiva, que es el lugar del entendimiento, del juicio y de la razón, también de la razón práctica; no se da en una conciencia prerreflexiva, o inconsciente, o dormida, tampoco en una conciencia animal, sino en una que ha llegado al concepto, al saber reflexivo de una ley, de una máxima, que son acciones ideales que indican posibilidades, aquí posibilidades de acción. Y, en segundo lugar, al ser libertad, acción que parte de sí, hallamos en ella además la capacidad de decidirse por una de esas posibilidades y, por tanto, de una determinación de la voluntad desde sí misma.

En consecuencia, lo que encontramos aquí son dos elementos: concepto y volición. Por una parte, concepto y posibilidades, de la que procede la autonomía, que consiste en actuar según el concepto que la libertad tiene de sí. Por otra, una volición libre, al decidirse ella misma a actuar según una de esas posibilidades que tiene ante sí. Voluntad, nos dice Kant, es “una facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas” (*KpV*, AA V, 32).³

Tomemos ahora el primer elemento, el del concepto y las posibilidades que brinda, que, según Kant, tiene aquí la forma de ley moral y de máximas. Ellas configuran el primer momento de la libertad moral haciéndola posible gracias a la capacidad de reflexión y a la distancia ideal que proporciona el concepto con respecto a la realidad inmediata del mundo.

de una causa natural que le está sometida (del sujeto como hombre, consiguientemente considerado como fenómeno)” (*KU*, AA V, 196 nota), o sea, la causalidad de nuestro cuerpo-ánimo (v. Rivera de Rosales, 1998 [2002]).

³ La voluntad es “la capacidad de actuar según la representación de las leyes, es decir, según principios” (*GMS*, AA IV, 412).

Esta distancia ideal, que llega hasta la petición racional de lo incondicionado, que sobrepasa todo lo empíricamente dado, nos posibilita una comprensión del modo de ser de la libertad, distinto del modo de ser del mundo. La conciencia moral es por consiguiente un saber reflexivo, no ciertamente un conocimiento objetivo directo del mundo, sino la conciencia que la libertad tiene de sí y de su modo de ser. O como se dice en la *KpV*, la conciencia moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Lo es para el filósofo, pero porque lo es para sí misma, porque gracias a ella el sujeto es y se sabe responsable de sus actos, es decir, libre: “Este hecho [de la razón, a saber, la ley moral] está inseparablemente unido a la conciencia de la libertad de la voluntad y constituye con ella una misma cosa” (*KpV*, AA V, 42). Por eso la libertad puede partir desde ella misma y no estar causada por ningún otro ser, sino solo por sí misma, por su decisión. El concepto nos hace libres.

Podemos añadir a lo dicho por Kant que el concepto presupone el lenguaje, pues es en el lenguaje donde se objetiva y encuentra su expresión; no puede haber conciencia sin mundo, aquí concepto sin lenguaje, dado que ni la conciencia, ni la autoconciencia, ni la libertad son substancias trascendentes, sino acciones transcendentales. Pero el lenguaje solo puede surgir en una comunidad, dado que únicamente ahí se necesita la comunicación. Por consiguiente, este acto de conciencia reflexiva y de libertad, aunque es un acto individual, como todo acto, solo es posible en la comunidad. De hecho, es un acto que nos liga a ella, como iremos viendo.

Pero el concepto no basta, el concepto solo, nos dice Kant, es vacío de contenido. Se precisa además una realidad de la cual él sea concepto y comprensión, de la que el concepto moral sea conciencia. Pues bien, lo es de la realidad de la libertad como realidad en sí, la única que podemos afirmar con fundamento, como espontaneidad real e ideal, y no mera reflexión ideal o mero concepto. De esa realidad de la libertad no tenemos intuición, al menos no en el significado que Kant le da a ese término. Pero él habla de un sentimiento de sí moral y le da el nombre de “respeto” (*Achtung*), que es un sentimiento de dignidad que experimentaríamos ante la ley moral. Mas si consideramos que ley moral es la conciencia que la libertad tiene de sí, porque no es una ley heterónoma que viniera de fuera, entonces podemos decir que ese es el sentimiento en el que la libertad manifiesta su fuerza y realidad más allá del concepto. Con él la reconocemos en la individualidad de cada uno y

de su acto, porque la acción y el sentimiento hacen relación a la individualidad y a la particularidad, mientras que el concepto lo hace a la universalidad.

Tenemos por tanto aquí esos dos elementos: concepto y realidad en sí que llega a ser sentida, una realidad que es el origen de esa conciencia moral y capaz de decidirse por sí misma a través de su concepto o autonomía. Ese sentimiento de sí tiene su origen en la realidad y el acto de la libertad ante su concepto, o sea, que se da en la acción concreta e individual de la libertad, que puede elegir el bien y el mal, en su contraposición con la universalidad y obligación de la ley moral. En este primer momento de la libertad moral encontramos, en consecuencia, un ser y un saber de sí originarios, es decir, no producidos por el mundo, aunque sin mundo tampoco hubieran surgido, porque tener conciencia de sí implica también distinguirse de lo otro, y no habría conciencia de libertad ni “Yo pienso” sin conciencia de mundo, sin la acción de conocerlo y transformarlo.⁴

