

TRABAJO DE FIN DE GRADO

DEBER E IDEAS

O sobre el problema del *ser* y del *deber ser* desde la *Dialéctica trascendental* de Kant

Alumno: Samuel Trujillo Abreu

Tutor: Isaac Álvarez Domínguez

Grado en Filosofía. Curso 2023/2024

Universidad de La Laguna

A mami y papi.

Por la paciencia.

Sólo ustedes dos saben lo difícil que he podido llegar a ser.

A Lara.

Sin ti jamás hubiera afrontado el miedo
que me daba no estar a la altura del sueño de mi vida.

A Carla, Samu, Mojo, Héctor, Oski, Horux, Dreslip, Alex y Davi.

Por tantos años haciéndome sentir en familia
y por darme el hombro siempre que lo he necesitado.
No se imaginan lo afortunado que me siento
de que la vida me haya dejado a su verita.

A Gloria y Ra.

Porque han hecho todo mucho más ameno
de lo que podría haber sido.
Y más divertido también.

A mi colega Edu.

Por devolverme la ilusión,
por ser un verdadero amigo en el fango,
y por esa calidez humana tan suya.

A Isaac.

Un auténtico horizonte,
en lo intelectual y en lo personal.
Con mantener un fisquito más tu legado, me daré por satisfecho.

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN.....	06
2.	ANTECEDENTES: LA GUILLOTINA DE HUME.....	07
2.1.	Las <i>ideas</i> pueden hacernos concebir impresiones inexistentes como verdaderas.....	07
2.2.	La <i>casualidad</i> no es más que la <i>costumbre</i> de percibir una igual secuenciación de ideas asociadas en la misma serie de impresiones cada vez.....	08
2.3.	La <i>necesidad</i> se encuentra en la mente, no en los objetos.....	10
2.4.	La <i>libertad</i> sólo tiene un papel <i>negativo</i> , pues de la libertad entendida positivamente se siguen las mismas consecuencias que del puro azar.....	12
2.5.	Las reglas de la <i>moral</i> no se fundan en la <i>razón</i>	15
2.6.	<i>Ser y deber ser</i> están radicalmente desvinculados.....	17
3.	ESTADO ACTUAL: KANT Y LA RESTITUCIÓN DE LA RAZÓN.....	19
3.1.	El <i>deber ser</i> no puede derivarse del <i>ser</i> , mas sí que se funda en la <i>razón</i>	20
3.1.1.	Aquello que denominamos <i>objetivo</i> , lo es para la <i>forma subjetiva</i> del conocer, común a todo sujeto.....	21
3.1.2.	Todo conocimiento proviene de la <i>experiencia</i> , salvo la <i>forma a priori</i> que posibilita y hace accesible la experiencia misma.....	22
3.1.3.	<i>Tiempo</i> y <i>causalidad</i> son formas <i>a priori</i> de la subjetividad, y, por lo tanto, <i>condiciones</i> para toda nuestra experiencia posible.....	23
3.1.4.	Lo <i>nouménico</i> , como idea límite de lo <i>fenoménico</i> , hace posible concebir otro tipo de <i>causalidad</i> que escape del ámbito del ser, del determinado por las categorías.....	27

3.1.5.	La causalidad por <i>libertad</i> no contradice la causalidad por <i>necesidad</i> , aun en un mismo efecto.....	29
3.1.6.	La <i>razón</i> hace un uso empírico de la causalidad por medio del <i>deber</i> para con la <i>idea</i>	33
4.	DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO: DEBE HABER RAZONES.....	35
4.1.	El <i>deber</i> es <i>constitutivo</i> del <i>ser</i> sólo mediante la <i>reflexión</i> de los principios empíricos por el que es posible el juicio sobre <i>lo que es</i>	36
4.2.	El <i>deber</i> es <i>constitutivo</i> de la <i>moral</i> de modo inmediato a la regulación de sus máximas.....	38
5.	CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS.....	43
6.	BIBLIOGRAFÍA.....	45

Si el tendero Kant escribió la *Crítica de la razón práctica*, no se puede evitar la conclusión de que, al escribir la *Crítica de la razón pura*, no hizo sino barrer la tienda.¹

¹ Ímaz, Eugenio., “Prólogo”, en Kant, Immanuel., *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018, 9.

1. INTRODUCCIÓN.

Es ciertamente común al indagar sobre las mayores influencias de Kant encontrar el nombre de Hume junto con el de Rousseau. Al final, ambos lo despiertan del sueño dogmático en el que, nos cuenta, se hallaba inmerso. Mas la relación que suele establecerse con Hume refiere a lo tocante a metafísica y epistemología, es decir, a la crítica escéptica de aquella y a la primacía de lo empírico sobre lo racional en ésta; dejando a lo moral de lado, como una cuestión menor de la que se ocuparía más adelante, una vez construya su teoría del conocimiento. No obstante, ni para Hume la moral era una cuestión menor,² puesto que le dedicará el tercer y último libro de su *Tratado*, ni Kant la desatiende en la *Crítica de la razón pura*. Y es que será Hume quien funcione no sólo como despertador de su sueño dogmático-metafísico, sino quien lo pondrá en alerta sobre la aparente incapacidad de la razón tanto para la deducción del conocimiento, como para el deber moral. Empero, si pretende resolver el brete en el que deja Hume a la razón en general y a la moral en particular, deberá hacerlo trabajando la tensión entre ambas y poniendo límites tanto al empirismo como a la metafísica. Es por esto mismo por lo que tomamos a Hume y su *Tratado* como antecedente prácticamente directo de la primera *Crítica*. El problema que realmente nos interesa, se podrá apreciar por el título del trabajo, es el relativo a la moral y las ideas. Pero, para ello, hay que establecer antes las posibilidades y los límites del empirismo humeano. No es cosa distinta de la que ya hizo Kant.

² “La moralidad es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás”. Hume, David., *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Gredos, 2014, 399. SB 455.

2. ANTECEDENTES: LA GUILLOTINA DE HUME.

La influencia que ha ejercido el pensamiento de Hume sobre el de Kant es de sobra conocida, en buena medida gracias a lo confesado por su propia pluma: “la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente”.³ Mas la crítica que realiza el autor de Edimburgo sobre los conceptos tradicionales de la metafísica dogmática deja en crisis no sólo este ámbito, sino también el de la propia ciencia al atacar la noción de *causalidad*. Con la duda puesta en el absoluto y en unas ideas que Dios habría impreso en nuestra mente,⁴ dotando a nuestra razón de una prodigiosa capacidad deductiva sobre las cosas mismas, Hume inicia su acometida contra la metafísica desde el escepticismo, reivindicando la experiencia empírica como único fundamento de nuestro conocimiento. Empecemos por su ofensiva a las ideas.

2.1. *Las ideas pueden hacernos concebir impresiones inexistentes como verdaderas.*

La idea que nosotros nos hagamos de la realidad no puede ser más que aquello que percibimos, y aquello que percibimos tiene que darse como percepciones en nuestra mente. De éstas hay dos tipos: *impresiones* —o percepciones fuertes—, otorgadas directamente por la sensación, la afección o los sentimientos; e *ideas* —o percepciones débiles— que no serían más que lánguidas copias de aquellas otras en la memoria y en la imaginación. Y se señala esta última porque las ideas no se corresponden necesariamente en una relación de uno a uno con aquellas impresiones, sino que pueden asociarse entre sí y dar lugar a nuevas ideas. ¿Cómo procedemos, entonces, para saber cuando estamos ante uno u otro tipo? Haciendo la siguiente pregunta: “¿de qué puede derivarse esta pretendida idea? Y si no aparece ninguna impresión, concluye que el término carece por completo de significado”.⁵ La *impresión* de la mesa que tengo ante mí es suficiente para hacerme una idea de la misma, pero, además, cabe la posibilidad

³ Kant, Immanuel., “Prólogo”, en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, 1999, 29.

⁴ Como ejemplo representativo de esto, véase: Leibniz, Gottfried Wilhelm., “¿Qué es la idea?”, en *Escritos filosóficos*. Madrid: Antonio Machado, 2023, 165-166.

⁵ Hume, David., *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Libros de Er, 1999, 125.

de que pueda dárseme otra idea sobre la noción de *extensión*. Ahora bien, de esta segunda, según Hume, no tendremos capacidad de señalar la impresión *directa* de la que surge porque no encontraremos aquel objeto delimitado sobre el que poder exclamar «¡esto es la extensión!», como sí lo teníamos sobre la mesa. La idea de extensión surge como copia de la *impresión* de ésta “y de la forma de su aparición”,⁶ o de la asociación por ideas derivadas de cualquier otro objeto espacial. Mas lo que nos quiere decir Hume es que aunque podamos hacer abstracción del contenido particular por el que se nos ha presentado cada vez esta idea —a través de la mesa, del terreno, del árbol, del edificio, del papel, etc.—, eso no quiere decir que podamos tomarla como un objeto particular, dado, independiente de la impresión de la que ha surgido, pues “toda idea que la imaginación posee, hace su primera aparición en una impresión correspondiente”.⁷ Equiparables consecuencias se siguen para la noción de *tiempo*, ya que no nos es perceptible como objeto bien delimitado, sino que derivamos su percepción de la impresión dada por otros objetos.⁸ ¿Qué ocurre, entonces, con la *causalidad*?

2.2. *La casualidad no es más que la costumbre de percibir una igual secuenciación de ideas asociadas en la misma serie de impresiones cada vez.*

“Supongamos que veo una bola moviéndose en línea recta en dirección hacia otra; inmediatamente concluyo que chocarán y que la segunda se pondrá en movimiento”.⁹ Pero, ¿cuál es el razonamiento que nos haría llegar a esta conclusión? Ciertamente, la causalidad ocupa un grado aún más débil en la endeble jerarquía de las ideas que nos formamos por asociación. Esto es debido, *primero*, a que no podemos derivarla de la impresión de los objetos mismos de los que suponemos que unos son la causa del efecto en otros, pues, ¿dónde estaría la impresión de esa causa? Digamos que las bolas que imagina Hume son de color negro y rojo: si la bola negra golpea a la roja, entonces diremos que la causa del movimiento de la bola roja es la bola negra. El objeto

⁶ Hume., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., 40. SB 34.

⁷ *Ibid.* SB 33.

⁸ “El tiempo no puede hacer su aparición en la mente solo o acompañado de un objeto fijo e inmutable, sino que se descubre siempre por alguna sucesión *perceptible* de objetos mudables” *Ibid.*, 42. SB 35. Sin embargo, es interesante como ello no significa que «extensión» y «tiempo» hayan dejado de tener validez en su teoría del conocimiento, sino que, más bien, dejan de percibirse como objetos en sí mismos para pasar a hablarnos sobre el *modo* en el que se nos dan los objetos de los que sí tomamos impresiones directamente.

⁹ Hume, *Resumen*, ed. cit., 127.

delimitado, fijo e inmutable de la bola negra sería tomado como *causa* del movimiento de aquella otra. Sin embargo, es fácil concebir otra circunstancia en la que la bola roja sea la que golpee a la bola negra, y, por tanto, sea tomada como objeto de la *causa* del movimiento. Dadas las dos recreaciones, ahora tenemos que cada bola, roja y negra, puede ser a su vez causa y efecto del movimiento de la otra; es decir, que no podemos sostener la certeza *a priori* de que cuando una de las bolas golpee a la otra, la mueva, porque ninguna alberga la propiedad única de la causalidad en sí para poder mantener tal necesidad; es decir, que la causalidad no tiene un objeto bien delimitado y definido del que proceda su impresión, tal y como sucedía con los ejemplos anteriores, como para poder estar ciertos de que la bola que golpee mueva a la otra cada vez, y no al contrario.¹⁰

No obstante, y *segundo*, si la causalidad no tiene objeto propio del que derivar su impresión, ¿de dónde sale esta idea, entonces? De la suposición del tiempo y del espacio como absolutamente dados.¹¹ Si aún queremos sostener la causalidad como algo cierto, y como es absurdo buscarla como objeto específico o como propiedad inmanente de algunos otros, tendremos que dar prueba de ella de otra forma: que la bola negra sea la causa del movimiento de la bola roja una vez la choque, supone que de un objeto *x* se sigue *necesariamente* la transmisión del movimiento en el contacto. Como hemos rechazado ya la primera posibilidad, ahora se sugiere un tercer elemento entre los dos objetos que sirva de medio para fundar tal necesidad.¹² Esto significaría afirmar la conexión espacio-temporal entre los objetos; lugar del que podríamos extraer la causalidad como relación entre ambos objetos y no como propiedad inherente específicamente a ninguno de ellos. Sin embargo, de esta supuesta *conexión* no tenemos la más mínima impresión aislada de los objetos en los que la observamos¹³ como para asegurar la necesidad del movimiento de una bola al ser batida por otra. Nos queda, entonces, el camino de la *inducción*: «como he experimentado tantas veces que la bola se ha movido al ser golpeada por otra bola, esta vez tiene que moverse de igual modo».

¹⁰ Pues, dada la presente exposición, como ambas pueden ser causa y efecto de la otra, bien podría pasar que la bola golpeada quede fija en el lugar y que la que se mueva nuevamente sea la que inicialmente golpeaba, dando la sensación de haberse producido un rebote. Siguiendo la argumentación, nada debería impedir que esto ocurriese por muy raro que pueda ser.

¹¹ “La *contigüidad* en tiempo y en espacio es, por tanto, una circunstancia exigida para la operación de todas las causas”. *Ibid.*, 127.

¹² Pues “nunca podemos inferir la existencia de un objeto a partir de otro, a menos que se hallen conectados entre sí, ya sea de modo mediato o inmediato”. *Ibid.*, 125.

¹³ Véase apartado 2.1. del presente escrito.

