

# **Los retos de la Filosofía en el siglo XXI**

**Actas del I Congreso internacional de la  
Red española de Filosofía**

**Volumen XII**

© Red española de Filosofía (REF)  
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid  
<http://redfilosofia.es>  
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)  
Arts Gràfiques 13, 46010 València  
<http://puv.uv.es>  
Primera edición: octubre 2015  
ISBN: 978-84-370-9680-3

# **Los retos de la Filosofía en el siglo XXI**

## **Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía**

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

### **Volumen XII**

#### **Simposio 2: Perspectivas contemporáneas sobre la filosofía kantiana**

Coordinación  
Pedro Jesús TERUEL  
Universitat de València

#### **Simposio 3: Prismas filosófico-morales de las crisis. Los legados de la Ilustración frente a los problemas contemporáneos**

Coordinación:  
Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO y Concha ROLDÁN  
IFS, CSIC

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015



# ÍNDICE

	Páginas
<b>PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE LA FILOSOFÍA KANTIANA</b>	
Argumentos de la <i>Crítica de la razón pura</i> para el debate actual sobre determinismo y libertad. Kant y el experimento de Libet <i>Ana María ANDALUZ ROMANILLOS</i>	7-21
Crítica de la leicología pura. El enfoque lorenziano como punto de partida para una posible hermenéutica naturalista de la filosofía trascendental <i>Pedro Jesús TERUEL</i>	23-29
El disenso como derecho originario de la Humanidad en Kant <i>Eugenio MOYA</i>	31-37
<b>PRISMAS FILOSÓFICO-MORALES DE LAS CRISIS. LOS LEGADOS DE LA ILUSTRACIÓN FREnte A LOS PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS</b>	
La crisis y la inclusión del otro <i>Francisco Javier ESPINOSA ANTÓN, Universidad de Castilla-La Mancha</i>	41-47
El estado social no jurídico vs. el estado civil. El postulado del derecho público en Kant <i>Nuria SÁNCHEZ MADRID, Universidad Complutense de Madrid</i>	49-58



# **Argumentos de la *Crítica de la razón pura* para el debate actual sobre determinismo y libertad**

## **Kant y el experimento de Libet**

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS

Universidad Pontificia de Salamanca

### **Introducción**

En el panorama cultural de nuestro tiempo viene produciéndose un fenómeno que no ha dejado indiferente a la comunidad filosófica. Desde el campo de las neurociencias, apoyándose en experimentos, se sacan conclusiones que afectan a temas de gran calado filosófico, como es el de la existencia o no de la libertad.

Sin duda, son muchos los motivos que podrían aducirse a favor de la importancia de las investigaciones sobre el cerebro humano. Ellas son dignas de reconocimiento, no sólo en la perspectiva de la prevención y tratamiento de patologías, sino también desde el punto de vista de la reflexión filosófica sobre la pregunta de las preguntas: ¿Qué es el hombre?

Sin embargo, cuando a partir de meros experimentos se intenta extraer conclusiones sobre temas como el de la libertad, uno no puede por menos que preguntarse si los investigadores neurológicos, al pronunciarse sobre tan compleja cuestión, no están sobrepasando los límites de la ciencia, hace tiempo reconocidos por la filosofía e incluso por la misma ciencia contemporánea. Y, sobre todo, cabe preguntarse si en el curso de sus argumentaciones los neurocientíficos han tenido en cuenta también los argumentos de la tradición filosófica sobre el tema.

Pues bien, tomando como fondo el experimento publicado por el neurobiólogo Benjamin Libet en “Do We Have Free Will?”<sup>1</sup>, el objetivo de esta contribución es entresacar algunos argumentos de la *Crítica de la razón pura* dignos de ser escuchados en el debate actual sobre determinismo y libertad.

Tomaré como ejes centrales de la reflexión estas dos piezas de la *Crítica de la razón pura*: 1) La apercepción pura y 2) la libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia. Antes haré una presentación general del experimento y mencionaré algunas objeciones al mismo.

## 1. Determinismo y libertad. El nuevo determinismo cerebral

Podríamos empezar diciendo que Libet y Kant comparten el contexto en el que ambos plantean la cuestión de la libertad: los dos formulan esta cuestión en el marco de un determinismo.

En la *Crítica de la razón pura* Kant plantea el problema de la libertad en el marco de un determinismo universal de la naturaleza; o de un modo más preciso, en el marco de una concepción determinista de nuestro conocimiento científico de la naturaleza. Según dicho determinismo, todo cuanto *sucede* está determinado por un estado anterior; de manera que en la naturaleza no habría más que comienzos subalternos y nunca un primer comienzo. Gracias a la interdependencia de todos los fenómenos según leyes es posible una “experiencia perfectamente coherente”<sup>2</sup>.

Esta idea, con la que el defensor de la antítesis intenta refutar la idea de la libertad, es también asumida por Kant incluso una vez solucionada la antinomia. Los textos kantianos sobre una visión determinista del conocimiento científico, incluso ya solucionada la antinomia, son numerosos<sup>3</sup>.

Además, a esta concepción determinista de la naturaleza o del conocimiento científico de la misma no escapa el hombre: “El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible. En este sentido, también una de las causas naturales cuya causalidad ha de estar regulada por leyes empíricas”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Libet, Benjamin, “Do We Have Free Will?”, *Journal of Conscious Studies* 6 (1999) 47-57. Traducción castellana por Marta Gil Blasco: “¿Tenemos voluntad libre?”, en Cortina, Adela (Ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Editorial Comares, Granada, 2012, pp. 217-230. En lo sucesivo, citaremos este escrito de Libet por la mencionada versión castellana.

<sup>2</sup> Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 447 / B 475. Citaremos la *Crítica de la razón pura* mediante la sigla KrV, seguida de la paginación correspondiente a la primera y a la segunda edición (A y B respectivamente), según el modo habitual de citar esta obra.

<sup>3</sup> “La validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica transcendental y no admite infracción alguna” (KrV, A 536 / B 564). “(...) la completa interdependencia de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza constituye una ley inexorable” (KrV, A 537 / B 565). “La ley natural según la cual todo cuanto sucede posee una causa; según la cual la causalidad de esa causa, esto es, la acción, posee su propia causa (...) entre los fenómenos que la determinan; según la cual todos los acontecimientos se hallan, por tanto, empíricamente determinados en un orden natural, esa ley, en virtud de la cual los fenómenos pueden constituir una *naturaleza* y ser objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento. Bajo ningún pretexto es lícito desviarse de ella o exceptuar un fenómeno, ya que, de hacerlo, situaríamos tal fenómeno fuera de toda experiencia posible y, en este caso, lo distinguiríamos de todos los objetos de esta misma experiencia posible, convirtiéndolo en un mero producto mental y en una quimera” (KrV, A 542-543 / B 570-571).

<sup>4</sup> KrV, A 546 / B 574.

Pues bien, en el contexto actual de las neurociencias el determinismo añade un elemento nuevo, que afecta de manera especial precisamente al sujeto humano. Me refiero al conocimiento científico del *cerebro*. Que este nuevo determinismo sea compatible con el indeterminismo no cambia las cosas, pues lo que cuenta, por así decir, es que el cerebro está sometido a las leyes de la naturaleza. Y si los procesos cerebrales constituyen la única explicación concebible del comportamiento humano, entonces estamos igualmente ante un determinismo, aunque se trate de un nuevo determinismo, un “determinismo cerebral”<sup>5</sup>.

En este nuevo determinismo destaca el descubrimiento del PD, potencial de disposición en castellano<sup>6</sup>, que consiste en una onda eléctrica que se registra en la superficie del cuero cabelludo; de un modo más preciso, se trata de una onda eléctrica que se registra en las redes neuronales de la corteza cerebral asociadas a la actividad motriz<sup>7</sup> y que precede entre 350 y 400 milisegundos a la decisión consciente del sujeto de experimentación, de iniciar un acto voluntario<sup>8</sup>. El PD reflejaría “actividades de las células nerviosas en el cerebro”, que siguen leyes naturales<sup>9</sup>.

Como es sabido, el neurocientífico americano Benjamin Libet ha puesto en relación dicho descubrimiento con el problema de la libertad: ¿Tiene el hombre libertad de decisión? ¿Está dicha libertad determinada por procesos inconscientes (cerebrales)? Libet aborda estas cuestiones desde un enfoque experimental<sup>10</sup>.

En el experimento los sujetos (conectados a un encefalograma) debían realizar “un leve golpe o flexión de muñeca” cada vez que sintieran “el impulso o deseo de hacerlo”<sup>11</sup>. La pregunta central era: “¿cuándo apareció el deseo o intención consciente (de llevar a cabo el acto)?”<sup>12</sup>. Es decir, se trataba de establecer la relación temporal entre “la aparición de la voluntad consciente” y el inicio del PD. El sujeto debía comunicar mediante un cronómetro especial “su primera toma de conciencia del deseo de actuar (W)”<sup>13</sup>. Para comprobar la precisión de las comunicaciones, a los sujetos del experimento les era aplicado “un leve estímulo eléctrico a la piel de la misma mano”<sup>14</sup>.

Pues bien, frente a la perspectiva tradicional, según la cual la voluntad consciente y libre precede (o, al menos, es simultánea) al cerebro, y dirige a éste para realizar el acto previsto, el experimento muestra que la voluntad consciente *sigue* al inicio del PD: “A todas luces, el proceso cerebral (PD) de preparación para este acto voluntario comenzó unos 400

<sup>5</sup> Cf. Murillo, José Ignacio y Giménez-Amaya, José Manuel, “Tiempo, conciencia y libertad: Consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores”, *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia* II, 17 (2008), p. 292. Sobre la compatibilidad del determinismo actual con el indeterminismo (principio de incertidumbre de Heisenberg, mecánica cuántica, teoría del caos), de manera que el hecho de que los actos humanos estén determinados no significa que sean predecibles, *vid. Libet, B., op. cit.*, p. 227.

<sup>6</sup> En alemán, *Bereitschaftpotential*; en inglés, *Readiness Potential* (RP). Dicho descubrimiento tuvo lugar en 1964, en Friburgo, por Hans Helmut Kornhuber y por Lüder Deecke.

<sup>7</sup> Debo esta precisión al profesor Pedro Jesús Teruel.

<sup>8</sup> Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 218-219.

<sup>9</sup> Libet, B., *op. cit.*, pp. 227.

<sup>10</sup> “¿Estamos completamente definidos por la naturaleza determinista de las leyes físicas? (...) ¿O acaso poseemos alguna independencia a la hora de realizar elecciones y acciones, sin estar completamente determinados por las leyes físicas conocidas? He tomado un enfoque experimental para al menos algunos aspectos de la cuestión” (Libet, B., *op. cit.*, pp. 217-218).

<sup>11</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 219.

<sup>12</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 219.

<sup>13</sup> “Wish to act” (Libet, B., *op. cit.*, p. 220, n. 4. NT).

<sup>14</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 220.

milisegundos antes de la aparición de la voluntad consciente de actuar (W)”<sup>15</sup>.

Así pues, “la iniciación del acto libre y voluntario parece comenzar en el cerebro inconscientemente, ¡mucho antes de que la persona sepa conscientemente que quiere actuar!”<sup>16</sup>; “el cerebro inicia inconscientemente el acto voluntario”<sup>17</sup>.

A la pregunta: “¿Posee, entonces, la voluntad consciente algún papel en la realización de un acto voluntario?”<sup>18</sup>, Libet responde apelando a una nueva relación temporal: la relación temporal existente entre la aparición de la voluntad consciente (W) y la activación del músculo motor. Dado que “la voluntad consciente (W) aparece alrededor de 150 milisegundos antes de que el músculo sea activado”, “la función consciente podría influir en el desenlace del proceso volitivo”<sup>19</sup>.

Por tanto, el sujeto no sería libre para iniciar un acto voluntario, sino únicamente para controlar el desenlace del mismo: “*La voluntad consciente puede, por tanto, influir en el desenlace* del proceso volitivo, aun si éste último fue iniciado por un proceso cerebral inconsciente. La voluntad consciente puede bloquear o vetar el proceso, de tal modo que el acto finalmente no ocurra”<sup>20</sup>.

La base experimental de la posibilidad de suprimir o vetar el acto la encuentra Libet en el hecho de que “no se registraron PD que reflejaran intenciones de actuar vetadas”<sup>21</sup>. En cambio, Libet descarta la función de la voluntad consciente en los casos en los que la acción finalmente llega a acontecer.

Por tanto, la función de la voluntad consciente se reduce, según Libet, a la decisión de voto. Ésta no consistiría en hacerse consciente de un proceso iniciado inconscientemente, sino que “el voto consciente es una función de control, cosa muy diferente a, simplemente, hacerse consciente de actuar”<sup>22</sup>. Según Libet, no “hay evidencia experimental contra la posibilidad de que el proceso de control pueda aparecer sin necesidad de procesos inconscientes previos”<sup>23</sup>.

Otra de las posiciones expresadas por Libet se refiere a la posibilidad de extender las relaciones temporales halladas en el experimento a actos voluntarios diferentes del tipo de acto examinado. A su juicio, cabe llevar a cabo “una extrapolación para abarcar los actos voluntarios en general”<sup>24</sup>.

En suma, según Libet, “el rol de la voluntad libre consciente podría consistir, entonces, no ya en iniciar un acto voluntario, sino más bien en *controlar* si el acto tiene lugar o no. Podemos ver las iniciativas inconscientes como si ‘emergieran’ en el cerebro. La voluntad consciente selecciona, en consecuencia, cuáles de estas iniciativas pueden seguir adelante hacia la consumación de la acción o cuáles vetar y abortar, sin aparición de acto alguno”<sup>25</sup>.

La cuestión central es si este experimento o los experimentos del tipo del de Libet pueden decidir algo sobre la existencia o no de la libertad de la voluntad.

De hecho, el experimento ha sido objeto de varias objeciones por parte de los estudiosos<sup>26</sup>.

<sup>15</sup> Libet, B., *op. cit.*, pp. 220-221.

<sup>16</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 22.

<sup>17</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 220.

<sup>18</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 221.

<sup>19</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 221.

<sup>20</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 221.

<sup>21</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 222.

<sup>22</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 223.

<sup>23</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 223.

<sup>24</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 225.

<sup>25</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 225.

<sup>26</sup> Por supuesto, frente a posicionamientos críticos, existen defensores declarados de una explicación

Entre ellas, podríamos destacar las siguientes:

1) La libertad de decisión no es incompatible con el hecho de que una buena parte de nuestras acciones sucedan de un modo inconsciente; por ejemplo, mientras que el estudiante de piano tendrá que prestar atención a cada uno de los movimientos de sus dedos, el experto realizará dichos movimientos sin necesidad de pensar en ellos. Además, las acciones a las que se refiere el experimento son tan indiferentes desde el punto de vista de sus consecuencias que podrían ser iniciadas inconscientemente por el cerebro; es decir, dichas acciones son poco relevantes para detectar una toma de decisión por parte del sujeto.

2) El experimento identifica decisión consciente con impulso de realizar un movimiento; ahora bien, esta identificación no parece correcta; el impulso de realizar un movimiento puede ser iniciado inconscientemente; en cambio, una decisión consciente conlleva una deliberación previa; pero el experimento tiende a excluir todo proceso deliberativo; con ello, el tipo de acciones que estudia tiene poco que ver con aquellas en las que se manifestaría la libertad humana<sup>27</sup>.

En realidad, el mismo Libet no otorga al experimento un carácter concluyente para el debate sobre la voluntad libre. El experimento proporciona “algún conocimiento sobre cómo la voluntad libre puede operar”<sup>28</sup>; pero no le parece suficiente para defender un determinismo cerebral, que haría de la voluntad libre una mera “ilusión”; y del “sentimiento consciente de ejecutar la propia voluntad (...), un epifenómeno, un simple subproducto de las actividades cerebrales, pero sin poderes causales propios”<sup>29</sup>.

De hecho, Libet acaba formulando algunos argumentos a favor de la opción por la existencia de la voluntad libre. En primer lugar, no hay evidencias científicas que demuestren, de modo definitivo, ni “la validez del determinismo de la ley natural como mediador o instrumento de la voluntad libre”<sup>30</sup> ni la validez del no-determinismo, esto es, que la voluntad consciente pueda tener en ocasiones efectos no acordes con leyes físicas conocidas<sup>31</sup>. En uno

materialista de los procesos mentales. Por ejemplo, López Corredoira, Martín, “El fatalismo en los procesos mentales desde Freud hasta nuestros tiempos”, en Rodríguez Valls, Francisco; Diosdado, Concepción y Arana, Juan (Eds.), *Asalto a lo mental. Neurociencias, conciencia y libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 99-112; para una referencia a los experimentos tipo Libet, *vid. pp. 107-109.*

<sup>27</sup> Cf. Soler, Francisco, “Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haynes para el debate en torno a la libertad humana”, *Thémata. Revista de Filosofía* 41 (2009) 544-545. Por su parte, Ricardo Parellada objeta que las acciones humanas son “esencialmente interpretables”; es decir, para cobrar sentido tienen que ser interpretadas (Parellada, Ricardo, “La interpretación de la acción”, en Rodríguez Valls, Fr.; Diosdado, C. y Arana, J. (Eds.), *op. cit.*, p. 126). Apretar un botón, levantar una mano, son meros movimientos corporales más que acciones propiamente dichas, “pues es esencial a la naturaleza hermenéutica de las acciones humanas ser interpretables mediante los objetos, fines y motivos sopesados sin tregua por la inteligencia de los agentes sin los cuales poco queda de su acción” (*Ibid.*, p. 131); “levantar la mano, por ejemplo, no es realmente una acción. Actuar es saludar, consolar o amenazar, cosa no recogida por los meros movimientos corporales” (*Ibid.*, p. 131). José Ignacio Murillo y José Manuel Giménez-Amaya centran las objeciones al experimento en dos problemas principales: el de la relación entre conciencia y tiempo, y el que se refiere al concepto de libertad que se presupone en los experimentos del tipo del de Libet (Cf. Murillo, J. I., y Giménez-Amaya, J. M., *op. cit.*, pp. 298- 305). Una crítica al concepto de conciencia que maneja Libet puede verse en Dennet, Daniel, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 258-273). Para más objeciones a la idea de conciencia y a la idea de la libertad en este tipo de experimentos, *vid. tamb.* Álvarez, Mariano, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*. Discurso de recepción del Académico de Número Mariano Álvarez Gómez, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, pp. 91-92 y 93 ss.

<sup>28</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 226.

<sup>29</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 227.

<sup>30</sup> Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 227.

<sup>31</sup> Cf. Libet, B., *op. cit.*, p. 228.

y en otro caso estamos ante creencias especulativas no probadas<sup>32</sup>.

