



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

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

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

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

Secretaria de calidad

Alba Jiménez Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid
albjim04@ucm.es

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

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

Diseño, revisión de estilo, corrector y maqueta

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

Entidades colaboradoras

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





Índice

Artículos

- 1 El concepto teórico de libertad según Kant y la tradición de la *libertas spontaneitatis*
Thomas Sören Hoffmann
DOI 10.7203/REK.4.1.14849

- 21 From the unity of sensible intuition to the sensible unity of intuition. Revisiting the proof-structure of Kant's B-Deduction argument
Adriano Perin
DOI: 10.7203/REK.4.1.12644

- 44 The Principle of the Transcendental Deduction. The First Section of the *Deduction of the Pure Concepts of the Understanding*
Rudolf Meer
DOI: 10.7203/REK.4.1.14339

- 63 ¿Por qué son —según Kant— imposibles las hipótesis en matemática?
Reyna Fortes
DOI: 10.7203/REK.4.1.12777

- 90 El *reino de los fines* y la comunidad ética. Acerca de la dimensión intersubjetiva de la ética kantiana
Ileana Beade
DOI: 10.7203/REK.4.1.12775

Recensiones

- 113 Mario Caimi: *Kant's B Deduction*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, 140 pp. ISBN (13): 978-1-4438-6537-1
Paola Rumore
DOI: 10.7203/REK.4.1.14280
- 121 Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (3 volúmenes). México, UAM-Cuajimalpa/Anthropos, 2018, 727 pp. ISBN (UAM): 978-607-28-1348-9/ISBN (Anthropos): 978-84-16421-91-6
Francisco Javier Iracheta Fernández
DOI: 10.7203/REK.4.1.14135
- 134 Ileana Beade: *La libertad y el orden en la filosofía jurídica kantiana*. Rosario, Fhumyar Ediciones, 2017, 310 pp. ISBN: 978-987-3638-16-9
Marilín Gómez
DOI: 10.7203/REK.4.1.14266
- 138 Christian Krijnen (Ed.): *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective*. Leiden/Boston, Brill (Critical Studies in German Idealism, vol. 23), 2018, 221 pp. ISBN: 978-90-40-38377-7
Jacinto Páez
DOI: 10.7203/REK.4.1.14337

Traducción

- 145 Salomon Maimon frente a la filosofía trascendental. Traducción de algunas cartas sobre su filosofía teórica
David Hereza Modrego
DOI: 10.7203/REK.4.1.13956

Informes

- 173 Informe del IV Congreso Internacional de la SEKLE
Alejandra Baher
Luciana Martínez
DOI: 10.7203/REK.4.1.14281

- 178 Ata do Simpósio Internacional de Kant a Hegel
Agemir Bavaresco
Jair Tauchen
Evandro Pontel
DOI: 10.7203/REK.4.1.14269

Eventos y normas para autores

- 185 Normas para autores



Artículos

El concepto teórico de libertad según Kant y la tradición de la *libertas spontaneitatis*¹

THOMAS SÖREN HOFFMANN²

Resumen

El artículo reconstruye el camino de Kant hacia una comprensión trascendental, esto es, tal como lo enseña la filosofía crítica, hacia una comprensión genuinamente reflexiva de la libertad. Para ello, en primer lugar, se recordará aquí la alternativa entre “*libertas indifferentiae*” y “*libertas spontaneitatis*”; una alternativa propia de la modernidad temprana, que adquiere su significado, no en menor medida, en el marco de la crisis de la ontología (teleológica) aristotélica. En este contexto, Leibniz entiende la “libertad” como auto-realización fundada en la sustancia individual. Kant, en la *Nova Dilucidatio*, sigue la posición de Leibniz, aunque lo hace con reparos. Pero en la *KrV* se comprueba ya que cualquier clase de fundamentación ontológico-objetiva de la libertad resulta problemática. La tercera antinomia puede leerse, en ese sentido, como una crítica a Leibniz. La comprensión “trascendental” alternativa de una libertad fundamentalmente no objetivable —una comprensión que al mismo tiempo remite a la absoluta espontaneidad de la relación reflexiva con sí mismo— describe la condición de posibilidad de la libertad propiamente práctica que, a su vez, puede ser entendida como una manera de auto-realización de la idea de libertad.

Palabras clave: liberum arbitrium, espontaneidad, libertad trascendental, ontología

Kants theoretischer Freiheitsbegriff und die Tradition der *libertas spontaneitatis*

Zusammenfassung

Der Beitrag rekonstruiert Kants Weg zu einem transzendentalen, d.h. genuin reflexiven Verständnis von Freiheit, wie es mit Kants kritischer Philosophie vorliegt. Dabei wird zunächst an die frühneuzeitliche Alternative von „*libertas indifferentiae*“ und „*libertas spontaneitatis*“ erinnert, deren Sinn sich nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Krise der aristotelischen (teleologischen) Ontologie ergibt; Leibniz hat in dieser Situation „Freiheit“ als in der individuellen Substanz

¹ Traducción de Mario Caimi y Fernando Moledo. Una versión previa de este artículo se encuentra publicada como: Thomas Sören Hoffmann: „Kants theoretischer Freiheitsbegriff und die Tradition der *libertas spontaneitatis*“. En: Christian Krijnen (ed.), *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective*, Leiden/Boston, Brill, 2018, 47-67.

² FernUniversität in Hagen. Contacto: thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de.

begründeten Selbstvollzug verstanden. In der „Nova dilucidatio“ ist Kant mit einigen Einschränkungen noch dem Leibnizschen Ansatz gefolgt, während er in der KdrV jede Art einer objektivistisch-ontologischen Fundierung von Freiheit als problematisch erweist; die dritte Antinomie kann insoweit auch als eine Leibnizkritik gelesen werden. Das alternative „transzendente“ Verständnis einer grundsätzlich nicht verobjektivierbaren Freiheit, das zugleich auf die absolute Spontaneität des reflexiven Selbstverhältnisses verweist, beschreibt dabei ebenso die Bedingung der Möglichkeit eigentlich praktischer Freiheit, die ihrerseits wieder als Weise der Selbstrealisierung der Idee der Freiheit verstanden werden kann.