Mas “nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada en el futuro”¹⁴ —a excepción de que *supongamos* que exista tal semejanza entre ellos—, pues “lo que es posible nunca puede demostrarse como falso, y es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, ya que podemos concebir tal cambio”.¹⁵ Esto rompería la posibilidad de establecer una semejanza apodíctica entre lo experimentado y lo que podemos esperar; suposición imprescindible si se quiere sostener la necesidad de la causalidad. Quedando desmentido esto en Hume, dicha noción pasa a ser sustituida por esta otra: la *costumbre*.¹⁶

2.3. *La necesidad se encuentra en la mente, no en los objetos.*

Ahora bien, si las relaciones causales no tienen más necesidad que la del hábito, ¿qué ocurre con la *necesidad* propiamente dicha? Muchas de las leyes de la física se basan, precisamente, en la estable relación entre el efecto y la causa observada —o supuesta, como lo fue el bosón de Higgs hasta que pudo confirmarse—. ¿Tenemos que tomar, entonces, la necesidad como algo insalvable? Depende del ámbito: en las *relaciones entre las ideas* no tendríamos problema alguno. En matemáticas, por ejemplo, el resultado no va a variar por mucho que repitamos la misma operación, ya que su veracidad o falsedad no se halla fundada en la experiencia. El conocimiento que tenemos de éstas es, por esto mismo, *necesario* y analítico, según Hume. Pero en las *cuestiones de hecho*, y “todos nuestros razonamientos sobre *cuestiones de hecho* se basan en la relación entre causa y efecto”,¹⁷ la equívocamente llamada necesidad viene de la experiencia, por lo que el conocimiento que extraigamos de aquí será empírico y *contingente*.¹⁸ Aún así, Hume da un giro interesante a todo esto: “la necesidad [...] no es

¹⁴ *Ibid.*, 131.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ “Estamos impelidos sólo por la COSTUMBRE a suponer que el futuro se asemeja al pasado. Cuando veo una bola de billar que se mueve hacia otra, mi mente es llevada inmediatamente por el hábito hasta el efecto corriente y se anticipa a mi vista concibiendo en movimiento la segunda bola. No hay nada en estos objetos considerados en abstracto, y en independencia de la experiencia, que me conduzca a establecer una conclusión tal. E incluso después de haber tenido experiencia de muchos efectos repetidos de esta clase, no hay ningún argumento que me empuje a suponer que el efecto se adecuará a la experiencia pasada. Los poderes por medio de los que operan los cuerpos nos son totalmente desconocidos. Sólo percibimos sus cualidades sensibles y ¿qué *razón* tenemos para pensar que los mismos poderes irán unidos siempre a las mismas cualidades sensibles? [...] Por consiguiente, no es la razón la guía de la vida sino la costumbre. Sólo ella mueve a la mente, en todos los casos, a suponer que el futuro se asemeja al pasado. Por muy fácil que pueda parecer este paso, la razón nunca sería capaz de darlo en toda la eternidad”. *Ibid.*, 131-133.

¹⁷ *Ibid.*, 125.

¹⁸ De ahí que, en lugar de necesidad, Hume lo denomine costumbre o hábito, tal y como habíamos dicho previamente. Aunque, ciertamente no siempre lo haga, parece ser consciente de la ambigüedad del uso de esta expresión en pasajes donde debería considerar poner *costumbre* o *hábito*: “siempre que, por

más que la *determinación de la mente* para pasar de un objeto a su usual acompañante e inferir la existencia del uno de la del otro. Aquí hay, entonces, dos particularidades que vamos a considerar como esenciales a la necesidad, a saber, la *unión* constante, y la *inferencia* de la mente; y siempre que las descubramos, debemos reconocer una necesidad”.¹⁹ Es decir, debemos tomar por necesaria toda aquella experiencia en la que veamos una repetición incesante, aún pudiendo imaginar otro futuro posible al acostumbrado —que mañana no salga el Sol, por ejemplo—, pues la máxima la impone la experiencia, no nuestra razón. Mas no estaría negándola, sino limitando su aplicación. Cierto es que queda rebajada a costumbre, pero por una justificada razón: la *dualidad* entre *ser* y *pensamiento*.²⁰ La necesidad está *en la mente*, no en la experiencia tomada como tal ni en el objeto. En éstos sólo hallaríamos, sucesos, coincidencias, incluso repeticiones. Y como nuestra experiencia de un supuesto tiempo no es absoluta, sino parcial, nos es imposible dar ese salto de la repetición sobre toda experiencia pasada hacia la ley universal de una experiencia absoluta para todo tiempo. Es la costumbre la que nos lleva a *inferir* que ahí *puede* haber necesidad, mas esa necesidad es una inferencia de la mente, no algo que podamos asegurar del fenómeno empírico. De éste sólo podremos decir que *hasta el momento* estos objetos —los que sean— han mostrado una constante unión entre ellos; la costumbre de que cuando se ha dado uno, hasta aquí, le ha seguido siempre el otro. No ha revelado abiertamente la ley que la rige, pues para eso deberíamos tener un acceso atemporal sobre la experiencia²¹ —o tener

consiguiente, observamos la misma unión, y siempre que la unión actúa de la misma manera sobre la creencia y la opinión, tenemos la idea de causa y necesidad, aunque, quizás, evitaremos estas expresiones”. Hume., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., 353. SB 406.

¹⁹ *Ibid.*, 349. SB 400.

²⁰ No de una dualidad ontológica. No es esa la manera en la que utilizaremos tal término en este escrito.

²¹ “Mientras no podamos dar una razón satisfactoria de por qué creemos, tras mil experimentos, que una piedra caerá o que el fuego quemará, ¿podremos darnos por satisfechos en lo que respecta a cualquier determinación que nos formemos con respecto al origen de los mundos y la situación de la naturaleza, desde la eternidad y para la eternidad?”. Hume, David., *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza, 2023, 239. Querría señalar algo que estimo relevante en este punto, respecto de la concepción del tiempo en Hume: ya no es que de experiencias pasadas albergue expectativas de lo que pueda darse en el futuro, sino que, si del tiempo no tengo experiencia en su totalidad, si no tengo más que el modo en el que se me presentan objetos mutables, ¿qué derecho tengo entonces a esperar *futuro* porque haya habido *un pasado*? No hablo ya de esperar experiencias concretas en el futuro por la costumbre de la experiencia concreta pasada, no hablo de objetos temporales, sino del tiempo mismo: ¿por qué esperar *el futuro* como algo que vaya a darse porque se ha dado *el pasado*? Si la conexión está rota, tendría que estarlo también en este punto. Por lo que ahora podríamos darle la vuelta al argumento y decir que: dado que sólo hemos tenido experiencia del pasado, y *el futuro* en sí —digamos— es incierto *en sentido absoluto*, y lo que me ha hecho dudar de mis inferencias acerca de las leyes necesarias sobre mi experiencia pasada es el desconocimiento sobre las cosas que puedan darse de otro modo en el futuro —es decir, del supuesto del tiempo como pasado que se dirige hacia un futuro—, ¿por qué, entonces en mis inferencias sobre el tiempo pasado —del que al menos tengo la idea por los objetos mutables— interviene la suposición de que haya siquiera un futuro *si la conexión está totalmente rota*? ¡El absoluto para mí entonces sería todo tiempo pasado y mis inferencias estarían totalmente justificadas sobre este

una intuición intelectual, sin la pérdida que exige toda mediación propia del esquema dual que mencionábamos antes—. Y como ello es algo que nos está vetado como seres temporales, la ley es algo que tenemos que *inducir* de lo observado, *no* deducir; pues nada podemos deducir sobre los objetos empíricos mismos o de las cuestiones de hecho. Ese firme e infalible proceso, si queremos que así se siga adjetivando, debe quedar a resguardo en el ámbito de las relaciones entre ideas, en aquel espacio en el que el propio concepto no es más y no aspira más que a concepto vacío de la viva experiencia: en la mente.

2.4. *La libertad sólo tiene un papel negativo, pues de la libertad entendida positivamente se siguen las mismas consecuencias que del puro azar.*

Ahora, ¿qué ocurre con la *libertad*? “La necesidad es una parte esencial de la causalidad; y por consiguiente, la libertad, suprimiendo la necesidad, suprime las causas, y es lo mismo que el azar. Como el azar se considera comúnmente que implica una contradicción, y en último término es contrario a la experiencia”,²² la deducción o demostración de la libertad por vía cognitiva es imposible, pues seríamos incapaces de enlazar conexión alguna —ya que ésta tendría que ser obligadamente necesaria—. No obstante, tal y como avisa José Luis Tasset en la introducción al *Tratado*,²³ y expone Hume poco más adelante, el concepto de libertad al que está haciendo alusión aquí es al *absoluto*, denominado por él como *indiferente*, no al *espontáneo*,²⁴ o al que nosotros denominaremos también como *negativo*. Y es que si de la necesidad sólo tenemos el hábito que nos damos, quedaría espacio para una concepción de la libertad en sentido negativo, pues en el campo de la voluntad cabría encontrar igualmente costumbres o

campo a llamarse necesarias y no costumbres, pues nada en la experiencia pasada me ha aportado ni me puede aportar experiencia del futuro como para siquiera suponerlo y extender mi concepto de absoluto fuera de las fronteras de lo pasado! Tal futuro sólo valdría como una inducción, y en esa misma medida todos sus comentarios sobre la imposibilidad de establecer leyes en la experiencia serían igualmente inductivos. No pasa nada por ello, *mas el peso de la absolutez y de la certeza apodíctica se sitúa en el pasado, por lo que aquel sigue dando absolutez a los enunciados sobre las leyes del tiempo, ya que el tiempo sólo puede concebirse como pasado certeramente, e inducido cuando hablamos de tiempo futuro.*

²² Hume., *Tratado de la naturaleza humana*. ed. cit., 354. SB 407.

²³ Véase Tasset, José Luís., “Interludio conceptual previo a la crítica de la ética racionalista. Causalidad, libertad y necesidad”, en Hume., *Tratado de la naturaleza humana*. ed. cit., LXI-LXVIII.

²⁴ “Pocos son capaces de distinguir entre libertad de *espontaneidad* [...], y libertad de *indiferencia*, a saber: entre lo que se opone a la violencia y lo que designa una negación de la necesidad y las causas. La primera [...] es la única especie de libertad que nos interesa conservar”.Hume., *Tratado de la naturaleza humana*. ed. cit., 355. SB 407.

hábitos, y, por tanto, *causas y necesidades*:²⁵ “la misma unión experimentada tiene *el mismo efecto sobre la mente*, ya sean los objetos enlazados, motivos, voliciones y acciones o figuras y movimientos. Podemos cambiar los nombres de las cosas, pero su naturaleza y su acción sobre el entendimiento jamás cambian”.²⁶ La *necesidad*, al ser una determinación propia de la mente y no de los objetos, tal y como vimos en el apartado anterior, será la misma, entonces, para un ámbito y para el otro: parte de la *observación* de la costumbre tanto para la inferencia de las leyes de la física como para la de las *leyes morales* —sean bien causas mecánicas, bien causas motivacionales—. Mas, ¿por qué decimos que queda espacio para una libertad entendida negativamente si lo que estamos diciendo es que ahora cabe hallar también necesidad en el terreno de la moral y de las acciones de la voluntad? Porque con Hume no cabe hablar de absolutos ni en la necesidad —como ya se ha visto—, ni en la libertad. Las inferencias que realizamos sobre la necesidad de algo, o no, no pueden optar al grado de certeza absoluta dada nuestra parcial experiencia de los fenómenos temporales —algo ya visto, también—, y aún menos en este nuevo espacio tan voluble en apariencia como lo es el de la moral, en el que a los seres humanos les es suficiente con “una hora, un momento [...] para hacerles pasar de un extremo a otro, y derribar lo que cuesta grandes penurias y trabajo establecer”.²⁷ Sin embargo, que algo no tenga una certeza apodíctica, o, en términos de Hume, la costumbre de revelarse siempre y hasta ahora de una y la misma manera, no significa que la probabilidad de que algo ocurra, aún siendo posible su opuesto, tenga que ser tajantemente negada e identificarse con el azar. “Entre la necesidad inamovible de ciertos procesos naturales [...] y el azar, hay muchos grados posibles de probabilidad y certeza”.²⁸ Cabe por tanto hablar de una *libertad* entendida como “*el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad*”.²⁹ ¿Qué quiere decir esto? Que la libertad de actuar de una u otra manera, siempre ha de versar sobre *algo anterior* que determine la posibilidad de la decisión libre.

²⁵ Ejemplo: “un prisionero que no posee ni dinero, ni influjo, descubre la imposibilidad de su huida, tanto por la obstinación del carcelero, como por los muros y rejas que le rodean [...]. El mismo prisionero, al ser conducido al cadalso, prevé su muerte como cierta, por la constancia y fidelidad de sus guardianes, y por la operación del hacha o de la rueda. Su mente sigue una cierta serie de ideas: los soldados rehúsan consentir su huida, la acción del ejecutor, la separación de la cabeza del cuerpo, hemorragia, movimientos convulsivos y muerte”. *Ibid.*, 354. SB 406.

²⁶ *Ibid.* SB 407.

²⁷ *Ibid.*, 351. SB 403.

²⁸ Tasset., “Interludio conceptual previo...”, ed. cit., LXVI.

²⁹ Hume., *Investigación sobre el entendimiento humano*, ed. cit., 154.