Por otro lado, Libet se sitúa en una posición dualista al afirmar que “existe una discontinuidad no explicada entre la categoría de los fenómenos físicos y la de los fenómenos mentales”<sup>33</sup>.

Y por último, teniendo en cuenta la importancia del asunto para nuestra visión de la naturaleza humana y dado que no tenemos una respuesta científica a la alternativa entre determinismo y no-determinismo, acaba basando su opción a favor de la existencia de una voluntad libre<sup>34</sup> en el sentimiento universal o casi universal de que tenemos voluntad libre<sup>35</sup>.

Los argumentos de Libet a favor de la existencia de la voluntad consciente y libre son convincentes. Sin embargo, en gran parte, hace depender su “asunción” de que tenemos una voluntad libre del estado actual de la investigación experimental<sup>36</sup>. Pero esta posición es problemática, pues induce a pensar que el debate sobre determinismo y libertad puede decidirse exclusivamente desde investigaciones neurológicas.

A mi modo de ver, el debate sobre determinismo y libertad, si bien debe tener en cuenta los avances de las neurociencias, no puede ignorar ni subestimar los argumentos de la tradición filosófica sobre el tema. Dicho de otro modo, la cuestión es si temas como la conciencia y la libertad pueden decidirse desde un enfoque experimental.

Pues bien, ¿qué podríamos decir desde la perspectiva de la *Crítica de la razón pura de Kant*?

## 2. La Apercepción pura

La consecuencia más llamativa del experimento de Libet es que nuestros actos voluntarios (o nuestros supuestos actos voluntarios) podrían tener un *origen inconsciente*. Ello significaría que no son *míos*. Pero sacar esta conclusión supondría no tomar en consideración al yo mismo y sustituir a éste por el cerebro.

El problema puede abordarse desde la apercepción pura de Kant. Aunque esta noción se plantea e intenta responder al problema del conocimiento es también extensible a mis actos voluntarios, en tanto que *míos*. La cuestión decisiva es: ¿Qué es lo que hace que mis actos sean *míos*?

En la perspectiva kantiana, por encima de las representaciones (podríamos decir también:

<sup>32</sup> Cf. Libet, B., *op. cit.*, p. 228.

<sup>33</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 227.

<sup>34</sup> “Mi conclusión sobre la voluntad consciente, una genuinamente libre en el sentido de no-determinada, es entonces que su existencia es una opción científica al menos tan buena, si no mejor, que su negación determinista” (Libet, B., *op. cit.*, p. 229).

<sup>35</sup> “(...) debemos reconocer que la experiencia casi universal de poder actuar y elegir libre e independientemente proporciona una suerte de evidencia *prima facie* de que los procesos mentales conscientes pueden controlar causalmente algunos procesos cerebrales (...) En virtud de esto, al científico experimental le crea más dificultades una opción determinista que una opción no-determinista (...) Las sensaciones intuitivas sobre el fenómeno de la voluntad libre constituyen una de las bases fundamentales de la visión de nuestra naturaleza humana, y se debe tener mucho cuidado a la hora de creer las conclusiones supuestamente científicas acerca de las mismas, que en realidad dependen de asunciones *ad hoc* ocultas. Una teoría que simplemente interpreta el fenómeno de la voluntad libre como algo ilusorio negando la validez de este hecho fenoménico es menos atractiva que una teoría que acepta o acomoda el hecho fenoménico” (Libet, B., *op. cit.*, pp. 228-229).

<sup>36</sup> “Dada la naturaleza especulativa tanto de las teorías deterministas como de las no-deterministas, por qué no adoptar la asunción de que poseemos voluntad libre (hasta que una evidencia real contradictoria aparezca, si es que alguna vez lo hace)” (Libet, B., *op. cit.*, p. 229).

por encima de nuestros actos aislados o por encima de las distintas manifestaciones de nuestro pensar, querer, sentir) está la apercepción pura, que es la que hace que las representaciones sean *mis* representaciones<sup>37</sup>. No es de las representaciones, sino de la apercepción pura de donde deriva que las representaciones sean *mis* representaciones.

El hecho de que determinados actos puedan producirse de manera inconsciente no cancelaría la realidad de la conciencia, pues no son nuestros actos conscientes los que hacen posible la conciencia, sino ésta, como identidad del yo, la que hace posible que mis distintos actos o mis actos dispersos sean míos. Podríamos decir también: mis actos son míos no por ser conscientes, sino por su relación con la identidad del sujeto, que es la que hace que sean míos:

(...) la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto. Por consiguiente, tal relación no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de conciencia, sino que hace falta para ello que yo *una* una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas. (...) el pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale (...) al de que las unifíco en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo<sup>38</sup>. (...) sólo llamo mías a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas<sup>39</sup>.

Dicho de otro modo, el yo en primera persona, está por encima de sus representaciones, manifestaciones y contenidos, los cuales son míos por su relación al yo, en cuanto “correlato” “fijo y permanente” de todas mis representaciones:

(...) sólo puedo afirmar que soy consciente de todas las percepciones si las atribuyo a una misma conciencia, a la apercepción originaria<sup>40</sup>. (...) el yo fijo y permanente de la apercepción pura constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que exista la posibilidad de adquirir conciencia de ellas. Toda conciencia pertenece igualmente a una omnicomprensiva apercepción pura, de la misma forma que toda intuición sensible, en cuanto representación, pertenece a una intuición pura interna, es decir, al tiempo<sup>41</sup>.

El “yo pienso” es un transcendental, si bien no es un transcendental más en la lista de los conceptos transcedentales, sino que es “concomitante” con estos. Sirve para indicar que “todo pensamiento pertenece a la conciencia”<sup>42</sup>. En suma, aceptando que algunos actos puedan tener un origen inconsciente debido a la naturaleza de dichos actos (por ejemplo, su carácter de impulsos corporales, como sucede en el experimento), ello no afectaría a la realidad del yo mismo, pues no son las acciones las que hacen posible al yo, sino que es éste el que hace que las acciones sean mis acciones. ¿Por qué otorgar mayor protagonismo a una parte del sujeto humano, al cerebro, que a lo que hace que mis actos sean míos?

Por otro lado, la investigación sobre el cerebro no es extrapolable a la investigación del yo

<sup>37</sup> Vid. sobre ello, la “Deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento” de la segunda edición de la *Critica de la razón pura* (KrV, B 130ss.). “El Yo pienso tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí” (KrV, B 132).

<sup>38</sup> KrV, B 133-134.

<sup>39</sup> KrV, B 134.

<sup>40</sup> KrV, A 122.

<sup>41</sup> KrV, A 123-124.

<sup>42</sup> KrV, A 341-342 / B 339-400.

mismo. Desde el punto de vista de la filosofía transcendental kantiana, la autoconciencia, el yo pienso, no es objeto, sino el presupuesto o la condición de posibilidad de toda objetivación científica. En el experimento de Libet se presupone que se puede aplicar al sujeto (o sujetos del experimento) el método experimental; en lenguaje kantiano, hablaríamos de la aplicación al mismo de las categorías del entendimiento. Ahora bien, según Kant, el camino es más bien el inverso: es la apercepción “el fundamento de la posibilidad de las categorías”<sup>43</sup>. Por tanto:

(...) más que conocerse a sí mismo a través de las categorías, lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo*. Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto, y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento<sup>44</sup>.

“Yo determinante” y “yo determinable”. Esto quiere decir que hay que distinguir entre el yo y sus manifestaciones. Podremos conocer las distintas manifestaciones del yo (sus representaciones y contenidos). El cerebro podrá inducir manifestaciones como pensar, sentir, querer, etc. Pero sería un error confundir al yo con sus manifestaciones; las mismas teorías neurológicas, que intentan explicar científicamente fenómenos mentales a base de datos neuronales, serían una manifestación o un fenómeno de la conciencia<sup>45</sup>.

En el experimento se habla de actos conscientes (por ejemplo, el impulso consciente de mover una mano). Pero actos conscientes no es lo mismo que la conciencia en general. En la filosofía kantiana la conciencia es, más que un acto, el soporte o la condición de posibilidad de los actos conscientes. De los actos conscientes podrá medirse el momento de su aparición temporal; pero aparición temporal no es lo mismo que *aquellos que los hace posibles*; y es razonable pensar que lo que hace posibles dichos actos conscientes no sea susceptible del mismo tipo de medición.

Y por último, ¿qué ocurre con el *investigador mismo* en cuanto *sujeto cognoscente*?

Él habla de relaciones temporales entre los datos que le suministran los aparatos; pero no es concebible que haya conocimiento *sin conciencia*. Según Kant, el tiempo no es la única condición del conocimiento; lo es en el plano de la sensibilidad, pero no en el del entendimiento, que es “la facultad de los conocimientos”<sup>46</sup>:

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con la sensibilidad era, de acuerdo con la estética transcendental, que toda la diversidad de la intuición se hallaba sujeta a las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de la apercepción. En tanto que *dadas*, todas las diversas representaciones de la intuición se hallan sujetas al primero de estos dos principios; en tanto que necesariamente *combinables* en una conciencia, se hallan bajo el segundo. En efecto, si se prescinde de la combinación, nada puede ser pensado o conocido de las representaciones dadas, ya

<sup>43</sup> “La misma apercepción es el fundamento de la posibilidad de las categorías, las cuales no representan, a su vez, más que la síntesis de la diversidad de la intuición, en la medida en que tal diversidad posee su unidad en la apercepción. La autoconciencia es, pues, la representación de lo que constituye toda unidad, pero que es, por su parte, algo incondicionado” (KrV, A 401).

<sup>44</sup> KrV, A 402.

<sup>45</sup> Cf. Álvarez, M., *op. cit.*, pp. 81-85.

<sup>46</sup> KrV, B 137.

que no conllevarían entonces el acto común de apercepción “Yo pienso” ni se unificarían, por ello mismo, en una autoconciencia<sup>47</sup>.

El investigador recibe los datos que le proporcionan los aparatos del experimento (datos empíricos). Pero para que estos se conviertan en conocimiento, la diversidad de los mismos tiene que ser combinada (síntesis). Y ésta no es dada por los sentidos, sino que es un acto intelectual, es decir, tiene que ser realizada por el sujeto-investigador. A su vez, la combinación remite como condición de su posibilidad a una unidad superior, que es la que hace que las representaciones sean *mis* representaciones (es decir, que esos datos se conviertan en objeto para mí).

Olvidar la función de la subjetividad cognoscente en la constitución de la experiencia científica sería, de acuerdo con Husserl y con Habermas, que en este punto siguen a Kant, incurrir en un objetivismo<sup>48</sup>.

Traducido en términos de la lógica de la investigación, es el investigador o la comunidad de investigadores quien idea el experimento y lo va perfeccionando. El hecho de que sea posible un ulterior perfeccionamiento del mismo, así como distintas versiones de éste, es coherente con la idea de que la experiencia científica es construcción del sujeto.

### 3. La libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia

De alguna manera, la idea general de libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia es similar a lo que Libet entiende por libertad. O a la inversa, Libet parte de una idea general de libertad que coincide con la idea kantiana de libertad en su sentido transcendental. Veámoslo.

Como hemos apuntado más atrás, en la *Crítica de la razón pura* Kant plantea el problema de la libertad en el marco de una concepción determinista del conocimiento científico de la naturaleza. En este contexto el problema de la libertad equivale a la cuestión de cómo justificar la idea de un *primer comienzo*. Así, en la tercera antinomia se entiende por libertad (“libertad en sentido transcendental”) una tipo de causalidad consistente en la “facultad de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo”<sup>49</sup>. El problema que plantea la tesis de esta antinomia se refiere a la posibilidad de admitir la libertad de la voluntad, en el sentido de una “facultad capaz de iniciar por sí misma una serie de cosas o estados sucesivos”<sup>50</sup>. Por tanto, libertad significa independencia de las leyes de la naturaleza o causalidad incondicionada. Una acción libre sería una acción independiente de las leyes deterministas de la naturaleza.

A mi modo de ver, el concepto de libertad o de voluntad libre que está presente en el texto de Libet coincide con el citado concepto de libertad. Por libertad entiende la posibilidad de “iniciar voluntariamente un acto”<sup>51</sup>; un acto voluntario libre sería aquel que no estuviera predeterminado por algo anterior; en este caso, por procesos neuronales previos.

Por otro lado, si adoptamos para la cuestión de la libertad un enfoque experimental como

<sup>47</sup> KrV, B 136-137.

<sup>48</sup> Vid. sobre ello Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, p. 155.

<sup>49</sup> KrV, A 445 / B 473.

<sup>50</sup> KrV, A 448 / B 476.

<sup>51</sup> Libet, B., *op. cit.*, p. 217.

único enfoque posible para decidir sobre ella, entonces Kant estaría de acuerdo con Libet. En efecto, desde un enfoque meramente empírico o fenoménico, Kant afirma, incluso una vez resuelta la antinomia:

(...) entre las causas fenoménicas no puede haber nada capaz de iniciar, por sí mismo, y en términos absolutos, una serie. En cuanto fenómeno, todo acto que produzca un acontecimiento es, a su vez, un acontecimiento o suceso que presupone otro estado en el que se halla su causa. Todo lo que sucede no es, por tanto, más que continuación de la serie, no siendo posible en ésta un comienzo que se produzca por sí mismo. Así, pues, todos los actos de las causas naturales en la serie temporal son, a su vez, efectos que presuponen igualmente sus causas en la serie temporal. Una acción *originaria* en virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos<sup>52</sup>.

La cuestión es si el problema de la libertad está *adecuadamente* tratado desde una perspectiva meramente *empírica* y *experimental*. Pues, incluso en el contexto de un determinismo científico, Kant es capaz de fundar la posibilidad lógica de la libertad de la acción humana; es decir, su compatibilidad con una concepción determinista de la experiencia científica.

Pero entonces cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que aporta Kant en su argumentación y qué debería ser tenido en cuenta en el debate actual sobre determinismo y libertad?

En primer lugar, Kant menciona varias veces la diferencia entre la libertad como problema psicológico, fisiológico o, como dice también, antropológico, y la libertad como problema transcendental<sup>53</sup>. Desde el primer punto de vista la investigación del mismo se basa en la experiencia; y la posición de la tercera antinomia en esta perspectiva es una posición *determinista*:

(...) todos los actos del hombre se hallan en la esfera del fenómeno determinados, según el orden natural, por su carácter empírico y por otras causas cooperantes. Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas. Con respecto a este carácter empírico no hay, pues, libertad. Sin embargo, es únicamente desde él desde donde podemos considerar al hombre, si es que sólo queremos observarlo e investigar fisiológicamente –como hace la antropología– las causas que motivan sus acciones<sup>54</sup>.

Pero en la Dialéctica transcendental de la primera *Crítica* Kant enfoca el problema de la libertad como un problema transcendental, el cual debe ser resuelto por y desde la razón; es decir, a partir de conceptos *a priori*<sup>55</sup>. Y aquí está el *quid* de la cuestión: es decir, si el debate sobre la existencia de la libertad no debe ser completado con argumentos *filosóficos*.

<sup>52</sup> KrV, A 543-544 / B 571-572.

<sup>53</sup> Cf. KrV, A 449 / B 447; A 535 / B 563; A 549-550 / B 580-581; A 558 / B 586.

<sup>54</sup> KrV, A 549-550 / B 577-578. Dos comentarios podríamos hacer a este pasaje: en primer lugar, entre las causas cooperantes podría contarse el cerebro y sus procesos neuronales; por otro lado, Kant identifica determinismo y predecibilidad; en cambio, como ya hemos apuntado más arriba, en el nuevo determinismo, predecibilidad y determinismo no se identifican, sino que éste es compatible con el indeterminismo (*vid. supra*, n. 5).

<sup>55</sup> Cf. KrV, A 558 / B 586.

En lo que sigue voy a intentar explicitar algunos de esos argumentos, tal como se encuentran en la discusión de la tercera antinomia.

Pues bien, leído desde la tercera antinomia, lo primero que se advierte es que el experimento de Libet se mueve en el plano de las *relaciones temporales*. El experimento muestra tres aspectos del acto voluntario, según el siguiente orden de *sucesión temporal*: lo primero que comienza en el tiempo son los cambios eléctricos en el cerebro (PD); a estos sigue la conciencia, por parte del sujeto del experimento, de su deseo de actuar (W); y a éste sigue el acto motor.

Ahora bien, una de las matizaciones que aporta la tercera antinomia (en la Observación sobre la tesis) es la distinción entre “un comienzo absolutamente primero desde el punto de vista temporal” y un comienzo absolutamente primero “desde el punto de vista causal”<sup>56</sup>.

El primer comienzo al que se refiere Kant con la idea de la libertad (es decir, el defensor de la tesis) no es un primer comienzo desde el punto de vista temporal, sino un primer comienzo desde el punto de vista causal. No es un primer comienzo matemático, sino dinámico.

Gracias a la distinción entre primer comienzo desde el punto temporal y primer comienzo desde el punto de vista causal podemos establecer la diferencia entre la sucesión temporal (B sigue a A) y la relación causal (B se sigue de A).

El ejemplo de acción que pone Kant es muy sencillo y podría compararse con el tipo de acciones que considera el experimento de Libet:

(...) si ahora me levanto de la silla de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza, una nueva serie se inicia, en términos absolutos, en este suceso y en sus consecuencias naturales hasta el infinito, aunque, desde un punto temporal, este mismo suceso no sea más que la continuación de una serie anterior. En efecto, la decisión y el acto (*Entschliessung und Tat*) no forman parte en modo alguno de la secuencia de meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos. Al contrario, con respecto a este acontecimiento las causas naturales determinantes cesan por completo fuera de esos efectos. Aunque el suceso sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas. Consiguientemente, debe llamarse un comienzo absolutamente primero de una serie de fenómenos, si bien no con respecto al tiempo, sino con respecto a la causalidad<sup>57</sup>.

En primer lugar, la precisión del comienzo del texto (levantarse de la silla “de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza”) excluiría que se trate de una acción programada o que el sujeto reciba algún estímulo, aspectos que, en cambio, no quedan excluidos en el experimento de Libet.

Pero aparte de eso, lo que ocurre en el experimento de Libet es que el acto voluntario se analiza exclusivamente desde un punto de vista *temporal*. Es decir, en lenguaje kantiano, el acto voluntario se estudia como fenómeno, tal como corresponde a un enfoque experimental.

En efecto, según Kant, “la causalidad de los fenómenos se basa en condiciones temporales”<sup>58</sup>. El problema es que en el experimento de Libet se reflexiona sobre la libertad con recursos que corresponden a la causalidad natural.

En cambio, Kant sitúa la idea de la libertad fuera del tiempo (es decir, fuera de la serie temporal de los fenómenos); aquí estaría, a mi modo de ver, su gran aportación.