Stichwörter: liberum arbitrium, Spontaneität, transzendente Freiheit, Ontologie

En un conocido pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant dice que “de las tres ideas puras de la razón, Dios, Libertad e Inmortalidad, la de la libertad es el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva [...] en la naturaleza por medio de su posible influencia causal sobre ella” (*KU*, AA 5: 474; v.t. *KU*, AA 5: 468). Más todavía: al ser la libertad la *única* idea de la razón que se da a sí misma realidad objetiva, ella es precisamente también el concepto mediador a través del cual las otras ideas que la acompañan alcanzan una “conexión con la naturaleza”, de modo que en ella tenemos una “idea de lo suprasensible” con la cual, de cierta manera, trascendemos el concepto “teórico” de naturaleza sin tener que pasarlo simplemente por alto o ponerlo entre paréntesis (*KU*, AA V, 474). En este contexto, Kant menciona también que la idea de la libertad, por medio de su auto-realización, así como también por medio de la realización mediata de las otras dos ideas de la razón, condicionada por la autorrealización de la idea de la libertad, “hace posible la conexión [...] de las tres [...] para una religión” (*KU*, AA V, 474).³ En el contexto de la *Crítica de la facultad de juzgar*, el concepto de libertad alcanza así una efectiva función de bisagra entre el mundo sensible y el inteligible; función que posee en la culminación

³ No profundizaremos este punto aquí, pero sostenemos que también la revolución del modo de pensar referida a la religión, que está presente en la filosofía de Kant y se lleva a cabo en ella de varias maneras, está fundada en el recurso a la libertad, como a un concepto fundamental de la religión.

del desarrollo del pensamiento de Kant y que permite entender, con fundamento, toda la filosofía kantiana —tanto la teórica como la práctica— como mensura del alcance que tiene la idea de libertad. El concepto de libertad viene a ser, pues, el *único terminus medius* real entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

En este trabajo estudiaremos el camino que Kant recorre en dirección a un concepto trascendental de libertad. Lo haremos tratando de poner ese camino en relación con la concepción de libertad que ha dominado los debates de la modernidad europea, incluso hasta la época en la que vivió Kant; esto es, con la concepción que entiende la libertad todavía a la manera de un objeto, por medio del concepto de *libertas spontaneitatis*. Es precisamente al final del camino correspondiente a esta concepción de la libertad cuando irrumpe el impulso kantiano, dirigido hacia una concepción de la libertad en la que ésta ya no es entendida como un objeto. En la primera parte comenzaremos por hacernos presente la constelación inicial de ideas dentro de la cual se plantea la argumentación de Kant. Esta constelación se caracteriza por la oposición de distintas concepciones de la libertad que, a pesar de tener antiguos precedentes, en el contexto de la ontología post-aristotélica, deben pensarse de un modo renovado. Encontraremos aquí que el concepto de *espontaneidad* se plantea en el siglo XVII, de manera significativa, como un intento dirigido a poder pensar la libertad como algo que se encuentra en el mundo de las cosas. En la segunda parte veremos que Kant, en la fase pre-crítica de su obra, se muestra como defensor de la *libertas spontaneitatis*; y eso, incluso, cuando atendiendo a las discusiones de sus contemporáneos acerca del principio de razón suficiente o de razón determinante, expresa, no obstante, algunos problemas relativos a esa concepción, que entiende la libertad todavía como una cosa. En la tercera parte veremos que Kant, precisamente teniendo en cuenta esos problemas, mostrará, en la *Crítica de la razón pura*, que el concepto de *libertas spontaneitatis* es antinómico y que esa antinomia exige una nueva formulación del concepto de libertad, de acuerdo con la cual ella es entendida como una cosa. Para esta nueva formulación, Kant empleará el concepto —por él introducido— de ‘espontaneidad absoluta’ y con el cual alcanzará el nivel de la ‘libertad trascendental’. Finalmente, en la última parte, habrá que explicar con exactitud qué significa ‘libertad trascendental’ y cómo tiene lugar exactamente su referencia a su objeto, o en qué consiste su dimensión práctica.

1. La constelación de la *libertas spontaneitatis*

La discusión de la modernidad temprana acerca de la libertad está determinada por varios factores epocales. Para nuestros fines, será suficiente considerar por separado *tres* de ellos: (i) en primer lugar, el retroceso, o la completa desaparición, de la ontología aristotélica; (ii) en segundo lugar, la correspondiente aparición del neo-estoicismo; (iii) en tercer término, la presencia del voluntarismo, introducido de diversas maneras gracias a los nuevos escenarios ontológicos.

(i) En primer lugar, respecto de la ontología aristotélica, cabe decir que su eliminación se debe a diversos motivos. Como es sabido, no es el menos significativo de ellos el éxito de la nueva ciencia galileana, para la cual, junto a la cuantificación sistemática, es constitutiva la supresión de la diferencia fundamental entre determinaciones substanciales y determinaciones accidentales. Esta supresión tiene consecuencias inmediatas respecto de la cuestión de la libertad, a la cual no son afines otras ontologías, como por ejemplo la cartesiana. La afinidad, en cambio, de la ontología aristotélica respecto de la libertad, y el problema que el abandono de esa ontología implica en relación con la concepción de la libertad, se puede comprobar fácilmente, por ejemplo, a la luz del concepto aristotélico de entelequia, o bien de la función de la *causa finalis* que está en relación con el concepto de entelequia; pues ambos conceptos hacen posible que la elección de fines o la dimensión de la προαίρεσις, así como la distinción real de asentimiento libre y asentimiento forzado (distinción de lo ἐκούσιον y de lo ἀκούσιον), se remitan a un obrar fundado ontológicamente, en vez de tener que limitarse a reflejar un ‘como si’, a saber, el ‘como si’ de la percepción que el agente tiene de sí mismo.

La importancia que debió tener para la filosofía práctica la eliminación de la fundamentación aristotélica se puede apreciar en el hecho de que el problema de la teodicea de Leibniz se presente, en realidad, primero, para una ontología no aristotélica, en la cual el bien, que gana el carácter de un concepto-función, debe ser reintroducido gracias a un cálculo infinitesimal, por medio de una interrelación total de todos los entes. En correspondencia con esto se plantean ahora cuestiones como la del fundamento de la elección de los fines, pues la instauración de fines ya no puede ser entendida según la lógica de un perfeccionamiento natural de sí mismo. Dicho brevemente: en el mundo post-aristotélico, a la libertad le

falta, por así decirlo, el substrato; le falta el cuerpo que ella debe animar y eso hace que fácilmente se la niegue, o bien, que se la conciba mediante la abstracción del *liberum arbitrium*.