Si sostuviésemos una libertad entendida positivamente, estaríamos asumiendo la capacidad de iniciar libremente una acción fuera de toda coacción o influjo anterior, sí, pero también fuera de todo alcance de una posible conexión causal. Esto tendría una consecuencia desastrosa para los fundamentos del derecho: la imposibilidad de culpar, acusar, sentenciar, enjuiciar, denunciar o señalar delito alguno.³⁰ Al posicionarnos dentro de una doctrina de la libertad absoluta, indiferente o del azar, tanta culpa tendría el árbol que se ha derrumbado encima de nuestro coche y lo ha destrozado, como el responsable de un asesinato múltiple en un centro comercial; pues no cabría la posibilidad de establecer el enlace entre la intención de la infracción con el acto acontecido, tanto en un ámbito como en el otro.³¹ La “conexión se reduce a nada, y los seres humanos no son más responsables de las acciones que han emprendido y premeditado, que de las más fortuitas y accidentales”.³² De este modo, la defensa de una libertad absoluta queda igualada en Hume a las consecuencias que se siguen para la necesidad absoluta en el ámbito de la moral. Y esta reducción de la una a la otra ocurre porque se da un paralelismo entre lo que consideramos necesidad en los objetos externos, por un lado, y el azar en la conducta moral, por el otro; porque lo que se mueve por necesidad mecánica, carece de la posibilidad de darse a sí mismo los fines para dirigir sus movimientos, y, por tanto, para establecer el enlace causal que nos permita hablar ya no de movimiento, sino de *acción*, y ya no de causa, sino de *intención*. Dicho de otra forma: el árbol que destrozó nuestro coche, lo hizo por necesidad física y por azar moral; y como el azar moral es equivalente a la carencia de intenciones y de fines perseguidos, esto significa, a su vez, admitir una carencia moral absoluta a la que no cabría recriminar falta de moralidad alguna sobre los actos asumidos normalmente como inmorales que hubiesen ocurrido. Sin finalidad *previa* al movimiento de nuestra voluntad, a la libre acción, no hay posibilidad de establecer el enlace necesario entre fin y medio, pues sin fin previo, todo *medio*, todo movimiento, toda acción, sería absolutamente libre, sí, y absolutamente gratuita.

Ahora, si en lugar de un árbol, hablásemos de una agresión o de un robo llevado a cabo por una persona, llegaríamos a la misma conclusión bajo esta perspectiva de la doctrina de la libertad absoluta: sería igual de inocente el asesino múltiple al rayo que

³⁰ Tampoco es que la desfavorable o favorable consecuencia de un argumento tenga valor demostrativo alguno. Mas sí que puede invitarnos a indagar más sobre el asunto, cosa que nos proponemos hacer a continuación.

³¹ Hablar de intención o de actos de un árbol que aplasta nuestro coche, son formas impropias de hablar, como diría Hume, para forzar el paralelismo de la comparación entre un ámbito y otro.

³² Hume., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., 358. SB 411.

cae sobre una persona, pues rastrear la intención del primero nos sería igual de inaccesible que para el segundo. ¿Verdicto? “Tan sólo sobre los principios de la necesidad, adquiere una persona mérito o demérito por sus acciones, aunque la opinión común se incline a lo contrario”.³³ Por tanto, “¿cómo ha de explicarse esto, sino afirmando que las acciones hacen de una persona un criminal, tan sólo en cuanto son pruebas de pasiones de principios criminales en la mente, y que por una alteración de estos principios, si cesan de ser pruebas de ello, la persona cesa de ser criminal?”.³⁴ Es decir, que la única libertad que podemos admitir es la *negativa*, o *espontánea* en el sentido explicitado inicialmente por Hume, como *oposición a la violencia* derivada de unos *principios*. Mas estos principios no son ni pueden ser racionales, tal y como hemos tratado de señalar, ya que no podemos dárnoslos desde una supuesta libertad, sino que, en cambio, serán *puramente pasionales*.³⁵ La libertad, la razón, lo único que *puede* hacer aquí es decidir si actúa en favor o en contra del principio impuesto *por la pasión*. No propone ni inicia ese principio, ese *fin*.

2.5. *Las reglas de la moral no se fundan en la razón.*

El principal reclamo entre quienes se amparaban bajo la doctrina de la libertad consistía en la plena confianza en una razón que, al no hallarse determinada por la mecanicidad propia de los objetos físicos externos y al diferenciarse cualitativamente del propio cuerpo, sería capaz de ostentar la autoridad necesaria para iniciar libremente una acción por voluntad propia, y, así, ser dueña de la misma. No obstante, acabamos de ver que esta libertad es incierta, que ni carece de determinación previa ni es apta de iniciar nada de forma originaria. Podría *reaccionar*, a lo sumo, a lo dispuesto en la voluntad por la pasión, mas no oponerse a ella, tal como puede oponerse un principio a otro principio.³⁶ Pues, al fin y al cabo, ¿cuál es el papel que cumple la razón en la teoría del conocimiento de Hume? El de hallar adecuaciones o contradicciones entre las ideas, consideradas como copias descoloridas de los objetos, y los objetos que ellas representan. Pero como la pasión “no contiene ninguna cualidad representativa”,³⁷ no puede

³³ *Ibid.*, 358. SB 411.

³⁴ *Ibid.*, 358-359. SB 412.

³⁵ “Una pasión es una existencia original o, si se quiere, la modificación de una existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa, que la haga copia de otra existencia o modificación”. *Ibid.*, 361. SB 415.

³⁶ “El principio que se opone a nuestra pasión no puede ser el mismo que la razón. [...] No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando hablamos del combate de la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender ningún otro oficio más que servir las y obedecerlas” *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

hallarse contradicción posible entre ésta y aquella otra. No juegan en el mismo ámbito. Esto significa que tampoco podemos establecer una relación de identidad entre las pasiones violentas y su supuesta irracionalidad.

Por medio de un objeto del que esperamos *placer* o *dolor*, podemos sentir en nuestra voluntad la pasión del deseo o de la aversión; esto es, la inclinación a satisfacerla o a evitarla. Ciertamente es la búsqueda de, corresponde al esfuerzo de la razón, en la medida en que ella misma busca entre sus ideas aquellas que se adecuen a los objetos enlazados causalmente con la pasión originaria. La razón, por tanto, sería capaz de descubrir la serie que conduce al gozo o al rechazo de aquella; es decir, sería capaz de *reaccionar*, como ya se ha advertido, a la pasión impuesta, mas *no por irracional*, sino, simplemente, por la previa disposición adoptada en la propia voluntad —el deseo o la aversión ante el placer o el dolor—. En este sentido, “el impulso no surge de la razón, sino que es sólo dirigido por ella”.³⁸ Tiene el crédito de guiarlo hasta saciar, o no, la voluntad, pero *nunca de impedir la pasión misma*, aquel impulso, pues no tiene la facultad de generar absolutamente nada en el ámbito de la experiencia.³⁹ Ello es dado previamente por la pasión. Es decir, que *no hay nada irracional en la pasión misma*, cualquiera que esta sea, *más allá de habernos hecho una idea inadecuada sobre la misma*. Esto es: “cuando una pasión [...] se funda en el supuesto de la existencia de objetos que realmente no existen”;⁴⁰ y cuando se funda en medios insuficientes para darle satisfacción o para rehuirla, según se pretenda. “Cuando la pasión ni se halla fundada en falsos supuestos, ni escoge medios insuficientes para su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla [...]; y aun así” no sería, “propriadamente hablando, la pasión irracional, sino el juicio”,⁴¹ o la idea que nos habríamos hecho de aquella.⁴²

Ahora bien, si esto es así, *la razón tampoco es ni puede ser moral*. No puede porque, en Hume, ésta, al solamente tratar la apropiada idea que se haga, bien sobre el objeto de placer o dolor, bien sobre los medios para la consecución o evasión de un fin ya establecido previamente por la pasión, tomará por *bueno* no sólo al *placer* en sí, sino

³⁸ *Ibid.*, 360. SB 414.

³⁹ “La razón [...] actúa sin producir una emoción sensible” *Ibid.*, 362. SB 417. Véase el apartado 2.4.

⁴⁰ *Ibid.*, 361-362. SB 416.

⁴¹ *Ibid.*, 362. SB 416.

⁴² Hume nos ofrece un buen ejemplo para ilustrar esto: una fruta “que es realmente desagradable se me aparece a distancia, y mediante mi error imagino que es agradable y deliciosa: aquí hay un error. Elijo ciertos medios para coger esta fruta, que no son apropiados para mi fin: aquí hay otro error, y no hay un tercero que pueda darse nunca en nuestros razonamientos concernientes a las acciones” *Ibid.*, 403. SB 460.

a la *satisfacción* del placer y la *evasión* del dolor; mientras que por *malo*, lo opuesto: al *dolor*, y a la *insatisfacción* del placer y al *padecimiento* del dolor. Nada más.⁴³ Dista esto, se verá claramente, de la idoneidad necesaria para fundamentar una filosofía moral en la razón, pues, para el autor, “la filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica*, y como la moralidad se comprende siempre en la última parte”,⁴⁴ como cuando gobernados por nuestros *deberes* nos apartamos o nos determinamos a “algunas acciones por *la idea* de su injusticia”,⁴⁵ mientras que la razón lo hace en la primera, *examinando* la verdad de sus ideas. Se sigue de aquí, por tanto, que la persuasión sobre las acciones y afecciones de la voluntad “no puede derivarse de la razón”, pues “es completamente impotente en este caso particular”.⁴⁶ Dicho más claramente: *las reglas de la moral no se fundan en la razón*.

2.6. *Ser y deber ser están radicalmente desvinculados.*

Como ejemplo de que el juicio, la razón, sobre un acto moral es insuficiente “podemos observar que nuestras acciones jamás causan un juicio en nosotros mismos, [...] y que tan sólo sobre otros sujetos ejercen esta influencia”.⁴⁷ Esto ocurre porque *yo* de mí sé la causa de la acción —sea ira, gratitud, serenidad...—, y por ello soy capaz de enjuiciar correctamente la intención en mi voluntad que motivó *x* acción moral; es decir, soy capaz de dar cuenta de forma verdadera de la causa de esa acción, mas no porque el fin hubiese sido bueno o malo, sino porque la conexión causal entre intención y acción es real. La *idea* se ha acomodado adecuadamente al *hecho*. Sin embargo, cuando soy testigo de un acto moralmente reprochable, ¿podría enjuiciar de igual modo la veracidad de ese hecho declarándolo como inmoral, no? Digamos que sí a lo primero, que damos cuenta de la relación real causal entre la intención y la realización. Pero tal enlace no nos acredita a lo segundo: a tachar de moral o inmoral ningún acto, pues, para ello, *moralidad* e *inmoralidad* tendrían que darse como *objetos* de *impresión* en sí mismos para poder albergar una *idea* de ellas en la razón que podamos enlazar junto a

⁴³ “La razón es el descubrimiento de la verdad y falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones *reales* de las ideas o con la existencia y las cuestiones de hecho *reales*. Todo lo que, por consiguiente, no sea susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón” *Ibid.*, 401. SB 458. También: “la razón es completamente inactiva y no puede ser nunca la fuente de un principio activo, como [...] el sentimiento moral” *Ibid.*, 402. SB 458.

⁴⁴ *Ibid.*, 400. SB 457.

⁴⁵ *Ibid.*, 401. SB 457.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 404. SB 461.

otras, pertenecientes a actos morales. De esta forma, sería posible tomar como irracional la inmoralidad; no por ser falsa, sino por ser una conexión que podría entenderse universalmente, todas las veces y en todas las circunstancias, como moralmente declinable. No obstante, no es de extrañar con todo lo expuesto, no tenemos tal posibilidad. Hume propone el ejemplo del *parricidio*. Este hecho podría tomarse como evidencia de un objeto inmoral. Sin embargo, en el enlace causal por el que procede la razón, ¿qué lo caracteriza? Que uno es la causa de la existencia del otro, y que este último es la “causa de la destrucción del primero”,⁴⁸ nada más. Pero la misma relación puede darse en el caso de seres inanimados: supongamos, nos dice, que las semillas de un roble o un olmo “al caer producen un vástago bajo él que, creciendo poco a poco, acaba por sobrepasar y matar al árbol padre”.⁴⁹ ¿Por qué el primer caso es inmoral y el segundo no lo es, si la relación causal es idéntica a ojos de la razón? Sencillamente porque la moralidad o inmoralidad de las acciones no es descubierta por la razón, sino por “el propio *pecho*”, lugar en el que “se halla un sentimiento de censura [...]. Aquí hay una cuestión de hecho; pero es objeto del sentimiento, *no de la razón*. Está en nosotros mismos, no en el objeto”.⁵⁰ No es de extrañar, dado todo lo expuesto hasta ahora, que cierre esta primera sección con aquella sutil observación que niega al *deber ser* la capacidad de derivarse del *ser*: “en todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado [...] de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones *es* y *no es* encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*”. Sin embargo, continúa, ¿cómo esta nueva serie de relaciones que apunta al *cómo deben ser* las cosas, puede ser deducida a partir de aquello que *es* o *ha sido*? ¿Cómo, si nuestros enunciados apodícticos sólo pueden versar sobre experiencia ya pasada —pues sólo así tenemos la oportunidad de contrastar las ideas que nos hagamos—, y la conexión entre pasado y futuro es totalmente incierta —pues nada en el pasado puede darnos cuenta de su continuidad para todo futuro—? No puede haber más resolución que la de que *ser* y *deber ser están radicalmente desvinculados*.

⁴⁸ *Ibid.*, 409. SB 467.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, 411. SB 469.