Y situar la libertad fuera de la serie temporal fenoménica es posible gracias a dos recursos

<sup>56</sup> KrV, A 450 / B 478.

<sup>57</sup> KrV, A 450 / B 479.

<sup>58</sup> KrV, A 532 / B 560. La causalidad de la naturaleza “consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla” (KrV, A 532 / B 560).

de la filosofía crítica: por un lado el *idealismo transcendental*; y, por otro lado, el carácter dinámico del enlace causal.

En lo que concierne al primer recurso, de acuerdo con el idealismo trascendental, podríamos decir que, si negáramos la libertad basándonos en el conocimiento experimental de una acción como una serie sucesiva de cambios en el tiempo, entonces estaríamos comportándonos como *realistas* trascendentales; pues, según el idealismo trascendental, el tiempo es una condición de los fenómenos, pero no de las cosas en cuanto cosas en sí mismas<sup>59</sup>.

Por tanto, uno de los argumentos que pueden extraerse a partir del idealismo trascendental es que el experimento de Libet, es decir, el conocimiento experimental de un acto voluntario, deja fuera aspectos de éste que no pertenecen a la serie temporal de los fenómenos<sup>60</sup>.

En realidad, lo que expresa el idealismo trascendental en este punto es algo tan sencillo como la idea de la restricción fenoménica del conocimiento científico, una limitación que por lo demás es asumida en general por la ciencia actual.

Por otro lado, Kant considera la categoría de la causalidad y la idea cosmológica de la libertad como conceptos dinámicos. Es decir, la idea de un primer comienzo causal es un concepto dinámico. Y frente a los conceptos matemáticos<sup>61</sup>, los conceptos dinámicos de la razón tienen la peculiaridad de permitir una condición que sea heterogénea respecto a la serie de las condiciones sensibles; es decir, una condición que no forme parte de la serie fenoménica, sino que se halle fuera de la misma y que sea inteligible; de este modo, se hace posible anteponer un incondicionado a los fenómenos, sin que ello contradiga al carácter siempre condicionado de la serie de los fenómenos<sup>62</sup>.

Esta condición incondicionada pertenece a la acción como su *fundamento*, que Kant distingue de los efectos fenoménicos de dicho fundamento<sup>63</sup>. Y dicho fundamento no alude

<sup>59</sup>Sobre la noción kantiana de “idealismo trascendental” frente al “realista en sentido trascendental”, *vid.*, por ejemplo, KrV, A 490-491 / B 518-51. En el supuesto de un realismo trascendental, “la libertad es insalvable” (KrV, A 536 / B 564): “la completa interdependencia de todos los fenómenos en un contexto de naturaleza constituye una ley inexorable (...) esta ley debería barrer necesariamente toda libertad en el caso de que nos aferráramos obstinadamente a la realidad de los fenómenos” (KrV, A 537 / B 565).

<sup>60</sup>En efecto, “Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y espacio y tiempo fueran, consiguientemente, formas de la existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones y lo condicionado serían siempre miembros pertenecientes a una misma serie” (KrV, A 535 / B 563).

<sup>61</sup>A diferencia de los conceptos matemáticos, los conceptos dinámicos “no se refieren a un objeto considerado como magnitud, sino sólo a su existencia; de manera que se puede prescindir en ellos de la magnitud de la serie para considerar sólo la relación dinámica entre condición y condicionado” (KrV, A 535-536 / B 563-564).

<sup>62</sup>Cf. KrV, A 530-531 / B 558-559.

<sup>63</sup>Esta distinción entre efectos fenoménicos y fundamentos no fenoménicos o inteligibles es hecha posible por el idealismo trascendental: “En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste no se hallará entonces sino en la serie de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de la ley natural. Si, por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos (*Gründe*) que no sean fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza” (KrV, A 536-537 / B 564-565).

sino al plano de la *deliberación sobre la decisión o motivo de determinación*, por parte del sujeto (o de su voluntad).

Ahora bien, éste es el aspecto que el experimento de Libet deja fuera.

En efecto, en el experimento se registra el momento en el que el sujeto siente el deseo o impulso de iniciar el acto; pero dicho impulso a comenzar el acto no puede identificarse con la *deliberación*, por parte del sujeto, o con los *motivos* por los cuales desea y decide iniciarla. El mismo Libet distingue entre “la intención final de ‘actuar ahora’ y la historia previa de las deliberaciones sobre una decisión; pero esto segundo no se toma en consideración<sup>64</sup>. Ahora bien, es en este aspecto de la deliberación, esto es, en los *motivos de determinación del sujeto* donde hay que situar la libertad, si bien ello quedará fuera de la serie temporal de los fenómenos (serie en la que, en cambio, hay que situar el registro del *deseo*<sup>65</sup> de “actuar ahora”).

Lo más parecido que muestra el experimento de Libet, en lo que concierne al momento de la deliberación del sujeto, es la capacidad, por parte de éste, de vetar el acto<sup>66</sup>; respecto a esta capacidad de control<sup>67</sup> sobre el desenlace del mismo no se registraron PD<sup>68</sup>. En la perspectiva del idealismo transcendental kantiano, podríamos decir: es lógico que no se registraran, ya que dicho poder de control no pertenecería a la serie temporal de los fenómenos.

Dicho de otro modo, los procesos cerebrales pertenecerían a las *causas empíricas* del acto voluntario; pero de esas *causas empíricas* hay que distinguir los *motivos*.

Precisamente, una de las aportaciones de la discusión sobre la libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia es la distinción entre “causas empíricas” (*empirische Ursachen*) y “motivos de la razón” (*Griinde der Vernunft*)<sup>69</sup>.

A su vez, la distinción entre causas empíricas y motivos de la razón conlleva el reconocimiento, por parte de la filosofía crítica, de ciertas facultades del sujeto humano que no pertenecen al “carácter empírico” de éste sino a su “carácter inteligible”<sup>70</sup>; dichas facultades poseen un carácter inteligible, en el sentido de que no están sometidas a las condiciones de la serie temporal de los fenómenos, si bien pueden ser causas de fenómenos<sup>71</sup>.

<sup>64</sup> Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 225.

<sup>65</sup> Por su parte, Kant sitúa la voluntad o facultad de desear del lado del carácter empírico del hombre (*Vid. infra*, n. 70).

<sup>66</sup> Sólo en este caso se salvaría, según Libet, la libertad de la voluntad (Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 221- 222; 225-226). En cambio, de acuerdo con el experimento, las acciones en las que tiene lugar la realización del acto motor serían iniciadas inconscientemente, es decir, por los procesos cerebrales.

<sup>67</sup> Para Libet, el voto consciente constituye una “función de control”, que no se identifica con, “simplemente, hacerse consciente de actuar” (Libet, B., *op. cit.*, p. 223).

<sup>68</sup> Cf. Libet, B., *op. cit.*, p. 222.

<sup>69</sup> KrV, A 550 / B 578.

<sup>70</sup>Sobre la distinción entre “carácter empírico” y “carácter inteligible” en “un sujeto del mundo sensible”, *vid.*, KrV, A 539-541 / B 567-569. “Carácter” significa “una ley de causalidad” de una causa eficiente; y “carácter inteligible” significa un tipo de causalidad de un sujeto agente, en virtud de la cual este sujeto no está sometido a las condiciones temporales de los fenómenos, si bien puede ser causa de efectos fenoménicos. “Desde el punto de vista de su carácter inteligible, este sujeto agente no se hallaría, pues, sometido a ninguna condición temporal, ya que el tiempo sólo es condición de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas. No comenzaría ni cesaría en él ningún *acto*; no estaría, por tanto, sometido a la ley de toda determinación temporal, de todo lo mudable, es decir, a la ley según la cual todo cuanto sucede tiene su causa en los fenómenos (de su estado anterior). (...) desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal. En este sentido, no sería más que una parte del mundo sensible, y sus efectos derivarían indefectiblemente de la naturaleza como deriva cualquier otro fenómeno” (KrV, A 539-540 / B 567-568).

<sup>71</sup> Cf. KrV, A 538 / B 566; A 551-552 / B 579-580.

Dicho de otro modo, de acuerdo con su distinción en un sujeto del mundo sensible entre su “carácter empírico” y su “carácter inteligible”, Kant admite que los efectos fenoménicos de un sujeto agente pueden proceder de una causalidad inteligible, esto es, de una causalidad que no esté sometida a las determinaciones temporales de los fenómenos<sup>72</sup>; aunque sus efectos, en tanto que fenómenos, sí estarían sometidos a esas determinaciones temporales y sólo podrían ser “explicados”<sup>73</sup> de acuerdo con ellas.

Pero en la perspectiva del idealismo transcendental kantiano se distingue entre *explicación* de los fenómenos y *fundamento* de los mismos. Sólo podemos explicar un fenómeno desde sus causas empíricas, pero ello no quiere decir que el fenómeno haya sido producido por causas empíricas.

Pues bien, en este contexto Kant destaca, como una de las facultades del carácter inteligible del sujeto humano, la razón (*Vernunft*)<sup>74</sup>.

La razón posee una causalidad; pero una causalidad que no se halla sometida a las condiciones de la serie temporal<sup>75</sup>, si bien su efecto “comienza en la serie”, siempre temporal, de los fenómenos<sup>76</sup>.

El poder causal de la razón se pone de manifiesto en el *Faktum* moral, es decir, en la necesidad del deber o imperativo categórico:

Que esta razón posee causalidad (...) es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* (...) El deber (*das Sollen*) expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza (...) Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza (...)

Este deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno. El acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones

<sup>72</sup> Cf. KrV, A 544 / B 572. “Las explicaciones físicas siguen su curso sin ningún obstáculo. Ahora bien, no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque solo fuera ficticiamente, que algunas de las causas naturales poseen una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en determinaciones empíricas” (KrV, A 545 / B 573).

<sup>73</sup> KrV, A 540 / B 568.

<sup>74</sup> KrV, A 547 / B 575. En cambio, en el hombre, “su voluntad posee un carácter empírico que es la causa (empírica) de todos sus actos. Entre las condiciones que determinan al hombre de acuerdo con ese carácter no hay ninguna que no esté contenida en la serie de los efectos naturales y que no obedezca a la ley que los rige, ley según la cual ninguna causalidad de lo que sucede en el tiempo es empíricamente incondicionada. Por consiguiente, ningún acto dado puede comenzar por sí mismo en términos absolutos, ya que sólo puede ser percibido como fenómeno” (KrV, A 552-553 / B 580-581).

<sup>75</sup> “(...) la razón pura no se halla sometida a la forma del tiempo, como no lo está, consiguientemente, a las condiciones de la serie temporal. La causalidad de la razón en su carácter inteligible *no nace* o comienza en un tiempo determinado para producir un efecto (...) constituye una facultad *en virtud de la cual* comienza la condición sensible de una serie empírica de efectos, ya que la condición que reside en la razón no es sensible y, consiguientemente, no comienza. Encontramos, pues, aquí lo que echábamos de menos en todas las series empíricas, a saber, que la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser, por su parte, empíricamente incondicionada, ya que en este caso, tal condición se halla fuera de la serie de los fenómenos (en lo inteligible), no estando, pues, sometida por ninguna causa transitoria a ninguna condición sensible ni a determinación temporal alguna” (KrV, A 551-552 / B 580-581). “La razón es (...) la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre (...) En relación con el carácter inteligible (...) no hay *antes* ni *después*; cada acto es, independientemente de la relación temporal que guarde con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual obra, por tanto, libremente, sin que haya en la cadena de las causas naturales motivos, externos o internos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente” (KrV, A 553 / B 581).

<sup>76</sup> KrV, A 554 / B 582.

naturales. Pero éstas no afectan a la determinación (*Bestimmung*) de la voluntad misma, sino a su efecto y resultado en la esfera del (...) fenómeno (...) El deber pronunciado por la razón impone (...) medida y fin, e incluso prohibición y autoridad”<sup>77</sup>.

La alusión a los imperativos morales en relación con el experimento de Libet tiene su importancia, pues da pie a reflexionar sobre la pregunta que él mismo plantea sobre la pertinencia de extrapolar los resultados del experimento a tipos de actos voluntarios distintos del estudiado y más complejos. Su respuesta es afirmativa<sup>78</sup>.

Sin embargo, me inclino a pensar que dicha extrapolación no es posible; pues, por ejemplo, ¿podría quedar reflejada en un experimento la *necesidad* del deber? Dicha necesidad es objeto de experiencia, pero de un tipo de experiencia radicalmente diferente a la experiencia en el sentido del método experimental.

Así pues, y ya para concluir, ¿cabe extraer conclusiones acerca de la existencia o no de la libertad basándose en experimentos? ¿Experimentos del tipo del de Libet pueden decidir algo sobre la libertad?

¿Qué puede significar el hecho de que el PD preceda a la conciencia de la decisión de llevar a cabo un acto? A mi modo de ver, lo único que significaría es que los procesos cerebrales intervienen en los actos voluntarios como causas empíricas; pero, de acuerdo con Kant, además de las causas empíricas, en los actos voluntarios intervienen también los motivos de la razón (al menos, en actos voluntarios con una cierta relevancia, como pueden ser los morales). Por tanto, que para ejecutar un acto voluntario necesitemos el cerebro no significa que sea nuestro cerebro el que toma la decisión.

Pero, sobre todo, desde la perspectiva de la filosofía transcendental kantiana, la gran objeción que puede hacerse es que enfocar los actos volitivos desde el punto de vista de las relaciones temporales (relaciones temporales entre procesos cerebrales, intención o impulso consciente de actuar ahora y acto motor) es estudiar dichos actos voluntarios como fenómenos. Ello es legítimo tratándose de la vía experimental. Ahora bien, con ello, no se habría accedido al nivel en el que cabe hablar de la libertad de la voluntad.

Claro que el problema que plantea la solución kantiana al conflicto de determinismo y libertad es el de la dualidad entre los dos mundos. Pero solucionar el problema del dualismo a costa de un reduccionismo naturalista es más problemático aún.

<sup>77</sup> KrV, A 547-548 / B 575-576.

<sup>78</sup> Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 224-225.



# Crítica de la leicología pura

## El enfoque lorenziano como punto de partida para una posible hermenéutica naturalista de la filosofía trascendental

Pedro Jesús TERUEL

Universitat de València<sup>1</sup>

Me propongo afrontar una cuestión de fondo a caballo entre dos paradigmas. El asunto abordado es la constitución de la objetividad. El primer paradigma que sirve de marco es la filosofía trascendental de Kant; el segundo, la comprensión naturalista y evolutiva de la Naturaleza, tal y como se ha ido configurando en la línea argumental que conduce de Darwin a Lorenz pasando por Freud. El objetivo consiste en individualizar una vía hermenéutica que halle su fundamento en la arquitectura del idealismo trascendental, que resulte congruente con su propósito y que, a la vez, pueda ser conjugada con la comprensión que hemos llegado a tener del despliegue evolutivo de la Naturaleza y de nuestra inserción biopsíquica en ella; y esto, no al modo de un agregado, sino de un sistema en el que los miembros recién adquiridos refuerzen y contribuyan a iluminar a los que ya lo integraban desde el principio.

<sup>1</sup> Esta contribución se enmarca en los trabajos del proyecto de I+D ‘Racionalidad práctica en perspectiva neuroética’, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (FFI2013-47136-C2-1-P). Forma parte de un proyecto plurianual en torno al alcance y los límites del pensamiento naturalista.

Presento aquí una cartografía provisional y un camino que habrá de ser recorrido durante los próximos años. Como hipótesis adopto la propuesta de Konrad Lorenz en su artículo sobre la doctrina kantiana del a priori publicado en 1941; dicho artículo me interesa no sólo por su confrontación con Kant, sino también por haber señalado el punto de partida del naturalismo contemporáneo en discrepancia con las posturas materialistas, empiristas o fisiocílistas. Expondré entonces mi propuesta subrayando cómo arroja luz sobre algunos de los interrogantes puestos de relieve ya desde la primera hora de recepción de la filosofía crítica. Por último, señalaré las tareas que quedan pendientes.<sup>2</sup>

### **1. *Utrum***

Konrad Lorenz mostró en época temprana su cercanía al punto de vista kantiano, que consideraba admirable en su enfoque de la relación apriórica entre individuo y mundo. Sus investigaciones sobre el comportamiento de los animales –piénsese, por ejemplo, en su teoría de la impronta (*Prägung, imprinting*)– guardan una evidente familiaridad con ese horizonte. A su juicio, el problema que ha de ser resuelto concierne al origen de dicho marco apriórico. Pretender dar cuenta de la estructura cognitiva sin afrontar la pregunta por su genealogía empírica equivaldría a lo que Lorenz denomina una “leicología pura” (*reine Leicologie*):

Es, por decirlo rudamente, como si alguien quisiera escribir una teoría “pura” sobre las propiedades de una cámara fotográfica moderna –por ejemplo, una Leica– sin tomar en consideración que ésta es un aparato, un órgano para fotografiar el mundo externo, y sin emplear para entender su función y el sentido propio de su ser las imágenes que ella suministra. Por lo que hace a las imágenes que ofrece (experiencias igualmente), la Leica es por completo apriórica. Está ahí antes e independientemente de cualquier imagen; determina con anterioridad la forma de las imágenes, más aún, las hace posibles en absoluto. Pues bien, sostengo que la escisión de una “leicología pura” respecto de la doctrina de las imágenes ofrecidas por la cámara no es menos absurda que la separación de la doctrina del a priori respecto de la teoría del mundo externo, de la fenomenología respecto de la doctrina de la cosa en sí.<sup>3</sup>

Para evitar caer en esa “leicología pura” es preciso reparar en el modo en que los productos de la máquina fotográfica se enlazan a una técnica que posibilita la fabricación del aparato, a una comprensión del mundo que precede y acompaña a dicha técnica y a unas dinámicas naturales a las que la cámara obedece, de las cuales las fotografías son deudoras a través de la mediación de esos procesos. Pues bien: sostener que las condiciones que posibilitan el conocimiento no se deducen de la experiencia individual sino que la preceden constituye, precisamente, un descubrimiento “fabuloso” y “fundamentalmente nuevo” de Kant.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Me referiré a las obras de Kant según la edición canónica *Gesammelte Schriften*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften / Georg Reimer / Walter de Gruyter / Vereinigung Wissenschaftlicher Verlager / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen / Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlín / Leipzig, 1907- (a partir de aquí, Ak), con indicación de volumen y número de página. En nota a pie de página aludiré a la *Kritik der reinen Vernunft* con las siglas correspondientes a las ediciones de 1781 y 1787, a saber, A y B; me referiré a la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) y a la *Kritik der Urteilskraft* (1790) como KpV y KU. Excepto en el caso de que se indique lo contrario, las traducciones son mías.

