

LA UNIDAD DE LA RAZON Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Ramón Rodríguez

Abstract

The article discusses the central place that reason occupies in the system of the interests of reason. Firstly it tries to throw light on the kantian notion of the "interest of reason" whose essentially rational nature is established against those interpretations which trace it back to an extra-rational origin. Secondly it points out both that the interweaving interests of reason show up most clearly in the problem of freedom and that Kant endeavours to ground the intelligible foundations of the unity of reason on the concept of freedom. But neither the doctrine of the *Critique* nor the attempts of the third part of the *Groundwork* to deduce from the logic spontaneity the practical concept of freedom succeed in exhibiting a common root for both theoretical and practical reason. Kant's latter moral works become rather the acknowledgement that with the idea of freedom reason reaches the inner limits of its own intelligibility, an abyss in itself unexplainable but which is the very essence of reason.

Abandonado ya el dogmatismo de la interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* como una mera filosofía de la ciencia o una teoría del conocimiento, podemos hoy sin dificultad acercarnos a ella y contemplar, asombrados, la inmensa variedad de perspectivas que abre. Una de las más sugestivas es, sin duda, considerarla como un poderoso esfuerzo por elaborar una teoría completa de la razón, que la posterior obra kantiana desarrollará paso a paso. De ahí que para las discusiones contemporáneas sobre el concepto de racionalidad y las condiciones de su ejercicio la obra de Kant sea una fuente inagotable de inspiración. Pues probablemente la historia del pensamiento no conoce un caso igual de penetración analítica y de afán sistemático que tenga por objeto la razón misma.

Si hay una constante en el concepto kantiano de razón es indiscutiblemente el de su unidad sistemática. La idea de sistema preside todas las manifestaciones racionales, en perfecta coherencia con la actividad sintética en que consiste el ejercicio de la razón. Lo que ésta efectúa hacia fuera (la síntesis de lo múltiple), constituye también su organización interna. La *Crítica de la Razón Pura* ofrece un esbozo completo del sistema de la razón, que la obra subsiguiente no hace más que confirmar y justificar. Particularmente atractivo resulta, en este contexto, el intento kantiano de avenir entre sí los intereses de la razón, avenimiento que muestra in concreto su estructura sistemática.

Las líneas que siguen tienen como propósito poner de manifiesto el papel central que la idea de la libertad juega en el sistema de los intereses de la razón y, a la vez, las dificultades que ella plantea a la unidad interna del sistema.

Los intereses de la razón

Que la razón posee intereses que definen y constituyen su propia actividad es una idea paradójica, al menos si se la considera desde la tradicional oposición entre intereses y objetividad del conocimiento. El interés de la razón parece apuntar más allá de esa habitual dicotomía, por lo que no es de extrañar que aquellas corrientes contemporáneas que buscan una mediación entre conocimiento e interés hayan prestado especial atención a este concepto kantiano.

Sin embargo, la noción de interés dista mucho de ser, en los textos de Kant, una noción clara y distinta. Muy al contrario, posee una esencial oscuridad proveniente de la diversidad de las definiciones que Kant da de él, así como del indistinto uso que de él hace en contextos tan diferentes como el de la razón teórica y la razón práctica. Reparemos en él únicamente lo necesario para los propósitos de nuestro tema.

Me parece claro que el sentido primario de interés proviene del lenguaje expresivo de la vida tendencial y apetitiva, de esa que Kant suele denominar, utilizando la terminología de las facultades, *facultad de desear* (*Begehrungsvermögen*). La inmensa mayoría de los intentos de definición precisa que Kant lleva a cabo hacen siempre referencia, de forma más o menos explícita, a la voluntad, y más concretamente al aspecto de su motivación. En cuanto vinculado a ésta, el concepto de interés sufre de la misma ambigüedad que el de motivo, que, como es sabido, contiene dos aspectos bien diferenciados: un impulso (*conatus*) o movimiento interno y un objeto o fin de ese impulso. El uso hoy mayoritario ve en motivo ante todo el aspecto conativo o dinámico, en detrimento del *télos* o fin, es decir, motivo indica mucho más el “de dónde” proviene un deseo o acción que el “a dónde” se dirige. Pero en cualquier caso, ambos aspectos forman parte integrante de la motivación de una facultad de desear. Pues bien, de modo general y sin entrar ahora en problemas de interpretación de textos, me parece que Kant entiende por interés, en su sentido primario, es decir práctico, la vinculación regular, reglada, entre motivo y objeto, de acuerdo con la cual una voluntad ejerce sus deseos (1).