Pero aún no tenemos aquí un acto de voluntad completo, solo su condición de posibilidad, que únicamente se da cuando se produce el acto, el cual vendrá en el segundo momento de nuestra génesis. Este primer elemento de la libertad moral en el que estamos es el posibilitante de toda decisión libre, el suelo sobre el que se levanta, y forma con ella un todo indisoluble; surgen a la vez, pero había que analizar separadamente para tomar conciencia de la complejidad que contiene el modo de ser propio de la libertad. Este primer elemento no existe sin el segundo, sin el acto de decisión, pues no se puede pensar que la libertad fuera, primero, una sustancia o mera potencia que solo después o de vez en cuando actuara, sino que es acción, y únicamente con la acción surge también este primer elemento que estamos viendo. Lo importante aquí es ver que este primer momento hace que toda decisión que se tome sea libre y pueda serle imputada al sujeto individual.⁵ Por consiguiente, este primer momento estará presente *siempre* en el individuo racional si no ha de ser destruida su libertad, y lo estará durante toda su vida racional, desde que alcanza la edad de la razón y mientras no la pierda por

⁴ La libertad nos distingue y a la vez nos liga con la naturaleza, también como el lugar donde la libertad ha de realizarse, según lo explica Kant en la Introducción a su *KU*. Esa obligación y responsabilidad nos distingue y nos liga sobre todo a los otros seres racionales, pero con leyes diferentes.

⁵ También los niños recién nacidos y los animales, o en los seres humanos dormidos o enajenados, etc., encontramos la espontaneidad de la vida, incluso de la subjetividad, pero les falta el concepto, la conciencia reflexiva, y no llegan por tanto a la libertad moral.

alguna grave enfermedad o locura. Al decir “siempre” tenemos aquí una determinación temporal que habrá de ser dilucidada.

Este primer elemento, al ser el posibilitante de toda decisión de la libertad y dado que, según Kant, su primera determinación libre conduce hacia el mal moral, él tiende a asimilarlo míticamente al paraíso terrenal, y habla de él como del estado de inocencia anterior a la caída. Adán sería el prototipo de lo que solemos hacer (*Religion*, AA VI, 41-44). Así lo expresa con claridad en un texto de *La religión dentro de los límites de la mera razón*:

Toda acción mala [podríamos decir: toda acción libre], si se busca su origen racional, ha de ser como si el hombre hubiera incurrido en ella partiendo directamente del estado de inocencia. Pues cualquiera que haya sido su comportamiento anterior y sean cuales sean las causas naturales que hayan influido sobre él, se encuentren dentro o fuera de él, su acción es, sin embargo, libre y no está determinada por ninguna de esas causas, por tanto, puede ser juzgada y ha de serlo siempre como un uso *originario* de su albedrío [...] Y por malo que haya sido alguien hasta el momento inmediatamente anterior a una acción libre (llegando incluso al hábito, como a una segunda naturaleza), no solo fue su deber ser mejor, sino que aún ahora es su deber mejorarse. Luego él ha de poder hacerlo, y si no lo hace, es tan susceptible en el momento de la acción de que ésta le sea imputada, y está tan sometido a esa imputación, como si, dotado de la disposición natural hacia el bien (que es inseparable de la libertad), hubiera pasado del estado de inocencia al mal (AA VI, 41).⁶

2. El mal radical

El segundo momento es lo que Kant llama el mal radical (*das radikale Böse*) que él estudia en la primera parte de *Religión*. Pasamos aquí ya al primer acto de volición libre, que implica e incluye en sí el momento anteriormente estudiado, pues es el que lo hace posible como acto libre. Como es sabido, el mal moral consiste, según nuestro autor, en que el libre albedrío da preferencia en su máxima a las inclinaciones y no a la ley moral, es decir, opta por atender a su finitud antes que a su ser libre, no respeta la libertad ni en sí mismo ni en los otros como algo originario, sino que los subordina al dominio del mundo o a las pasiones contra los otros, como la ira, la envidia,

⁶ “Ámate a ti mismo moralmente, es decir, según la constitución de tu ánimo antes de que fueras corrompido. El mal que vino después en ti, antes de que mostraras razón, no ha de provocar aversión contra ti. Hónrate a ti mismo teniéndote respeto. No te conviertas en cosa” (*VMS*, AA XXIII, 404).

la venganza. Hay, en consecuencia, una inversión (*Umkehrung*) en los principios⁷ con relación a su correcta jerarquía, y se camina hacia el no reconocimiento y la destrucción de la libertad. Hay aquí de nuevo saber (concepto) y acto, o sea, conciencia reflexiva y volición: “el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación (ocasional) respecto a ella” (*Religion*, AA VI, 32).

En la mayor parte de la obra kantiana encontramos una concepción del mal, según la cual éste surgiría por una especie de mecánica de fuerzas, de modo que el mal moral es debido a la debilidad de la libertad y de la razón frente a la fuerza mayor de los deseos a causa de la preferencia del sujeto por la felicidad, o sea, el mal ocurre por “impotencia de la razón sobre las inclinaciones” (*Refl.* 6688, AA XIX, 133),⁸ por desfallecimiento de la libertad frente a nuestras dependencias del mundo. Y así, el mal moral no sería propiamente un acto de libertad, sino una ausencia de ella, un dejarse llevar, una pasividad, un estar vencido por fuerzas contrarias que son superiores. Esta concepción la encontramos hasta en una obra tan tardía como es la Introducción a la *Metafísica de las costumbres* de 1797:

Pero la libertad del albedrío no puede ser definida mediante la capacidad de elegir entre actuar por o contra la ley moral [...] de suerte que la libertad nunca puede ponerse en que el sujeto racional pueda tomar una decisión en contra de su razón (legisladora) [...] Solo la libertad conforme a la legislación interna de la razón es propiamente una capacidad; la posibilidad de apartarse de ella, una incapacidad (*ein Unvermögen*) (*MS*, AA VI, 226-227).⁹

Y ciertamente, solo en el bien la libertad se realiza adecuadamente.