(ii) En segundo lugar, respecto del *Neoestoicismo*, conviene, en nuestro contexto, señalar la restauración del determinismo que lo acompaña. Este se plasmó tanto en las disputas confesionales contemporáneas a la Reforma, como en la filosofía de la naturaleza, según es posible constatarlo desde Pomponazzi hasta Spinoza. El retorno de la εἰμαρομένη, del *Fatum* estoico, está aquí acompañado, por lo general, por una tesis de la racionalidad del *ordo rerum* que no está orientada simplemente hacia el pasado. La imaginación determinista permitió, en todo caso, representarse la totalidad de los fenómenos como un conjunto complejo de interacciones racionales de causas y efectos que se presenta en un espacio unitario, homogéneo, en el cual *todo* es siempre una función *de otra cosa*, de modo que la libertad, y con ella el originario ser en sí mismo y el permanecer en sí mismo, ya no tienen más cabida. Consiguientemente, la libertad se aparta del mundo de los objetos y se recluye en una actitud mental que consiste en poder decir que sí a las cosas, tal como ellas verdaderamente son, y que con ello evita las pérdidas y fricciones que de manera ineludible se presentan cuando el *ordo idearum* diverge del *ordo rerum*. El apaciguamiento de la mente, ante la aparente pérdida que esto podría representar, se logra por medio de la tesis de que así se gana en racionalidad. Pero, este apaciguamiento implica, por cierto, también una exigencia para el sujeto que ha de comprenderse a sí mismo, en último término, como una cosa más.

(iii) Finalmente, por lo que toca al *Voluntarismo*, cabe decir que este no ofrece, por cierto, en el contexto de la modernidad, ninguna alternativa inmediata a la comprensión ontológica o cósmica que el sujeto tiene de sí mismo. Pero al recurrir a una hipóstasis de la voluntad, el voluntarismo hace posible que el sujeto se instale en un segundo nivel ontológico, en el cual la libertad de la voluntad encuentra incluso su lugar originario. Un ejemplo de esto es el caso de Descartes y, *mutatis mutandis*, el que se presenta de nuevo, en la época de Kant, con Christian August Crusius, a quien nos referiremos brevemente más adelante. Los voluntaristas entienden la libertad, en lo esencial, a partir del *liberum arbitrium* y la conciben, con respecto a su contenido, como *libertas indifferentiae*, la cual, en el tiempo siguiente, será rival de la *libertas spontaneitatis*, que constituye a su vez

especialmente el concepto de libertad de la *Schulphilosophie* leibniziano-wolffiana. La armonización con el *ordo rerum* de esta manera de entender la libertad será también, en cierto modo, el tema tratado en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*.

Resumamos, ahora, las coordenadas fundamentales de la *libertas spontaneitatis* que se inscribe en el contexto descrito. La *libertas spontaneitatis* es, en primer lugar, una concepción de libertad que tiene en cuenta el final de la ontología aristotélica, en la medida en que *no está concebida de manera teleológica*. En ‘*spontaneitas*’, los autores del siglo XVII ven, más que el aristotélico ἐκούσιον, el igualmente aristotélico αὐτόματον, que remite a la filosofía de la naturaleza. Por tanto, ‘*spontaneitas*’ remite aquí, ante todo, a una actividad que no se limita al ser humano que obra de manera consciente.⁴ Además, puede referírsele también a un hecho de la naturaleza. En ese sentido, Hobbes, por ejemplo, puede escribir: “By spontaneity is meant inconsiderate action” (1840: 275). Y Glöcenius puede afirmar, en su conocido *Diccionario*, que lo espontáneo se puede predicar de cosas que carecen de alma: “spontaneum [...] etiam rebus animo carentibus” [dicitur] y que, por consiguiente, es un término de mayor extensión que “voluntarium” (1613; 1964: art. ‘sponte’, 1080). Incluso en autores posteriores, como por ejemplo Tetens (1777) y también Fichte (1798), es posible encontrar el término ‘espontaneidad’ empleado también para designar la actividad mecánica (por ejemplo, la actividad propia de un resorte de acero).

En *segundo lugar*, la espontaneidad, como un concepto básico de libertad, es compatible con un determinismo de las series de acontecimientos externos. Eso se debe a que esta concepción permite considerar espontánea la actividad de, por ejemplo, el resorte de acero que salta (o bien —en un nivel superior— la libertad de una acción voluntaria), en el sentido de ἐκούσιον o de αὐθαίρετον, como comienzo *interno*. De este modo, esta concepción distingue esa actividad de una concatenación *externa* de fenómenos. Se trata aquí, ante todo, de un cambio de perspectivas que no puede ser efectuado de manera arbitraria, sino que está fundado en una dignidad ontológica: la de la oposición de lo ‘interno’ y lo

⁴ Para la historia conceptual de ‘Espontaneidad’ [*Spontaneität*], en general, v. Hoffmann (1995). Para la diferenciación entre *libertas indifferentiae* y *libertas spontaneitatis* en relación, también, con Kant, v. Finster (1982; 1984) y Kawamura (1996).

‘externo’. Esa oposición tiene una dignidad tal sobre todo para Leibniz, quien no por casualidad llega a ser el representante más importante de la concepción de una *libertas spontaneitatis*. ‘Espontaneidad’ significa, entonces, una conexión causal no lineal, por la cual la referencia retrospectiva a una actividad propia, interna, de los agentes se unifica con la posibilidad de coordinación de sus acciones en el aspecto externo. Aquí notamos —cabe señalar— que una de las diferencias decisivas entre la solución leibniziana del problema de la libertad y la antinomia kantiana consiste en que Leibniz entiende de manera metafísica las series de causas y efectos como coordinaciones que forman un sistema, mientras que Kant las entiende como determinaciones lineales. Está claro que, según la primera versión, la libertad, como espontaneidad individual, es compatible con el principio de razón suficiente, mientras que según la segunda versión eso ya no es posible.

En tercer lugar, el concepto de una ‘*libertas spontaneitatis*’ permite pensar la libertad como un *principio real* activo; es decir, permite que no haya que reducirla a una *libertas indifferentiae*. De ello resulta que la espontaneidad puede ser concebida como determinada a partir de la individualidad, del ‘ser sí mismo’ del agente operante en cada caso. Y así también, la acción espontánea puede tener un contenido predeterminado, sin tener que ser considerada, por ese motivo, una acción originada en algo externo. La *libertas spontaneitatis* representa, por tanto, una concepción anti-voluntarista que, por una parte, evita que se tenga que hipostasiar la voluntad y, por otra parte, hace que sea concebible una objetividad concreta de la acción que, como tal, no es una ‘opción’, sino que se presenta como una efectuación determinada. La libertad, en el sentido de la *libertas spontaneitatis*, es, entonces, una libertad de la cual tenemos una experiencia objetiva; es una libertad de cuya existencia real se tiene certeza y que, sin embargo, no se presenta como opuesta a otras formas de causalidad. Ello se debe a que la tradición de la *libertas spontaneitatis* concibe la libertad como efectuación o realización de algo existente; realización que puede estar coordinada con otras realizaciones de algo existente, sin que por ello esa coordinación se convierta en una restricción externa.