3. ESTADO ACTUAL: KANT Y LA RESTITUCIÓN DE LA RAZÓN.

Quien nos haya seguido hasta ahora, habrá dado cuenta de que la exposición ha versado sobre la construcción y fundamentación del esquema *dual* que divide *ser* y *pensamiento*. Hume, claro está, hace esto con la vista puesta en el horizonte del dogmatismo metafísico, moral y religioso, del que se hará cargo también Kant en la primera *Crítica*, al limitarlo atendiendo a la pregunta acerca de *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*, aunque, también, queda muy bien reflejada en el título de su particular resumen: *prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ahora bien, si Kant sólo estuviese heredando la condena de aquel, tal como Wolff hace con Leibniz, sería Hume el centro de nuestra discusión y Kant un excelente recurso para los pies de página del mismo. No obstante, el pensador de Königsberg no destaca sólo por su análisis, sino por su síntesis; y lo que amplía, según sus propias palabras, es la *solución* al problema de Hume: “puesto que había logrado resolver el problema de Hume [...] con respecto a toda la facultad de la razón pura, pude dar pasos seguros, aunque siempre lentos, hasta determinar completamente y según principios universales todo el alcance de la razón pura, tanto en sus límites como en su contenido, lo cual era *lo que la metafísica necesita para edificar su sistema según un plan seguro*”.⁵¹ Ahora bien, atender al plan seguro para la metafísica, dadas las observaciones de Hume, significa, a su vez, hacerse cargo de aquel mismo esquema dual que había heredado. Mas tampoco puede pretender retornar a una concepción monista en la que identificamos al pensamiento o la razón con el ser. La solución al problema no puede sustentarse en el dogmatismo metafísico, ni puede, tampoco, justificarse a partir del empirismo humeano, renunciando, por el camino, a la posibilidad de una metafísica y de una ética racional, propenso, además, a su propia dogmática. ¿Cómo abrirse paso, entonces, reconociendo el pecado de lo absoluto? Tratando, no de negar el dualismo, sino de fundarlo en la *razón*: “la investigación de ambos problemas”, prácticos y teóricos, “debe estar necesariamente coordinada, pues, al fin y al cabo, es una misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios a priori”.⁵² Esto significa afrontar una tarea doble: ¿cómo

⁵¹ Kant., “Prólogo”, ed. cit., 31. Las cursivas son mías.

⁵² La cita pertenece a Kant, pero se extrae de Chacón, Pedro., “Kant y la falacia naturalista”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9. Madrid: Complutense, 1992, 161.

salvamos la unidad de la razón a través del dualismo?, y, una vez alcanzado, ¿cómo contenerla dentro de sus límites?

3.1. *El deber ser no puede derivarse del ser, mas sí que se funda en la razón.*

Dado que hemos terminado la sección anterior con la observación de Hume sobre la incapacidad de derivar del *ser* el *deber ser*, sería conveniente, como introducción a las preguntas recientemente planteadas, exponer aquí cómo recoge Kant esta problemática en sus mismos términos: “el *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de esta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de como es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido *si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza*”.⁵³ Hasta aquí, lo mismo que Hume: no podemos preguntar cómo debe ser la naturaleza, que carece de conducta moral y de la posibilidad de darse fines a sí misma con la intención de regular su movimiento, transformándolo en acción, no podemos, digo, porque ella *es lo que es*, simplemente, y no lo que debe ser. Sin embargo, el deber, continúa, “expresa un *acto posible* cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto”.⁵⁴ Es en este punto donde sí que toma distancia respecto del autor escocés, pues el *deber*, en éste, no venía a justificarse sobre un *concepto* —propiamente de la razón—, sino sobre una pasión, carente de cualidad representativa alguna, o, en otras palabras, imposibilitada a darse como concepto a la razón.⁵⁵ Esto, porque el *concepto interno representa algo derivado del objeto externo*, en tanto que el sentimiento o la pasión interna, en cambio, no se representaría más que a sí misma: su representación *sería* el objeto interno mismo, no un derivado de éste; lo que viene a ser lo mismo que decir que la pasión “no contiene ninguna cualidad representativa”,⁵⁶ y, por lo tanto, carece de concepto derivado. No obstante, Kant está fijando su postura afirmando la distancia existente entre *ser* y *deber ser*, pero desde una perspectiva totalmente distinta; a saber: que el deber se funda en el concepto, y que, además, “la razón *parte del supuesto* de que puede ejercer *causalidad*

⁵³ Kant, Immanuel., *Crítica de la razón pura*. Barcelona, Taurus, 2022, 472. A547 / B575.

⁵⁴ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 472. A547 / B575. La cursiva es mía.

⁵⁵ Véase apartado 2.5 del presente escrito.

⁵⁶ Hume., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., 361. SB 415.

sobre todas esas acciones”, las que no han sucedido y que puede que nunca se den, “ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico ninguno”.⁵⁷ Pero, ¿por qué suponer tal cosa?, ¿por qué esperar que la razón ostente efectuar algo en la empiria, si ésta tan sólo se ocupa de lo teórico y especulativo, de las ideas y su adecuación a los hechos? ¿Cómo es posible que la razón tenga algún influjo causal en la realidad, cuando ello, hemos dicho, supondría asumir su capacidad de iniciar libremente —positivamente— el principio de un enlace que no se deja enlazar?⁵⁸

3.1.1. *Aquello que denominamos objetivo, lo es para la forma subjetiva del conocer, común a todo sujeto.*

Con Hume podemos conocer, según hemos visto, gracias al primado de la experiencia, *primero*, y, *segundo*, sólo por costumbre. Se reivindica aquel conocimiento que inducimos *a posteriori* de aquella, y, además, se sostiene la incesante sospecha sobre todo aquel otro que, sin ser matemático, aspire a una *necesidad* deducida, supuestamente, por el análisis —*a priori*— de la razón sobre unos objetos de los que no tenemos más que una idea *a posteriori*. Ahora bien, ¿qué son estos objetos en general? Claramente, no podremos deducir nada de unos principios u objetos que no sean absolutamente transparentes, evidentes, o *intuitivos* al entendimiento, pero, ¿podemos conocer intuitivamente cosa alguna?; esto es, ¿el entendimiento tiene acceso sin mediación a lo que sean las *cosas en sí?*, o, en cambio, ¿se las hace accesibles en el proceso de objetivación,⁵⁹ digamos? “Intentemos, pues, por una vez,” ver “si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento”;⁶⁰ es decir, al *cómo* conocemos, para, finalmente,

⁵⁷ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 473. A548 / B576. Las cursivas son mías.

⁵⁸ Pues “la libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza, nos *libera* de la *coacción* de las reglas, pero también del *hilo conductor* que todas ellas representan” *Ibid.*, 408. A447 / B475. Según lo visto con Hume: de hacerlo, estaría contradiciendo su propia noción de libertad positiva —como opuesta a toda relación de necesidad de la que procede o precede— y, por tanto, a todo enlace causal. De no hacerlo contradeciría la noción de causalidad, pues al carecer de capacidad de darse como enlace necesario, tampoco podría afirmarse su causalidad, y, por tanto, su capacidad de iniciar positivamente su propia serie. “Aquella libertad trascendental”, la condición de posibilidad para iniciar una causalidad por libertad, “supondría la imposibilidad de reducir a unidad la experiencia”. Álvarez Domínguez, Isaac., “Hacia una filosofía de la historia: algunos problemas éticos previos”, en *La filosofía kantiana de la historia*. Universidad Complutense de Madrid, 1985, 13.

⁵⁹ O *subjetivación*. Dependiendo del sentido que se esté empleando, podría valer. Prefiero utilizar *objetivación* porque hace énfasis en el proceso de construcción del objeto por medio de las facultades subjetivas, mientras que *subjetivación* parecería indicar que habría un *objeto previo* a la intervención de las facultades, y, por tanto, un *objeto* previo al fenómeno; cosa que, aunque posible para otro tipo de facultades —pues su fenómeno no sería el mismo que el nuestro— prefiero evitar y mantener objeto como *objeto fenoménico*, a no ser que se indique otra cosa.

⁶⁰ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 20. BXVI.

poder responder aquella primera pregunta replicando que *lo que los objetos son, lo son siempre para un sujeto*. Surge así la idea por la que el *objeto* de conocimiento es necesariamente un constructo de nuestro aparato formal cognitivo. ¿Significa esto que el conocimiento es puramente subjetivo?, ¿que no cabe hablar de objetividad, sino de relativismo? No, sencillamente significa que aquello que denominamos objeto de conocimiento ha sido *conformado* por las facultades subjetivas de nuestro conocer, compartidas por toda la humanidad, dándonos un objeto común a todo sujeto humano, y, por tanto, objetivo a éste, pero que no cabe afirmar *ni negar* más allá de dicha condición general.

3.1.2. *Todo conocimiento proviene de la experiencia, salvo la forma a priori que posibilita y hace accesible la experiencia misma.*

Pero, ¿podría, entonces, darse la posibilidad de que lo que estemos erigiendo como conocimiento objetivo no sea más que una mera ilusión compartida por nuestra común subjetividad sobre la experiencia? Tampoco, pues no tendría ello por qué conducirnos a establecer ningún *contenido concreto*, partiendo, como lo hacemos, meramente de las formas *a priori* de nuestro conocer; sí, en cambio, a la *condición de posibilidad* de todo contenido objetivo, de *toda experiencia posible*. Es justamente la fijación sobre ésta, sobre la condición de posibilidad, lo que nos lleva a poder asumir *tanto* la objetividad de nuestro conocimiento y, por consiguiente, la factibilidad de afirmar su necesidad sin tomarla como una acepción de la costumbre,⁶¹ *así como* la perspectiva de la no absolutez del mismo sobre las cosas, concedida en la conciencia de la limitación exigida por el cómo conocemos. La experiencia, aquí, tampoco puede ser absoluta ni previa a la *condición*, pues no podemos testificar sobre una experiencia distinta de la que *ya percibimos*, en la que se nos dan los objetos, porque la experiencia misma es pertinente de la forma en la que experimentamos. Cuando Hume declara que

⁶¹ “Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*” *Ibid.*, 195. A156 / B195. Es decir, la posibilidad de hablar de una necesidad causal en la experiencia no derivada de la mera costumbre, pues “según tales observaciones, si hemos llegado a descubrir una regla según la cual hay ciertos sucesos que siguen siempre a ciertos fenómenos, ello sólo se debe a muchas secuencias percibidas y comparativamente coincidentes con fenómenos anteriores. [...] Si este concepto tuviera una base semejante, sería un concepto meramente empírico”, y, por lo tanto, contingente. “La regla que él suministra, según la cual todo lo que sucede tiene una causa, sería tan accidental como la experiencia misma. Tanto la universalidad como la necesidad de este concepto serían entonces meramente ficticias y carecerían de verdadera validez universal, ya que estarán fundamentadas sobre una simple inducción, y no *a priori*” *Ibid.*, 225-226. A195 / B240.

las ideas que nos hacemos sobre los objetos empíricos —sus conceptos o relaciones— serán verdaderas o falsas en función de si se adecuan, o no, a los *hechos* de la experiencia pasada, está, a su vez, apoyando la idea de *una experiencia externa aislada del sujeto que la experimenta*; dejando de lado el hecho, digo, de que para nosotros no puede darse *la* experiencia sin que sea, simultáneamente, *nuestra* experiencia. De otro modo, ¿cómo sería posible confrontar las explicaciones que nos damos sobre la realidad en este esquema dual, si su acceso nos es independiente? Mantenerlo tal cual lo expusimos en la sección anterior⁶² se torna ahora ciertamente problemático incluso para el proceso inductivo, pues, para salir de esta complicación, sólo nos quedaría afirmar la incierta presencia de algún conducto secreto por el que podríamos comprobar que nuestras ideas sobre los objetos se ajustasen, o no, a lo que realmente fuesen en una suerte de *experiencia en sí*; asunto del que no tenemos, empero, más que una idea negativa o de límite. “Cómo sean las cosas en sí mismas”, con independencia de la mediación con la cual nos afectan, “es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento”.⁶³

3.1.3. *Tiempo y causalidad son formas a priori de la subjetividad, y, por lo tanto, condiciones para toda nuestra experiencia posible.*

Nuestra experiencia acerca de una realidad externa *objetiva*, aunque inevitablemente conectada con nosotros, la percibimos, en primera instancia, gracias a las intuiciones puras de la sensibilidad, *espacio y tiempo*. Nos interesa, especialmente, esta última: a través de la intuición temporal, lo que nosotros denominamos como *realidad*, sería aquello correspondiente “a una sensación general” en la que “aquello cuyo concepto en sí mismo indica un ser *en el tiempo*”. Su negación, en cambio, indicaría “un *no-ser en el tiempo*”. Esto implica que el *tiempo*, al no ser más que “la forma de la intuición”, *será*, asimismo, “*la forma de los objetos en cuanto fenómenos*”.⁶⁴ ¿Por qué no afirmar la absolutez del tiempo, entonces? Por una razón muy similar a la que ya daba Hume, y es que no nos es posible obtener una impresión sensible del tiempo en sí

⁶² Antecedentes: la guillotina de Hume, 7-18.

⁶³ Kant., *Crítica de la razón pura*, 222. A190 / B235.

⁶⁴ *Ibid.*, 186. A143 / B182.

mismo. Sólo teníamos esa *idea* debido a lo cambiante en los objetos.⁶⁵ Luego, ¿por qué afirmar el tiempo como intuición, si sólo nos es dado acompañando a los objetos de la experiencia? Por eso mismo; por algo que, en cierta medida, también andaba ya en Hume,⁶⁶ sólo que inadvertido acerca del paso decisivo. El tiempo y la extensión, sostenía, deben entenderse como *modos* en los que se presentan los objetos de la experiencia, y nada más allá; pues ninguna intuición bien definida y delimitada tenemos en la experiencia de tales objetos, como para darnos el placer de confirmarlos en calidad de. Ahora bien, si esos *modos* son ciertos ya en Hume, y podemos presumir que se presentan en absolutamente todos los objetos de la experiencia pasada, sean constantes o cambiantes, *entonces*, y esto es lo que no atiende, *suponen la forma sensible en la que hallamos y hallaremos todo objeto de la experiencia*; y esto es así porque *constituyen la condición necesaria de posibilidad para toda experiencia posible*. No hay manera en la que podamos concebir un objeto sin tiempo en la experiencia, porque no hay condición posible que nos permita tener ningún tipo de experiencia atemporal; porque nuestra experiencia *presupone* al tiempo como intuición pura de la sensibilidad en la que nos manejamos, y no al revés. De este modo, podemos hablar no sólo de una sucesión *subjetiva* temporal en los objetos que percibimos subjetivamente —perdonen la redundancia de toda esta parte—, sino que, además, podemos referir dichas percepciones subjetivas a una realidad *objetiva* para constatarlas; esto es, a su *forma*, pues es ésta —*la forma*— la misma que la de la experiencia sensible por la que la reconocemos como *realidad* en un primer momento. Dicho de otra manera: la *forma objetiva* de la realidad concuerda necesariamente con nuestra *condición subjetiva a priori* para toda experiencia posible.⁶⁷ O más claro: es “la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*”.⁶⁸

⁶⁵ “Precisamente por ello tampoco puede la estética trascendental contar entre sus datos *a priori* el concepto de cambio, ya que no es el tiempo mismo lo que cambia, sino algo contenido en el tiempo”. *Ibid.*, 82. A41 / B58.