Pero en la Primera parte de *Religion* la idea kantiana del mal moral encuentra otra versión, que considero más acabada. Para que el mal sea moral e imputable al sujeto tiene que proceder de un acto de su libertad (*Religion*,

⁷ El bien y el mal radical dependerá de cuál de los dos motivos sea tomado por el albedrío como condición suprema, o sea, de cuál de los dos motivos, si la finitud o la originariedad, hace el hombre la condición del otro (véase *Religion*, AA VI, 36).

⁸ “Le mal radical [...] est la simple impuissance à rejoindre la loi. En ceci réside sa racine transcendante” (Philonenko, 1981, p. 158).

⁹ Véase también *VMS*, AA XXIII, 248-249, 383; *Opus postumum*, AA XXI, 470-471; y *Refl.* 3856, 3867 y 3868 (AA XVII, 314, 317, 318); esta última acaba diciendo que querer el mal “tampoco es propiamente una capacidad, sino una posibilidad de ser pasivo (*eine Möglichkeit zu leiden*). Aunque las acciones malas están bajo (*unter*) la libertad, no suceden por (*durch*) ella” (AA XVII, 318).

AA VI, 34-35; *Refl.* 4138, AA XVII, 430; Rivera de Rosales, 2007a), y no de una ausencia de la misma; ha de consistir en un “acto inteligible (*intelligibele That*)” (*Religion*, AA VI, 39 nota), no meramente sensible, pues “nada es moralmente malo (es decir, capaz de ser imputado) sino lo que es nuestro propio acto” (*Religion*, AA VI, 31).

Ha de ser un acto de libertad (pues, si no, el uso o el mal uso del albedrío del hombre, en relación con la ley moral, no podría serle imputado, ni lo bueno ni lo malo en él podría llamarse moral). Por consiguiente, en ningún objeto que determine el albedrío por inclinación, en ningún impulso natural, puede hallarse el fundamento del mal, sino solo en una regla que se da el albedrío a sí mismo para el uso de su libertad, es decir, en una máxima (*Religion*, AA VI, 21).¹⁰

Según esto, el mal moral no reside en un conflicto entre inclinaciones y libertad, entre finitud y espontaneidad u originariedad, es decir, no surge por la diferencia que hay entre la facultad de desear inferior y la superior, como sugería el primer concepto del mal moral, sino que se sitúa en un segundo pliegue que tiene lugar en el interior de la libertad misma, a saber, entre la libertad-concepto y la libertad-decisión, entre la voluntad racional con su ley moral universal o concepto y la absoluta espontaneidad del libre albedrío particular con su máxima y su acto de volición,¹¹ que resultan por tanto imputables a él (*Religion*, AA VI, 25 nota.). Solo la libertad puede afirmarse o negarse a sí misma directamente.¹²

¹⁰ El mal moral no es una mera debilidad ante la sensibilidad, sino una decisión libre, y “no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la máxima pervertida y, por tanto, en la libertad misma” (*Religion*, AA VI, 58 nota; véase también 59 nota). “Lo que el hombre, en sentido moral, es o debe ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo. Ambas cosas han de ser un efecto de su libre albedrío, pues en caso contrario no podría serle imputado y, consiguientemente, no podría ser ni bueno ni malo moralmente” (*Religion*, AA VI, 44).

¹¹ “La libertad del albedrío está constituida con la peculiaridad de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor, sino solo y en la medida en que el hombre lo acoja en su máxima (en que haga de ello una regla universal según la cual él quiera comportarse); únicamente así puede un motivo impulsor, sea el que sea, coexistir con la absoluta espontaneidad del albedrío (de la libertad)” (*Religion*, AA VI, 23-24; véase *MS*, AA VI, 213).

¹² “Pues los impulsos naturales son en sí inocentes y entre ellos y la ley moral no hay propiamente ninguna contienda; convertir en máxima para sí el seguimiento de la ley independiente de esos impulsos, incluso contra ellos, es un acto de libertad [...] El principio bueno no ha de luchar propiamente contra la sensibilidad (de la carne), pues ella es inocente, sino que la propensión a tomar su máxima, que es libre, según los impulsos de ella, es el principio malo en nosotros” (*LB Fortschritte*, AA XX, 346-347).

La decisión del libre albedrío de adecuar o no sus máximas de acción a la ley moral sería la decisión básica o “máxima suprema” (*Religion*, AA VI, 31; ver también 39 nota) que da lugar a la buena voluntad (Rivera de Rosales, 2007b) o al mal radical. “Ese mal moral es radical porque corrompe el fundamento de todas las máximas” (*Religion*, AA VI, 37). No obstante, el primer pliegue entre la facultad de deseo inferior y la superior, o sea, el conflicto que hay a veces entre inclinaciones y libertad juega aquí también un papel importante. Él colabora, primero, a hacer posible la conciencia de la libertad, dado que solo nos hacemos conscientes de una fuerza en su resistencia frente otra fuerza contraria.¹³ Pero, en segundo lugar, como fuerza a veces contraria, incita al mal. Sin embargo, en su raíz, el mal moral ha de ser pensado como un acto de libertad, cuyo desdoblamiento entre voluntad universal y libre albedrío particular hace posible y necesario que la libertad se acepte y se afirme a sí misma *libremente*, con la posibilidad, claro está, de que pueda negarse y degradarse, y ese es el mal moral. La libertad es, por tanto, también la capacidad de hacer el bien y el mal, posibilidades ofrecidas por su concepto.¹⁴ Pero no por eso es una libertad de indiferencia ante el bien y el mal, pues, como dije, únicamente en el bien ella se realiza plenamente como tal libertad y por eso hacia el bien se dirige la obligación moral. En consecuencia, la libertad es la capacidad de actuar según su propia ley, autónomamente, conforme a su modo originario de ser, pero eso contiene igualmente la posibilidad de no seguirla, de negarse a sí misma y cometer injusticia, y únicamente así ella se realiza libremente.¹⁵