Para entender exactamente esto último, vale la pena echar una mirada al *Discours de Métaphysique* de Leibniz (1875-1890: 458), donde leemos que “toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté

dans les substance intelligentes)”. La ‘espontaneidad’ se vuelve aquí un atributo fundamental de la substancia. Y, según el grado de perfección de la sustancia, la espontaneidad puede significar tanto la actividad espontánea natural como la autodeterminación con conciencia. Las dos formas fundamentales de la espontaneidad corresponden respectivamente al orden del ‘reino de la naturaleza’ o al del ‘reino de la gracia’ (siendo solo este último un reino de la libertad en sentido estricto).

La metafísica de la *Schulphilosophie* adopta ampliamente este planteamiento; pero al hacerlo, es plenamente consciente del hecho de que está gravado con algunas hipotecas. En ese sentido, el wolffiano Bilfinger —citado por Kant en conexión con la cuestión de la libertad— aclara expresamente que la libertad, en sentido amplio, solo puede exponerse por medio de la espontaneidad, pero solo si se adopta, al hacerlo, el punto de vista del “sistema leibniziano de la armonía preestablecida” (1725: §337). Cuando, con posterioridad, otros autores apunten hacia otro concepto de libertad —por ejemplo, cuando pongan en juego nuevamente la idea de una *libertas indifferentiae* o encuentren en la libertad y en el uso de ella algo análogo a una ‘contingencia radical’— ello significará también que para entonces esos autores ya no comparten el sistema leibniziano. Y, en efecto, a mediados del siglo XVIII se desata un debate en torno a la *libertas spontaneitatis* que tiene lugar en términos que se pueden considerar post-leibnizianos. En ese debate también interviene Kant.

2. La espontaneidad en el Kant pre-crítico: la *nova dilucidatio*

La posición de Kant en la discusión del concepto de libertad no ha sido, de ninguna manera, una posición invariable. Antes bien, se ha desarrollado de manera sucesiva hasta llegar al resultado definitivo al que hemos aludido al comienzo. Al inicio de su carrera filosófica, Kant compartió, en lo esencial, la concepción leibnizo-wolffiana de la *libertas spontaneitatis*. Pero, en esta época, se mantuvo también receptivo respecto de las críticas a esa posición, formuladas por sus contemporáneos. En ese sentido, cuando ya en el momento de la primera *Crítica* Kant establece la ‘espontaneidad absoluta’ del *liberum arbitrium* como criterio decisivo de la libertad, eso ocurre también por el impulso de la *libertas spontaneitatis* y de la metafísica en la que ella se basa. Anticipando un poco nuestras reflexiones, podemos decir que el giro crítico en el concepto de la libertad, para Kant, consiste en

entender que la libertad no puede situarse entre los fenómenos, ni tampoco en una espontaneidad esencial de ellos. La libertad remite, más bien, a otra dimensión: la dimensión que Kant denominará mediante el concepto de ‘libertad trascendental’.

Concentrémonos, por de pronto, en Kant como un partidario de la *libertas spontaneitatis*, tal como se lo puede encontrar en la *Nova dilucidatio* de 1755. En este escrito, destinado a la obtención de la *venia legendi*, Kant se ocupa especialmente del principio fundamental de Leibniz: el principio de ‘razón suficiente’ o, como dice Kant allí (*ND*, AA 1: 393), siguiendo a Crusius, de “razón determinante”. El joven candidato a docente de Königsberg menciona en su escrito las objeciones corrientes contra este principio. Estas objeciones han de considerarse especialmente graves, según Kant, cuando desembocan en el hecho de que, mediante el principio de razón suficiente, o determinante, sea introducido nuevamente el ‘Fatum de los estoicos’ y en que, con ello, y pese a todas las protestas en contrario, se suprima toda moral y toda ética. Wolff, como bien sabe Kant, había sido blanco de la crítica precisamente debido a este peligro, real o supuesto.

El debate en torno al *principium rationis sufficientis* llegó incluso a ser de interés público luego de que los teólogos intervinieran en él. Entre ellos, hay que nombrar, en primer lugar, al teólogo de Halle Joachim Lange, quien ya en la segunda década del siglo XVIII, en su “Causa Dei et religionis naturalis adversum atheismum”, se opuso con vehemencia al supuesto espinozismo y fatalismo de Wolff y, con ello, rechazó con firmeza cualquier confusión de libertad con espontaneidad. Lange se pronuncia, más firmemente que ningún otro, contra semejante confusión y define la libertad, de manera original, como “radix contingentiae, seu eventuum contingentium” (1727: 8).⁵ Kant mismo se refiere en la *Nova dilucidatio* a los oponentes filosóficos de Wolff. Lo hace explícitamente en el caso de Christian August Crusius,⁶ de Leipzig y de Joachim Georg Darjes,⁷ de Jena. Y, en el debate, toma partido por Wolff; es decir, sostiene, con algunas

⁵ Para la discusión entre Lange y Wolff en torno de la *libertas spontaneitas*, v. Kawamura (1996).

⁶ En la *Nova Dilucidatio* (*ND*, AA 1: 393) se recurre a la *Dissertatio de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (Leipzig 1743) de Crusius. Como se sabe, Kant comparte en su fase temprana determinados puntos de la crítica de Crusius a Leibniz, sin seguirlo, sin embargo, en sus concepciones teológicas.

⁷ En la *Nova Dilucidatio* (*ND*, AA 1: 390, 398) Kant se refiere a los *Elementa metaphysica*, que Darjes había publicado en Jena en 1743.

variaciones de detalle, la solución adoptada como norma en la Escuela. Según esta solución, el principio de razón determinante es enteramente compatible con una acción que nazca de una autodeterminación interna; y, por esa razón, la libertad no ha de ser entendida como indeterminación objetiva (como indiferencia), sino como autodeterminación interna (como espontaneidad).