⁶⁶ Véase el apartado 2.2., nota a pie de página 8.

⁶⁷ De aquí que quepa la *posibilidad* de ampliar nuestro conocimiento apodíctico *a priori*, sin constantemente requerir su comparecencia ante una experiencia que lo corrobore, pues “nada puede disolver el entendimiento allí donde nada ha conectado, ya que únicamente *por medio del mismo entendimiento* ha podido darse a la facultad de representar algo como ligado”, como *unidad* de la experiencia. Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 153. B130. Me ha venido al recuerdo otro fragmento que quizás ayude a apuntalar esta misma idea: “si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. [...] No cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir, es antropomórfica de cabo a rabo y no contienen un solo punto que sea «verdadero en sí» [...] prescindiendo del ser humano”. Nietzsche, Friedrich., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2017, 30.

⁶⁸ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 195. A156 / B195.

Sin embargo, aún habiendo ganado ésta como condición necesaria para toda experiencia posible, resulta, ciertamente, insuficiente para alcanzar tal estatus. Nuestras *intuiciones* son *sensibles*, no intelectivas; nuestros *conceptos*: *intelectivos*, no intuitivos. Con la temporalidad sólo habríamos sentado la baza sobre la posible experiencia que nos brinda la sensibilidad. Sin embargo, la experiencia para nosotros *no es* simplemente intuitiva. Llamamos *objeto* al *objeto de conocimiento*, y conocemos haciendo uso del *entendimiento*, determinando la referencia de las representaciones de aquél en un *concepto* en el que *unificamos* lo diverso de una intuición dada por la sensibilidad.⁶⁹ Si el entendimiento concibiera intuitivamente los objetos que percibe, no tendríamos problema alguno en afirmar que podemos conocer las cosas tal cuál se nos presentan a los sentidos. En tal caso, enlazaríamos las intuiciones percibidas directamente en el entendimiento, y no por mediación de las *categorías*. Mas esta clase de intuición “no es la nuestra, ni podemos siquiera *entender* su posibilidad”.⁷⁰ Si, por el contrario, mantenemos que nuestra intuición es sensible, tenemos que asumir que el contenido empírico, relativo de ser pensado y entendido, está obligado a formalizarse, además, en otro estadio distinto, con sus distintas y pertinentes *formas a priori*, aunque misteriosa e irremediabilmente enlazadas con las anteriores.⁷¹ Estas formas son las llamadas *categorías* del entendimiento, mediante las que formalizamos lo dado por la sensibilidad para que pueda ser experimentado y pensado. De no darse así, nada podría pensar el entendimiento de la experiencia, pues “nada” podría “disolver” aquel “donde nada” hubiera “conectado, ya que únicamente por medio del mismo [...] ha podido darse a la facultad de representar algo como ligado”.⁷²

Kant deduce doce categorías mediante las cuales organizamos lo otorgado por las intuiciones sensibles, y por las que podemos empezar a hablar propiamente de *experiencia posible*.⁷³ A nosotros, nuevamente, nos interesa centrarnos en una concreta: la de *causalidad*. Su exposición, asimismo, guarda pasos semejantes a lo ya visto con el *tiempo*: supongamos, nos dice, un suceso en el que “no hay nada que lo preceda, nada a lo cual tenga que seguir conforme a una regla necesaria”. O sea, algo carente de *causa*,

⁶⁹ Véase: *Ibid.*, 157. B137

⁷⁰ *Ibid.*, 270. B307. La cursiva es mía.

⁷¹ “Existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una *raíz común*, pero *desconocida* para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*”. *Ibid.*, 60-61. A15 / B29.

⁷² *Ibid.*, 153. B130

⁷³ Siempre han de estar vinculadas: “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido están vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegos” *Ibid.*, 93. A51 / B75.

surgido de un supuesto *tiempo vacío* o de una *atemporalidad*. “En este supuesto, toda *sucesión* de la percepción se hallaría exclusivamente en la *aprehensión*” y “no sería más que *sucesión subjetiva*” sin capacidad de “determinar de modo objetivo qué es propiamente lo que debiera preceder y lo que debiera seguir en las percepciones”.⁷⁴ Es decir, si lo único de lo que estamos claros hasta el momento es de la temporalidad de las experiencias por nuestras intuiciones sensibles, lo único que podemos afirmar hasta aquí, entonces, será que nuestras percepciones se siguen y preceden unas a otras pero no conforme a una regla, sino conforme a la aparición completamente subjetiva y contingente que hagan en nuestra mente. Seríamos incapaces de distinguir “en absoluto un fenómeno de otro, en lo que a la relación temporal concierne, ya que la *sucesión*” de percepciones en nuestra mente “sería siempre idéntica” a su anterior o posterior,⁷⁵ imposibilitando regla alguna por la que la experiencia se comprende como una relación sucesiva de percepciones en el tiempo, y negando, a su vez, la posibilidad de su concepción en el entendimiento. El tiempo mismo se comprendería como una *sucesión atomizada* de momentos no relacionados entre sí. No en vano, no es esta nuestra experiencia. Para que pueda ser denominada como tal, ésta tiene que adherirse a unas condiciones de posibilidad subjetivas que la determinen en su aspecto formal y objetivo —como ya hemos visto—. Es en este sentido que, para que lo captado por la sensibilidad pueda ser pensado por el entendimiento, y, así, llamarse experiencia, debe atenerse a la *forma a priori* de aquel. Y es que sólo en una *relación de causalidad* que coordine *a priori* que a cualquier suceso posible tiene que precederle uno y seguirle otro *en el tiempo*, sólo así, digo, cobra sentido hablar de experiencia —de *experiencia temporal*, por tanto—; pues es éste el *modo* en el que se nos da toda la experiencia empírica. Luego, respondiendo a Hume, no es por la costumbre y el hábito por los que inducimos la *causalidad*, sino que, por el contrario, es por la *causalidad* formal, condición de toda nuestra experiencia, por la que podemos concebir costumbres y hábitos allí donde no estemos en disposición de afirmar con absoluta rotundidad la necesidad de aquella otra. “El principio de la *relación causal* en la secuencia de los fenómenos posee, pues, *validez con anterioridad a todos los objetos de la experiencia*

⁷⁴ *Ibid.*, 224-225. A194 / B239.

⁷⁵ Continúa: “no afirmaré, pues, que dos estados consecutivos se siguen en la esfera del fenómeno, sino simplemente que una *aprehensión* sigue a otra, lo cual no pasa de ser algo *subjetivo*, algo que no determina objeto alguno y que, consiguientemente, no puede tener validez para el conocimiento de un objeto” *Ibid.*, 225. A194-195 / B239-240.

[...], ya que tal principio es, a su vez, *el fundamento de posibilidad de esa misma experiencia*".⁷⁶

3.1.4. *Lo nouménico, como idea límite de lo fenoménico, hace posible concebir otro tipo de causalidad que escape del ámbito del ser, del determinado por las categorías.*

Todo lo dicho hasta ahora, aunque nos hemos guardado de utilizarlo, refiere al ámbito del *fenómeno*. Sin embargo, hemos advertido alguna que otra vez sobre el asunto, cabe la posibilidad de concebir un tipo distinto de experiencia a la nuestra porque, asimismo, cabe pensar otro tipo de facultad: la *intuición intelectual* —*no sensible*—; esto es, una concepción que no mediaría lo dado por las intuiciones categorizándolo, sino que lo *entendería intuitivamente*. No obstante, nada mucho más allá podemos aseverar positivamente sobre su objeto.⁷⁷ Surge así la idea de *noúmeno* como contrapuesto y *límite* de lo *fenoménico*; pues, careciendo de aquel, éste podría extenderse hasta lo absoluto afirmando que, aunque estemos en condición de garantizar que el modo en el que accedemos a la experiencia determina el objeto percibido, al no poder dar cuenta de otra posibilidad en la que las cosas existirían de manera diferente a la forma en la que lo hacen —en la que se *nos* presentan—, entonces, *el fenómeno lo sería todo*. Mas "*lo fenoménico no lo es todo*. [...] En la medida en que es preciso admitir lo nouménico nos cabe admitir otro tipo de causalidad", pues, aunque nos sea incognoscible, "no podemos decir que sea contradictoria".⁷⁸ Y es que ésta es la clave.

El *noúmeno* recoge en su seno la idea, en parte ya humeana, por la que la forma en la que se nos presentan las cosas y la experiencia no tienen por qué ser necesariamente las *cosas* o la *experiencia en sí*, como algo totalmente independiente al acceso y la intervención de nuestras facultades; cosas que, se supone, conoceríamos objetivamente y sin mediación más allá del uso de una razón facultada a comprenderlas en sí mismas. Sin embargo, y a diferencia de Hume, lo *nouménico* ahora se nos presenta con un *fundamento* sobre su *posibilidad*, sin negar, por el camino, la objetividad de nuestro

⁷⁶ *Ibid.*, 230. A202 / B247. Las cursivas son mías.

⁷⁷ "Si entendemos por noúmeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible*, este noúmeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el *objeto de una intuición no sensible*, entonces si ponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el noúmeno en sentido *positivo*" *Ibid.*, 270. B 307.

⁷⁸ Álvarez Domínguez, "Hacia una filosofía de la historia...", ed. cit., 23.

conocimiento basado en las condiciones de posibilidad subjetiva.⁷⁹ Puede darse otro tipo de facultad *sin mediación* entre sensibilidad y entendimiento que experimente de *otra forma* los fenómenos; forma y experiencia, no obstante, inaccesible e incognoscible para nosotros, que se escapa a nuestra comprensión, pero que no por ello niega la verdad sobre la nuestra, pues *cada cual es deudor de las condiciones de posibilidad otorgada por sus propias facultades*, y no de lo que sean las cosas en sí mismas. Es esta misma idea, repito, la que nos lleva a poder admitir la posibilidad de la limitación y no absoluta de nuestra experiencia, sin necesidad de desplazar todo lo sostenido hasta ahora como objetivo al campo de la subjetividad psicológica, combatida desde un primer instante por Kant. Lo *nouménico*, por ende, no surge tanto de una superstición que nos avisa que *puede que* no conozcamos las cosas en sí mismas, sino de la *confirmación* de la *condición* de esa *posibilidad* por la que pueden darse otro tipo de experiencias a partir del saber de las propias. Es entonces, a partir de su fundada verosimilitud, mas no por la seguridad sobre su objeto, por lo que podemos decir que el *noúmeno* “es, pues, *un problema* en sí mismo”. No es “el concepto de un objeto, sino el *problema* [...] *de saber* si no puede haber objetos completamente independientes de esa intuición. [...] Consiguientemente, no” podemos negar “estos de modo definitivo, pero, a falta de un concepto determinado (puesto que *ninguna categoría se adecua a ello*), tampoco pueden ser afirmados como objetos de nuestro entendimiento”.⁸⁰ Ahora bien, si procede la asunción del *noúmeno*, al no contradecir nuestras aseveraciones sobre los objetos fenoménicos y sus *relaciones*, cabe aceptar un nuevo tipo posible de éstas, por el que aquellos podrían regirse, y por el que escaparían a las reglas formales y al orden pertinente de ser subsumido bajo las categorías. Es así por lo que “el *noúmeno* puede también entenderse como causa del fenómeno”.⁸¹ Ciertamente, el entendimiento es capaz de concebir “un objeto en sí mismo” como “*causa* del fenómeno” en calidad de “objeto trascendental” —es decir, como condición de su posibilidad—, “sin ser él mismo fenómeno” y, por lo tanto, sin que pueda “ser pensado”⁸² por nuestras categorías —pues se requeriría la forma de una sensibilidad de la que carecemos—. “Si queremos llamar” *causa nouménica* “a este objeto *por no ser sensible su representación*, somos muy libres de hacerlo”,⁸³ pero, ¿de qué nos valdría?

⁷⁹ Véase los apartados 3.1.1; 3.1.2.

⁸⁰ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 293. A287-A288 / B344. La cursiva es mía.

⁸¹ Álvarez Domínguez., “Hacia una filosofía de la historia...”, ed. cit., 21.

⁸² Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 293.

⁸³ *Ibid.*, 293-294. A288 / B344-B345. La cursiva es mía.

3.1.5. *La causalidad por libertad no contradice la causalidad por necesidad, aun en un mismo efecto.*

Vuelve al foco de nuestra atención la problemática entre *necesidad* y *libertad* que ya revisamos en Hume, mas ahora con la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* en mente. El problema ha sido que “si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable”.⁸⁴ Al extender el ámbito de lo *fenoménico*, de lo objetivo y necesario, a lo *en sí*, consecuentemente, *todo* lo vivido, tanto las decisiones más meditadas como las atribuciones al azar más fortuito, formaría parte de la ineludible resolución de una función. Seríamos ejecuciones determinadas. Pero al validar la *posibilidad* de una experiencia distinta de la nuestra, hemos confirmado el *noúmeno* como idea límite de aquella. La cuestión a atender ahora es, por tanto, *¿dónde queda la libertad?* Recordemos presentamos con Kant, al comienzo de la sección, el supuesto por el que la razón podría iniciar libremente, positivamente, un suceso.⁸⁵ Esto implicaría que la *razón* tendría poder *causal* en el ámbito del ser, del fenómeno. Es decir, una causa *indeterminada* en una experiencia regida por principios objetivos, necesarios y *determinados*. La dificultad de tal intento salta a la vista. Uno de esos principios, el que ahora nos interesa, expone: “*todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto*”.⁸⁶ Sin embargo, la *libertad* entendida en sentido *positivo* sigue definiéndose de la misma manera que ya vimos con Hume: como *azar* y, por ello, como carencia absoluta de orden; es decir, y para nuestro caso, como ausencia total de la capacidad de *enlazar* causa y efecto.⁸⁷ Es bajo esta problemática por la que llegamos a la *tercera antinomia*, lugar en el que se examina el conflicto de la razón pura consigo misma al poder afirmar con igual validez *tanto* la posición a favor de una primera causa *libre* para la serie de fenómenos, *como* su contraria, a favor de la absoluta *necesidad* causal que exige la experiencia fenoménica. La *tesis* dice así: “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por *libertad*”.⁸⁸ La *antítesis*: “no hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza”.⁸⁹ Ésta, según el principio previamente expuesto, demanda que todo

⁸⁴ *Ibid.*, 466. A537 / B535.