Lo primero que hay que subrayar en esta concepción del interés es su carácter racional. La racionalidad del interés no estriba tan sólo en que el comportamiento de la voluntad está sujeto a leyes o normas —todo ser natural lo está—, sino en que el sujeto tiene una representación consciente de esa ley: éste obra por la representación de la regla que una motivo y objeto. De esta forma, el interés es algo que aparece siempre en el campo de la conciencia y que, como tal, no es pensado nunca por Kant como una pura *vis a tergo* que

(1) Cfr. Rogelio ROVIRA: *Teología ética*, Madrid, Encuentro, 1986, pág. 36.

ejerciera su influjo a la manera de una ciega causa eficiente, física o biológica, de la que el agente no tuviera la menor noticia. Tal género de fuerzas motrices pueden llamarse impulsos, pero nunca interés o motivo: “del concepto de un motivo (*Triebfeder*) surge el de un interés que nunca es atribuido más que a un ser que tiene razón y significa un motivo de la voluntad en tanto que es *representado por la razón*” (2).

Esta idea primaria de interés es extendida por Kant más allá del ámbito desiderativo o práctico: “A toda facultad del espíritu puede atribuírsele un interés, esto es, un principio que contiene la condición únicamente bajo la cual es fomentado su ejercicio. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo propio” (3). Esta genérica definición pone de relieve algo que ya estaba implícito en el parentesco entre motivo e interés: que ésta no indica la estructura o composición interna de una facultad, sino la condición que hace efectivo su ejercicio, que la mueve, que la incita a ejercitarse y con ello a progresar y aumentar su capacidad. Kant señala agudamente, a continuación del citado texto, que el principio de contradicción no puede considerarse formando parte del interés de la razón, pues expresa la condición de que en general haya razón y no la condición del fomento de su uso.

Es precisamente esta diferencia entre condiciones de posibilidad y condiciones de ejercicio de una facultad la que permite extender el concepto de interés más allá de la vida apetitiva, aunque en analogía con ésta. Si interés en su sentido primordial expresa la regla por la que una voluntad se mueve a desear un objeto, todo dinamismo del espíritu, aunque carezca de la posibilidad de hacer reales los objetivos de sus representaciones, puede ser pensado como una capacidad que se ejerce en virtud de algo y que tiende a algo. Por ello Kant puede hablar con suficiente fundamento y sin paradoja de un *interés especulativo* de la razón, que no puede consistir obviamente en otra cosa que en aquello que mueve el ejercicio de la especulación hacia un determinado fin, de acuerdo con un principio. De esta manera Kant se encuentra legitimado para aplicar a la razón especulativa expresiones típicas del lenguaje de la motivación, tales como propensión (*Hang*), necesidad (*Bedürfnis*), propósito (*Absicht*), fin (*Zweck*), etc.

El interés especulativo, en el que se muestra la naturaleza misma de la razón en su uso especulativo, en cuanto no se limita a exponer las condiciones formales del tener razón, sino su motivo y su fin, se expresa así de una doble manera: lo que la mueve a ejercerse como razón especulativa es la ampliación del conocimiento suministrado por el entendimiento (“sólo la ampliación, no el simple acuerdo consigo mismo, será computado como interés”) (4), ampliación que tiene como meta el “conocimiento del objeto hasta los principio a priori más elevados” (5), que no son otros que las ideas de la razón. “El objetivo final al que en

(2) KpV, 141.