<sup>3</sup> Lorenz, Konrad: “Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie”, *Blätter für Deutsche Philosophie* 15 (1941) 94-125, reimpresión en Lorenz, K. / Wuketits, Franz M.: *Die Evolution des Denkens. 12 Beiträge*, Piper, Múnich / Zúrich, 1983, pp. 95-124, cita en p. 101.

<sup>4</sup> Cfr. Lorenz, Konrad: “Kants Lehre...”, op. cit., p. 100.

Con Kant, Lorenz afirma que no existe deducción empírica de dichas condiciones en el individuo; más allá de él, en cambio, barrunta que sí puede ser buscada. Las condiciones a priori del conocimiento se habrían desarrollado filogenéticamente, al modo de un ensayo de interacción selectiva con el ecosistema. «El a priori que determina los modos de aparición de las cosas reales de nuestro mundo es, dicho brevemente, un órgano, o mejor: la función de un órgano».<sup>5</sup>

## 2. *Videtur quod non*

Conjugar esta hipótesis con el punto de vista kantiano puede parecer descabellado. Y es que pretender ver emerger la subjetividad trascendental desde la mera facticidad sería algo así como querer resolver la raíz cuadrada de una magnitud negativa.<sup>6</sup>

Cuando Lorenz se refiere a la técnica implícita en la captación de imágenes por una cámara está aludiendo a algo similar a esa “técnica” del sujeto cognoscente cuyos engranajes últimos Kant –ya desde su toma de contacto con el empirismo– desesperaba de poder desentrañar y respecto de los cuales afirmó un rotundo *ignorabimus* desde la *Crítica de la razón pura* hasta el epílogo a la obra de Sömmerring sobre el órgano del alma.

Como colofón a la deducción trascendental de las categorías, Kant señala que hay sólo dos caminos que hacen pensable una concordancia necesaria entre la experiencia y los conceptos puros: o la primera hace a los segundos, o los segundos a la primera.<sup>7</sup> Le mueve a ello [2.1] tanto la búsqueda de universal necesidad (jamás garantizada por conceptos de matriz empírica) como [2.2] el rechazo de las posturas que no garantizan los derechos de la libertad (como el influjo físico, sea en la versión pseudo-wolffiana de Knutzen, en la sensista de Locke o en la materialista de La Mettrie). Por otra parte –y ésta es la vertiente metodológica–, cuando se pretende extraer conclusiones metafísicas partiendo de la experiencia se incurre en un *error subreptionis*. Este error posee dos caras. La primera se presenta cuando se introduce subrepticiamente un presupuesto metafísico en una argumentación propia del orden fenoménico; surgen así los espejismos de la razón pura (como los paralogismos de la psicología racional). La segunda consiste en colar de rondón un presupuesto empírico en la deducción trascendental de un concepto; sucede así en los espejismos de la fisiología pura (como el intento de hallar la sede orgánica del alma). Esta segunda es la modalidad de error que nos interesa aquí; evitarla requiere reconocer que [2.3] las fuentes de la subjetividad trascendental permanecen en un nivel no objetivable; constituyen un “arte oculto en las profundidades del alma humana”.<sup>8</sup>

La aproximación lorenziana al conocimiento –y, por ende, a la obra de Kant– entrañaría, pues, un doble error: metafísico y lógico.

<sup>5</sup> Id., p. 99.

<sup>6</sup> Cfr. la conclusión del epílogo kantiano a la obra de Thomas Sömmerring *Über das Organ der Seele* (1796), Ak XII 35. A este respecto, v. mi artículo “*Das Organ der Seele*. Immanuel Kant y Samuel Thomas Sömmerring sobre el problema mente-cerebro”, *Studi kantiani* XXI (2008) 59-76.

<sup>7</sup> Cfr. B 166.

<sup>8</sup> B 180-181.

### **3. Sed contra**

Mi propuesta parte de un presupuesto hermenéutico, una hipótesis metodológica y una restricción ontológica. El presupuesto se engarza con la consideración crítica de la historia de los problemas. Por medio del viraje trascendental, Kant abordó una serie de problemáticas – ligadas a la posibilidad de la metafísica como conocimiento universal y necesario– que le llevaron a desestimar la vía de una fisiología de la mente para la que sólo contaba con las herramientas de un empiriomecanicismo contraproducente para sus fines. Haciéndonos cargo de la motivación del problema, se trata de contrastar si una interpretación naturalista no sólo resulta congruente con ella sino si permite incluso disipar algunas perplejidades asociadas a la epistemología kantiana.

La presente propuesta implica asumir y superar la inspiración lorenziana. Lorenz no dialogó de forma sistemática con la obra de Kant (de la que se distanció explícitamente en 1973).<sup>9</sup> Esta carencia transcurrió pareja a una ambigüedad metodológica que ha suscitado graves reparos; entre ellos, el de que haya deducido su postura de los resultados de una disciplina particular (la etología).<sup>10</sup>

Mi hipótesis señala que el idealismo trascendental es susceptible de ser modulado en clave adaptativa partiendo de la comprensión kantiana de las disposiciones del psiquismo (*Gemütsanlagen*). La configuración filogenética de los esquemas trascendentales habría sido el fruto de una interacción entre cuerpo vivo y ecosistema; podrían ser entendidos como herramientas naturales que suministran una representación de la realidad parcial pero progresivamente adecuada a la supervivencia. Lo decisivo reside en su estructura “a doble cara”: ser un *cuerpo vivido* instaura modalidades de relación que a su vez quedan sujetas a un progresivo ajuste con el ecosistema. El vehículo filogénico de ese ajuste sería la dotación cromosómica, combinada por medio de la reproducción sexual, así como las mutaciones y la metilación en contacto con el ecosistema; su cauce ontogénico, el psiquismo.

Este término (*Gemütt*) constituye el vehículo semántico del que Kant se sirve para pasar desde la perspectiva de la psicología racional<sup>11</sup> al punto de vista trascendental; alude a la estructura biopsíquica individual en la que se encarna la subjetividad trascendental.<sup>12</sup> Pues bien, el psiquismo se articula gracias a disposiciones.

La noción kantiana de ‘disposición’ (*Anlage*) se vincula al campo semántico de la potencialidad: se trata de capacidades que posibilitan la relación de la naturaleza con sus fines. Así comparece, a partir de los años sesenta, en la obra kantiana<sup>13</sup> Dicha conexión teleológica se puede vehicular no reflexivamente: Kant alude a las *Anlagen* de las plantas y de

<sup>9</sup> Cfr. Lorenz, K.: *Die Rückseite des Spiegels*, Riper & Co. Verlag, Múnich, 1973, traducción de Manuel Vázquez: *La otra cara del espejo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1974, p. 23.

<sup>10</sup> Este reparo subyace a las críticas formuladas, por ejemplo, por Aldona Pobojewska. Cfr. Powojewska, A.: “Objektives Wissen und Apriorismus. Über Schwierigkeiten in der Erkenntnistheorie von Konrad Lorenz”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 2 (1986) 207-223, v. pp. 222-223.

<sup>11</sup> Cf. Teruel, Pedro Jesús: “Das „Ich denke“ als „der alleinige Text der rationalen Psychologie“. Zur Destruktion der Seelenmetaphysik und zur Grundlegung der Postulatenlehre”, en Fischer, Norbert (Ed.): *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die >Kritik der reinen Vernunft<*, Felix Meiner, Hamburgo, 2010, pp. 215-241.

<sup>12</sup> Teruel, P. J.: “Significado, senso e ubicazione strutturale del termine *Gemütt* nella filosofia kantiana”, en Bacin, Stefano et al. (Eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, de Gruyter, Berlín / Nueva York, 2013, pp. 507-518.

<sup>13</sup> Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), Ak I 358; *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1755), Ak II 435.

las especies en general.<sup>14</sup> Idéntico vocablo se aplica al ser humano, tanto en el caso de las disposiciones instintivas como en el de las trascendentales.<sup>15</sup> En otro lugar me he ocupado de ello, como primera pieza de mi proyecto.<sup>16</sup>

Mi enfoque incluye una restricción ontológica: la emergencia de la apercepción trascendental [cfr. 2.3]. Con ella surge un elemento ajeno a las dinámicas previas de interacción funcional presentes en grados de conciencia progresivamente complejos (desde las *archaea* y *bacteria* hasta las *eucarya*). El ser dotado de apercepción trascendental no posee más conciencia del mundo –le pueden estar vedados enteros ámbitos sensoriales– sino un punto de vista unitario y reflexivo sobre él. Aquella implica, pues, una emergencia (cualitativa) en sentido propio. Podemos describir los procesos que la acompañan: desde su causación neurofisiológica, su genealogía filogénica y su configuración ontogénica hasta su funcionalidad evolutiva.<sup>17</sup> Estos correlatos sirven para describir dinámicas, pero no dan razón suficiente del enlace entre procesos bioquímicos y reflexivos.<sup>18</sup> Pretender lo contrario sería un acto de prestidigitación teórica; Kant la denomina *generatio aequivoca*.<sup>19</sup> Yo hablaría aquí de la inviabilidad de una naturalización sin costuras.

#### 4. Respondeo

La hipótesis del isomorfismo entre representación y mundo no es nueva en los estudios kantianos. Concuerda con una hermenéutica de corte realista que se apoya en múltiples afirmaciones de Kant sobre la irreducible variedad que subyace a la afección; responde a una pregunta crucial puesta de relieve ya desde la primera hora de la recepción del idealismo trascendental. El interrogante al que me refiero fue adjetivado por Erich Adickes como *die Herbart'sche Frage*.<sup>20</sup> Herbart había individualizado el quicio problemático del idealismo trascendental en la pregunta por la constancia fenoménica: ¿a qué se debe que nuestra imagen del mundo implique una variedad empírica regular y constante? ¿Cómo es posible que nuestras representaciones nos suministren facetas diferentes pero congruentes entre sí, una pléthora de sensaciones que constituye un estable marco de referencias? Si el sustrato pre-fenoménico fuese caótico, la aplicación de estructuras trascendentales no podría ofrecernos un mundo regular y constante – a menos que dichas estructuras produjesen los objetos de la afección, cosa que Kant rechazó explícitamente.

<sup>14</sup> Cfr., respectivamente, KU, Ak V 349; 420, 422; 369.

<sup>15</sup> Cfr. *Prolegomena* (1783), Ak IV 362; *Die Religion...*, Ak VI 111; KU, Ak V 265, 274, 301, 446; *Die Religion...*, Ak VI 20, 36, 41, 43, 44, 46, 48, 50, 51, 52, 93, 161; cfr. también *Die Metaphysik der Sitten*, Ak VI 441, 464; *Der Streit der Fakultäten*, Ak VII 43, 88; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII 324; *Das Ende aller Dinge* (1794), Ak VIII 328 nota.

<sup>16</sup> “Significado, sentido y ubicación estructural del término *Anlage* en la filosofía kantiana”, actas del II Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española [en prensa].

<sup>17</sup> Cfr. Teruel, P. J.: “El carácter intrínsecamente filosófico de la aproximación neurocientífica a la inteligencia humana”, en Oriol, M. (ed.): *Inteligencia y filosofía*, Marova, Madrid 2012, p. 717-734.

<sup>18</sup> Cfr. Teruel, P. J.: “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, en Prior, Á. / Moya, E.: *La filosofía y los retos de la complejidad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007 [CD-rom].

<sup>19</sup> Cfr. B 167, Ak V 423.

<sup>20</sup> Lo hizo en Adickes, Erich: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie* (Mohr, Tubinga, 1929), p. 75. Johann Friedrich Herbart (1776-1841) había ocupado en 1809 la cátedra de Kant en Königsberg. Herbart se ocupó de este asunto en varios lugares de su obra filosófica; cfr. por ejemplo *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik*, vol. II, August Wilhelm Unzer, Königsberg, 1825, p. 126ss.

Para Adickes, la respuesta que da razón suficiente de la constancia fenoménica es que entre representación y cosa en sí se da una similitud; no una semejanza plena –que legitime considerar el mundo representado como trasunto del sustrato de la afección– sino un escorzo de la cosa en sí (no libre de adherencias subjetivas, tampoco el único posible, pero sí adecuado). La variedad empírica ha de presentar características internas, pre-fenoménicas; éstas emergen a través de las representaciones que sobre su base se forja una subjetividad trascendental.

Hay que notar que la cuestión herbartiana no quedó resuelta en el marco propuesto por Adickes: se mantenía la problematicidad genealógica. ¿A qué se debe que formas y categorías a priori se adecuen al substrato de la afección? ¿Habría que postular una armonía en cierto modo preestablecida, o una forma de ocasionalismo...? Quedaba en pie la pregunta por el origen de la concordancia. Es aquí donde incide el paradigma de la interacción ecosistémica. El refinamiento evolutivo del ajuste entre aparato trascendental y mundo proporciona un recurso que no pasó desapercibido a Lorenz.<sup>21</sup> Su punto de vista se engarza así con los interrogantes abiertos por la epistemología kantiana y con la solución aportada por el realismo crítico.

## **5. Ad**

De mi propuesta brota una hermenéutica centrada en la noción kantiana de ‘disposiciones naturales’. La concordancia entre el substrato de la afección y las formas y conceptos puros que lo convierten en aferrable por parte de un sujeto constituye aquí el resultado de un ajuste fino realizado durante millardos de años de evolución biológica. Este proceso se traduce filogenéticamente y ontogénicamente en la red sináptica y en sus interacciones tanto con los sistemas coadyuvantes a la conservación y al metabolismo como con los demás sistemas fisiológicos y bioquímicos del ser vivo.

Una vez establecida la hipótesis, entre las tareas pendientes destacan las ligadas al cotejo crítico con los elementos de la subjetividad trascendental, por un lado, y las que conciernen a cuestiones abiertas, por otro. En lo que respecta a las primeras, es mi propósito abordar las siguientes:

- A. Deducción empírica y trascendental del tiempo y del espacio
- B. Deducción empírica y trascendental de las categorías
- C. Deducción empírica y trascendental de los principios analíticos de la razón pura

De entre las cuestiones abiertas, considero insoslayable afrontar las que siguen:

- D. Alcance y límites de la isomorfía entre conocimiento y mundo
- E. Modulación empírica y trascendental de las ciencias de razón pura a priori [ad 2.1]
- F. Modulación empírica y trascendental de lo incondicionado puro práctico [ad 2.2]
- G. Alcance y límites de la genealogía metafísica de la apercepción trascendental [ad 2.3]

<sup>21</sup> «Sólo de esto estamos convencidos: de que todas las particularidades que reproduce nuestro aparato [cognitivo] corresponden adecuadamente a daciones de hecho en el en-sí de las cosas. (...) La continuidad de lo en-sí-existente (...) es del todo inconciliable con la suposición de una relación alógica, determinada desde fuera, entre el en-sí y el fenómeno de las cosas.» Lorenz, K.: “Kants Lehre...”, op. cit., p. 111-112. Cfr. también *Die Rückseite des Spiegels*, trad. castellana, op. cit., p. 12.

Las tareas A, B y C se iluminarán recíprocamente y determinarán la resolución de la cuestión D. Todo ello hallará su corolario en una reelaboración crítica del concepto de Naturaleza, requisito para las cuestiones E, F y G.

De este modo completaremos la cartografía. Aunque un problema como el que nos ocupa es –por emplear el símil popperiano– algo así como una pareja con la que concebir una prole de numerosos problemillas. Ellos, a buen seguro, engendrarán otros nuevos y apasionantes.



# El disenso como derecho originario de la Humanidad en Kant

Eugenio MOYA

Universidad de Murcia

En 1978, ante la Sociedad Francesa de Filosofía, Foucault se hacía cargo de lo que él llama en la conferencia “*el lugar de toda filosofía posible*”: la actitud crítica<sup>1</sup>. Su reflexión se centró en lo que entiende como una cierta manera de pensar y actuar que acontece en Occidente moderno, a partir de los siglos XV-XVI, muy ligada y en oposición al proceso de *gubernamentalización*. En efecto, si a partir del siglo XV se puede decir que ha habido una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres, su cuerpo, la familia, las ciudades, los Estados y hasta el propio espíritu, multiplicándose todas las *technai* políticas, enfrente y como contrapartida, o más bien como compañera y adversaria a esas artes de gobernar, emerge la actitud crítica, una manera de desconfiar de aquéllas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de desplazarlas; una actitud moral y política, una manera de pensar, etc., que Foucault llama “*el arte de no ser gobernado de tal manera*”, *el arte de la inservidumbre voluntaria*, el de la *indocilidad reflexiva*. Es, en todo caso, el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad.

Foucault destaca que su definición no es muy diferente de la que Kant daba de *Aufklärung*. No así de “crítica”. Y es que Kant, para Foucault, restringió la idea de crítica al conocimiento y sus límites.

<sup>1</sup> Foucault, Michel, “Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84/2 (1990) 35-63.

¿Es certero el juicio de Foucault? Para evaluarlo, hay que tener en cuenta dos aspectos. Primero, Kant es pionero en tomar conciencia de la verdad como problema; de hecho, su trascendentalismo le hace transitar desde la verdad como correspondencia a la verdad como *consensus gentium*. Segundo: el filósofo alemán es consciente de que el logro de la verdad epistémica presupone siempre un espacio público y libre. O sea, la verdad no es impolítica.

### La verdad como problema

En la Lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura* (A 58-59 / B 82-83) Kant aborda el problema de la verdad. Reconoce que ofrecer una definición nominal de la misma como *correspondencia* entre mente y realidad aporta bastante poco hasta que no definamos previamente los dos términos que hacen posible la supuesta adecuación. Es consciente de que su transcendentalismo le conduce a una modificación nada desdeñable de la idea de *adaequatio*, pues si el objeto del conocimiento es, en parte, un constructo de los esquemas formales del sujeto, la adecuación entre la mente y la cosa hay que entenderla como la conformidad o concordancia de aquello que se conoce (el objeto fenoménico) con las condiciones aprióricas de la mente (intuiciones y conceptos puros) que hacen todo conocimiento posible.

En todo caso, como llega a la conclusión de que la verdad no se decide nunca fuera del ámbito del sujeto (trascendental), plantea al final de la *Crítica de la razón pura* (A 820-821 / B 848-849) y en el § 40 de la *Crítica del Juicio* una idea que va aparecer también en el campo de la moralidad: *un juicio es verdadero de un modo objetivo cuando “es válido para todo ser que posea razón”*, o sea, si es capaz de provocar el asentimiento potencial de todos los otros, una fórmula que anticipa la tesis de Peirce de que la verdad es la opinión destinada a ser el punto de coincidencia final (*ultimate opinion*) de todos los que investigan.