Sigamos analizado este segundo momento y preguntemos ahora por qué Kant afirma que ese acto primero de libertad moral es un acto moralmente malo. Según él, “la historia de la naturaleza comenzó con el bien, pues ella es la obra de Dios; la historia de la libertad con el mal moral, pues es la obra del hombre” (*Anfang*, AA VIII, 115). Ahora bien, que ese primer acto de la libertad sea malo moralmente no cabe ser explicado mediante la idea de un

¹³ “Toda fuerza (*Stärke*) se reconoce solo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden [no necesariamente] entrar en conflicto con el propósito moral”, lo cual exigiría una autoacción según un principio racional de la libertad (*MS*, AA VI, 394).

¹⁴ Para Schelling, que se inspira para pensar esto también en Kant, concibe el concepto formal de la libertad como la capacidad de determinarse a sí mismo según la razón práctica, “pues libre es lo que actúa únicamente conforme a las leyes de su propia esencia” (*SW*, VII, 384). “Pero el concepto real y vivo es que ella es una capacidad del bien y del mal morales” (*SW*, VII, 352).

¹⁵ Digamos que esa diferencia entre lo universal de la ley y la particularidad del albedrío nos muestra de nuevo que este acto de libertad solo es posible en el marco de la pluralidad de personas, donde quede objetivada la diferencia entre el individuo y la comunidad.

pecado original de los primeros padres, como piensa el cristianismo, “pues las acciones del libre albedrío no pueden contener en sí algo heredado” (*Anfang*, AA VIII, 123), dado que son libres e individuales, imputables al sujeto individual, y únicamente se nos puede hacer responsables de nuestro propio acto (*Religion*, AA VII, 31, 40). Tampoco cabe deducirlo sin más del modo de ser de la libertad, porque de ella únicamente se desprende la posibilidad del mal, pero no su necesidad, ni por tanto tampoco la necesidad de que el primer acto sea hacia el mal. Por consiguiente, esa afirmación de que el primer acto es malo se puede apoyar exclusivamente en la experiencia (*Religion*, AA VI, 32-34), en la experiencia moral, en la existencia del mal y de la injusticia en el mundo y en la historia desde sus inicios, y a ella nos remite Kant.¹⁶

Para entender algo este hecho, el que la libertad de la conciencia reflexiva se decante primero por el mal, podríamos nosotros aducir que el primer acto suele ser imperfecto, o bien que, como seres dependientes, la felicidad es “lo primero y lo que apetecemos incondicionadamente” (*Religion*, AA VI, 46 nota) y ella es “el fin final subjetivo” (*Religion*, AA VI, 6 nota; véase también *KU*, AA V, 484), o que para el bien moral se precisa reflexión, desarrollo racional y educación moral, o también que normalmente se necesita experimentar el dolor engendrado por el mal para volver sobre nuestro principio de acción. Pero en definitiva hemos de comprenderlo como un acto de libertad que parte de sí.

Por último, preguntemos si este acto de la libertad ocurre en el tiempo o fuera del tiempo. Hemos visto que Kant lo sitúa en el interior de la libertad y, por tanto, lo considera un acto inteligible, no fenoménico, que funda el carácter inteligible del ser humano (*Religion*, AA VI, 37). Si reparamos en que el tiempo es la forma a priori sensible de los objetos, entonces tendríamos que situar este acto fuera de todo tiempo. Kant nos dice que “es un acto inteligible, cognoscible solamente por la razón sin ninguna condición de tiempo (*ohne alle Zeitbedingung*)” (*Religion*, AA VI, 31), y asegura que “como acto inteligible, precede a toda experiencia (*vor aller Erfahrung*)” (*Religion*, AA VI, 39 nota).

¹⁶ Tal vez podríamos utilizar aquí una expresión que Heidegger usa en su libro *Ser y tiempo: zumeinst und zunächst*, y decir: en el mayor número de casos y primeramente ocurre que el primer acto de libertad va hacia el mal.

El que más lejos ha llevado esta idea, refiriéndose en ello expresamente a Kant (*SW*, VII, 384), es Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809]). Él coloca igualmente la libertad “fuera de toda conexión causal, así como fuera o por encima de todo tiempo” (*SW*, VII, 383). Por tanto, la decisión del individuo libre hacia el bien o hacia el mal “cae fuera de todo tiempo y, en consecuencia, juntamente con la primera creación (aunque como un hecho diferente a ella)” (*SW*, VII, 385), o sea, al inicio (*Anfang*) de la creación con la que comenzaría el tiempo, en la eternidad (*Ewigkeit*), y determina toda la vida temporal del individuo; es una acción que precede (*vorangeht*) a la conciencia del individuo y la constituye, “incluso determina hasta el modo y la constitución de su corporalidad” (*SW*, VII, 387). Schelling parece acercarse aquí al mito platónico de Er (*República* 614b-621d), a lo que habría que añadir la concepción que Leibniz tiene sobre la creación divina del mundo.