(3) KpV, 215.

(4) KpV, 216.

(5) Ibidem.

definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos, la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios” (6).

Pero la *Crítica de la Razón Pura*, que recorta severamente la validez del conocimiento al que tiende el interés especulativo, sobrepone a éste el *interés práctico*. La posterior doctrina de la primacía de la razón práctica sobre la especulativa es el núcleo central de la argumentación del *Canon de la Razón Pura*. Este muestra, en efecto, que, en último extremo, lo que mueve incesantemente a la especulación hacia su meta es un interés moral. La imposibilidad de que el interés especulativo encuentre satisfacción en su propio terreno cognoscitivo, cerrando así el sistema de la experiencia, es un indicio de soterrada referencia a un interés superior: “Así, pues, en el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados. Estos poseen, a su vez, su propia finalidad remota, a saber: *qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que a lo moral” (7). En perfecta consonancia, Kant determinará la filosofía en su concepto mundanal (*Weltbegriff*), es decir, según aquel concepto “que se refiere a lo que necesariamente interesa a todos”, como la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana, y en último extremo, con el fin supremo, que “no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral” (8).

Esta primacía del interés práctico sobre el especulativo descansa sobre la tesis fundamental de la filosofía moral kantiana: que hay razón práctica *pura*, tesis que la primera *Crítica* no demuestra y que incluso desconoce en la totalidad de sus implicaciones, pero que actúa ya como supuesto de que tan sólo en el uso práctico quepa hablar de un *canon* de la razón pura. Únicamente cuando se ha establecido que hay un verdadero interés moral, esto es, cuando la ley moral misma (o el respeto hacia ella) es quien determina a la voluntad a obrar puede certificarse que es la razón quien sienta a priori los principios del objeto, y quien, por tanto, verdaderamente legisla. Tal vinculación entre motivo y objeto de la voluntad se opone a la que muestra el *interés patológico*, esa forma de interés práctico en el que el objeto es querido en virtud del placer que su representación produce y en el que la razón práctica limita su labor a proporcionar la regla de conducta que conecte placer y objeto, faena de pura conexión de datos empíricos que Kant suele llamar, con expresión inspirada en Hume, razón al servicio de las inclinaciones.

Así pues, al ser la razón pura legisladora de principios de validez objetiva práctica, que implican intrínseca y necesariamente justo aquellos conceptos que constituían la meta del interés especulativo (Dios, libertad e inmortalidad), se produce un engarce *a priori* entre los intereses de la razón, bajo el obvio primado de aquél cuyo principio posee realidad

(6) KrV, A 798/B 826.

(7) KrV, A 800/B 828.

(8) KrV, A 840/B 868.

objetiva. Queda así satisfecho el *interés arquitectónico* que preside todas las manifestaciones de la razón y que exige para todos sus conocimientos la unidad de un sistema (9), evitándose con ello la esquizofrenia de una razón que poseería dos usos, teórico y práctico que, como las paralelas en el espacio, nunca llegan a tocarse. El enlace de los intereses de la razón en la forma de una primacía entre ellos justifica que pueda decirse que la razón tiene un único interés (10), o que, en definitiva, todo interés es práctico (11).

La primacía del interés práctico sobre el especulativo no significa, como puede fácilmente apreciarse, una subordinación de la razón a algún tipo de contexto práctico-vital ajeno, es decir, que no sea ya racional. En el pensamiento kantiano no se encuentra oposición alguna entre vida y razón, lugar común de las filosofías que le siguieron, ni tampoco una racionalidad dirigida, o al menos mediada, por intereses ajenos (salvo en el caso de la razón al servicio de las inclinaciones, pero justamente en ésta no hay un interés de la razón, sino de la inclinación). Por el contrario, “intereses de la razón” (genitivo subjetivo) significa que es ésta quien sienta, quien pone su propio interés. Si ya en el interés especulativo resulta claro que motivo y fin son internos a la propia dinámica de la razón (no es el entendimiento quien mueve a la razón, sino ésta quien se mueve con ocasión de los conocimientos presentados por el entendimiento), es especialmente patente que el interés moral no es más que expresión del hecho de la determinación a obrar por puros motivos de la razón. El concepto de interés, aplicado a la razón, no representa una zona de oscuridad que induzca a pensar que en el seno de la racionalidad se encuentran fuerzas ajenas, sino la facultad de la razón de determinarse a sí misma, de moverse a ejercer su actividad. La oscuridad, si de tal queremos hablar, que se encuentra en el concepto de interés de la razón es la ininteligibilidad fundamental de un concepto límite, de un concepto que nos enfrenta con la facticidad de la razón que, como origen de toda explicación, sólo puede constatarse, nunca a su vez ser explicada.