⁸⁵ Véase el apartado 3.1.

⁸⁶ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 220. B232.

⁸⁷ “La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza, nos *libera* de la *coacción* de las reglas, pero también del *hilo conductor* que todas ellas representan” *Ibid.*, 408. A447 / B475.

⁸⁸ *Ibid.*, 407. A444 / B472.

⁸⁹ *Ibid.* A445 / B473.

momento en la cadena causal es efecto de otro anterior, y este anterior, efecto de otro anterior a él, y así *ad infinitum*, sin que pueda darse reposo alguno en la totalidad de la serie. Aquella otra, la *tesis*, reprochará que al carecer de un inicio en la regresión cosmológica, al carecer de una *primera causa*, la cadena nunca habría podido ser.⁹⁰ Para ello necesitaría un comienzo, no obstante, *libre*, una *causa incausada*. Mas, si hay un inicio causal en la serie de los fenómenos, este tiene que verse: o sometido al principio de causalidad al que se halla sometido todo momento en el tiempo, y así, concederse un inicio anterior a él, negando por el camino, toda primera causa libre con la que se encuentre; o, si se persiste en su plausibilidad, negar la capacidad de admitirla, pues “sólo en la naturaleza” deberemos “buscar la interdependencia y el orden de los fenómenos”.⁹¹ La *causalidad por libertad* “rompe [...] el hilo conductor de las reglas, que es el que permite”, en última instancia, “una *experiencia*”;⁹² y en cualquier caso, *toda experiencia posible*.

Indudablemente, ambas partes podrían seguir contraargumentando hasta el último efecto cosmológico sin que ninguna se desplazara un milímetro de su posición original. Sin embargo, hasta este punto aún no se ha tenido en cuenta la distinción ganada en el apartado precedente, a saber: la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*. Decíamos allí que era perfectamente compatible sostener ambos al mismo tiempo, siempre que se respetaran los límites de sus usos. Asimismo, advertíamos en las líneas finales sobre la alternativa de concebir a un *objeto nouménico* como causa del fenómeno, pues “somos muy libres de hacerlo”⁹³ al *no hallar contradicción* en ello. Y es que el problema a lo largo del conflicto en la tercera antinomia ha sido pensar la aplicación *íntegra* de la *libertad* a un mundo absolutamente fenoménico, a un mundo de *absoluta necesidad*. Es este dogmático escenario en el que cada una alberga la inevitable negación de la otra, llevando a “la *aparente* contradicción de la razón consigo misma”.⁹⁴ Si continuara desarrollándose el conflicto en la *Crítica* en estos términos, la *tercera antinomia* tendría que solucionarse negando ambas posturas, tal como ocurría con las dos que la precedían. Mas dicha apariencia desaparece en cuanto la distinción recién mentada entra en juego. Los conflictos de las dos primeras antinomias tenían que ser rechazadas por tratarse de *ideas* sobre una *síntesis matemática* de los fenómenos o

⁹⁰ *Ibid.*, 408. A446 / B474.

⁹¹ *Ibid.*. A447 / B475.

⁹² *Ibid.*, 409. A447 / B475. La cursiva es mía.

⁹³ *Ibid.*, 294. A288 / B345.

⁹⁴ Kant, Immanuel., “Carta a Christian Garve”, en *Correspondencia*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005, 258.

síntesis homogénea; esto es, una *síntesis* que sólo puede ser dada por “una condición que sea, a su vez, parte de la serie”.⁹⁵ Es decir, ambas, tesis y antítesis, se disputaban el mismo ámbito: el de lo fenoménico, conduciéndose mutuamente al absurdo, y a concluir su conjunta falsedad. Sin embargo, en las dos últimas antinomias, las *ideas* tratan sobre la *síntesis dinámica* o *síntesis heterogénea*, que permite una condición “que no sea parte de la serie, sino que se halle, en cuanto condición *meramente inteligible*, fuera de ella”.⁹⁶ O sea, “permite establecer una relación” causal —en el caso que nos ocupa— “entre elementos *heterogéneos*”.⁹⁷ ¿Cuáles son esos elementos heterogéneos? El *fenómeno* y el *noúmeno*. Y, ¿cómo podemos asociarlos para la solución del conflicto entre la causalidad por *necesidad* y la causalidad por *libertad*?

Ya sabemos que cuando hablamos del fenómeno hablamos de una experiencia articulada bajo reglas y principios objetivos. Por lo tanto, a éste pertenece la *antítesis*, pues defiende lo que rige el principio de causalidad: cualquier objeto tomado de la serie estará siempre condicionado por otro anterior. La tesis, la *causalidad por libertad*, en cambio, atañe a lo *nouménico* como *posible* —*no contradictorio*—, pues no niega la totalidad de los enlaces, sino que el todo pueda ser enlazado. Ahora bien, alguien podría reprocharnos aquello sostenido en la exposición de la *antítesis*: que «la *causalidad por libertad* “rompe [...] el hilo conductor de las reglas, que es el que permite”, en última instancia, “una *experiencia*”;⁹⁸ y en cualquier caso, *toda experiencia posible*». No obstante, con el noúmeno en juego, esta argumentación es similar a aquella otra que exclama que algo no existe si no podemos conocerlo: un argumento *ad ignorantiam*. Con la confirmación sobre la condición de posibilidad de otra experiencia posible, aquél nos acerca la posibilidad de que puedan darse otro tipo de relaciones causales en los fenómenos, aunque nos sean incognoscibles. Aquel reproche carece de sentido. Así “se salvará ambos tipos de causalidad, pensando la posibilidad de que un fenómeno totalmente determinado por los eventos precedentes en concordancia con las leyes naturales sea, a su vez, determinado por algo inteligible exento de las condiciones propias de la sucesión temporal y, por tanto, libre e incondicionado”,⁹⁹ “sin que ello

⁹⁵ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 462. A530 / B558.

⁹⁶ *Ibid.*, 462. A530-A531 / B558-B559.

⁹⁷ Herszenbaun, Miguel Alejandro., “La tercera antinomia y la cosmología racional, o ¿cómo reformular el problema de la tercera antinomia en términos idealista-trascendentales?”, en Caimi, Mario (coord.) *Temas kantianos*. Buenos Aires: Prometeo, 2014, 170.

⁹⁸ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 409. A447 / B475. La cursiva es mía.

⁹⁹ Herszenbaun., “La tercera antinomia y la cosmología racional...”, ed. cit., 170

confunda el carácter siempre condicionado de la serie” de fenómenos que la forman.¹⁰⁰ En definitiva, pueden ser ambas posturas *verdaderas* al no conducirse necesariamente a la contradicción.

Mas la solución a la tercera antinomia es más delicada de lo que pueda parecer, pues se pretende que la *libertad nouménica* tenga un efecto causal en la *necesidad fenoménica*. Si fueran *absolutamente* heterogéneas, y cada una se anclase independiente dentro de su propio ámbito, sería muy sencillo el desenlace a costa de la libertad. A pesar de ello, se ha afirmado la posibilidad de que la razón tenga poder causal sobre los fenómenos. Un inicio libre. Es decir, tiene que haber, al menos *un punto de unión* entre *noúmeno* y *fenómeno*. Ésto sin llegar a la homogeneidad, dado que supondría su contradicción. Y la única manera concebible es atendiendo a *la posibilidad de hacer conciliables ambas causalidades*, nouménica y fenoménica, *en un mismo efecto*.¹⁰¹ Ahora bien, desde el punto de vista del *fenómeno empírico*, el *efecto* ya se hallaría predeterminado en su esfera por la *causa* precedente, pues, de lo contrario, no podríamos admitirlo bajo el principio de causalidad que necesariamente conforma este espacio, ni podríamos tener experiencia de. Pero, desde el punto de vista del *noúmeno inteligible*, *el efecto es inmediato*: “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”.¹⁰² Ésto significa, que mientras los momentos de la experiencia empírica se continúan unos a otros según la regla de la causa y el efecto, la razón tendría la capacidad de *iniciar libremente* una serie debido al *efecto inmediato* con el que la inscribe; *coincidiendo ahí, y sólomente ahí, en el tiempo* con un efecto de la cadena fenoménica. Mas ésto no indica una contradicción por la que podríamos rastrear a partir de dicho punto la libertad como objeto empírico. Lo único que hallaríamos, así, serían sucesos empíricos, causas fenoménicas. Nunca causas *nouménicas*. Nunca la causa primera de la razón,¹⁰³ pues “Kant no buscará” la “causa incondicionada *en* el tiempo, sino *fuera* del tiempo”.¹⁰⁴ De otra forma, de postular que las causas nouménicas si aparecen en el mundo de los fenómenos como un objeto más del mismo, tanto *libertad* como *noúmeno* serían espacio-temporales en su totalidad,

¹⁰⁰ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 462. A531 / B559.

¹⁰¹ “La clave de la solución está a la vista: hacer conciliables ambas causalidades en un mismo efecto”. Álvarez Domínguez., “Hacia una filosofía de la historia...”, ed. cit., 25.

¹⁰² Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 476. A553 / B581.

¹⁰³ “En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia” *Ibid.*, 475, nota a pie de página. A551 / B579.

¹⁰⁴ Herszenbaun., “La tercera antinomia y la cosmología racional...”, ed. cit., 173.

vasallaje de las formas de la sensibilidad y del entendimiento, reglados por la necesidad, precipitados irremediabilmente hacia su propia negación.¹⁰⁵ Sin embargo, gracias a la distinción que vertebra toda la *Crítica*, la *razón* y, por ende, la *libertad*, puede considerarse no “sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas [...], sino que ha de ser presentada desde un punto de vista positivo,” de modo que “*nada comience en la razón misma*, sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su *efecto* comienza no obstante en la serie de fenómenos”¹⁰⁶ ya dada. La *razón* no iniciaría el mundo, mas al admitir la posibilidad de desencadenar positivamente una serie de acontecimientos concordantes con las condiciones empíricas del mismo, sí que tendría la facultad de *regularlo*.

3.1.6. *La razón hace un uso empírico de la causalidad por medio del deber para con la idea.*

La solución que da Kant a la tercera antinomia es, por lo tanto, *práctica*. Pero esto no lo realiza por mera conveniencia para hacerle un hueco a la ética. Lo hace porque es la *única solución posible*. Por aclarar ésto, tendríamos tres formas distintas de concebir la posibilidad de una causalidad incondicionada: *uno*, como primera causa incausada de la serie y, con ella, del mundo; *dos*, como causa incausada externa a la totalidad de la serie temporal y, con ella, del mundo; *tres*, de la posibilidad de ser la causa incausada “de cada evento concreto que forma parte del mundo (o de algunos de ellos)”.¹⁰⁷ Si nos quedáramos con cualquiera de las dos primeras, la disputa se desarrollaría nuevamente en terreno dogmático, dándose ambas posturas por falsas, al ser imposible compatibilizarlas con el *principio de causalidad*. Es por esto mismo que la pregunta ahora no puede versar sobre el *origen* del mundo, sino sobre la *posible* causa del fenómeno concreto.¹⁰⁸ De ahí que Kant exprese que la *razón* “se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que

¹⁰⁵ “La causalidad de la razón en su carácter inteligible *no nace* o comienza en un tiempo determinado para producir un efecto. Si fuese así, esa causalidad se hallaría sometida a la ley natural de los fenómenos, que es la que determina temporalmente las series causales. la causalidad no sería entonces libertad, sino naturaleza”. Kant., *Crítica de la razón pura*. Barcelona, ed. cit., 475. A551-A552 / B579-B580

¹⁰⁶ *Ibid.*, 476. B 582. “La solución como tal pasa por no admitir la causalidad por libertad como objeto de una experiencia posible; admitiéndola sin embargo como posible, es decir, no contradictoria en lo suprasensible”. Álvarez Domínguez., “Hacia una filosofía de la historia...”, ed. cit., 25.

¹⁰⁷ Herszenbaun., “La tercera antinomia y la cosmología racional...”, ed. cit., 170.

¹⁰⁸ “La pregunta por la causa o el origen del mundo ha quedado reformulada bajo la forma de la pregunta por la causa del fenómeno”. *Ibid.*, 176.

sólo considera sus objetos desde el punto de vista de las *ideas*, *determinando de acuerdo con ellas al entendimiento*, el cual efectúa después un *uso empírico de sus conceptos*”;¹⁰⁹ o que “la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que *construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas* y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca”.¹¹⁰ Y es sumamente importante recalcar aquel «*determinando de acuerdo con las ideas al uso empírico de sus conceptos*», y este «*hacer concordar con condiciones empíricas*», pues ello no significa otra cosa que, partiendo de la idea, la *razón tendría poder causal* sobre los fenómenos empíricos, sobre la experiencia, en cuanto corresponde a las *condiciones de posibilidad de toda experiencia posible*; por ser ésta, a su vez, la *condición de posibilidad de su realización*.