Hay que decir que schellingianos ilustres creen en esto y lo defienden. Pero yo encuentro serias dificultades, que nos sirven también para reflexionar sobre este asunto en Kant. La mayor de estas dificultades es la de que es imposible que un individuo pueda decidir su carácter moral, que además implica conciencia reflexiva, concepto y lenguaje, o sea, comunidad, según hemos visto, antes de toda conciencia y de su propia existencia (determinándola enteramente, hasta su corporalidad), o sea, desde la nada. Puede ser una bella representación, pero de carácter mitológico. En segundo lugar, si aceptamos esa idea, el hombre real y consciente, el hombre en el tiempo, deja de ser libre, pues su acto de libertad se le ha convertido en necesidad, porque todos sus actos sensibles y toda su vida serían consecuencias necesarias de ese acto inteligible, que no puede ser cambiado en el transcurso temporal de su vida. Judas no hubiera podido actuar de otra manera, ni mediante educación y enseñanza (*SW*, VII, 386-387). Tercero, aunque Schelling se esfuerza en declarar que ese acto no precede a la vida del individuo según el tiempo, pues se sitúa en la eternidad, no puede evitar expresiones temporales como “precede”, “primera creación”, anterior a la conciencia, necesarias para la comprensión de lo que se está diciendo. Cuarto y último, y en relación con la filosofía de la naturaleza de Schelling, hay que recordar que él presenta la naturaleza como previa al Espíritu o mundo de la libertad (al igual que hará Hegel) y sin embargo ese acto de libertad habría

tenido lugar sin contar con la presencia de la naturaleza ni con el cuerpo del individuo.

Volviendo a Kant, pienso que el problema reside en que no ha reflexionado sobre los distintos modos de temporalidad que, sin embargo, él mismo utiliza. Parece entonces que la única temporalidad posible es la de los objetos, la del tiempo objetivado de la *KrV*, que es el ordenado por las categorías de relación: substancia-accidente, causa y efecto, y relación recíproca, a las que justamente no está sujeta la libertad, porque tiene otro modo de ser. En consecuencia, se concluye que está fuera de todo tiempo, de manera que la causalidad no solo determinaría la ordenación fenoménica del tiempo, sino el tiempo en cuanto tal. Pero yo diría que hay otras temporalidades no regidas, o no exclusivamente, por esas categorías, como son la temporalidad de la historia, la de la finalidad interna de los seres vivos, o la temporalidad en lo estético, p.e. cuando Kant dice que “nos detenemos (*weilen*) en la contemplación de lo bello, porque esta contemplación se fortalece y se reproduce” (*KU*, AA V, 222); pensemos, por ejemplo, en la temporalidad de la música o de una obra de teatro. Aunque todas ellas se desarrollan sobre el trasfondo de la temporalidad objetiva y son datables en ella.¹⁷

Pues bien, aquí, en el caso del mal radical, nos encontraríamos con una temporalidad que podemos denominar práctica o moral, porque toda decisión y todo acto dividen el tiempo en un antes y un después, aunque no lo hagan determinado por la causalidad fenoménica. Veamos en un breve texto la ambigüedad kantiana sobre este asunto. En *Religión* nos dice que la intención moral, la *Gesinnung*, de acoger o no en su máxima la ley moral como primer motivo de acción, es un acto del ser humano, “solo que no ha sido adquirida en el tiempo (que el hombre es lo uno o lo otro desde la juventud para siempre)” (*Religion*, AA VI, 25). Primero dice que ese acto no se produce en el tiempo, y sin embargo lo coloca en la juventud del individuo. Segundo, afirma que esa decisión permanecerá para siempre, pero sabemos que, según él mismo, existe la posibilidad de una revolución interior hacia el bien, que solo puede suceder en un momento temporal en la vida de un individuo.

¹⁷ Todo lo real tiene lugar en el tiempo y en el espacio, pero el modo de ser del objeto no es el único que ahí se desarrolla, no es el único existente.

En la *KpV*, Kant parece rebajar la edad y nos dice que hasta un niño de 10 años es capaz de distinguir lo bueno y lo malo morales (AA V, 155; “incluso niños”, sin especificar la edad [*Religion*, VI, 48]). Nos habría sorprendido si hubiera dicho: un niño de 10 días, porque la conciencia moral pertenece al ámbito de la conciencia reflexiva y se precisa haber desarrollado la capacidad conceptual y el lenguaje, de lo que carece un recién nacido. Cuando llega el niño a esa edad de la razón, queda algo impreciso y variable, dado que depende también de su inteligencia, de su reflexión, de su madurez, de la educación que recibe y de la sociedad en la que vive. Pero en todo caso no antes de nacer, sino en los primeros años de su vida y con un cierto proceso de aprendizaje y desarrollo personal. En consecuencia, cuando Kant sostiene que ese acto, “en cuanto acto inteligible, precede a toda experiencia” (*Religion*, AA VI, 39 nota.), sería difícil entender que es anterior a cualquier tipo de experiencia, ya que, como afirma la *KrV*, todo conocimiento, luego también toda conciencia, comienza con la experiencia. Habría que interpretarlo más bien como independiente de toda experiencia sensible concreta, al igual que cuando asegura que las formas a priori del conocer objetivo lo son, pero no se darían sin ella. Y cuando asegura que se produce *ohne alle Zeitbedingung*, habremos de entender que no está determinado por la condición de la causalidad fenoménica.