El problema de la libertad

Si hay un momento en la *Crítica de la Razón Pura* en que el interés práctico se introduce en el seno del discurso teórico, dirigiéndolo e incluso modificándolo, es indudablemente la tercera antimonia. Su primacía muestra aquí toda su fuerza.

Que la libertad, como idea de la razón, es un concepto cosmológico estrictamente teórico y que el problema que plantea en el avance de la razón es de orden puramente teórico, no admite discusión. Entra de lleno, por tanto, en el interés especulativo. Pero que lo que agudiza el problema, lo que demanda perentoriamente una solución al mismo, es una exigencia de índole práctica, es igualmente indiscutible. Ya la *Anmerkung* a la antimonia hace notar que la idea trascendental de la libertad expresa “la absoluta espontaneidad de la

(9) Cfr. KrV, A 474/B 502.

(10) KrV, A 666/B 694.

(11) KpV, 219.

acción, entendida como el verdadero fundamento de su imputabilidad” (12). Se trata, ante todo de que de esa idea engendrada por la dinámica de la razón depende el que en general pueda hablarse de un *sujeto* de acciones, de que pueda decirse con pleno sentido “yo hago”. Y si ello es esencial para el concepto mismo de sujeto, lo es doblemente para la atribución moral de las acciones, para la responsabilidad social y jurídica de las conductas, en una palabra para la acción del hombre en el mundo. De ahí que el propio discurso de la antinomia pase rápidamente de un concepto meramente cosmológico (*Weltbegriff*) de libertad a un concepto práctico de la misma, que, curiosamente, podría también considerarse como un *Weltbegriff*, en aquella otra acepción mundanal a la que más arriba me refería, pues evidentemente la libertad práctica está envuelta en aquello que a todo el mundo necesariamente interesa. La idea de mundo que ella implica es una idea, podríamos decir, existencial, la del contexto práctico-vital en que la acción humana se desenvuelve. Es la idea que Kant utiliza en la *Antropología* y que aparece en expresiones tales como *Weltkenntnis* o *Weltbürger* (13).

Las vacilaciones que la *Crítica de la Razón Pura* presenta acerca del tipo de libertad que ha de ser atribuido a la voluntad humana, especialmente patentes en la ambigüedad del concepto de libertad práctica, son resultado de la inflexión de las exigencias, todavía no suficientemente comprendidas, de la “experiencia” moral sobre la razón teórica (14). Pero son también un claro exponente de que Kant no dispone aún de una determinación precisa del papel de la libertad en el sistema de los intereses de la razón. En cualquier caso, y con vistas a este problema, parece indudable que la solución que el idealismo trascendental ofrece a la antinomia, abriendo la posibilidad lógica de la libertad a la vez que cierra su posibilidad real, lejos de apuntalar la unidad sistemática de la razón, consagra un profundo abismo entre las condiciones del discurso teórico y las condiciones del discurso práctico, entre el punto de vista del actor y el del espectador.

Y, sin embargo, como todo buen conocedor de la obra de Kant sabe, la libertad es “la *piedra angular*” de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa” (15). ¿En qué sentido?