Kant presenta su concepción de la cuestión en forma de diálogo. El representante de la tesis de la indiferencia, Caius, responde al teórico de la espontaneidad, Titius, quien es a la vez el defensor de la posición de Kant (como hará luego en la Antinomia, Kant le ha dado ya a esta primera exposición suya del problema de la libertad la forma de un pro y un contra, aunque la estructura aquí no sea finalmente antinómica). El diálogo se inicia precisamente con la pregunta de si acaso del principio de razón no se sigue necesariamente que nadie es dueño de sus actos, pues estos están incluidos en una gran red de causas de la que nada puede escapar, y si, de ese modo, no se exime al agente singular de toda culpa y de toda responsabilidad. Titius —el vocero de Kant— responde que, en sentido fáctico, nadie *obra* sin tener una *spontanea propensio* hacia una acción determinada. En ese sentido, la conexión universal que determina todas las cosas, a la cual apunta el principio de razón, no significa que *solo* pueda haber acción en el sentido de una causación lineal externa. En verdad, respecto de esta conexión universal, es innegable que no puede haber acción sin actividad espontánea, sin autodeterminación que conduzca a una actividad determinada. En vez de ello, la idea de una conexión universal determinante de todas las cosas pone de manifiesto que el obrar recibe su *contenido concreto*, en cada caso, únicamente en el marco de una determinación ya dada y que, por eso, no puede ser simplemente el resultado de la indiferencia respecto de lo determinado dado. En este contexto, Kant define la espontaneidad con estas palabras: “*spontaneitas est actio a principio interno profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas*” (ND, AA 1: 402). Si se mira esta definición a la luz de los debates de la época, puede resultar poco llamativa. Eso es así, por ejemplo, si se la analiza en relación con los dos niveles que contiene (espontaneidad y libertad) y que ya se encuentran en Leibniz. Pero, en una segunda mirada, sí resulta llamativa, pues Kant no introduce en ella la espontaneidad como principio del obrar libre, tal como es habitual en los wolffianos. En cambio, identifica la espontaneidad con la acción misma

[*actio*], cuando dicha acción procede de un principio *interno* y no de una causación *externa*: “Espontaneidad es una acción efectuada a partir de un principio interno” [“*spontaneitas* est actio a *principio interno* profecta”], afirma Kant, y no, como por ejemplo sostiene Reusch (1735: §502), “espontaneidad es el principio interno por el cual el agente se determina a actuar” [“SPONTANEITAS est principium internum, quo agens se ad agendum determinat”].⁸ Analicemos dos aspectos novedosos de los varios que propone este desplazamiento, que va de la espontaneidad, como principio del obrar libre, a la espontaneidad como acción, cuando esa acción es efectuada a partir de un principio interno.

En primer lugar, con la versión que sitúa la espontaneidad en la acción misma y que le otorga así a la acción una especie de ‘carácter de acontecimiento’ reforzado, Kant da un primer paso que lo aparta de una interpretación ontológica de la espontaneidad como la que habíamos encontrado, por ejemplo, en Leibniz. En efecto, con esta versión de la espontaneidad, Kant se compromete mucho menos que cualquier otro representante de la tradición de la *libertas spontaneitatis* con el ‘sistema de la armonía preestablecida’, entendido como el marco que se debe presuponer necesariamente para darle una coherencia interna al obrar libre. En cambio, se afirma ahora que las acciones son espontáneas y, por eso, que están referidas a un principio, de modo que no tenemos que afirmar que todo lo que es sea por la sabiduría de la espontaneidad y desemboque, en ese sentido, en acciones. Por otro lado, y en segundo lugar, en tanto que la acción misma es vista como el lugar de la espontaneidad, esto es, de la libertad, se da con ello un paso hacia la ‘espontaneidad absoluta’ de la tercera antinomia; y esto teniendo en cuenta que en la *Nova Dilucidatio* Kant no intenta sustraer la espontaneidad, esto es, la libertad, del contexto del mundo empírico. Por el contrario, Kant afirma que la libertad no escapa a la fundamentación de las acciones, que puede ser referida a la inclinación, e incluso que un hombre es tanto más libre cuanto más ajustada a la ley sea

⁸ La cita completa de Reusch dice lo siguiente: “SPONTANEITAS est principium internum, quo agens se ad agendum determinat: ACTIONES SPONTANEAEE dicuntur, qua a spontaneitate profiscuntur; adeoque *nullum habent principium determinans externum*. Nulla vis externa volitiones atque nolitiones in anima elicit [...]; non tamen sine motivis existunt volitiones atque nolitiones [...]: unde *anima se ipsa, motivis suis convenienter, determinat ad volendum atque nolendum*; adeoque *hi actus sunt spontanea*”. De este modo, Reusch pone en claro que obrar de ‘manera espontánea’ no significa obrar ‘sin motivación’, sino que significa un obrar *motivis suis convenienter*.

la fundamentación de su obrar.⁹ Pero en todo ello no hay ninguna causación externa o mecánica. Lo que hay es la percepción de ‘motivos’ en relación con los cuales se obra.

Tampoco tiene efecto, para Kant, el argumento que el oponente presenta en el diálogo de la *Nova Dilucidatio* y que consiste en afirmar que Dios, al tolerar el mal moral, sería —al menos indirectamente— el creador de ese mal moral. Este argumento no tiene efecto porque si bien Dios ha creado distintos grados de perfección y no ha omitido ninguno (esto es, no ha omitido la imperfección), sin embargo, no le ha quitado al agente la autodeterminación en el obrar (lo que implica que el agente es el responsable de ese obrar) (v. *ND*, AA 1: 404). “In interno semet determinandi principio resederit malorum origo”, afirma expresamente el interlocutor como respuesta (*ND*, AA 1: 405ss). Al hombre no le es imposible determinarse hacia una perfección menor. Por el contrario, ello es posible si las facultades de conocimiento superior nos proporcionan motivos para tomar una dirección distinta de la de una perfección mayor. Lo decisivo es siempre que el propio obrar es un obrar motivado intrínsecamente y que, en ese sentido, es libre; que el hecho de que el obrar pueda estar sujeto a motivaciones —esto es, que la totalidad de los fenómenos pueda ser comprendida como un gran conjunto motivacional— es algo que no colisiona con el obrar libre y que, en vez de ello, hace patente que la libertad efectiva ya está implicada en el mundo; esto es, que la libertad está determinada de manera cosmológica, aunque no esté sujeta a coacción, y que, por ello, significa algo más real que lo que ocurre en el caso de las abstracciones de la *libertas indifferentiae*, del *liberum arbitrium* o del equilibrio en la decisión.