3. La revolución interior hacia el bien

El tercer momento en el desarrollo de la libertad moral parte de los dos anteriores, y consiste en una revolución en el interior de la misma libertad hacia el bien. Dicha revolución radica en una inversión en sus principios de acción, según la cual la máxima del libre albedrío deja de acoger como guía última las inclinaciones, que era lo propio del mal moral, y toma como principio rector la ley moral, o sea, el respeto y el reconocimiento real y práctico de la libertad de todos.

No basta para ello con cumplir externamente con ese principio moral, porque la mala voluntad o mala *Gesinnung* puede conducir por prudencia a que nuestras acciones externas sean conformes con la legalidad, “pues, en ese caso, el carácter empírico es bueno, pero el carácter inteligible sigue siendo malo” (*Religion*, AA VI, 37), y producirá en otras ocasiones acciones condenables. El buen hacer aquí sería por tanto contingente y en pro del dominio del mundo. El deseo se ha civilizado, se han cambiado algunas

costumbres, pero aún no el corazón, y se tiene una virtud ocasional y meramente fenoménica (*Religion*, AA VI, 14, 47). Eso no basta para Kant.

Para pasar al tercer momento en este desarrollo de la libertad moral es necesario otro acto inteligible en el interior de la libertad, a saber, que el libre albedrío adopte la ley moral como principio rector de sus máximas, de sus voliciones. Se ha de producir, por consiguiente, una inversión en el principio rector de la acción, de manera que se coloque a la ley moral y a la libertad de cada uno de los seres humanos como lo incondicionado en la máxima suprema del libre albedrío, y ya no la finitud y las inclinaciones particulares. No se trata aquí de anular el deseo de felicidad y nuestra dependencia del mundo, eso sería anti-natural, una locura, sino de buscar su satisfacción en el marco de la ley moral y del respeto a la libertad.¹⁸

Esa inversión de principios no se da gradualmente, pues grados solo habría en lo fenoménico (*Religion*, AA VI, 39 nota), de manera que Kant lo ve como una “explosión” (*Explosion*), como un “nuevo nacimiento” (*eine Art von Wiedergeburt*) y “una nueva creación” (*eine neue Schöpfung*), una “nueva época” (*eine neue Epoche*), una “revolución interior” (*Religion*, AA VI, 47-48, 74; *Anthropologie*, AA VII, 294), una “revolución en el modo de pensar” (*Revolution für die Denkungsart*), una “revolución en el ánimo (*in der Gesinnung*)” (*Religion*, AA VI, 47), que inaugura un nuevo carácter inteligible en el sujeto o individuo, una buena voluntad. Según la simbología religiosa que Kant utiliza para describir este acto (*Religion*, AA VI, 47 cita *Juan III*, 5), en él tiene que morir el hombre viejo, la antigua identidad, el miedo a la finitud, a la carencia y a la muerte, y nacer el hombre nuevo que asume su libertad y su finitud. En realidad, gracias a ese acto el ser humano instaura en sí un carácter (*Religion*, AA VI, 48), “tiene un carácter que él mismo se crea” (*Anthropologie*, AA VII, 321), “porque el mal (dado que conlleva conflicto consigo mismo y no permite ningún principio estable en sí mismo) carece propiamente de carácter” (*Anthropologie*, AA VII, 329, véase también 292-295). Por el contrario, esta revolución interior hacia el bien moral “funda un carácter (modo de pensar práctico consecuente según máximas invariables)” (*KpV*, AA V, 152).

¹⁸ “[L]a condición bajo la cual el deseo de la felicidad puede estar en consonancia con la razón legisladora, en ello consiste toda la prescripción moral, y en la intención de no desear sino bajo esa condición, consiste el modo de pensar moral” (*Religion*, AA VI, 46 nota; véase también 58, y *Gemeinspruch*, AA VIII, 283; *KpV* V, 25; *MS* VI, 387).

Este cambio interior es posible gracias al primer momento de la libertad o inocencia originaria, que está *siempre* presente, o sea, gracias al concepto o conciencia reflexiva o razón moral, que le apela al individuo¹⁹ y que ahora él pone como guía última de su acción, y gracias al carácter libre y originario del albedrío, capaz de partir desde sí de nuevo en cualquier momento. Esa inocencia originaria, ese “germen del bien (*Keim des Guten*) ha permanecido [obsérvese esa temporalidad práctica] en toda su pureza” (*Religion*, AA VI, 45) y es ahora reinstaurado, pues el sujeto retorna sobre sí, al primer momento fontal de su libertad, a su originaria capacidad de posibilidades y de decisión propia.²⁰ Si esa raíz de la voluntad racional estuviera corrompida, tendríamos una voluntad diabólica y sería imposible cambiarla, pero entonces también habríamos dejado de ser libres.

Por último, en relación con la temporalidad, podemos decir que este acto de revolución interior, que requiere reflexión y decisión consciente, solo puede darse durante la vida racional de un individuo, sin que se pueda descartar ninguna edad, pues el primer momento de la libertad moral, que lo hace posible, siempre está presente. Pero cabe igualmente la posibilidad, y en eso consiste también la libertad, de que un individuo nunca llegue a realizar este acto moral de revolución interior, que siga siempre anclado en la manipulación y en la astucia, o no supere el horizonte de la prudencia. En *Antropología*, reflexionando Kant sobre la adquisición por parte del hombre de un carácter, habla de ello en los mismos términos que lo hace sobre la revolución moral hacia el bien, y entonces aventura un tiempo y escribe: “Quizás sean solo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los 30 años, y aún menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los 40” (AA VII, 294). Si tenemos en cuenta que la esperanza de vida era entonces de unos 30 años, el pronóstico de Kant no resulta muy halagüeño.