La doctrina oficial de Kant es sabida: la libertad, como inexcusable condición del *factum* de la ley moral, es la única idea de la razón sobre la que recae propiamente un *saber*, aunque especial (sin penetrarla o evidenciarla, *ohne sie einzusehen*, dice Kant) y, en la medida en que Dios e inmortalidad se encuentran inseparablemente unidas a ella, reciben cierta consistencia y objetividad. Se produce así el enlace entre los intereses especulativos y práctico arriba mencionado.

(12) KrV, A 448/B 476.

(13) Cfr. *Anthropologie*, Ak. VII, 119-120.

(14) Cfr. Ramón RODRIGUEZ, *La libertad práctica. Un problema de la Crítica de la Razón Pura*. In: *APORIA*, 12, vol. III, 1981.

(15) KpV, 4.

Pero es patente que con esta posición no se salva el abismo entre razón práctica y razón teórica, ni se llega a una suerte de raíz común a ambas. La oferta que la razón práctica hace a la teórica sigue siendo una planta extraña que no ha crecido en su suelo, como Kant se cuida de recordar, lo que significa que la posible legitimidad del discurso especulativo no depende de la asunción de las condiciones del práctico. Y, viceversa, éste no recibe de aquél soporte positivo alguno, sino la no muy tranquilizadora noticia de que sus exigencias no son lógicamente imposibles. En una palabra, la libertad, supuesto necesario, *ratio essendi* de la razón práctica, no lo es también de la teórica. La imagen kantiana de la piedra angular hay que interpretarla, sobre el trasfondo de su doctrina, más bien como un medio de enlace que como un auténtico basamento.

Los reiterados esfuerzos que Kant realizara, antes de la *Crítica de la Razón Práctica*, para probar la realidad objetiva de la libertad sin hacer saltar su teoría de la experiencia pueden entenderse, en nuestro contexto, como otros tantos intentos de dar a la libertad el papel del tan buscado fundamento inteligible de la unidad de la razón. En la tarea de lograr una justificación del Imperativo Categórico Kant recurre a diversos ensayos de deducir la moralidad de la razón teórica (16). En la tercera parte de la *Grundlegung* se encuentran huellas del más importante de ellos. “Yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle también necesariamente la idea de la libertad, bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene casualidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría no a su razón, sino a un impulso la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, con independencia de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre” (17). El argumento que Kant aquí esgrime trata ciertamente de efectuar un paso de la razón teórica a la práctica: cuando la razón ejerce su actividad propia, inferir, produce un determinado juicio en virtud de la necesidad lógica que le une a otros. Al actuar así, la razón se mueve por la fuerza de ciertas leyes lógicas, que determinan la necesidad del juicio. Ahora bien, en esa producción de juicios por la sola fuerza de su necesidad lógica, en esa obediencia a sus propias leyes, la razón muestra una clara espontaneidad e independencia “de ajenos influjos”. Pues, en efecto, si en la elaboración de sus juicios la razón siguiera el dictado de impulsos extralógicos, o si sus inferencias no fueran más que el encadenamiento causal de sucesos psíquicos, no habría, sencillamente, *uso de la razón*. Esta es la sustancia del argumento: que espontaneidad y libertad son el necesario supuesto de *todo* ejercicio de la razón, tanto teórica como práctica; de ahí que, demostrada en el campo teórico, pueda concluirse su efectividad en el campo práctico. La

(16) Dieter Henrich ha realizado dos magníficos estudios sobre estos frustrados intentos, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kantslehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H.- G. Gadamer*, Tübingen, 1960 y *Die Deduktion des Sittengesetzes*, in: *Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für W. Weischedel*, Darmstadt, 1975.

(17) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak, IV, 448.

libertad es pensada, pues, como la raíz común que sostiene las dos ramas del árbol de la racionalidad.