### Verdad y esfera pública

El principio de universalización asume el papel de criterio para medir la verdad de nuestras creencias o la bondad de nuestras máximas morales. Es el *nosotros* (incluso como especie biológica) y no el *yo* donde en último término se decide la verdad. Por eso, las reivindicaciones de verdad o justicia necesitan siempre para ser satisfechas de un espacio público y libre. Y es que, como para Foucault, la crítica supone también, para Kant, no tomar como verdadero lo que una autoridad nos dice que es verdad, o por lo menos no aceptarlo si uno mismo no considera como buenas las razones que se dan para ello. En el opúsculo *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, defiende que los súbditos han de poder presentar públicamente su opinión sobre las leyes del gobierno, “pues admitir que el gobernante supremo ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo sobrehumano, dotado de inspiración celestial”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Kant, Immanuel, AA.. VIII, 304 (*Teoría y práctica*, ed. de Rodríguez Aramayo et al., Tecnos, Madrid, 2006, p. 46). Las obras originales de Kant se citarán según la edición de la Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vols. I-XXII: Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. XXIII: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vols. XXIV-: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900-). La única excepción a esta norma es la *Crítica de la razón pura*, que, según lo usual, se citará con las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición) y el número de la página correspondiente.

En el mismo sentido, en una célebre nota que aparece en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* escribe que

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre.

No es una reflexión puntual del prólogo. De hecho, en la Doctrina trascendental del método manifiesta:

También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible<sup>3</sup>.

Subrayo la expresión kantiana: *existe un derecho originario de todos participar con su voz (o pluma) a la razón humana común*. La libertad de palabra y con ella el disenso son, por ello, constitutivos de la Humanidad. Exigencias del propio derecho natural.

Las distancias entre el criticismo kantiano y el foucaultiano resultan finalmente muy cortas. Y es que en ambos –lo mismo que sucede con Apel, Habermas o Rawls, todos de fuerte filiación kantiana– la *voluntad de razón* es siempre el compromiso de remover todas las coacciones externas e internas que impiden la formación libre de la opinión y el ejercicio efectivo de la crítica. Como sostuvo Arendt<sup>4</sup>, el pensar, aunque sea hecho en soledad total, supone la existencia de otros sujetos que, vía la imaginación, se hacen presentes con sus puntos de vista; todos los cuales son cotejados y contrastados con el propio.

Latour comenta en *La esperanza de Pandora* que los griegos inventaron la democracia y la demostración, pero fueron incapaces de hacer componibles una y otra<sup>5</sup>. Por eso, la primera tentativa de Platón fue presentar a la filosofía (también podríamos decir a la ciencia – en el fondo, a la verdad) *como sustitutivo de la política*. Sólo quienes con ocasión del hábil manejo de las letras y los números son capaces de salir de la caverna disfrutan de lo eterno, oyen y ven lo ideal, saben, conocen la verdad, pueden y deben gobernar<sup>6</sup>.

Con la mayoría, escribía Platón, ni tan siquiera hablo (*Gorgias*, 473c-474a). Hay que obedecer al que sabe (*Apología* 29b; *Critón* 44 c-d; *Eutidemo* 6e; *Teetetos* 179a). En el individuo democrático el alma, que no conoce la jerarquía de la razón, los deseos y apetitos crecen sin medida (*República*, 559c-e). Además, no es la multitud o los acuerdos quienes

<sup>3</sup> *Crítica de la razón pura*, A 752 / B 780.

<sup>4</sup> Arendt, Hannah, “Verdad y política” (publicado originalmente en 1967), en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 347-402.

<sup>5</sup> Latour, Bruno, *La esperanza de Pandora*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 261.

<sup>6</sup> Aquí la igualdad geométrica y la gramática jugaban su papel: del mismo modo que su más estricta observancia hacían posible una buena demostración o un buen discurso, nadie debe atribuirse mayor proporción que la que le ha tocado en suerte ni alterar el orden de las cosas: la Ciudad es justa porque cada parte cumple su función en ella; y los ciudadanos son justos en la medida de su participación justa en una Ciudad justa (*República*, 519e-520a). No es extraño, por ello, que en la educación del *príncipe* las materias esenciales sean las argumentativas: el cálculo y la dialéctica (*República*, 522c).

pueden determinar qué sea la verdad o la justicia (*Gorgias* 472a), sino ellas mismas en cuanto son reconocidas por la razón. Lo que sucede es que el camino hacia la verdad (después del “olvido”) no está abierto a todos; sólo los mejores (los racionales) pueden recorrerlo (*Fedro* 276e; *Leyes* 951b-d, 961a).

Lo relevante de las asimetrías –de las desigualdades– es que tienen su fundamento en la naturaleza humana –en último término, en el orden del ser–, pues el hombre es siempre microcosmos<sup>7</sup>. La *República* (415 a-b) es un diálogo claro en este asunto:

Pero escucha ahora el resto del mito. «Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad –les diremos siguiendo con la fábula–; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos...

Desde sus conferencias en los años 50, Arendt considera fundacional el mito de la caverna para la filosofía política (en sí misma un oximorón) de Occidente. Y no le falta razón. La tradición hegemónica en Occidente ha creído casi sin excepciones que lo más pernicioso es convertir el *populus* (los hombres de bronce) en medida de lo verdadero y justo. La *polis* debía ser *organizada* en sus estructuras políticas siguiendo el modelo geométrico, jerárquico; o sea, en función de la pertenencia o no al selecto club de la alta cultura. Se dio carta de naturaleza, así, a una Constitución epistémico-política basada en dos principios fundamentales:

1. La verdad no es asunto del *demos*.
2. La ciencia debe ser siempre el sustitutivo final de la *politica*.

Según esa norma, solo la verdad protege a la *polis* de la fuerza, de la guerra civil. Como sostuvo Arendt<sup>8</sup>, Platón descubrió que la verdad, o las verdades evidentes, eran susceptibles de ejercer un tipo de coacción sobre el espíritu de los hombres que, aunque no tenga necesidad de la violencia para ser efectiva, es más fuerte que la persuasión y la argumentación. Quizás por ello, Popper, que siempre consideró a Platón el primer enemigo de la sociedad abierta, escribió:

¿Cómo resuelve Platón el problema de la eliminación de las guerras de clases? Si hubiera sido un progresista, se le hubiera ocurrido la idea de una sociedad igualitaria, desprovista de clases; en efecto –como puede verse en su propia parodia de la democracia ateniense–, existían ya fuertes tendencias igualitaristas en Atenas. Pero su tarea no consistía en construir un Estado para el futuro, sino en reconstruir un estado pretérito, a saber, el padre del Estado espartano, que no fue por cierto una sociedad sin clases. Muy al contrario, existía en este estado el régimen de la esclavitud y, en consecuencia, el estado platónico perfecto se basa en la más rígida distinción de clases. El estado perfecto es un estado de castas. El problema de la eliminación las guerras de clases se resuelve, no mediante la abolición de las clases, sino mediante el otorgamiento a la clase gobernante de una superioridad tal que no pueda ser enfrentada.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Son interesantes aquí las reflexiones de Andree Hahmann en su trabajo “Wird mit der Vier erts alles gut? Platon über Gerechtigkeit und Einsein”, en Brandt, Reinhard (Ed.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014, pp. 61-82.

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, “Verdad y política” (publicado originalmente en 1967), en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 347-402

<sup>9</sup> Popper, Karl Raimund, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, pp. 57-58.

## Ego(t)ismo y razón común

No se trata de mero inclusivismo. Ni de empatía. Tampoco de reemplazar el punto de vista propio por el ajeno. Eso no sería más que reemplazar un prejuicio por otro. Y el juzgar supone siempre para Kant un pensamiento ilustrado y crítico, un pensamiento no tutelado, que sea capaz de poner en duda, de someter a examen, también, su propio juicio. El pensar extensivo o con *mentalidad amplia e inclusivista* implica pensar por uno mismo pero buscar el asentimiento del “*gemeiner Menschenverstand*” (*gemeinschaftlicher Sinn; sensus communis*).

Arendt acierta. El error de Arendt radica en que basa su lectura de la filosofía política de Kant en el juicio estético. Sin embargo, las conexiones entre verdad y política se dan, como estamos sugiriendo, desde el mismo plano epistémico. En efecto, tal y como se señala en el § 2 de la *Antropología en sentido pragmático*, a la hora de construir nuestros juicios podemos proceder de dos formas: mediante el egoísmo o mediante el pluralismo. El egoísmo, que siempre es una clase de arrogancia, puede ser lógico, estético o práctico.

El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, sin percibirse de que necesita este *criterium veritatis externum*. El *egoísta estético* es aquel al que le basta su propio gusto, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello. Finalmente, el *egoísta moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que confunde lo bueno con lo que le conviene.

Si nos centramos en el ego(t)ismo lógico, podemos señalar a Leibniz, Fichte o Hegel, tal y como ha denunciado Santayana en *Egotism in German Philosophy* (1916), como auténticos paradigmas. El primero, contrario a las lecciones de la experiencia, “enemigo del sensualismo de Locke”, declaró que *el alma no tiene ventanas*. Fue incapaz de concebir ninguna acción transitiva entre sujeto y mundo, ni entre sujetos entre sí; con lo que el mundo en su totalidad no dejó de ser nunca una *picture of the mind*<sup>10</sup>. No fue el caso de Kant. Su mente había estado más abierta a las influencias de la psicología inglesa<sup>11</sup>. Y aunque su giro trascendental situó al yo y sus representaciones en el centro del proceso cognoscitivo, nunca aceptó el sorprendente principio del egotismo dogmático según el cual nada puede existir a menos que yo sea capaz de conocerlo<sup>12</sup>. Y es que Kant en sus manuscritos había dejado escrito que “Hay un mundo. Ni el idealismo ni el egoísmo transcen[ental] pueden suprimir la realidad objetiva de las representaciones sensibles, ni, por consiguiente, la experiencia”<sup>13</sup>.

Reparemos en la expresión de Kant: ni el idealismo ni el *egoísmo trascendental* pueden suprimir el valor objetivo de la experiencia, una expresión que dirige contra aquellos que como Jacobi o Fichte vieron su idealismo trascendental como *la más perfecta realización del principio cartesiano del “cogito ergo sum”*. Fichte afirmó que “no sólo la yoedad es todo, sino, a la inversa, que todo es yoedad”<sup>14</sup>. Hegel defendió que para la razón la forma y contenido del conocimiento es una y la misma cosa<sup>15</sup>. Pero Kant está en las antípodas. Para el de Königsberg es preciso, pues, distinguir entre *la gramática trascendental de la mente*, a

<sup>10</sup> Santayana, George, *El egotismo en la filosofía alemana*, p. 66.

<sup>11</sup> Id., p. 67.

<sup>12</sup> Id., pp. 81-82

<sup>13</sup> *Handschriftlicher Nachlass*, AA XXI, 53.

<sup>14</sup> Fichte, Johann Gottlieb, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Anthropos, 1989, p. 147.

<sup>15</sup> Hegel, George Wilhem Friedrich, *Enciclopedia* § 467 (*Werke*, t. VII, pp. 335-336)

todas luces correcta, y la quimera de los *sistemas trascendentales del mundo*, que acaban hipostasiando metafísicamente las categorías subjetivas.

En todo caso, lo interesante para la evaluación de las interpretaciones de Foucault y Arendt es que Kant apuesta decididamente por el pluralismo, una manera de pensar y conducirse que, tal y como señala en el § 40 de *La crítica del Juicio*, tiene en cuenta siempre el entendimiento común, “el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana”.

### La verdad como pupila de la libertad

Es la misma tesis que podemos encontrar en sus lecciones de *Lógica*. Evidentemente, Kant no está proponiendo, tal y como dijimos al abordar su definición de verdad como *consensus gentium*, comparar nuestros juicios con otros juicios reales. Kant, como los neokantianos contemporáneos (Apel, Habermas...) no define la verdad por el asentimiento fáctico, sino que sólo sería verdadero el juicio capaz de provocar el asentimiento potencial de todos los potenciales interlocutores (reales y posibles). Relevante es, en este sentido, la Reflexión 2564 (posiblemente de 1769)<sup>16</sup>, pues anticipa fórmulas contemporáneas y lo aleja del monologismo que siempre se ha visto en su obra. Señala que el juicio de los otros es un criterio externo de verdad y que resulta necesario, por ello, conducir nuestros juicios conforme a una razón participativa (*theilnehmende Vernunft*) y comunicativa (*mitteilnehmende Vernunft*; dialógica, diría Habermas), que implica: pensar por uno mismo; pensar teniendo en cuenta el juicio de otros y, finalmente, tener el derecho a dar a conocer o hacer públicos los propios juicios.

Podriamos concluir, por ello, que la verdad como *consensus gentium*, como *unanimitas votorum*, que es la fórmula que utiliza en la Reflexión 2566 (1775-76), depende siempre del encuentro con los otros en la esfera pública, de su derecho al disenso. Como escribe en esa Reflexión 2566,

Los otros (*die Andere*) no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran Consejo de la razón humana (*Rate der Menschlichen Vernunft*) y tienen *votum consultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis. Liberum veto*<sup>17</sup>.

Me atrevo a decir, desde esta perspectiva, que para Kant *la verdad es pupila de la libertad*. Aquella depende de nuestro derecho al disenso, del voto libérmino en ese gran Consejo de la razón humana.

Derrida, en *Du droit à la philosophie*, reservó a *El conflicto de las Facultades* kantiano un protagonismo especial, pues para él representó un punto de inflexión claro a la hora de plantear las relaciones de la ciudadanía (representados por la filosofía) con el Poder (representado por prácticas institucionales de clérigos, médicos y juristas)<sup>18</sup>. La cuestión se plantea en relación con la censura; esto es, el problema ilustrado de las relaciones verdad/libertad, en las que Kant apela al poder de la verdad: esto es, al espacio público de una “crítica que dispone de la fuerza” (la expresión está en el Prólogo a la primera edición de *La religión en los límites de la mera razón*). La pretensión kantiana es definir ese poder de la

<sup>16</sup> AA. XVI, 418-419

<sup>17</sup> AA XVI, 419-20

<sup>18</sup> Este texto pertenece a una serie de cuatro conferencias impartidas por Derrida en Toronto en 1984. Traducción española en Paidós.

verdad, no como un contra-poder, sino como un “no-poder”. En palabras de Derrida, Kant quiso delimitar la legitimidad de la razón de Estado como razón censurante, oponiéndole un no-poder: el de la razón pura (pública y libre). Un conflicto que se institucionaliza en la disputa entre las Facultades de Leyes y Teología (también Medicina) y las Facultades de Filosofía, pero que trasciende la esfera académica pues exige reconocer la libertad de pensamiento, expresión y opinión como pilares de una ciudadanía activa y de una esfera pública crítica. Pero, como he mostrado, finalmente encontramos en toda su obra esa vinculación de verdad y libertad. En este sentido, escribe en la Doctrina trascendental del método y más concretamente en “el uso polémico de la razón” (A 738-739 / B 766-767):

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso [*Einstimmung*] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.

Aunque parezca paradójico, Kant, en mi lectura, anticiparía fórmulas rortianas. Vendría de hecho a establecer la siguiente máxima: “Preocupémonos por la libertad, que la verdad se cuidará de sí misma”<sup>19</sup>. La verdad podemos entenderla, incluso al modo kantiano, como una instancia normativa capaz de alentar un proceso inacabable, nunca definitivamente conseguido, que no puede ser monopolio de nadie y sí obligación de todos, en cuanto ciudadanos libres con derecho originario de disenso. Por eso, la ilustración presupone pensamiento autónomo, pero también el derecho a hacer un uso público de la propia razón.

A la libertad de pensar se opone; *en primer lugar*, la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. Pero, ¿cuánto y con qué rectitud pensariamos si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros? (*Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten!*)

Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de *pensar*, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 195. El subrayado es nuestro.

<sup>20</sup> Kant, Immanuel, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 144.



# **Prismas filosófico-morales de las crisis**

**Los legados de la Ilustración frente  
a los problemas contemporáneos**



# La crisis y la inclusión del otro<sup>1</sup>

Francisco Javier ESPINOSA ANTÓN

Universidad de Castilla-La Mancha

## I

“¿Por qué debo preocuparme por un extraño, una persona que no es de mi familia?”<sup>2</sup>, esa es la principal pregunta moral para Rorty.

¿Cómo explicar que en nuestro tiempo todos los días mueran de hambre más de 50.000 personas o que se dé la crueldad y el salvajismo que vemos en Oriente Medio? Rorty dice que los filósofos, sobre todo de la Ilustración, han ido repitiendo que todos los hombres pertenecemos a la misma especie y esa pertenencia implicaría que todo individuo tendría obligaciones morales para con todos los hombres. Sin embargo, si seguimos las noticias, no parece que hablar de obligaciones morales para con todos los hombres, afirma, surta mucho efecto. Y es que los israelíes, o los palestinos, no piensan que los enemigos son “gente como nosotros”. Y no arregla mucho el asunto creernos nosotros superiores moralmente a los tiranos y las personas que empiezan las guerras, porque tampoco sentimos nosotros que las 50.000 personas que mueren de hambre todos los días sean nuestra gente, sean “gente como nosotros”. No dejaríamos morir de hambre a nuestros hijos, padres, hermanos, amigos, vecinos... El problema es que el terrorista palestino y el general israelí que manda bombardear una zona donde sabe que viven niños son moralmente impecables con las personas de su grupo, pero permanecen (y nosotros permanecemos) indiferentes al sufrimiento de los extraños. “Cuando las rivalidades tribales y nacionales se vuelven importantes, los miembros de las tribus y naciones rivales no se consideran humanos [...]”

<sup>1</sup> Este escrito se adscribe al Proyecto *Prismas filosófico-morales de las crisis: Hacia una nueva pedagogía sociopolítica* (FFI2013-42395-P).

<sup>2</sup> Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Shute, S. y Hurley, S., *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, p. 135.

Viven en un mundo en el cual sería muy arriesgado e incluso peligroso permitir que el sentimiento personal de comunidad moral se extienda más allá de la familia, del clan o de la tribu”<sup>3</sup>. La conclusión que saca Rorty es que no tenemos que pensar que el terrorista o el general son seres inhumanos e irracionales, y menos creernos superiores moralmente a ellos. No tiene sentido que pensemos que son culpables de no saber que todos somos iguales, de no ser más conscientes de que los otros son seres humanos, de no ser un poco más racionales<sup>4</sup>.

Rorty piensa que la gente occidental, después de 200 años de crecimiento económico y bienestar, al sentirse segura, ha manipulado sus sentimientos de modo que es capaz de sentir que todos los hombres son iguales y así ha creado la institución de los derechos humanos. Pero, viendo la cantidad de productos de primera necesidad que se tiran en Occidente y la cantidad de muertos por falta de esos productos en el Tercer Mundo, diríamos a Rorty, no parece que esa igualdad sea sentida realmente y sea efectiva.