Más aún. Aquellos que hayan logrado esa revolución interior e instaurado en ellos el bien, nunca estarán seguros de haberlo logrado. La intención pura moral es un acto inteligible que tiene como criterio negativo la ausencia de todo interés empírico en cuanto determinante último de la acción,

¹⁹ “«¡Levántate y anda!» [...] Esta llamada tiene lugar en el hombre en virtud de su propia razón, en cuanto que ella alberga en sí el principio suprasensible de la vida moral” (*Streit*, AA VII, 47). Kant es aquí un ilustrado racionalista y no un luterano fideísta.

²⁰ Si en el mal moral se utilizaba la razón teórica, pragmática y técnica como mero instrumento en la búsqueda de medios de satisfacción, ahora la razón práctica es colocada como guía y conciencia de la libertad en el principio y en los fines.

pero nunca podemos estar seguros de conocer todo lo empírico en referencia esta vez a nuestros deseos. “Además la inexistencia de algo (por tanto, también la de una ventaja pensada ocultamente) no puede ser objeto de experiencia” (*Gemeinspruch*, AA VIII, 284). Por tanto,

no le es posible al hombre mirar tan dentro en la profundidad de su propio corazón como para que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención ni siquiera en una de sus acciones, incluso si de su legalidad no hubiera ninguna duda (*MS*, AA VI, 392).

Lo que sí manda la ley es esforzarse en lograr esa pureza (*Gemeinspruch*, AA VIII, 285; *MS*, AA VI, 393), y si se debe, se puede,²¹ pero en verdad no conocemos directamente nuestro carácter inteligible, sino a través de los fenómenos o carácter sensible, o sea, “solo a partir de sus consecuencias en la conducta” (*Religion*, AA VI, 71; véase también 77), y “por tanto, la verdadera moralidad de las acciones (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece totalmente oculta para nosotros” (*KrV*, A551/B579 nota).²² No obstante, el hombre, comparando sus acciones antes y después, puede tener cierta confianza en su cambio de intención (*Religion*, AA VI, 68). Pero podemos añadir que no estar totalmente seguro de esa buena voluntad, le preserva de una posible soberbia y vanidad, que la destruirían.

4. El largo camino de la virtud

Esto último nos conduce al cuarto momento de la libertad moral, a saber, al largo proceso de la virtud. Este cuarto momento presupone los otros tres y cuenta con ellos. Las etapas se montan unas sobre otras en esta génesis. Del primero surge la posibilidad de que en todo momento se pueda pasar de una *Gesinnung* mala a una buena, pero igualmente a la inversa, y, en consecuencia, que el individuo sea responsable de todos sus actos. El segundo momento, el de la decisión por el mal, deja tras de sí una propensión al mal (*Hang zum Bösen*) en la naturaleza humana que tiene como origen ese acto

²¹ “Un cambio de sentido (*Sinnesänderung*) tiene que ser también posible, porque es un deber” (*Religion*, AA VI, 66-67). “El deber ordena ser un hombre bueno, y el deber no nos ordena nada que no nos sea factible” (*Religion*, AA VI, 47; véase también 50).

²² “Quizás nunca un hombre haya cumplido con su deber de un modo absolutamente desinteresado (sin mezcla de otros móviles)” (*Gemeinspruch*, AA VIII, 284-285).

inteligible de la libertad, el cual engendra en el mundo humano su propia realidad, su inercia y sus intereses, su injusticia, sus prácticas y sus abusos, p.e. mediante la violencia de los fuertes y poderosos, o con una organización criminal, un régimen político dictatorial y corrupto, o esclavista, etc. (*Religion*, AA VI, 24-25 nota, 25, 44, 47-48, 74; *Anthropologie*, AA VII, 294). El tercer momento, el de la revolución interior moral, introduce la libertad y su ley moral como guías últimas de la acción. Pero, y aquí comienza el cuarto momento, esa fundación del bien, para llevarlo a la práctica, tiene que superar la propensión al mal ya creada y que se había hecho costumbre y tomado fuerza en el individuo y en su sociedad, vencer su prepotente presencia en el mundo. Esto obliga a “un progreso continuo hasta el infinito de un bien deficiente hacia lo mejor” (*Religion*, AA VI, 67), a un progreso asintótico hacia la meta inalcanzable de la perfección (*Vollkommenheit*) (*Religion*, AA VI, 45, 60-61, 68, 122), también en una vida venidera, piensa Kant.