Sin embargo, el razonamiento kantiano carece de la fuerza probativa deseada. Pues lo que realmente demuestra es que una cierta espontaneidad se encuentra en la base de todo ejercicio de la razón. Pero esta suerte de *libertad lógica* no es en modo alguno identificable con la libertad práctica. Aquélla supone la espontaneidad de la razón en la determinación de sus juicios, ésta la espontaneidad de la razón en la determinación de la voluntad y, como es obvio, formular un juicio movido por una necesidad lógica no es determinarse la voluntad por una ley de la razón. Esto último es un dato nuevo, que implica la presencia de una facultad de desear que puede ser racionalmente determinada, y esta presencia es un nuevo dato (dato contingente), no deducible con necesidad del uso lógico de la razón. Lo que la argumentación kantiana muestra es la libertad de la razón teórica, no la libertad de la razón práctica y el tránsito analítico de una a otra se revela imposible. Entre ambas formas de racionalidad hay una diferencia irreductible. Kant así lo reconoce (18) y la doctrina del *factum de la razón pura práctica* es una explícita sanción de esta imposibilidad. No se ve, pues, cómo razón teórica y razón práctica puedan comprenderse bajo una misma condición que expusiera en concreto la idea de que es “una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios a priori” (19).

Con la libertad trascendental de la voluntad, que la razón sólo puede conocer como reflejo de la ley moral, topa ésta con los límites internos de su propia inteligibilidad, con su facticidad irrebasable. La *Grundlegung* declara que con el problema de la libertad nos encontramos en “los extremos límites de toda filosofía práctica” e identifica, con toda justicia, la ininteligibilidad de la libertad con la imposibilidad de hacer concebible la realidad del interés moral: que una voluntad afectada por móviles sensibles pueda ser movida por el principio puramente racional —el hecho de la razón pura práctica— es tan incomprensible como la libertad que ello indica. La razón no posee una autoconciencia adecuada que le hiciera inteligible el hecho de su propia libertad y con ella su propia unidad sistemática.

En sus obras tardías de filosofía moral, Kant ha distinguido netamente, e incluso separado, los aspectos legislativo y ejecutivo de la voluntad autónoma, llamando al primero —la facultad de originar leyes— *voluntad* en sentido estricto, y al segundo —la facultad de determinarse a obrar según esas mismas leyes— *albedrío* (20). Sólo de este último puede decirse con sentido que es libre, pues sólo él inicia, sin ser causado, una serie de fenómenos, mientras que la pura legislación de la razón no realiza directamente acción alguna. De esa

(18) “Del hecho de que un ser posea razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de sus máximas para la legislación universal y, por tanto, de ser por sí misma práctica”. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak., VI, 26.

(19) KpV, 218.

(20) Cfr. *Metaphysik der Sitten*, Ak, VI, 226 y *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, Ak., XXIII, 248.

libertad del albedrío nos dice un texto de la *Religion* que “tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (...)*; sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)” (21).

El profundo arcano de la libertad aparece aquí aún más insondable: que el albedrío tenga que *hacer suyo* un motivo para determinarse a obrar indica que la cualidad de fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la acción no la posee el motivo por sí mismo, sino que la recibe de un acto de aceptación del albedrío. Ese acto revela una distancia, un hiato insuprimible entre motivo y voluntad, que es justamente la entraña de la libertad. Su radicalidad es tal que subsiste aún cuando el motivo sea la ley moral misma (sólo así resulta explicable el mal, la adopción de un motivo concurrente con la ley moral). Esta distancia de la razón práctica respecto de su propia ley no es explicable simplemente en función de la constitución patológica de la voluntad humana; ésta nos plantea, ciertamente, motivos no racionales de indiscutible fuerza, pero el acto de libertad no radica en la diversidad de motivos actuales, sino en que hayan de ser asumidos para resultar efectivos.

El problema de la libertad no consiste ya en cómo su existencia pueda ser probada, sino en que esa distancia que la aceptación impone entre motivos y voluntad, entre la razón práctica y su propia ley, es un abismo en sí mismo inexplicable y constituye sin embargo el hecho fundamental de la razón.

Ramón RODRIGUEZ
Universidad Complutense Madrid

(21) *Die Religion*..., Ak, VI, 23-24.