Las ideas de la razón no inician el mundo ni la totalidad de la serie cosmológica. Somos en una serie ya dada. *Deducir* el libre origen del mundo queda muy lejos de nuestro margen de respuesta. Mas, lo que sí está a nuestro alcance es ver si encontramos la hendidura por la que quepa concebir la libre realización del ser humano en el mundo, y esto es *según aquellas condiciones a priori para toda experiencia posible*. Por ello “Kant introduce la conciencia del *deber moral* y” su acción en el mundo “para alegar a favor de la aptitud causal de la razón sobre los fenómenos, uno de los requisitos teóricos estipulados para probar la posible compatibilidad entre ambos tipos de causalidad”,¹¹¹ o sea, tanto por libertad como por necesidad. En consecuencia, podemos concluir ahora que, efectivamente, *el deber ser no se deriva del ser, mas sí que se funda en la razón*; pues, en definitiva, siguiendo a Kant frente a Hume, basándonos en las condiciones de posibilidad para toda *experiencia posible*, no resulta irreconciliable pensar en la posibilidad de *regular libremente nuestras acciones morales* en la *empíria* conforme a las *ideas de la razón*; pues, de nuevo, cabe pensar fundadamente sobre la posibilidad de que los objetos fenoménicos se rijan por otro tipo de causalidad no pertinente de ser penetrable por nuestras facultades, pero que, sin embargo, conduzca a un efecto perceptible.

¹⁰⁹ Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 472. A547 / B575. Las cursivas son mías.

¹¹⁰ *Ibid.*, 473. A548 / B576. Las cursivas son mías.

¹¹¹ Herszenbaun., “La tercera antinomia y la cosmología racional...”, ed. cit., 179. La cursiva es mía.

4. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO: DEBE HABER RAZONES.

Desde Hume ha quedado claro que partiendo de un juicio de hecho —acerca de lo que *es*— nos es imposible llegar deductivamente a un juicio de valor —acerca de lo que *debe ser*, sea moral o evaluativo—, porque estaríamos concluyendo más allá del ámbito en el que se ha dado el objeto de partida; esto es, más allá del ámbito de la experiencia en el que nos es posible hablar de *objetos* gracias a las condiciones *a priori* que conceden el enlace entre la diversidad en la intuición y su formalización en el concepto correspondiente a cada caso. En otras palabras: de derivar el *deber ser* del *ser*, estaríamos estableciendo que *lo que es fenoméricamente, debe serlo*, así también, *en lo nouménico*. La *causa moral* del *deber*, por lo tanto, se situaría en la necesidad y no en la libertad de la razón. Esto sería lo mismo que decir que del necesario movimiento que va de la causa al efecto en el ámbito de la *physis*, se seguiría la *constitución* de un paralelo fin en el de la moral. No obstante, nada puede ser constituyente donde la intuición nada enlace con certeza apodíctica al concepto puro del entendimiento que le incumba. La identidad entre ambos ámbitos es, por tanto, infundada, pues no podemos establecer paralelismos y pretender hablar de inciertos *objetos nouménicos* como si de *objetos fenoméricos* se tratase. El *deber ser* no puede derivarse del *ser*, porque el *ser* no lo es todo. Verdad es que podríamos encontrar ejemplos en la naturaleza animal de lo que designaríamos como bondad en el mundo de la moral, mas no creo que nadie en su sano juicio mate a sus recién nacidas crías humanas porque no pueda alimentarlas. Porque la moral, sencillamente, no se sitúa allá, sino, más bien, acá: en la razón y en ese *sano juicio* que nos exige *discernir*, suponemos, entre lo moral y lo inmoral, al igual que ya lo hace entre lo verdadero y lo falso. No por nada la cuestión ahora será atender a *cómo podría la razón ser constitutiva* de tal cosa.

Ya sabemos de la posibilidad del poder causal de la razón. Pero una cosa es que exista tal conciliación entre ambas causalidades, y otra distinta es que sea constituyente, pues esto significa que existe una *determinada* manera en la que la *pluralidad* queda subsumida, y no otra. El *principio de causalidad* del entendimiento del que ya hemos hablado, por ejemplo, es constitutivo porque no puede dárse nos a la experiencia otra ordenación posible de la intuición. Pero la pregunta a la que estamos tratando de dar respuesta, así planteada, va en contra de lo dispuesto literalmente por Kant: “las ideas

trascendentales nunca son de uso *constitutivo*”,¹¹² y con ellas, como ya se comprenderá, la razón y sus deberes. ¿Cómo opera, entonces, la razón para ejercer aquella inmediata efectividad? Parece claro: por medio del *deber para con la idea*, dado que es algo adelantado en el último apartado de la sección anterior. Probemos, pues, y ya que nada parece impedir tal maniobra, a ir de la razón práctica a la razón teórica, o sea, del *deber ser* al *ser*. Es cierto que, aún así, no puede asumirse la obviedad de un juicio moral en el proceso de formación de un juicio de hecho, sin embargo, dicho movimiento sí que, al menos, da cabida a la posibilidad de formarnos un juicio evaluativo al respecto, lo que significaría abrirse al encuentro de la razón práctica. Mas “la cuestión que se plantea aquí es la de cuánto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia”,¹¹³ nuevamente. Y es que el asunto sigue siendo ver cuáles son las condiciones *a priori* para que tal proposición sea posible.

4.1. *El deber es constitutivo del ser sólo mediante la reflexión de los principios empíricos por los que es posible el juicio sobre lo que es.*

«Debe haber razones», en lugar de «hay razones», es lo que nos lleva a sostener nuestra posición y a sospechar sobre la capacidad *constitutiva* aparentemente originaria de esta última. Y no porque no *hayan razones* o porque los principios del entendimiento, de pronto, no constituyan nada, cuando antes hemos dicho justo lo contrario, sino porque hemos de pensar en su condición de posibilidad. Aquel primer enunciado es un mandato impuesto por nuestra razón que no podría entenderse: *uno*, sin capacidad *reflexiva*, y *dos*, sin la concepción de una *realización posible*. El segundo enunciado, en cambio, depende del primer criterio, mientras que parece indiferente ante este último, pues *lo que es, lo es porque es*; que en términos kantianos significa: que el *ser* “ha de ser válido en cada caso” para “*una y sólo una* regla de construcción”, es decir, para “*una y sólo una* descripción conceptual”.¹¹⁴ Sugiere esto que no cabe hablar de *realización* alguna en tal situación, por la misma e idéntica razón por la que un movimiento necesario no es una acción libre.¹¹⁵ Posemos nuestra atención, por consiguiente, allí

¹¹² Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 531. A644 / B672. Las cursivas son mías.

¹¹³ *Ibid.*, 10. AXIV.

¹¹⁴ Martínez Marzoa, Felipe., *Desconocida raíz común*. Madrid: Antonio Machado, 1987, 27.

¹¹⁵ Sobre esta argumentación: el apartado 2.4.

donde decimos que ambos coinciden: en la capacidad *reflexiva*. Pero, ¿qué es la reflexión para sostener que aquella depende de esta?

Explica Kant que mientras que “el juicio *determinante* [...] no hace más que subsumir” la diversidad de la intuición bajo principios trascendentales dados por el entendimiento, puesto que “la ley le es presentada *a priori* y no tiene necesidad [...] de pensar por sí mismo en” dicho principio; el juicio *reflexionante*, en cambio, “que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita [...] un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, pero más altos”.¹¹⁶ Y esto es algo que, por lo demás, ya hemos realizado cuando tratamos con la *causalidad* como *condición de posibilidad* para toda experiencia posible,¹¹⁷ o como *principio constitutivo del entendimiento*. Pues dicho concepto, efectivamente, al no encontrarse en la experiencia, no puede ser “deducido, demostrado o afirmado” en algo externo al sujeto —más allá de inducirlo como mera costumbre—, “sino que debe ser probado mediante el hecho de que la razón se enjuicia a ella misma y descubre en ella misma los momentos *constitutivos*, mediante los que es posible afirmar algo así como un conocimiento de validez general y objetivo”.¹¹⁸ La *reflexión*, por tanto, va dirigida a hallar *trascendentales*, condiciones de posibilidad de la experiencia posible que no puede estar contenida en la propia experiencia, por ser, precisamente, la forma que la contiene. Y por eso mismo tampoco podemos tratar de explicar dichos conceptos sin acudir, a su vez, a lo que ellos mismos denominan, ya que se presuponen en la emisión del juicio: que el *tiempo* sea «el flujo constante de un estado de cosas a otro en una secuencia ordenada de sucesos», o que la *causalidad* sea «el proceso por el cual un estado de cosas conduce a otro específico», implica, a fin de cuentas, que ambos aluden a sí mismos en sus respectivos predicados para poder explicarse; porque tanto «flujo» como «secuencia», en el primero, presuponen al *tiempo* como *condición a priori*, y el «proceso específico» del segundo, a la *causalidad*. Con todo, y por recalcarlo nuevamente, ni siquiera podemos entender ambos como independientes el uno del otro, ya que necesitan *enlazarse* para entenderse como condiciones *a priori* de toda experiencia posible en un sujeto con *intuición sensible* y un *entendimiento no*

¹¹⁶ Kant, Immanuel., “Del juicio como una facultad legisladora a priori”, en *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos, 2018, 90.

¹¹⁷ Véase el apartado 3.1.3.

¹¹⁸ Adorno, Theodor W., *La Crítica de la razón pura de Kant*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2015, 102. La cita original está en femenino y en plural porque habla de *verdades*, no de *concepto*, pero referimos a la misma idea.

sensible; esto es: el tiempo necesita ir ligado a la causalidad para ser entendido, y la causalidad al tiempo para tener sentido. Todo predicado que venga posteriormente, los presupone a los dos;¹¹⁹ dos que sólo pueden hallarse bajo *reflexión*: “no se trata con ello de un mero giro al sujeto [...], sino que lo específicamente nuevo es aquí que la objetividad misma, es decir, la validez del conocimiento, *debe ser* establecida verdaderamente mediante la subjetividad [...], es decir, mediante la *reflexión* en los mecanismos del conocimiento, en sus *posibilidades y límites*”.¹²⁰ Adorno ya nos ha adelantado dos claves entre ésta y la anterior cita que podríamos establecer como: *el deber ser es constitutivo del ser mediante la reflexión*, por la misma razón por la que el *ser* no puede serlo todo, como no podía serlo antes la empiria o el *fenómeno*.¹²¹

4.2. *El deber es constitutivo de la moral de modo inmediato a la regulación de sus máximas.*

Sin embargo, no hablamos solamente de *principios empíricos*, sino de las *ideas de la razón*. Ahora bien, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad? Pues son éstas a las que la razón se debe, y por las que podría determinarse a ejercer su *causalidad* en el mundo; o, lo que es lo mismo, a que pueda hacer uso de un *deber* pretendidamente, al menos por ahora, *constitutivo*. Porque, cierto es, tenemos la capacidad para hacernos ideas de todo tipo. Irremediablemente, desde las más disparatadas hasta las más sensatas. Tocaría avisar ahora, por tanto, sobre los sinsentidos a la que aquella máxima que estamos tratando de seguir la pista —«debe haber razones»— puede conducirnos, por suponer algo así como un poder constitutivo de las ideas. Y es que decir que «como debe ser, entonces es» tendría que hacer saltar las alarmas de todo pensamiento riguroso si no tomamos esta imposición evaluativa de la razón como un *ideal regulativo* antes de poder constituirse en algo siquiera. De lo contrario, sería factible pretender justificar la realidad de cualquier ilusión, y tomar el océano a la vista como un inmenso muaré que cubre a un igualmente inmenso gigante durmiente como un evidente juicio científico. Obviamente, esto es absurdo. Pero “las ideas de la razón pura *nunca* pueden ser en sí

¹¹⁹ “El concepto sólo tiene lugar como predicado de juicios posibles. Si la otra representación a la que se refiere el concepto en el juicio es a su vez un concepto, entonces ella misma estará a su vez referida a alguna otra representación, y así sucesivamente hasta que la representación a la que un concepto se refiera ya no sea concepto, sino intuición. De modo que la naturaleza del concepto se encuentra en último término en la relación intuición-concepto” o a la inversa, pues “sensación y concepto son abstracciones quien se generan en el análisis de algo único a lo cual llamamos conocimiento”. Martínez Marzoa., *Desconocida raíz común*, ed. cit., 23.

¹²⁰ Adorno., *La Crítica de la razón pura de Kant*, ed. cit., 102. Las cursivas son mías.

¹²¹ Véase 3.1.4.

mismas” ilusorias. “El que surja de ellas una ilusión dialéctica tiene que deberse al uso inadecuado de las mismas, ya que vienen planteadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios”.¹²² Por lo que, ¿de qué hablamos cuando hablamos del presunto *deber ser constitutivo* de las *ideas*? Sencillamente, de hacer un uso adecuado de las mismas.

Las ideas nos interesan en la medida en que fundan “una unidad arquitectónica”¹²³ en la razón acerca de la totalidad del conocimiento. No obstante, dicha unidad no podemos pretender extraerla de la propia naturaleza, pues no la hallaríamos por la misma razón que no hallamos la unidad a la que corresponde toda la diversidad de la experiencia causal en la misma; esto es, no hallamos su *principio empírico* en la propia empiria. Habrá que encontrarla, entonces, paralelamente al ejercicio *reflexivo* del punto anterior. Esto supone hacerlo a través de las *ideas regulativas* de la razón, como reflejo inmediato de aquella en la *Crítica de la razón pura*. Y es que la máxima de la unidad a la que apunta la idea, constituye, aunque deje “sin determinar dónde o hasta qué grado, un legítimo y acertado principio *regulador* de la razón”.¹²⁴ No obstante, se contrapone este término a aquél otro que tratamos de defender: el *constitutivo*. Mas, ¿qué quiere decir Kant cuando dice que “las ideas trascendentales nunca son de uso *constitutivo*”, sino que “tienen, por el contrario, un destacado uso *regulador*, indispensablemente *necesario*”?¹²⁵ Que tal uso es ineludible para que puedan, *en primer lugar*, llegar a establecer una idea fundada acerca de la unidad del conocimiento, y, *en segundo lugar*, para que el *deber* pueda *llegar a ser* constitutivo como tal; esto es, *deba realizarse* a través de la abierta posibilidad de la libre *causalidad* de la *razón*. Sin embargo, aún queda para llegar a esta segunda afirmación. Ocupémonos de la primera, entonces.