La conclusión final que saca Rorty es que cuando mejoren las condiciones de bienestar de esas personas, se relajarán lo suficiente como para ser accesibles a una cierta educación sentimental, por medio de documentales, noticias, historias..., de modo que sean capaces de sentir los sentimientos de los otros: “Cuanto más duras son las cosas o más miedo se siente o más peligro se experimenta, menos tiempo y esfuerzo puede dedicarse a pensar en la condición de las personas con las cuales no te identificas de inmediato. La educación sentimental funciona únicamente cuando las personas pueden relajarse lo suficiente como para escuchar”<sup>5</sup>.

El mismo Rorty sabe que un corolario lógico de su teoría es que hay que abandonar la idea de que todos sientan deberes morales por todos los seres humanos. Por decirlo de manera concreta, no hay que esperar que la élite israelí sienta la obligación moral para con los palestinos, sino esperar que se encuentren lo suficientemente seguros y relajados como para sentir su dolor. Hay que esperar condiciones propicias para que los poderosos sientan misericordia con los marginados: “Apoyarse en las propuestas del sentimiento en lugar de los mandatos de la razón es pensar en que los poderosos dejen de oprimir a los demás o de tolerar que sean oprimidos por pura consideración y no por obediencia a la ley moral. Pero subleva pensar que nuestra única esperanza de una sociedad decente consiste en ablandar los corazones satisfechos de la clase ociosa”<sup>6</sup>. Pero así es la vida. Más que esperanza, habría que hablar de espera sin mucha esperanza.

La explicación de Rorty es interesante, aunque discutible en muchos aspectos. Lo que voy a retener en el foco por el momento es su idea de que las personas en general son buenas con su gente y no con los que ven como otros; y que cuando las cosas se ponen difíciles, las personas se repliegan sobre su grupo y no tienen suficiente seguridad en su vida como para ponerse en la piel de los otros.

## II

Amanda Todd, de 15 años, colgó en Youtube un vídeo sin sonido en el que mediante carteles manuscritos contaba su historia. Acababa diciendo: “No tengo a nadie. Necesito a alguien. Mi nombre es Amanda Todd”.

<sup>3</sup> Rorty, Richard, *ob. cit.*, p. 128.

<sup>4</sup> Cfr. Rorty, Richard, *ob. cit.*, p. 130.

<sup>5</sup> Rorty, Richard, *ob. cit.*, p. 131.

<sup>6</sup> Rorty, Richard, *ob. cit.*, p. 132.

En su historia contaba que a los 12 años se mudó a vivir con su padre y que empezó a contactar con nueva gente por internet. Uno de esos contactos la convenció de que enseñara los pechos por la webcam. Enseguida empezó a chantajearla con publicar su topless a sus contactos si no accedía a mostrar imágenes más provocativas. Ella no accedió. Volvió con su madre y el día de navidad a las 4 de la mañana la policía la despertó para informarle que su foto había empezado a circular por la red. Cayó en la depresión. Se mudó con sus padres para empezar una nueva vida, aunque no se curó y cayó en las drogas y el alcohol. El individuo volvió a aparecer utilizando su fotografía en topless como imagen de perfil en Facebook y utilizando los contactos de los compañeros de clase de su nueva escuela. La adolescente era objeto de burlas en el colegio. “Perdí todos mis amigos y el respeto de la gente”, decía en el vídeo. En este punto de la grabación, Todd muestra un mensaje que dice: “Nunca podré recuperar esa foto. Está ahí para siempre”.

Se volvió a cambiar de colegio. Un antiguo amigo se puso en contacto con ella para tener una relación amorosa, aprovechando que su novia estaba fuera, probablemente porque las imágenes difundidas la marcaban como un objeto sexual. Ella accedió a verle porque creía que él la quería y no que sólo quería sexo. A la semana siguiente la novia del chico y 15 personas se enfrentaron a la adolescente insultándola y pegándola. La escena la grabaron y la subieron a internet. Todd intentó suicidarse con un producto de limpieza, pero en el hospital le salvaron la vida.

Se mudó a otra ciudad con su madre y a un nuevo colegio. Pero allí también llegaron las imágenes de la paliza y ridiculizaron su intento de suicidio, animándola a que lo intentara de nuevo y que lo consiguiera. El acosador además se hacía con los contactos de sus compañeros de clase, de profesores y de padres de alumnos y les enviaba la imagen en topless. Empezó a automutilarse haciendo cortes y volvió a intentar suicidarse con antidepresivos. Gente de su colegio empezó a llamarla “loca”.

Amanda Todd colgó el vídeo en el que contaba su historia en Youtube. Parece ser que no obtuvo la respuesta que esperaba y al mes siguiente se suicidó.

Se ha hablado mucho de esta historia como ejemplo de ciber-acoso, pero a mí me parece paradigmática, más bien, de insensibilidad moral de mucha gente: profesores, policías, legisladores, padres de alumnos, compañeros de clase, navegantes en internet... No era de los suyos y la dejaron sola. Y no estoy hablando del acosador o los compañeros de clase que se burlaron de ella, que la acosaron y que la pegaron. Estoy hablando de los que no hicieron nada. No era de los suyos.

### III

España, entre 1990 y 2006, estuvo gastando entre un 0'2 y un 0'3% del producto interior bruto en AYUDA OFICIAL AL DESARROLLO (AOD). Hasta el 2009 subió el porcentaje a un 0'45%, todavía lejos del 0'7%, que suele considerarse la cifra aceptable de ayuda al Tercer Mundo. En 2012 bajó al 0'16%, el nivel más bajo de los últimos 25 años. Y en esos niveles seguimos. Así que se ha recortado un 70%<sup>7</sup>.

España tiene la triste condición de ser el país del mundo en el que más ha crecido la brecha social. En esta época de crisis el 10% más rico de la población ha perdido un 1'1% mientras

<sup>7</sup> Cfr. <http://www.oxfamintermon.org/es/informe/publicaciones/estudios/realidad-de-ayuda-2014>

que el 10% más pobre ha perdido un 14%<sup>8</sup>, aunque en tiempos de crisis no parece que debiera aumentar la brecha social, sino que debería haber una mayor solidaridad intra-grupo con los más necesitados. Quizá es que los pobres no son “de los nuestros”.

Y esto nos lleva a repensar el concepto de crisis. ¿Hay realmente hoy una crisis económica? No parece que haya crisis para los más ricos ni que esté decayendo el consumo de productos de lujo. Hace 10 años el sistema económico dejaba morir de hambre todos los días a 50.000 seres humanos y la situación no ha cambiado. Así que tampoco hay más crisis para los más pobres. Y ese debe ser el dato más relevante para nuestros análisis. ¿Por qué hay hoy más crisis económica que hace 10 años? Quizá porque se está dando una pauperización de las clases medias y bajas en países como España. No ha mejorado, sino empeorado, como hemos visto, la solidaridad internacional; lo novedoso es que también ha empeorado mucho la solidaridad intra-nacional, lo que además puede tener consecuencias internas graves.

Quizá esto explica que el concepto “nosotros” o “los nuestros” es sumamente flexible. ¿Las élites políticas y económicas están entendiendo que los pobres de España son “de los nuestros”? ¿O “los nuestros” realmente, dejándonos de apariencias, sólo son nuestra familia y amigos?

#### IV

Y la pregunta es: ¿qué hacer en estos tiempos de crisis? En la época de la comunicación, donde las imágenes y los pensamientos de todos los seres humanos están en internet, ¿todavía hay muchos seres humanos que no son “de los nuestros”? ¿Por qué en un mundo global en el que vemos imágenes de todas las partes del mundo no sentimos el problema de los otros? ¿Lo que vemos en los medios de comunicación no nos parece la realidad, sino una imagen irreal? ¿O si lo sentimos, lo sentimos como un plus de caridad pero no como un deber de justicia? ¿La crisis está acentuando el repliegue sobre “los nuestros”? ¿La caridad empieza por casa?

Quizá esta intervención busca hacer preguntas más que dar soluciones. La pregunta clave sigue siendo la primera: “¿Por qué debo preocuparme por un extraño, una persona que no es de mi familia?”. ¿Qué hacer para que los israelíes se sientan moralmente concernidos con la situación de los palestinos, y viceversa? ¿Qué hacer para que en realidad sintamos que es de nuestra incumbencia moral la situación de las 50.000 personas que hoy van a morir de hambre?

#### V

Los estoicos tenían la teoría de los círculos concéntricos. Primero uno se ocupa de sí mismo, luego amplía su preocupación por su familia y sus amigos. Despues, por sus vecinos. Más tarde, por sus compatriotas. Finalmente, por toda la humanidad. Así uno, después del proceso, siente que los lejanos están también dentro de su propio círculo<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> [http://economia.elpais.com/economia/2014/03/17/actualidad/1395083515\\_104418.html](http://economia.elpais.com/economia/2014/03/17/actualidad/1395083515_104418.html)

<sup>9</sup> Las ideas de Hierocles el estoico (II d. C.) se pueden ver traducidas al inglés en *Political fragments of Archytas, Charondas, Zaleucus and other ancient Pythagoreans, preserved by Stobeus; and also of Hierocles*, Chiswick, Whittingham, 1882, pp. 106-107, en [http://en.wikisource.org/wiki/Political\\_fragments\\_of\\_Archytas\\_and\\_other\\_ancient\\_Pythagoreans/How\\_we\\_ought\\_to\\_conduct\\_ourselves\\_towards\\_our\\_kinred](http://en.wikisource.org/wiki/Political_fragments_of_Archytas_and_other_ancient_Pythagoreans/How_we_ought_to_conduct_ourselves_towards_our_kinred). Cicerón, en su obra *De los Deberes* (I, 17, 53) expone grados diversos de la unión entre los hombres y un poco después (*De los deberes*, III, 17, 69) constata la existencia de los círculos y que los lazos son más estrechos cuanto más cerca del centro están.

En el siglo de la Ilustración también se empleó esta imagen de los círculos concéntricos. Así Burke indica que es un buen punto de partida el que el individuo ame a la pequeña parte de la sociedad a la que pertenece para, después, ir extendiendo ese amor al país y a la Humanidad, aunque el contexto del argumento es que es importante amar el círculo más pequeño<sup>10</sup>. En otros textos, como el famoso de Montesquieu, se utiliza implícitamente la imagen de los círculos concéntricos para contraponer la cercanía de los lazos con los cercanos a la importancia de los deberes morales para con los lejanos, señalando que éstos últimos son más importantes: “Si yo supiera algo que me fuera útil a mí y fuese perjudicial a mi familia, lo expulsaría de mi espíritu. Si conociera alguna cosa que fuera útil a mi familia pero no a mi patria, trataría de olvidarla. Si supiera algo útil a mi patria y que fuera perjudicial para Europa y el género humano, la consideraría como un crimen”<sup>11</sup>.

En Habermas es muy importante la idea de “descentrarse”, de salir del círculo propio o del círculo de los lazos comunitarios y abrirse a los otros. Piensa el filósofo alemán que las perspectivas iniciales de cada individuo, que son particulares y están enraizadas en la vida de una comunidad concreta, se pueden ir descentrando de su propia particularidad mediante el proceso de argumentación moral basada en razones. Precisamente “argumentar en moral” significa buscar la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego, es decir, descentrarse de la propia perspectiva particular<sup>12</sup>. Una norma es moral, para él, no porque se corresponda a un pretendido mundo objetivo de valores morales existentes desde siempre, sino porque quiere incluir intereses y pretensiones de personas ajenas<sup>13</sup>. De alguna manera, ser moral, para él, equivale a incluir a personas de otros círculos.

## VI

El problema de Habermas, diría Rorty, es que el descentramiento está pensado desde una concepción de los hombres “en tanto que seres sapientes más que sintientes”<sup>14</sup>.

A lo largo de la historia de la Filosofía se ha dado frecuentemente esta contraposición entre razón y afectos. Incluso se ha presentado la vida moral como la lucha entre la razón y las pasiones. Pero hoy más que nunca, la Psicología nos enseña que la razón humana es una razón emocional y que las emociones y sentimientos humanos son inteligentes. No en vano la corteza cerebral y el sistema límbico están totalmente entrelazados y la razón y los afectos están continuamente re-actuando la una sobre los otros y los otros sobre la una.

Por eso, los sentimientos y las emociones son imprescindibles para el funcionamiento de la razón. Las cosas, las personas, los hechos..., nos afectan, es decir, no sólo formamos representaciones mentales de ellas, sino que nos alteran y nos modifican, dejando su huella en nosotros. Esta huella son los afectos. No es que seamos capaces de conocer el mundo y además de tener sentimientos, sino que nuestro conocimiento es afectivo. Esta memoria

<sup>10</sup> Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*, Londres, Dodsley, 1790, pp. 68-69. Cfr. Cavallar, Georg, *Imperfect Cosmopolis. Studies in the history of international legal theory and cosmopolitan ideas*, Cardiff, University of Wales, 2011, p. 51; López Sastre, Gerardo, “La identidad europea y sus tensiones con las religiones y los nacionalismos”, Núñez, Paloma y Espinosa, Javier, *Filosofía y política en el siglo XXI*, Madrid, Akal, 2009, pp. 218-219.

<sup>11</sup> Montesquieu, *Pensées diverses*, Sección: Retrato de Montesquieu por sí mismo, en *Oeuvres complètes de Montesquieu*, vol. VI, París, Pourrat, 1834 (compuesto entre 1720 y 1755), pp., 236-237.

<sup>12</sup> Habermas, Jürgen, “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia”, en Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 55.

<sup>13</sup> Habermas, Jürgen, *ob. cit.*, p. 59.

<sup>14</sup> Habermas, Jürgen, *ob. cit.*, p. 80.

afectiva del mundo, a la que llamamos “nuestros sentimientos”, es la que nos guía en nuestra conducta posterior, pues mediante ella cada individuo construye su propia tabla de valores. Con esta tabla se orienta en el mundo. Por eso, la razón humana es una razón emocional. Sin sentimientos, el individuo sería incapaz de asignar valores a cada una de las posibles alternativas de caminos que la vida le presenta: todas las posibilidades le parecerían neutras y, por tanto, iguales, pues sería incapaz de darse cuenta de cómo se sentiría ante cualquiera de las alternativas; el individuo entonces no podría hacer otra cosa que elegir a sorteо, como si tirara los dados. Es lo que muestra el ejemplo de Phineas Gage, que cuenta Damasio<sup>15</sup>. Por ello los sentimientos, de algún modo, guían nuestros pensamientos y nuestras decisiones morales.

Así, muchas veces permiten detectar los conflictos morales, sentirse concernido y afectado por ellos o captar valorativamente la realidad, de manera que frecuentemente los sentimientos son la base de la percepción moral y la incapacidad para apreciar un problema moral es, sobre todo, una incapacidad afectiva, una falta de simpatía y de compasión. De las personas más inmorales, como los fríos asesinos, decimos que no tienen sentimientos.

Esta capacidad de sentir lo que sienten los otros es una condición de la comunicación humana y, por tanto, de la vida moral. Hay algunos estudios realizados en Alemania y EE.UU. que demuestran que cuanto más empática es la persona, más a favor se halla del principio moral que afirma que los recursos deben distribuirse en función de las necesidades<sup>16</sup>, es decir, de principios éticos más altruistas y universalistas.

Por otra parte, los sentimientos no son un hecho biológico bruto, sino algo social e históricamente modificable, es decir, educable. Cada sociedad tiene sus propios sentimientos. También podemos decir que cada individuo tiene una vida sentimental propia. Los sentimientos no sólo podemos describirlos, sino que realmente los construimos.

Las emociones tienen un componente cognitivo. En primer lugar, los sentimientos son intencionales, son sentimientos de algo y las creencias o ideas que tenemos sobre ese objeto de nuestro sentimiento modelan nuestro sentimiento: uno puede estar triste al saberse enfermo, pero puede entrar en depresión si conoce que se trata de una enfermedad mortal. Uno puede amar mucho a otra persona, pero si llega a conocer que ésta la engaña, troca su amor en odio.

Y en la educación de los sentimientos morales juega un indudable papel el pensamiento y la inteligencia. Los sentimientos pueden ser activados por las ideas y los recuerdos. Además nos damos cuenta de nuestros sentimientos, los sentimos, los pensamos y reflexionamos sobre ellos. Se trata de lo que Castilla del Pino llama “metasentimientos”<sup>17</sup>. Estos pensamientos y sentimientos, los metasentimientos, modifican nuestros sentimientos, como cuando una persona siente envidia al ver que su amigo tiene más éxito que él, pero, una vez que se da cuenta de que tiene sentimientos de envidia de su amigo, empieza a sentir vergüenza de sentir esa envidia. Mediante este y otros mecanismos, la persona puede educar y dirigir sus sentimientos.

Además los sentimientos son modelados culturalmente. Las diferentes sociedades tienen diferentes creencias acerca de las emociones, creencias que modifican la naturaleza de esas emociones. Por ejemplo, en el mundo griego arcaico parece que la pasión fundamental fue el

<sup>15</sup> En *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica. 2006.

<sup>16</sup> Véase Hoffman, M. J. “Empathy, Social Cognition, and Moral Action”, en Kurtines, W. y Gerwitz, J. (eds.), *Moral Behavior and Development: Advances in Theory, Research, and Applications*, Nueva York, Wiley, 1984.

<sup>17</sup> Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de las emociones*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 21-22.

*thymós*, el furor guerrero, como se nota en la épica homérica, mientras que en la época de los trovadores se compagina el valor guerrero con la adoración a la dama de sus sueños. En realidad, cada sociedad ha modelado los sentimientos de sus miembros de acuerdo con ciertas pautas culturales que vertebraban esa sociedad.

Si ahora nos centramos en los sentimientos morales, veremos que en este campo se da incluso un mayor papel de la razón en los sentimientos. Esto significa, por ejemplo, que las teorías y los principios éticos influyen en los sentimientos y pueden servir, como decía Hume<sup>18</sup>, para educar nuestros sentimientos, haciéndolos más imparciales, justos y universalistas. Pero, sobre todo, hay que reconocer que la fuerza de los sentimientos morales depende de la razón: así sentimos mayor indignación ante una acción injusta cuantas más razones tenemos precisamente para creerla injusta. La emotividad peculiar de los sentimientos éticos no es explicable sin contar con la fuerza moral que nos dan las razones para sentirnos así.