Precisamente a causa de su compatibilidad con el principio de razón, la libertad posee, incluso para el Kant pre-crítico, una dimensión eficiente real. Esa dimensión real no es, como lo era para Leibniz, la de una espontaneidad monádica existente. Pero es, al menos, la de una interioridad que es representada por acciones externas, las cuales, desde el punto de vista de su contenido, trascienden el contexto en el que se encuentran; pero que, sin embargo, siguen siendo acciones referidas a un contenido. El problema que se planteará al respecto con el giro crítico de la filosofía de Kant es este:

⁹ *ND*, AA 1: 401: “Quo huic legi [sc. la ley de la “inclinatio”] certius alligata est hominis natura, eo libertate magis gaudet”.

determinar realmente en qué sentido puede ser pensada una implicación mutua de libertad y mundo; en qué medida la libertad efectivamente es ‘algo’ en relación con otras cosas determinadas, o hasta qué punto se la debe pensar en otra relación. En ese sentido, la tercera antinomia pretende llamar la atención acerca de que el concepto de una ‘*libertas spontaneitatis*’, bien mirado, contiene una contradicción: la de que la libertad previa a toda cosa, aunque sea comprendida como algo en ejecución, siempre es tomada ontológicamente.

3. La tercera antinomia

Cuando Kant, en el contexto de la tercera antinomia, afirma que “por libertad, en sentido cosmológico” entiende “la facultad [que tiene un agente], de comenzar un estado *por sí mismo*” (*KrV* A533/B561; v.t. A446/B474), resulta más que clara, ya en la elección de las palabras, la conexión con la tradición de la *libertas spontaneitatis*. De hecho, la expresión ‘por sí mismo’ no es más que la traducción directa al alemán del *αὐτομάτως* o *sponte sua*. Aquí hay varios aspectos que deben ser atendidos.

El primero de ellos es que la formulación de Kant no solo admite una interpretación en términos de la antigua doctrina de las causas espontáneas, sino que, incluso en un sentido específico, favorece esa interpretación. Esto quiere decir que el concepto kantiano cosmológico de la libertad, tal como es introducido aquí, en principio, remite a la actividad autónoma de una cosa. El concepto de esa actividad autónoma ya estaba presente en el concepto de la espontaneidad, como ocurre por ejemplo en el caso de la doctrina aristotélica de la generación espontánea (una doctrina que sigue teniendo efectos hasta el siglo XVIII); o, como ocurre también en el caso de Glocenius y de otros, que apunten a la espontaneidad como a una forma de actividad de la naturaleza que se encuentra presente tanto en los animales como en el fuego, e incluso en un resorte de acero. Kant mismo, como hemos visto, distingue en la *Nova Dilucidatio* entre una ‘acción’ espontánea que tiene lugar a partir de un principio interno y una acción que, además de ello, es dirigida por una representación de lo bueno; esto es, una acción que se remite a una actividad reflexiva y no a una cosa. Solo esta última acción, esto es, la que es dirigida por una representación de lo bueno, puede aspirar a ser libre en sentido propio. Aquí lo significativo es que la libertad ya no es pensada como un principio interno, ni mucho menos como una auto-

realización sustancial, como ocurría en el caso de Leibniz; en cambio, ahora queda unida a su inconmensurabilidad respecto del orden de los fenómenos. La libertad ahora es ‘espontaneidad absoluta’, un concepto que en cierta medida reemplaza y se opone a aquella *spontaneitas perfecta* que, inspirada por Leibniz (y a la cual también se había referido Bilfinger en 1725), todavía entiende lo sensible como algo en cierto modo activo. Como hemos visto, Kant ya se ha distanciado de una opción como esa en la medida en que, en la *Nova Dilucidatio*, sitúa la espontaneidad, y con ella la libertad, en el *obrar* y no en el *principio* que rige el obrar. Ahora, en el estadio correspondiente a la *KrV*, lo que está en discusión es si en el plano de los fenómenos puede ‘haber’ espontaneidad y, con ella, libertad entendida —por decirlo así— como un concepto límite. Pero también se discute qué sentido podrán tener las ambivalencias que acompañan el concepto de esa espontaneidad absoluta. En efecto, el concepto de una espontaneidad absoluta conduce inevitablemente, según Kant, a la antinomia de la razón; una antinomia en la cual queda destruido el concepto de una espontaneidad (o libertad) objetiva y que, sin embargo, a la vez, hace aparecer así el concepto de una libertad que no es objetual, sino trascendental. Queda todavía por aclarar cuál es la relación de esa libertad trascendental con el mundo de los objetos, y queda por aclarar también cuál es la relación de esa libertad con la esfera de la acción.

Así, la tercera antinomia puede ser leída como una crítica ampliada a Leibniz, a saber, como una crítica cuyo núcleo es la superación de la representación de una espontaneidad sustancial presente ya en los fenómenos. Pero también se la tiene que entender como el lugar en que se hace consciente la relación práctica en la que nos encontramos respecto de nosotros mismos y que se manifiesta como una relación no objetual. De la tercera antinomia resulta, pues, la *posibilidad* de pensar la libertad entendiéndola como la ‘idea trascendental de la libertad’. Esa posibilidad se vuelve *necesidad* para el concepto práctico de libertad. Para este concepto práctico, se hace necesario pensar la libertad como “idea trascendental de la libertad”, idea que —según Kant— remite expresamente al “concepto práctico de la libertad” (*KrV* A533/B561). Gracias a este salto, el concepto de la libertad práctica puede ser expresado incluso en el lenguaje de la tradición de la *libertas indifferentiae*. En efecto, Kant dice expresamente que la “libertad, en sentido práctico”, se funda en la “independencia del arbitrio respecto de la constricción por estímulos sensibles” y que incluso

como “*arbitrium sensitivum*” la libertad tiene que ser entendida siempre como un “*arbitrium liberum*” (*KrV* A534/B562).

Volvamos brevemente al concepto de una ‘espontaneidad absoluta’, un concepto que todavía no fue explicado de manera concluyente y para el cual, como ya hemos dicho, no hay precedentes inmediatos en la tradición.