Las ideas se ocupan directamente de los conceptos puros del entendimiento, o sea, de las categorías. Sin idea que las organice en base a esa ansiada *unidad*, si se partiera meramente de los principios del entendimiento y de sus usos, lo que tendríamos sería, pues, una rapsodia de elementos heterónomos entre sí carentes de referencia común. Pero, al haber *idea*, podemos referir lo concedido por el entendimiento a ésta, y lo que todas estas referencias comparten, es que *sólo* por la concepción de la *idea* tendremos *conocimiento* sobre la experiencia —pues allí no se halla tal unidad—. “En

¹²² Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 546-547. A669 / B697. Las cursivas son mías.

¹²³ *Ibid.*, 648. A833 / B861.

¹²⁴ *Ibid.*, 546. A668 / B696. Las cursivas son mías.

¹²⁵ *Ibid.*, 531. A644 / B672. Las cursivas son mías.

efecto, la *ley*”, que es sólo “racional”, sustenta un “carácter *necesario*”, ya que “a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin está, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos *criterio alguno suficiente de verdad empírica*”.¹²⁶ Ahora bien, la idea como unidad a la que podemos referir para poder darnos ley alguna sobre el campo de los fenómenos, ley que, por lo demás, debería tener un carácter constitutivo por definición, tiene que hallar previamente su condición de modo *regulativo*. Y es que ya sabemos que si hallamos reflexivamente las condiciones de posibilidad para toda experiencia posible, siendo estas, precisamente, el objeto de *adecuado uso* de las ideas, lo que se nos dice de más, ahora, es que este nuevo objeto *no es simplemente lo que es, sino que, además, es todo aquello que es posible que sea*; pues lo hemos tomado de la *forma que subsume bajo sí toda la diversidad de lo posible*. Respecto al ámbito de los fenómenos y del conocimiento científico sobre la naturaleza, está claro que lo primero refiere a las ideas que efectivamente nos hagamos sobre lo dado por el entendimiento de aquello que *es*, mientras que lo segundo, *todo aquello que es posible que sea*, refiere a la *posibilidad no contradictoria* de concebir al común del conocimiento humano como un *todo unitario* amparado bajo la razón.¹²⁷ Resuelto esto, ocupémonos ahora sobre *cómo el deber ser puede llegar a ser constitutivo como tal*.

Ocurre que las ideas no sólo conciben el mundo *que es*, tratando de darle unidad sistemática al contenido empírico del entendimiento, sino que, en la medida en que están montadas sobre *las condiciones de posibilidad de toda experiencia*, son capaces de hacernos concebir *otro mundo posible* del que efectivamente es. Por su puesto, *una* de sus adecuadas tareas es dirigir al entendimiento a “un objetivo determinado en el que” converjan “todas las líneas directrices de todas sus reglas”.¹²⁸ *Pero ello no lo es todo*. Por lo que *otra* de sus adecuadas funciones será el de dotar a la razón del *deber de realizar el mejor de los mundos posibles* en base a la idea de la máxima perfección

¹²⁶ *Ibid.*, 536. A652 / B680. Las cursivas son mías. Recuerda esta alusión a la *verdad* que realiza Kant a la observación que hace Horkheimer sobre la concepción de las *ideas* de Charles S. Pierce: “De no existir el fundador de la escuela, Charles S. Pierce, que nos hizo saber que había hecho en Kant su aprendizaje de la filosofía, se sentiría uno tentado a negar todo posible origen filosófico a una doctrina que afirma no *que nuestras todas nuestras expectativas se ven cumplidas porque nuestras ideas son verdaderas*, sino más bien que nuestras ideas son verdaderas porque nuestras expectativas se ven cumplidas y el éxito acompaña a nuestras acciones. De querer hacer responsable a Kant de esta evolución se cometería, en realidad, una injusticia con él”. Horkheimer, Max., “Medios y fines”, en *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, 75-76.

¹²⁷ Por ello hoy la física continúa buscando la manera de unificar sus dos grandes teorías. Pues nada les dice cada una por separado sobre la posibilidad de asumir la otra. Se trata de un empeño de la razón. “Interrogamos a la naturaleza desde estas ideas y, mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente” Kant., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., 532. A646 / B674.

¹²⁸ *Ibid.*, 531. A644 / B672.

moral posible, que, obviamente no puede ser más que regulativa; esto es, orientativa. No obstante, no puede quedarse sólo en este punto, pues aquí, en el ámbito de la moral, carecemos de la función que subsuma automáticamente *la diversidad de la experiencia posible* en una y sólo una regla que la determine; esto es porque ya no estamos hablando de la diversidad de la *intuición*, sino de la *experiencia* en tanto que posible, y por eso mismo carente de una y sólo una regla concluyente por sí misma. Quiero decir: las ideas regulativas, que toman como objeto los *principios empíricos*, son constitutivas de tales principios en relación al procedimiento por el cual puede concordar con una cierta idea de unidad, *mas no lo son de lo que ahí se dé como contenido*. Sólo teniendo en cuenta y recalando tal momento de mediación podrían tener tales ideas una validez constitutiva en ese ámbito, que no es más que lo que aquí se ha tratado de exponer en todo momento. Ahora bien, *las ideas regulativas* que a partir de la condición de posibilidad *toman como objeto*, no los principios empíricos sino *toda la experiencia posible con vistas al ejercicio moral*, carecen de tal momento de mediación por el que podrían llegar a tomarse como constitutivas.¹²⁹ ¿Cómo, entonces?

La clave de la interpretación está, para mí, en el siguiente fragmento de las *Reflexiones sobre filosofía moral*, de Kant: “la libertad bajo leyes es moralidad. [...] La naturaleza bajo leyes es un concepto tautológico. Por lo tanto, no se puede disponer que ella tenga que estar bajo leyes. El concepto de libertad, en la medida en que está contrapuesto al de naturaleza, será considerado aquí de la forma como cada uno que hace cuestiones prácticas lo presupone, puesto que uno *debe hacer algo*”.¹³⁰ Porque es precisamente aquí, en el amplísimo espacio de la *moral* donde cabe hablar de *ley constitutiva* en términos *vinculantes*, ya que en el otro no es más que una tautología. *Debe la ley moral realizarse imperiosamente donde su sentido no es el de organizar lo dado mediatamente, sino el de organizar inmediatamente su realización*; esto es, *para que se dé, para que efectivamente sea* —aunque continúe siendo aquel otro *igualmente* un imperativo de la razón—. La idea regulativa por la que se concibe la mejor posibilidad que puede darse, tiene que *producirse*, mas aquí ya no produce el principio empírico, sino el *efecto inmediato*. Por eso tiene valor *inmediatamente* constitutivo, y

¹²⁹ Es por esto mismo por lo que también nos salvamos de caer en la falacia naturalista. Al ser la *reflexión* la que dona la conciencia sobre las condiciones de posibilidad, reflexión que no puede ser tomada de otra parte que no sea de la *razón pura* y no del contenido de tales condiciones empíricas, nos preservamos de tal suerte.

¹³⁰ Kant, Immanuel., *Reflexiones sobre filosofía moral*. Salamanca: Sígueme, 2004, 152. Reflexión 7062φ.

por eso es constitutivo el deber para con la idea en la moral. En un ámbito tan abierto, en el que tanto lo mejor como lo peor se concibe como posible y realizable, es la *razón*, y no la experiencia empírica, la que dicta el deber de llevar a cabo el mejor de los mundos posibles prescribiendo sus leyes, tal y como ya lo hace en la empiria buscando su *unidad*; pues sería, así, nuestro conocimiento *el mejor de los posibles*, y no de otra manera, que las hay, pero son *peores* o *deficientes*. Parten, ambos campos, de una *evaluación*, de un *debe ser* de la razón. Y no es gratuito ni ilusorio el que *deba serlo*, sino adecuado o inadecuado a la idea que nos formamos. Por eso, cuando decimos que “nuestras *expectativas* se ven cumplidas porque nuestras ideas son verdaderas”,¹³¹ y *no al revés*, decimos lo mismo que cuando sostenemos que “es *práctica* la última razón de la razón”, pues, “el sueño de la razón no puede”, simplemente, “soñarse”;¹³² porque la razón debe ser realizada en ambos campos en base a la idea. De esto hablamos cuando hablamos del *deber para con las ideas*, aunque no diremos “ni una palabra más sobre este tema, porque ello sería abusar de la retórica, es decir, de la predicación al convencido”.¹³³

¹³¹ Horkheimer., “Medios y fines”, ed. cit., 75.

¹³² Lledó, Emilio., “La crítica de la razón práctica en la crítica de la razón pura”, en *Imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, 2019, 432.

¹³³ Machado, Antonio., *Prosas completas, II*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 2442.

5. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS.

Esperamos haber logrado hacer concebir a la lectora o lector de este escrito la ineludible conexión que hay en Kant entre conocimiento y moral cuando habla de la *solución al problema de Hume*, ya en la *Crítica de la razón pura*, que nosotros hemos interpretado desde el *deber* y las *ideas*. No es de extrañar, al tratarse del autor de los límites, que no se ocupara “solamente de asegurar y afirmar la ciencia dentro de sus propios límites, sino, al mismo tiempo, de determinar con toda precisión lo que caía fuera de estos límites *como el verdadero campo de la metafísica*. Sólo de este modo podía lograrse, no sólo evitar las intromisiones de la metafísica en la teoría de la naturaleza, sino, a la inversa, las de ésta en aquella”.¹³⁴ Y es que no se tratan de simples paralelismos y contrapuestos que podemos realizar entre ambos en las nociones de idea, causa, tiempo, experiencia, etc., sino que el problema central aquí es la conciliación de la *moral* y del *conocimiento* en la *razón*. No por nada Kant inicia su investigación crítica a partir del conflicto entre *libertad* y *necesidad*,¹³⁵ y no por nada, tampoco, hallamos tal conflicto desarrollado previamente en Hume, tomando la salida de la inducción que le permite la duda escéptica sobre lo absoluto, sólo que aún como una simple *superstición*. La cuestión es que, indudablemente, es esta duda escéptica, todavía infundada, un buen punto de arranque para Kant, ya que supondrá la clave de la solución. Si logra fundar el noúmeno como posible, estableciendo su condición de posibilidad, logrará tanto el criterio necesario para limitar las deducciones dogmáticas de la metafísica, como asentar la factibilidad de una *causalidad libre de la razón* en el mundo de la necesidad. Nosotros lo único que hemos hecho ha sido desarrollar una conexión que, por lo demás, ya se encontraba implícita en las páginas de la *Dialéctica trascendental*.

Quedaría abierta la cuestión que responde al *dónde se realiza* la moral: en la *historia*. Nosotros a lo largo de todo el escrito, hemos tratado el asunto sólo en relación a los dos ámbitos mentados arriba, mas esta nueva vía podría devolvernos al punto por

¹³⁴ Cassirer, Ernst., *Kant, vida y doctrina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018, 135-136.

¹³⁵“No fue la investigación acerca de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., el punto que me sirvió de arranque, sino la antinomia de la razón pura: « [...] hay libertad en el ser humano, frente a esto otro: no hay libertad alguna, sino que todo es en él necesidad natural». Esto fue lo que me despertó en primer lugar del sueño dogmático, y me llevó a la Crítica de la razón misma, para resolver el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma” Kant., “Carta a Christian Garve”, ed. cit., 257-258.

el que situamos la razón práctica sobre la teórica en una interpretación, prácticamente, de partida, prácticamente. Es la historia la que podría dar verdaderos fundamentos por los que la práctica se vuelve primordial, el ser moral como lo primero, y la teoría como una exigencia de la praxis que debe resolverse. La historia hace que las ideas y el deber asuman tensiones, costumbres, tradiciones y teorías heredadas que *tejen el problema que debe ser resuelto*, sea el ámbito que sea.

6. BIBLIOGRAFÍA.

- Adorno, Theodor W., *La Crítica de la razón pura de Kant*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2015.
- Álvarez Domínguez, Isaac., “Hacia una filosofía de la historia: algunos problemas éticos previos”, en *La filosofía kantiana de la historia*. Universidad Complutense de Madrid, 1985, 6-96. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/40698>
- Cassirer, Ernst., *Kant, vida y doctrina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Chacón, Pedro., “Kant y la falacia naturalista”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9. Madrid: Complutense, 1992, 157-168.
- Herszenbaun, Miguel Alejandro., “La tercera antinomia y la cosmología racional, o ¿cómo reformular el problema de la tercera antinomia en términos idealista-trascendentales?”, en Caimi, Mario (coord.) *Temas kantianos*. Buenos Aires: Prometeo, 2014, 155-184.
- Horkheimer, Max., “Medios y fines”, en *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, 45-87.
- Hume, David., *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza, 2023.
- Hume, David., *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Libros de Er, 1999.
- Hume, David., *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Gredos, 2014.
- Ímaz, Eugenio., “Prólogo”, en Kant, Immanuel., *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018, 7-24.
- Kant, Immanuel., “Carta a Christian Garve”, en *Correspondencia*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005, 257-258.
- Kant, Immanuel., “Del juicio como una facultad legisladora a priori”, en *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos, 2018, 89-92.
- Kant, Immanuel., *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2022.
- Kant, Immanuel., “Prólogo”, en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, 1999, 19-37.
- Kant, Immanuel., *Reflexiones sobre filosofía moral*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm., “¿Qué es la idea?”, en *Escritos filosóficos*. Madrid: Antonio Machado, 2023, 165-166.

- Lledó, Emilio., “La crítica de la razón práctica en la crítica de la razón pura”, en *Imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, 2019. 420-438.
- Machado, Antonio., *Prosas completas, II*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.
- Martínez Marzoa, Felipe., *Desconocida raíz común*. Madrid: Antonio Machado, 1987.
- Nietzsche, Friedrich., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2017.