## VII

Cuando uno tiene en mente todas estas últimas reflexiones no le parece tan difícil cambiar el mundo y que todo el mundo pensara y sintiera que los otros son “de los nuestros”, que toda la humanidad fuera un “nosotros” o, como decía Habermas<sup>19</sup>, la gran Comunidad de todos, que dicen “nosotros” con cualquiera y a cualquiera. No tiene que ser tan difícil cambiar las ideas y sentimientos de seres humanos que van directos a la catástrofe. El ser humano, que ha cambiado tanto en su historia, ¿no va a poder cambiar el entretelamiento de algunas distorsiones cognitivas y sentimientos negativos hacia los otros? ¿Sería tan difícil pensar y ejecutar un programa mundial de educación de ideas y sentimientos universalistas? ¿No debería ser esta crisis una auténtica crisis a partir de la cual todos pensásemos y sintiésemos que cualquier ser humano es uno de los nuestros?

Parafraseando a Hume<sup>20</sup>, diré que estas reflexiones ponen el asunto bajo una luz tan fuerte, que no puedo en el momento presente estar más seguro de nada. Pero cuando reflexiono sobre todas las grandes adquisiciones que el hombre ha hecho en la ciencia y en la técnica y que, sin embargo, los hombres siguen matándose o dejándose morir, caigo en el escepticismo y sospecho que si una concepción tan evidente fuera cierta, hace tiempo hubiera recibido la aprobación unánime de toda la Humanidad. No debe ser muy fácil tal cambio en las personas. Quizá hay muchos intereses creados en las élites religiosas, económicas, políticas y militares, incluso en los países democráticos, como para que les pueda gustar un mundo donde todos son iguales, donde todos “son de los nuestros”.

<sup>18</sup> *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. y trad. de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, 199, pp. 35-36, 97, 98, 146-147.

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, *ob. cit.*, p. 80.

<sup>20</sup> Hume, David, *ob. cit.*, p. 151.



# El estado social no jurídico vs. el estado civil. El postulado del derecho público en Kant\*

Nuria SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid

Evaluar el grado de importancia que el derecho de propiedad, es decir, el derecho privado, posee en la concepción kantiana del derecho ha sido una *quaestio disputata* entre los debates consagrados a este pensamiento<sup>1</sup>. Contrariamente a las lecturas liberales, por una parte, y a las comunitaristas, del otro, este texto ensayará una posición intermedia respecto a este tema.<sup>2</sup>

\* Este trabajo procede de una investigación resultante del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la Fundação de Ciência e Tecnologia del Gobierno de Portugal, y *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. Agradezco los comentarios recibidos durante la exposición de algunas ideas derivadas de este trabajo en el I Congreso de la REF (Valencia, septiembre de 2014) por los integrantes de la mesa titulada “Prismas filosófico-morales de las crisis”, coordinada por Concha Roldán y Roberto R. Aramayo, que me ayudaron a mejorar la estructura y tesis defendidas en el mismo. La parte que pude desarrollar en menor medida en aquella exposición se encuentra actualmente en evaluación por la revista *Fragmentos de Filosofía*, de la Universidad de Sevilla. Agradezco, asimismo, al IFS del CSIC haber podido disfrutar de una estancia de investigación en este centro durante el periodo de redacción de este trabajo.

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, G. Luf, *Freiheit und Gleichheit*, Vienne/New York, Springer-Verlag, 1978; G. Dulckheit, *Naturrecht und Positives Recht bei Kant*, Leipzig, 1932 (repr. Aalen, Scientia Verlag, 1973); G. Lehmann, „Kant Besitzlehre“, in: Id., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, W. de Gruyter, 1969; R. Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1974; B. Edelman, „The transition in Kant’s Doctrine of Right“, *Economy and Society*, nº 6/2 (1977), pp. 145-165; C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1971; R. Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei I. Kant*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1973 y G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, por nombrar algunas de las publicaciones ya clásicas dedicadas a esta cuestión.

<sup>2</sup> Inspirada en buena parte en las consideraciones de N. Bobbio (1997).

Quien reconozca que la propiedad es un derecho natural en Kant y que el hecho de la adquisición no cuenta con ninguna necesidad, recordará al mismo tiempo que toda apropiación se vuelve perentoria, en lugar de solamente provisional, por la intervención de la autoridad estatal<sup>3</sup>. Lejos de coincidir con la ocupación y la posesión, y no digamos ya con el trabajo o el contrato, fenómenos puramente empíricos, el motor principal del desarrollo del sistema legal en Kant es la idea práctica de una “voluntad omnilateral”<sup>4</sup>, en particular, una tesis racional que permite que los arbitrios de todos coexistan dirimiendo sus conflictos de acuerdo con una legalidad universal. Según esta tesis, toda coexistencia humana debe superar una situación donde la voluntad de cada uno se ejerce de una manera puramente unilateral, luchando con otros con el fin de defender respectivamente su presunto título de propiedad, es decir, es necesario que cada uno renuncie, siguiendo a la razón, a la posibilidad de ejercer por sí mismo, individualmente, coacción sobre otros<sup>5</sup>. Contrariamente a la confianza de Hobbes en la capacidad de integración política de la pasión del miedo o a la confianza ciega de Locke en la capacidad que el trabajo tendría para asignar con justicia los títulos de propiedad<sup>6</sup>, en Kant solo la razón, bajo la forma de un *pactum unionis civilis*<sup>7</sup>, puede instituir sobre la Tierra una gramática que permita a los hombres realizar un uso exterior de sus libertades que no resulte destructivo para ellos. Un acto de la voluntad, no la eficacia empírica y contingente del trabajo, lo que instituye la propiedad. Se establece así un fuerte vínculo entre el interés privado y el interés general que Marcuse denigró como una paradoja<sup>8</sup>, asignando sin matices a Kant la paternidad de un pensamiento profundamente burgués. Teniendo en cuenta la arquitectura de la *Rechtslehre*, se podría reconocer que la dimensión más empírica del derecho privado desaparece en Kant al recibir legitimidad del derecho público, al recibir el primero del segundo garantías desconocidas para él en el estado de naturaleza<sup>9</sup>. En cualquier caso, es

<sup>3</sup> MM, RL, § 9, AA 06 : 257. Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos. Vd. el planteamiento de la dependencia del derecho privado con respecto del derecho público en Ripstein (2006: 1428): «Entering what Kant call “a civil condition”, is not a private transaction at all, but a public one that makes private transactions enforceable» ; cfr. Dulkeit (1932 : 36).

<sup>4</sup> MM, RL, § 14, AA 06 : 263.

<sup>5</sup> Vd. Terra (1983: 119 et 138-139). Cf. Faggion (2004 : 9-10).

<sup>6</sup> Ritter (1971 : 212-213) habla de un “contrato tácito” que extrae de cada ser humano su aceptación del derecho

de propiedad legítima de los otros. Cfr. Vlachos (1962 : 84) y los provechosos comentarios de Terra (1983 : 129-

130).

<sup>7</sup> TP, AA 08: 289.

<sup>8</sup> Marcuse (*Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*, trad. F. Guimarães, Rio do Janeiro, Zahar, 1973: 91),

pasaje citado por Terra (1983: 139).

<sup>9</sup> Vd. Bobbio (1997, p. 120). Cf. la argumentación siguiente de Ripstein sobre la necesidad de superar el punto de vista de los arbitrios en el derecho privado, adoptando el punto de vista universal del derecho público (2006: 1392-1394): «The Lockean view regards law as a remedy for the “inconvenience” of a state of nature; the utilitarian and egalitarian typically regard it as a remedy for some combination of imperfect information, selfishness, and high transaction costs. [...] I will argue that private law is the form of interaction through which a plurality of separate persons can each take up this special responsibility for their own lives, setting and pursuing their own conceptions of the good in a way consistent with the freedom of others to do the same [...] I will argue that the rule of law is a prerequisite both to enforceable rights being consistent with individual freedom among a plurality of persons. The use of force subjects one person to the choice of another, unless its use issues from a public standpoint that all can share».

importante destacar que el único origen lógicamente sólido del ordenamiento jurídico se encontrará siempre en la razón, no en los mecanismos de “libre desarrollo” de una sociedad. Es la razón quien introduce el criterio de la justicia distributiva en el contexto social, desautorizando que ningún título de propiedad le dé lecciones sobre el procedimiento que debe seguirse a la hora de estimar *lo que es justo*. Será interesante mencionar aquí la célebre crítica que Michel Villey dirigió a la supuesta lógica subjetiva del Derecho según Kant, de la que textos como el siguiente son muy representativos:

[H]ay un pasaje de su libro donde parece redescubrir el objeto verdadero del arte jurídico, la “justicia distributiva”: no aporta sanción alguna a ciertas normas de conducta [...] ni el servicio de las libertades del individuo, condición de su moralidad, sino más humildemente la división entre los intereses de los pleiteantes. [...] El pensamiento de Kant es ciego, no implica ninguna apertura sobre esta especie de actividad, carece de acceso tanto a los métodos como a las finalidades de este arte de la distribución. La obra del juez y el jurista estaría ausente del sistema de Kant. El derecho natural encuentra su *Aufhebung* en el derecho político.<sup>10</sup>

En nuestra opinión, Villey es profundamente injusto ante la innovación que la fundación racional del derecho en Kant significa en lo que se refiere al ejercicio efectivo del Juicio sobre bienes determinados que caracteriza la función jurídica según el derecho romano<sup>11</sup>. Pero, se podría añadir que su teoría del derecho, lejos optar por una posición en exceso idealista y subjetivista, destaca el carácter profundamente ideal de la persona del soberano y el mismo derecho político, que está destinado finalmente a transformar radicalmente el tipo de relaciones que los hombres mantienen en sus comunidades<sup>12</sup>. Obviamente, el derecho racional kantiano pierde de vista definitivamente la definición de la legalidad como reconocimiento de una sustancia legal a cosas, que pueden recibir un uso privado o común, pero diferencia entre relaciones de coordinación y de subordinación, que unen a los miembros de una comunidad, haciendo de esta distinción el eje de una verdadera clasificación racional de las formas jurídicas. Por supuesto, si no hubiera adquisiciones y posesiones antes de la llegada del estado civil, éste sería imposible<sup>13</sup>. Pero, inspirándose en el famoso *motto* de la filosofía transcendental, se podría afirmar en el campo jurídico que toda adquisición puede producirse con el paso del tiempo como hecho, sin que su legitimidad se derive empero ella misma de ese mismo tiempo, procediendo más bien de un concepto racional, como es el de adquisición originaria<sup>14</sup>.

### La perspectiva omnilateral de la justicia distributiva

Es innegable que la vida social proporciona al derecho en Kant la materia sobre la cual juzgar, mientras que la forma que sanciona la legitimidad de una posesión procede exclusivamente de un plano ideal que posee la única clave capaz de garantizar a los hombres una coexistencia pacífica en el uso externo de su libertad<sup>15</sup>. En otra formulación, solamente la

<sup>10</sup> M. Villey, «Préface» à I. Kant, *La métaphysique des mœurs*, éd. e introd. de A. Philonenko, Vrin, 1976, p. 45.

<sup>11</sup> Vd. Nour (2004: 93s.).

<sup>12</sup> Vd. Renault (1994: 39).

<sup>13</sup> MM, RL, § 44, «Observación», AA 06 : 312-313. Cf. Las observaciones sobre este texto de Bobbio (1997, p. 85s.).

<sup>14</sup> Vd. MM, RL, § 6, AA 06 : 251; § 13, AA 06 : 262 et § 16, AA 06 : 267.

<sup>15</sup> Vd. Bourgeois (1996 : 92) : «La vie sociale appelée par la nature culturelle de l'homme ne peut ainsi

razón llega a integrar suficientemente a los arbitrios individuales, desde el momento que hace de un pueblo una unidad civil. Frente al alcance de la justicia distributiva<sup>16</sup>, la justicia conmutativa aparece como un tipo de justicia alcanzada por limitaciones, que Kant distribuye al menos en cuatro casos de análisis jurídico<sup>17</sup>. Así pues, una cierta estructura paradójica comienza a desarrollarse de la mano de las distintas dimensiones de la justicia, situación aporética que el concepto de posesión ya había experimentado<sup>18</sup>. En este caso, se puede observar que el derecho privado y el derecho público generan un conflicto. Aunque los dos resultan aceptables en su alcance respectivo, los tribunales de Justicia de un Estado asumirán solo uno como legítimo. Ciertamente, un pueblo puede estar formado por una red de varios propietarios, relacionados con arreglo a las normas de la justicia conmutativa. Sin embargo, si permaneciesen en esta situación, lo que puede ser útil para ellos, detentaría su derecho de posesión de una manera solamente presunta.<sup>19</sup> La anterioridad *de iure* del ciudadano con relación al propietario, que con todo precede *de facto* al anterior, explica en nuestra opinión el deber de formar una unidad civil, en particular, la exigencia moral en Kant de constituir un Estado.<sup>20</sup> La teoría kantiana del derecho repite en el terreno jurídico el gesto con el cual la razón prepara el campo al entendimiento, garantizando también la facticidad del conocimiento más ordinario<sup>21</sup>.

La tripartición de las clases de justicia expuestos en el § 41 de la Doctrina universal del derecho hace de la justicia distributiva el sentido primordial de esta virtud jurídica. En efecto, es el Tribunal supremo de un país la única institución que permite calibrar el grado de justicia de un país. En comparación con las sentencias emitidas por un tribunal oficial, todas las propuestas y sugerencias que avancen en otra dirección aparecerán como discursos privados de fundamento, desde una base puramente subjetiva. El método kantiano recurre en efecto en muchas ocasiones al punto de vista propiamente jurídico para abrir la única vía capaz de regular las polémicas en las disciplinas acróamáticas, como es el caso de filosofía<sup>22</sup>. Así como la actividad de un tribunal de justicia representa en Kant la instancia suprema de la justicia de un país, la actividad del tribunal crítico permite reconocer la madurez crítica de un

remplir sa destination qu'en se normant par l'unification ou universalisation constitutive du *droit*, et les exigences du droit, contenu de la raison pratique s'adressant à tout homme, ne peuvent elles-mêmes se réaliser de façon non précaire, non «provisoire» comme le dit Kant, qu'en dépassant le mode individuel ou «privé» de leur satisfaction et en étant imposées de façon «préemptoire» par l'exercice communautaire commun ou « public », bref : politique, du *droit*. Cfr. Cortina (1988 : 53).

<sup>16</sup> MM, RL, § 41, AA 06 : 305-306.

<sup>17</sup> MM, RL, § 36, AA 06 : 297.

<sup>18</sup> Vd. MM, RL, § 7, AA 06 : 255. Vd. los comentarios de Lehmann sobre esta estructura antinómica (1969 : 200s.).

<sup>19</sup> Vd. Goyard-Fabre (1997 : 110) : «[A]vant l'institution de la société civile et l'édition des normes constitutionnelles et légales qu'exige son existence effective (donc, dans l'état de nature, qu'il soit individuel ou social), il n'y a qu'une présomption juridique de rendre juridique la possession (MM, RL, § 9, AA 06 : 257)».

<sup>20</sup> MM, RL, § 42, AA 06 : 307-308.

<sup>21</sup> Recomiendo leer la posición de T. Patrone sobre esta relación (2011: 130-131): «We saw that the transcendental ideas of reason bring concepts of understanding into a systematic unity, and that hereby provide us with the 'sufficient mark of empirical truth' (KrV, A 651/B 679). Similarly, we can now say, concepts of public right make the rightful use of concepts of private right possible. They make possible the coherent application of *all* the claims involving possession, and thus provide us with the mark of political truth».

<sup>22</sup> Numerosos trabajos de Simone Goyard-Fabre han contribuido a subrayar la patente proximidad entre crítica y derecho en Kant. Puede consultarse especialmente el cap. I «La problématisation critique du droit» de su obra *La philosophie du droit* de Kant (1996, pp. 17-34).

pensamiento.<sup>23</sup> La justicia distributiva es así decisiva para distinguir entre un estado no jurídico y un estado verdaderamente jurídico, al permitir distinguir los órdenes sociales preciviles de los que responden a las exigencias de universalidad y reciprocidad propias de la justicia pública, es decir, se trata del único sentido de la justicia que recibe en Kant una especificidad racional.

### Estado y sociedad en la teoría kantiana del derecho

Como es sabido, Kant corrige necesariamente la decisión del manual de Achenwall de establecer una cierta continuidad entre la sociedad y el Estado. Frente a ello, la Doctrina universal del derecho destaca que hay varias modalidades de estados sociales que no llegan nunca a alcanzar la legitimidad y funciones del estado civil:

El estado no jurídico, es decir, en el que no hay justicia distributiva, se llama estado de naturaleza (*status naturalis*). El estado que se le opone y que podría decirse artificial (*status artificialis*) no es (como lo piensa Achenwall) el estado social, sino el estado civil (*status civilis*) de una sociedad sometida a una justicia distributiva; ya que incluso en el estado de naturaleza hay sociedades conforme a derecho (por ejemplo las sociedades maritales, paternales, domésticas en general, y todas las que quiera) para las que no vale esta ley *a priori*: “Debes entrar en este estado”, como puede decirse del estado *de derecho*, de manera que todos los hombres que entren en relaciones de derecho (incluso involuntariamente) *tengan que* entrar en tal estado.<sup>24</sup>

En efecto, contrariamente a una sociedad, generalmente fundada sobre intereses principalmente económicos y cuya constitución es totalmente horizontal, la unión civil, que la doctrina kantiana del derecho considera un deber conformar, implica una diferencia irreducible entre el que controla y el que obedece. Sería completamente imposible considerar la última relación como una síntesis de partes homogéneas. La obediencia no podría reducirse a una aceptación arbitraria de pertenencia provisional a una comunidad bajo la condición de la conservación de los intereses compartidos por los asociados, sino que debe basarse más bien en la coacción [*Zwang*], que permanece sin fundamento suficiente en las relaciones comerciales y contractuales que la sociedad propicia:

La *unión civil* (*unio civilis*) no puede ciertamente llamarse *sociedad*, porque entre el *jefe* (*imperans*) y el *sujeto* (*subdite*) no hay ninguna asociación; no son compañeros, sino que uno está *subordinado* a otro, no *coordinado* con él, y quienes se coordinan deben justamente considerarse como iguales entre ellos, en la medida en que están sujetos a leyes comunes. Esta unión no es, pues, tanto una sociedad, sino lo que *produce* una sociedad.<sup>25</sup>

Desde un punto de vista racional, es la unión civil la que da origen a la sociedad. Esta tesis bastaría para confirmar que la filosofía kantiana del derecho permanece muy lejos de una fundación de sello liberal de la comunidad civil. Desde un punto de vista material, es verdad que no se podría hablar de una ampliación del número de derechos a los cuales los hombres acceden en virtud del derecho pública. Lo único que introduce una diferencia notable entre derecho privado y derecho público es «la forma jurídica [...] de la coexistencia [de los

<sup>23</sup> KrV, A 751/B 779s.