4. Libertad trascendental

Cuando se pregunta qué sentido puede tener hablar de una ‘espontaneidad absoluta’, inmediatamente queda claro que la espontaneidad, entendida así, implica abandonar aquella solución del problema de la libertad que se basaba en la *libertas spontaneitatis*. Dicha solución se abandona, por ejemplo, en la medida en que la tradición distingue una causalidad externa y una interna y habla de ‘libertad’ cuando queda excluida la causación *externa* (o cuando puede quedar reducida a una mera razón circunstancial), pero no por eso se excluye una causación *interna* o motivación. Este fue el modo como los representantes de la *Schulphilosophie* —como hemos visto— lograron conciliar el principio de razón con la libertad, mientras que los críticos de una validez irrestricta del principio de razón —como por ejemplo Crusius (1753: §70-§78; v.t. Kawamura 1996)— se apoyan, por su parte, en un “*arbitrium liberum*” real (como “fuerza fundamental”) que tendría que ser capaz de producir, enteramente por sí mismo, un comienzo. Por otro lado, en la diferenciación que hace la *Schulphilosophie* entre una causalidad (externa) —que Kant llama ‘mecánica’— y una (interna) —que Kant llama ‘psicológica’— así como en el intento de identificar la libertad, entendida como espontaneidad, con la causalidad psicológica (interna), Kant ve un “concepto *comparativo* de libertad” (*KpV* AA 5: 96). Este concepto —afirma Kant— constituye una solución ilegítima que solo es útil para resolver “un problema difícil con una pequeña manipulación de palabras”, conservando la idea de que las acciones, *dentro del orden temporal*, se pueden deducir de un estado precedente. La ‘espontaneidad absoluta’, por el contrario, no puede tener ninguna relación con un orden temporal concreto. Antes bien, ella consiste en la negación del orden temporal como un todo.

Como sabemos, Kant da cuenta de esto último, entre otras cosas, mediante la diferencia entre un carácter empírico y uno inteligible, en lo cual no es necesario detenerse aquí. En cambio, debemos ocuparnos todavía

del punto mencionado al comienzo y que sigue pendiente: el hecho de que, para Kant, la idea trascendental de la libertad sea la única de las ideas que prueba su realidad por sí misma; esto es, que ella, la libertad, puede “demostrarse en acciones, y por lo tanto en la experiencia” y, de ahí, que “debe ser incluida entre los *scibilia*” (KU, AA 5: 468). A modo de cierre, intentemos aproximarnos brevemente al contenido central de esta tesis.

La respuesta general a la cuestión planteada, esto es, a la pregunta por el concepto cosmológico kantiano de la libertad, solo puede ser una respuesta negativa: no se puede representar la libertad en la cosmología. Ella, la libertad, no ‘aparece’ en el campo de nuestra experiencia objetiva; y esto es así, sin que se pueda inferir de ello, no obstante, que no hay libertad, pues ella puede ser dada, por ejemplo, en el plano de los elementos constituyentes de la experiencia. Estos llegan a incluir la espontaneidad del entendimiento y también la forma de la autoconciencia que se presenta en la apercepción trascendental, y llegan a abarcar también el problema de la libertad propiamente práctica al que Kant ya se refiere en la Antinomia. La doctrina de la *libertas spontaneitatis* presupone que en los fenómenos de la espontaneidad natural, y especialmente en los fenómenos de la espontaneidad natural voluntaria, haya, indudablemente, una libertad que se manifiesta de manera objetiva, esto es, una libertad cuya esencia es su puesta en acto, es decir, su estar actuando. La metafísica de Leibniz es seguramente el intento más impresionante de la filosofía moderna de pensar la espontaneidad como principio del ser y, en conexión con esto, de pensar el activo ser-sí-mismo como ser-libre. Como hemos visto, este ser-libre no contradice el principio de razón suficiente, en la medida en que la determinación interna puede unirse armónicamente con otras determinaciones sin convertirse por eso en una determinación externa. Teniendo en cuenta esta concepción fundamental resulta comprensible que en la escuela leibnizo-wolffiana la *libertas spontaneitatis* incluya siempre momentos reflexivos. Un ejemplo de ello es la definición que se encuentra en las *Institutiones metaphysicae* de Baumeister, que Kant emplea en sus lecciones de metafísica más tempranas: “Facultas animae seipsam determinandi dicitur *Spontaneitas*, et ea actio, ad quem se ipsa determinat anima, dicitur *spontanea*” (1783: §672). Según la filosofía crítica de Kant, empero, precisamente la autodeterminación no puede proyectarse sobre el plano de los fenómenos; en este plano solo resultan visibles las series de imágenes fenoménicas *según el orden del tiempo*, en cuya forma ya está

presente la irreflexividad y, con ella, únicamente la posibilidad de determinar otra cosa, pero nunca la de la auto-determinación.

Por cierto, el abandono del concepto de una libertad que pueda aparecer como fenómeno, o que sea, de algún modo, objetiva, no significa que el concepto de libertad quede vacío o se vuelva obsoleto. Por el contrario, gracias a la antinomia de la razón, se presenta la posibilidad de hacer que la libertad vuelva sobre sí misma. A este retorno quisiera entenderlo aquí como un retorno hacia una *apropiación de la libertad* que ya no es objetiva, sino trascendental y práctica. Kant concibe este retorno de la libertad hacia sí misma por medio de los tres conceptos de ‘espontaneidad absoluta’, ‘libertad trascendental’ y ‘libertad práctica’. En ese sentido, este mencionado retorno de la libertad hacia sí misma puede entenderse como el despertar de la conciencia de la libertad en general; conciencia que —puesto que la libertad no puede aparecer como fenómeno— solo puede comprenderse o concebirse cuando ocurre en acto. Esa conciencia de la libertad se concibe de una manera más aproximada cuando se entiende la libertad como libertad *trascendental*, es decir, cuando se la concibe, aun en su inconmensurabilidad respecto del mundo fenoménico, como referida al mundo fenoménico e incluso como constitutiva de ese mundo. Ese mundo, *como totalidad*, debe su constitución a las acciones del entendimiento, cuya influencia llega hasta la unidad de las formas de la intuición *a priori*. La libertad, como libertad trascendental, puede, por tanto, ser comprendida como la conciencia de sí que corresponde a la conciencia de objeto. Esa conciencia sabe respecto de sí misma, ciertamente, que nunca podrá aparecer como fenómeno, en sentido teórico, en el plano de los objetos. Sin embargo, como libertad *práctica*, la libertad tiene conciencia de que puede objetivarse: tiene conciencia de que puede, al obrar, establecer *otro orden de las cosas* respecto del que está dado; o sabe que ella puede ser, en general, ‘causa’ con respecto a un mundo que está determinado de otro modo respecto de aquel mundo que aparece como fenómeno. Este saber acerca de una posible ‘causalidad por libertad’ no es equiparable al saber que es teórico en sentido propio; no obstante, no es por ello un saber vacío ni un saber solo aparente. Es, como lo hemos dicho, ante todo, un saber acerca de la *posibilidad* de un mundo diferente frente a aquel que se encuentra dado. Por tanto, este saber es representado como *liberum arbitrium*: al obrar nos motivamos siempre a partir de la alternativa a la luz de la cual vemos las cosas.