Más aún. No solo el mundo y el yo empírico han de ser transformados según la nueva intención moral o *Gesinnung*, sino esta misma *Gesinnung* se ha de convertir, en el interior de la libertad, en una voluntad santa, o sea, en una voluntad siempre buena. El ideal moral al que hay que tender es que la *Gesinnung* no se deje afectar por las inclinaciones en su principio primero de acción, sino que siga siempre y con toda seguridad la ley moral. Pero el hombre, al ser finito, no puede dejar de sentirse interesado en las necesidades provenientes de su dependencia del mundo, y, por consiguiente, se encontrará continuamente en esa encrucijada, entre dos intereses, dos fuerzas, dos elementos constitutivos: su originariedad y su finitud. A veces habrá discrepancias entre ellos y entonces tendrá que elegir a quién dar prioridad. Por eso, el estado moral del hombre solo puede ser el de “la virtud, es decir, la intención moral en la lucha, y no la santidad en la pretendida posesión de una completa pureza de las intenciones de la voluntad” (*KpV*, AA V, 84).²³

Aquí podría venir en ayuda del individuo, piensa Kant en *Religión*, una comunidad ética, que él denomina iglesia inteligible o iglesia invisible (*die unsichtbare Kirche*), en la que tendrían que confluir todas las visibles. Pero podemos añadir nosotros que una sociedad justa, una comunidad legalmente racional, que reconozca la libertad de todos en sus leyes e instituciones, ayuda poderosamente y hace más fácil al individuo decidirse a

²³ No tenemos una voluntad santa, sino afectada por lo patológico (*KpV*, AA VI, 32).

realizar en sí mismo el bien que si vive en una comunidad injusta o delictiva, lo cual requeriría de él una mayor fuerza de voluntad y un más firme carácter, o incluso un ánimo heroico.

Por tanto, aunque Kant ha presentado la instalación del bien como una inversión de principios en donde no cabe el grado, sino solamente el sí y el no, desde el punto de vista humano (*Religion*, AA VI, 48), le queda a esa intención o ánimo moral, un largo camino de consolidación en su buena decisión, lo cual podemos entender por el peso o interés o inercia del segundo momento y por la fragilidad y la impureza humanas. Es como si hubiera una cierta mezcla u oscilación entre el principio bueno y el malo en el ánimo humano, aunque ya la presencia del bueno comenzara a hacer su efecto progresivamente. No habría grado en los mismos principios, pero sí en su fuerza efectiva y en sus efectos.

De aquí parte el postulado de la inmortalidad en la Dialéctica de la *KpV*. La razón práctica quiere la perfección, pero el hombre como mucho solo es capaz de una aproximación asintótica a ella. Ahora bien, y éste es el argumento, como la razón no puede pedir lo imposible, porque en ese caso sería absurda, entonces, si se debe, se puede. Por consiguiente, al justo le tiene que ser concedido una eternidad más allá de la muerte a fin de que sea capaz de cumplimentar plenamente esa exigencia de la razón, no ya la de mejorar moralmente el mundo, porque éste ha desaparecido con la muerte, sino solo la de convertir su *Gesinnung* en una buena voluntad permanente, en una voluntad santa. Digo “al justo”, porque el injusto, afirma Kant, aquel que, intentando incluso frecuentemente proponerse el bien, haya recaído siempre en el mal y más hondo, no lo hará mejor en la vida venidera.

Este postulado es sin duda un golpe de fuerza del filósofo ayudado, claro está, por su cultura y religión cristiana, que era para él la única religión moral (*Religion*, AA VI, 51-52). Pero cabe señalar en este postulado algunas contradicciones, como en cualquier intento de pensar que podemos llegar a la perfección o a la completud, o a la totalidad, que es cuando entramos en la dialéctica. Podemos, primero, decir que en este postulado la libertad es pensada como una substancia transcendente, como algo que pudiera ser sin mundo, pero entonces la libertad deja de ser una acción originaria de transformación de la realidad en la naturaleza y por tanto es pensada en un modo de ser aislado y, en consecuencia, cósmico. En segundo lugar, dado que el mundo ha desaparecido tras la muerte, con él se ha suprimido también la

dependencia y la finitud del hombre y por tanto igualmente toda tensión entre finitud y libertad, entre inclinaciones y ley moral, pero entonces se ha evaporado el fenómeno mismo de la moralidad, y con ello toda libertad subjetiva y toda conciencia.²⁴ Kant ya había advertido en el Prólogo a la *KpV* que de las ideas de Dios y de la inmortalidad “podemos afirmar que no conocemos ni comprendemos, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad” (AA V, 4).

Con ello nosotros podríamos concluir que este cuarto momento nos queda siempre abierto, y que un ideal inalcanzable no tiene por qué ser absurdo, sino que es una tensión constitutiva de toda subjetividad, que nos procura no solo conciencia de nuestra originariedad, sino igualmente de nuestra esencial finitud, por la cual nos captamos como no autosuficientes, y eso nos abre a lo otro, a la naturaleza, a los otros seres racionales y a lo divino. No hay omnipotencia, y esta finitud es, creo yo, el precio que hemos de pagar para ser libres y conscientes.

Bibliografía

Kant, I. (1990ss.). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin.

Philonenko, A. (1981). *L'œuvre de Kant*, vol. 3. J. Vrin.

Platón (1986). *República*. Gredos.

Rivera de Rosales, J. (1998 [2002]). *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*. UNED.

Rivera de Rosales, J. (2007a). “Kant: la buena voluntad”. En *Cómo se comenta un texto filosófico* (pp. 121-147). Editorial Síntesis.

Rivera de Rosales, J. (2007b). “Los dos conceptos del mal moral. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte”. *Signos Filosóficos*, 9(18), 9-40.

²⁴ Se podría sugerir que, para seguir siendo humanos, seres racionales finitos, después de la muerte iríamos a habitar otro mundo, del que igualmente dependeríamos. Pero en ese caso estaríamos haciendo metafísica ficción.

Schelling, F. (1860). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, vol. 7. Cotta.