<sup>24</sup> MM, RL, § 41, AA 06: 306.

<sup>25</sup> MM, RL, § 41, AA 06: 306-307.

hombres]»<sup>26</sup>, es decir, la constitución que da un carácter público a las leyes. Dadas las condiciones, definidas con perspicacia por Ulpiano, “de la inevitable relación de vecindad” que reina entre los hombres, el uso exterior de la libertad en Kant debe introducir el postulado del derecho público, que controla el siguiente:

Debe salir con los demás de este estado de naturaleza para entrar en un estado jurídico, es decir, un estado de justicia distributiva. Se puede desarrollar analíticamente el principio a partir del concepto de derecho como relación exterior, en comparación con la violencia (*violentia*).<sup>27</sup>

Mantenerse en un estado donde la vida humana no conoce aún las consecuencias que produce la justicia distributiva puede no representar en un primer momento una tragedia para la sociedad, pero es seguro que tal decisión constituiría una considerable agresión contra la racionalidad de quienes comparten un espacio finito.<sup>28</sup> La unificación de una pluralidad de hombres bajo leyes jurídicas se llama *civitas*, en particular, Estado, cuya forma sigue una Idea que «sirve de hilo conductor a toda unificación efectiva»<sup>29</sup>. No hay en Kant un sistema de *checks and controles*, en la línea del pensamiento de Montesquieu y detrás de los pasos del republicanismo americano, sino una verdadera separación de los poderes, que no se encuentran propiamente en pleno equilibrio el uno con el otro, toda vez que el soberano puede disolver o cancelar los otros poderes en el caso que surja un conflicto insuperable, sirviéndose de su *potestas executoria*<sup>30</sup>. Abandonar el estado de naturaleza es un deber jurídico [*Rechtspflicht*] en Kant, es decir, un imperativo categórico que nos obliga a aspirar a un estado civil en nombre de un «deber de justicia [*lex iustitiae*]»<sup>31</sup>. Quizá la presencia del término imperativo resuene con cierto asombro para una lectura excesivamente inflexible del derecho en Kant. Autores como O. Höffe y W. Kersting han apoyado la tesis de la derivación del postulado del derecho público a partir del imperativo categórico<sup>32</sup>, llegando a hablar de la presencia de un «imperativo categórico de la razón en el reino del derecho»<sup>33</sup>. Efectivamente, Kant mantiene que todos los deberes pertenecen a la ética, aunque su legislación sea heterogénea respecto a la de la ética, pues la idea del deber actúa como móvil en estas situaciones donde no hay un poder que puede coaccionar exteriormente para, por ejemplo, mantener las promesas que se hacen<sup>34</sup>.

Kant añade que actuar conforme al derecho es una exigencia que la ética hace a los hombres, lo que contribuye a establecer un estrecho vínculo entre el orden del jurídico y la esfera de la moralidad<sup>35</sup>. Consideramos difícil compartir la opinión de estudiosos como Willaschek y Wood, que creen encontrar en la modalidad de coacción exterior propia de la legislación jurídica una prueba incuestionable de la plena autonomía de este campo de la

<sup>26</sup> MM, RL, § 41, AA 06 : 306. Cf. MM, «Introducción a la doctrina del derecho», § C, AA 06 : 230.

<sup>27</sup> MM, RL, § 42, AA 06: 307.

<sup>28</sup> MM, RL, § 42, AA 06 : 307-308.

<sup>29</sup> MM, RL, § 45, AA 06: 313.

<sup>30</sup> MM, RL, § 49, AA 06: 316-317; p. 582.

<sup>31</sup> MM, RL, «División de la doctrina del derecho», A, AA 06: 237; p. 486. Cf. *op. cit.*, § 49, AA 06 : 318.

<sup>32</sup> Vd. el esclarecedor comentario de Pippin (2004, p. 11s.). Vd. MM, «División de la doctrina del derecho», § C, AA 06 : 239 .

<sup>33</sup> Kersting (1992: p. 347).

<sup>34</sup> Vd. MM, «Introducción», § III, AA 06 : 219 y MM, «Introducción general» § III, AA 06 : 220-221.

<sup>35</sup> MM, RL, «Introducción a la Doctrina del derecho» § C, AA 06 : 231. Cf. las observaciones sobre esta cuestión de Kervégan (2010).

normatividad práctica kantiana respecto a la moral en un sentido amplio<sup>36</sup>. Con relación a la presunta independencia de los deberes del derecho respecto al espacio de la moralidad, autores como P. Guyer, T. Pogge y R. Pippin han contribuido a enfatizar la verdadera envergadura del desarrollo de la capacidad humana para proponerse fines, que quizá sería necesario observar como el resultado principal de una cultura de la razón, un acontecimiento que debe fomentarse sobre cualquier cosa exigencia de carácter social. «La facultad de fijarse en general un fin cualquiera es el carácter específico de la humanidad (a diferencia de la animalidad)»<sup>37</sup>, se leen en la *Metafísica de las costumbres*. La necesidad de consolidar el derecho de propiedad no correspondería a una intención puramente pragmática, sino que resultaría de la institución y concreción de un uso más completo de la libertad. Lejos de expresar la renuncia a cualquier derivación, por indirecta que sea, del deber jurídico a partir del orden moral, el recurso al postulado consolidado, en nuestra opinión, el carácter de dificultad promovida por las ideas que acompañan a la legitimidad de las leyes públicas, dado que la misma ley de coacción recíproca resulta de la construcción del concepto de una libertad universalmente coexistente con los árbitros de otros, una construcción que sigue una analogía con la ley de acción y reacción<sup>38</sup>. Además, tal construcción requiere solamente tener en cuenta el principio de no contradicción, que no aprobaría nunca excepciones en el uso que cada uno hace de su libertad<sup>39</sup>. La racionalidad jurídica precede, por tanto, a cualquier *status* social.

### El imperativo de habitar jurídicamente la Tierra

Es cierto que, tomando prestadas las palabras de Fichte en el *Grundlage des Naturrechts*<sup>40</sup>, «el ser humano [...] se transforma en ser humano solo entre seres humanos», pero a ello debe añadirse kantianamente que tal coexistencia debe producirse según las directrices del derecho público, el único capaz de establecer entre los hombres una forma de vivir digna de su racionalidad. El carácter de postulado que exige a los hombres entrar en un estado civil confirma la estrecha conexión que existe entre el régimen de influencia que tienen los unos sobre otros, sin poder evitarlo, y la tarea de instituir una constitución civil<sup>41</sup>. El carácter limitado de espacio que cada individuo tendría a su disposición y la exigencia de garantizar suficientemente el ejercicio que cada cual debe poder hacer de su libertad exterior daría como resultado la construcción de un sistema de leyes que protegerían a los seres humanos de la violencia que se infligirían unos a otros, si no lo impidiese la coacción necesaria. La entera estructura jurídica del derecho público, en la triple dimensión de derecho político, derecho de gentes y derecho cosmopolita, responde a la obligación de superar el estado de naturaleza originario<sup>42</sup> en virtud de la consecución del «estado de una justicia distributiva»<sup>43</sup>, es decir, el Estado, que en tanto que Estado jurídico es el único capaz de dar a la vida humana sobre la

<sup>36</sup> Vd. Wood (1999, p. 35).

<sup>37</sup> MM, RL, «Introducción a la Doctrina de la virtud», § VIII, AA 06 : 392. Cf. *KrV*, A 816/B 844.

<sup>38</sup> MM, RL, «Introducción a la Doctrina del derecho», § E, AA 06 : 232. Cf. Pippin (2004, p. 610).

<sup>39</sup> MM, RL, «Introducción a la Doctrina de la virtud», § X, AA 06 : 396. Cf. Pippin (2004, p. 614s.).

<sup>40</sup> *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Berlin, W. de Gruyter, 1971, p. 47. Vd. A. Renaut, *Le Système du droit*, Paris, PUF, 1986, p. 355s.

<sup>41</sup> Vd. ZewF, AA 08: 349: «Todos los seres humanos que influyen los unos sobre los otros deben tener una constitución civil». Cf. Höffe (1992, p. 208ss.).

<sup>42</sup> Vd. ZewF, AA 08: 349, note.

<sup>43</sup> MM, RL, § 42, AA 06: 307. Cf. R. Brandt (1993, p. 21).

tierra algún valor.<sup>44</sup> En nuestra opinión, contra las lecturas que destacan el supuesto liberalismo del pensamiento jurídico kantiano, impresión basada casi exclusivamente en la dimensión primordial del derecho privado, en particular, del derecho de propiedad, al menos por lo que se refiere a su prioridad temporal, sería necesario destacar que el postulado jurídico de la ley práctica recibe el estatuto de una ley permisiva [*lex permissiva*], que posee validez mientras que los seres humanos permanecen en el estado de naturaleza<sup>45</sup>. De este modo, Kant intenta escapar de un absurdo aún peor que la ignorancia de la posesión inteligible, es decir, la hipótesis de que un objeto del árbitro permanezca objetivamente vacante de dueño [*res nullius*]<sup>46</sup>. El postulado jurídico de la razón práctica hace de la posesión puramente jurídica, como forma de una posesión intelectual, el principio de una gramática que determina las relaciones que los hombres mantienen unos con otros como propietarios de cosas<sup>47</sup>. Para llegar a este resultado, era indispensable no reducir el título de posesión a una relación establecida entre una persona y una cosa, considerando la posesión común que todos los hombres tienen tierra como el único marco de comprensión del mismo<sup>48</sup>. Kant recuerda varias veces el hecho de que ninguna cosa podría experimentar ningún deber respecto a un ser humano, criticando la confusión que se encuentra a la base de un concepto como el de reificación<sup>49</sup>.

A pesar de su origen inteligible, el concepto de posesión jurídica debe tener siempre una realidad práctica, es decir, disponer de una aplicación a los objetos de la experiencia<sup>50</sup>. Tal enfoque racional del concepto de posesión no podría recurrir a una simple conversación entre propietarios, como en el empirismo humeano, como principio de la comunidad civil, que se mantendría en pie mientras los intereses compartidos no desaparezcan. Al contrario, la institución de la legalidad sobre la tierra aplica la razón a toda distribución efectiva de los bienes entre los hombres, generando una división que solamente permitiría esperar la idea de una posesión colectiva originaria, propia de una *communio fundi originaria*, no de una ficticia *communio primaeva*, que toda la humanidad tendría sobre la Tierra<sup>51</sup>. Este principio vuelve posible por primera vez que los hombres vivan en clave jurídica sobre esta superficie de la tierra, que les condenó a solucionar en términos racionales el problema de su coexistencia. En efecto, solamente la idea de una posesión colectiva podría legitimar que el propietario de una cosa denuncie sufrir una lesión en el caso que otro haga uso de un bien que pertenezca al primero:

<sup>44</sup> MM, RL, § 49, E, AA 06: 332.

<sup>45</sup> MM, RL, «Doctrine universelle du droit», § 17, AA 06 : 268. Vd. Barbieri sobre esta cuestión (2010 : 78 et 83-84).

<sup>46</sup> MM, RL, § 2, AA 06 : 246.

<sup>47</sup> MM, RL, § 5, AA 06 : 249. Cf. S. Goyard-Fabre (1996, p. 108) : «Si donc, dans la moralité en général, la nature est le point d'application de la liberté, dans le droit, la possession d'un objet extérieur est le point d'application de la législation de la raison : la possession manifeste pour l'homme la médiation entre l'intelligible et le sensible, désormais unis en une synthèse juridique qui peut être qualifiée d'extensive». Vd. Saage (1973 : 30-31).

<sup>48</sup> Vd. MM, RL, § 11, AA 06 : 260-261 et § 17, AA 06 : 268-269. Cf. Barbieri (2010 : 80).

<sup>49</sup> Vd. las útiles observaciones de Terra (1983 : 135ss.) sobre este aspecto de la doctrina kantiana del derecho.

<sup>50</sup> MM, RL, § 7, AA 06 : 253.

<sup>51</sup> MM, RL, § 13, AA 06 : 262 ; cf. *op. cit.*, § 6, AA 06 : 251.

Mediante mi árbitro unilateral, no puedo obligar a nadie a abstenerse del uso de una cosa, pues carecería de obligación para ello. Por lo tanto, sólo podría hacerlo la reunión de los arbitrios de todos en una posesión colectiva.<sup>52</sup>

Este punto, es decir, la prioridad de una voluntad unilateral con relación a los deseos individuales, reaparece al final del § 14 de la Doctrina universal del derecho: la adquisición de un objeto exterior del árbitro por una voluntad unilateral es adueñarse de algo [*Bemächtigung*], pero esta misma voluntad no puede con todo justificar una adquisición exterior sino siempre que se contenga en una voluntad unificada a priori.<sup>53</sup> Concluimos estas páginas sosteniendo, pues, que la naturaleza unilateral de la voluntad jurídica fundamenta todo título de propiedad que un sujeto cualquiera puede reivindicar, manifestando claramente que la adquisición de cualesquiera bienes en la superficie de la Tierra debe someterse al criterio de la justicia distributiva, que limita los efectos de una interpretación en exceso subjetiva de este método de adquisición y recuerda que el hecho de la posesión no puede reducirse legítimamente a una relación entre los hombres y las cosas. Si la voluntad común racional no ejerciera una tutela constante respecto a los derechos reconocidos por la teoría kantiana del derecho, se podría de verdad admitir que sirviera de fundamento al modelo de desarrollo de la riqueza de las naciones preconizado por el liberalismo clásico. La insistencia en el hecho de que ninguna propiedad sea considerada desde un punto de vista jurídico como un acontecimiento que conecta exclusivamente al propietario y los bienes que considera suyos confirma que los intereses comunes de la humanidad tienen prioridad sobre cualquier pretensión individual en la filosofía práctica kantiana. Semejante relación entre ambos intereses —público y privado— anuncia, con diferencias insuperables, el deber público de proporcionar a los ciudadanos una cobertura jurídica suficiente contra los excesos y desigualdades de la sociedad civil contenido en la filosofía del derecho de Hegel<sup>54</sup>, pero no lo desarrolla ni siquiera en las circunstancias críticas en que la unidad e integridad de la unión civil corre peligro.

## Bibliografía

- Barbieri, A. (2010) 'O Direito real de Kant'. *Trans/Form/Ação*, 33/2, pp. 77-94.
- Bobbio, N. (1997) *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, trad. pt. de A. Fait, Brasília, UnB.
- Brandt, R. (1993) 'La justicia en Kant'. *Isegoria* 7, pp. 19-33.
- Cortina, A. (1988) 'El contrato social como ideal del Estado de derecho. El dudoso contractualismo de Kant'. *Revista de Estudios Políticos*, 59, pp. 49-64.
- Dotti, J.E. (2005) 'Observaciones sobre Kant y el Liberalismo'. *Araucaria*, nº 13, 3-17.
- Faggion, A. (2004) ,A dedução da possibilidade da posse jurídica na *Doutrina do Direito* de Kant', vol. 3/4, pp. 1-18.
- Kant, Immanuel (1902–) *Kants gesammelten Schriften*. Ed. Königlich Deutschen Akademie

<sup>52</sup> MM, RL, § 11, AA 06 : 261.

<sup>53</sup> MM, RL, § 14, AA 06 : 263.

<sup>54</sup> Vd. Siep (2001). Sobre la prioridad de la intersubjetividad sobre los derechos de los individuos vd. Nour (2004 : 99-100).

- der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter.
- Goyard-Fabre, S. (1996) *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin.
- Höffe, O. (1989) 'Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law'. In: Yovel, Y. (ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer, pp. 146-167.
- Guyer, P., 'Kant's Deduction of the Principles of Right'. In: Timmons, M., *Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, 2002, pp. 23-64.
- Kersting, W. (1984) *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin, W. de Gruyter.
- (1992a) 'Politics, Freedom, and Order'. In: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge Cambridge U.P.), pp. 342-366.
- (1992b) 'Kant's Concept of the State. In: H.Ll. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press), pp. 143-165.
- Kervégan, J.-F. (2010) 'La théorie kantienne de la normativité' in J.-F. Kervégan (dir.), *Raison pratique et normativité chez Kant*, ENS Editions, 2010, p. 89-109.
- Nour, S. (2004) 'O legado de Kant à filosofia do direito'. *Prisma Jurídico*, vol. 3, pp. 91-103.
- Patrone, T. (2011) 'Kant's *Rechtslehre* and ideas of reason', in: S. Baiasu/S. Pihlström/H. Williams (ed.). *Politics and Metaphysics in Kant* (Cardiff: Univ. of Wales Press, 2011), pp. 115-133.
- Pippin, R.B. (2004) '¿Lo mío y lo tuyo? El Estado kantiano'. *Anuario filosófico*, XXXVII/3, pp. 595-630.
- Pogge, T. (1997) 'Is Kant's *Rechtslehre* Comprehensive?', *The Southern Journal of Philosophy*, n. 26 "Supplement", pp. 161-187.
- (1988) 'Kant's Theory of Justice', *Kant-Studien* 79, pp. 407-433.
- (1981) 'The Kantian Interpretation of Justice as Fairness', *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 35/1, pp. 47-65.
- Rawls, J. (1971) *Theory of Justice*. Oxford: Oxford U.P.
- Renault, A. (1994) 'Présentation'. In: I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion.
- Ripstein, A (2006) 'Private Order and Public Justice: Kant and Rawls', *Virginia Law Review*, vol. 92/7, pp. 1391-1438.
- Shaw, B.J. (2005) 'Rawls, Kant's Doctrine of Right and Global Distributive Justice', *The Journal of Politics* 67/1, pp. 220-249.
- Siep, L. (2001) 'Constitution, droits fondamentales et bien-être social dans la *Philosophie du droit de Hegel*'. *Revue germanique internationale*, n° 15, pp. 177-194.
- Terra, R. (1983) 'A doutrina kantiana da propriedade'. *Discurso*, vol. 14, pp. 113-143.
- Vlachos, G. (1962) *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF.
- Weinrib, E.J. (1992) 'Law as Idea of Reason'. In: H.Ll. Williams (éd.), *Essays on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press), pp. 15-49.
- Willaschek, M. (2009) 'Right and Coercion. Can Kant's Conception of Right be derived from His Moral Theory?', *International Journal of Philosophical Studies*, 17, pp. 49-70.
- (1997) 'Why Does the Doctrine of Right Not Belong in the Metaphysics of Right'. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5, pp. 205-227.
- Williams, H. (1992) 'Kant's Concept of Property'. In: R. F. Chadwick (ed.), *Immanuel Kant: Critical Assessments*, London/New York, Routledge, vol. 3, pp. 389-398.
- Wood, A. (1999) 'Kant's Doctrine of Right. Introduction'. In: O. Höffe (éd.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin, Akademie Verlag.