Sin embargo, la libertad no es solamente posible, sino que es también libertad real. Esta realidad de la libertad es la realidad de la espontaneidad absoluta, en la cual la libertad elige. ¿Qué elige la libertad en esta espontaneidad absoluta? La respuesta es fácil: en primer lugar, se elige a sí misma; es decir, se decide a ser libertad trascendental y, dentro de esta, libertad práctica. Y precisamente con esto se explica el enunciado de Kant que dice que la libertad, como idea, ya está siempre realizada y es un hecho: pues todo aquel que comprenda la antinomia de la libertad, es decir, que entienda que el ser libre no puede aparecer nunca inmediatamente como fenómeno, porque la libertad no pertenece al orden de las cosas, sino al orden de la referencia a las cosas, ha entendido también que la libertad llega a su realización, ante todo, con referencia al orden de las cosas en su totalidad; es decir, ha entendido que también él llega a sí mismo solo al apartarse del orden de las cosas, que puede concebir también como un orden diferente. En la medida en que puede hacer esto, se ha elegido a sí mismo como un ser libre; es decir, ha llegado a ser consciente de sí mismo, fuera del orden del tiempo; ha llegado a ser consciente de sí mismo como causa de otro orden de cosas. Ese ‘otro orden’ no significa la supresión de las leyes de los fenómenos (como lo teme la antítesis que, en la Antinomia, es la abogada del principio de razón). Significa, antes bien, establecer una legislación por libertad, que se realiza al obrar y que al mismo tiempo me realiza a mí mismo al obrar. La deconstrucción de la concepción de la libertad como objeto (concepción que había aparecido con el concepto de la *libertas spontaneitatis*) conduce así a otra concepción según la cual el sujeto práctico se genera a sí mismo mediante sus acciones conformes a la ley de la libertad; es decir, conformes a la autonomía. Y puesto que ese obrar (que es un producirse a sí mismo mediante la acción) es un obrar que se encuentra siempre como ya habiendo comenzado, resulta que también la libertad puede concebirse solamente como aquella idea trascendental (y no empírica) que es siempre efectivamente real. Quienquiera que haya comprendido la antinomia de la libertad, ha dado efectiva realidad a la libertad en el sentido de espontaneidad absoluta. Y, con ello, ha comprobado que se puede saber algo acerca de la libertad; es decir, ha comprobado que la libertad es un *scibile*, esto es, algo que puede conocerse. Pero lo decisivo es que con ello el horizonte de la razón permanece abierto ante las cosas (que parecen ser absoluta y definitivamente tal como se presentan). La libertad se sitúa siempre en ese horizonte abierto.

Referencias

- BAUMEISTER, F. C.: *Institutiones metaphysicae Ontologiam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam denique naturalem Complexae*. Wittenberg / Zerbst, 1783
- BILFINGER, G. B.: *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humanam et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen, Olms Verlag, 1725.
- _____: *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humanam et generalibus rerum affectionibus*, Hildesheim, Olms Verlag, 1982.
- CRUSIUS, C. A.: *Dissertatio de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, Leipzig, Olms Verlag, 1743.
- _____: *Enwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten*, Leipzig, Olms Verlag, 1753.
- _____: *Enwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- DARJES, J. G.: *Elementa metaphysica*, Jena, 1743.
- FICHTE, J. G.: “System der Sittenlehre”, en FUCHS, E.; GLIWITZKY, H.; LAUTH, R.; SCHNEIDER, P. K. (eds.): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1798.
- _____: “System der Sittenlehre”, en FUCHS, E.; GLIWITZKY, H.; LAUTH, R.; SCHNEIDER, P. K. (eds.): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1970.
- FINSTER, R.: “Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant”, *Studia Leibnitiana* XIV, 2 (1982) 266-277.
- _____: *Spontaneität und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants theoretischer Philosophie unter Berücksichtigung von Leibniz, Wolff und Crusius*, Trier, Universität Trier, Tesis Doctoral, 1984.
- GOCCLENIUS, R.: *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt am Main, Marchioburgi, P. Musculi, 1613.
- _____: *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Hildesheim, Olms Verlag, 1964.
- HOBBS, T.: “Tripos III: Of Liberty and Necessity”, en MOLESWORTH, W. (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 4, Londres, 1840.

- _____ : “Tripos III: Of Liberty and Necessity”, en MOLESWORTH, W. (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 4, Darmstadt, Aalen, 1966.
- HOFFMANN, T. S.: “Spontaneität”, en RITTER, J. v.; GRÜNDER, K. (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1424-1434*, vol. 9, Basel/Darmstadt, Verlag Scheidegger and Spiess, 1995.
- KANT, I.: “Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio”, en: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.): *Kant’s Gesammelte Schriften Akademie-Ausgabe [AA]*, vol. 1, Berlín, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900ss.
- _____ : *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*, AA, vol. 3, 4, Berlín, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1781-1787.
- _____ : *Kritik der praktischen Vernunft [KpV]*, AA, vol. 5, 1788.
- _____ : *Kritik der Urteilskraft [KU]*, AA, vol. 5, 1790.
- KAWAMURA, K.: *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historische Wurzeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1996.
- LANGE, J.: *Causa Die et religionis naturalis adversum atheismus*, Halle, 1727.
- _____ : *Causa Die et religionis naturalis adversum atheismus*, Hildesheim, Olms Verlag, 1984.
- LEIBNIZ, G. W. “Discours de Métaphysique”, en GERHARDT, C. J. (ed.): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. IV, Berlín, Weidmann, 1875-1890.
- _____ : “Discours de Métaphysique”, en GERHARDT, C. J. (ed.): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. IV, Hildesheim, Olms Verlag, 1965.
- REUSCH, J. P.: *sistema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum ítem propria dogmata et hypotheses exhibens*, Jena, 1735.
- _____ : *sistema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum ítem propria dogmata et hypotheses exhibens*, Hildesheim, Olms Verlag, 1990.
- TETENS, J. N.: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und Ihre Entwicklung*, Leipzig, Weidmann, 1777.
- _____ : *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und Ihre Entwicklung*, Hildesheim, Olms Verlag, 1979.