



**JUAN JOSÉ DÍAZ DAVID**

**DIOS COMO POSTULADO DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN KANT**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA CALI**  
**Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**  
**Cali, enero de 2024**

# **DIOS COMO POSTULADO DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN KANT**

**Trabajo de grado presentado por Juan José Díaz David,  
bajo la dirección del Profesor Vicente Durán Casas,  
como requisito parcial para optar al título de Filósofo.**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA CALI**  
**Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**  
**Cali, enero de 2024**



*El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan, es flaca si no llega hasta conocer esto. Si las cosas naturales sobrepasan a la razón, ¿Qué será de las sobrenaturales?*

***Pascal***

## TABLA DE CONTENIDO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>AGRADECIMIENTOS .....</b>  | <b>6</b>  |
| <b>ABREVIATURAS .....</b>   | <b>7</b>  |
| <b>INTRODUCCIÓN.....</b>  | <b>8</b>  |
| <b>1. La imposibilidad del conocimiento metafísico de Dios.....</b>         | <b>11</b> |
| <b>1.1 Dialéctica trascendental: la razón más allá de sus límites .....</b> | <b>24</b> |
| <b>1.2 Los tres argumentos de la existencia de Dios.....</b>                | <b>31</b> |
| <b>2. GMS: fundamentos racionales de la ética .....</b>                     | <b>38</b> |
| <b>2.1 Buena Voluntad .....</b>   | <b>39</b> |
| <b>2.2 Ley Moral.....</b>   | <b>44</b> |
| <b>3. Dialéctica de la razón practica .....</b>                             | <b>54</b> |
| <b>3.1 El Ideal del Sumo Bien .....</b>                                     | <b>57</b> |
| <b>3.2 Los dos postulados.....</b>  | <b>62</b> |
| <b>3.2.1 El alma.....</b>   | <b>64</b> |
| <b>3.2.2 Dios .....</b>   | <b>66</b> |
| <b>CONCLUSIONES.....</b>  | <b>72</b> |
| <b>REFERENCIAS .....</b>  | <b>78</b> |

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco en primera instancia a Dios, a quien la presente no hace ni pretende hacer la más mínima justicia, por su presencia constante en mi vida. A la Universidad Javeriana que me ha permitido desarrollar mi formación intelectual y personal. Agradezco a mis padres y mis hermanos por su acompañamiento y su profundo cariño. A mi abuela por mostrarme la posibilidad de una verdadera vida cristiana. A toda mi familia en general por su bondad y su fe en mí.

Agradezco al profesor Vicente Durán, S, J. por su disposición y su acompañamiento desde el génesis de este trabajo. A la profesora Dina Sofía por ser una maestra académica pero también vital. Al profesor Ever Romero por su labor enseñando la filosofía kantiana en la Universidad.

A mis amigos: Alejandro, Jorge, Juan Andrés, Juan Esteban, Juan Felipe, Juan Pablo, Paulina, Samuel. No habría podido elegir un grupo mejor.

## **ABREVIATURAS**

Las obras de Immanuel Kant aparecen citadas en el cuerpo del texto como se muestra a continuación:

FMC Fundamentación para una metafísica de las costumbres.

KrV Crítica de la razón pura.

KpV Crítica de la razón práctica.

KU Crítica del juicio.

## INTRODUCCIÓN

Es claro que dentro de la historia de la filosofía, al interior de la cantidad tan vasta de problemas a tratar se ha encontrado el tema de Dios, desde distintas perspectivas como la teológica, la metafísica, o en el caso presente, la ética. Es posible apuntar también que en la actualidad la filosofía está entregada con empeño al dominio de otros temas, ya que dentro de la filosofía contemporánea ha proliferado cada vez más la escisión del pensamiento filosófico y el pensamiento teológico, pero ello no implica de ninguna manera que este problema aun no tenga aristas que aún hoy permiten abrir caminos de reflexión. ¿Por qué hablar de Dios hoy? Si a esta pregunta se le añade además el hecho de hacerlo de la mano de la filosofía kantiana que se ha hecho notar como una filosofía comprometida con la separación de los temas más metafísicos de la filosofía, que desde ese entonces incluso se denominaba ciencia. Valga decir que claramente el marco en el que emerge el concepto filosófico moderno de Dios es el cristianismo occidental, y para el caso de Kant, el pietismo concretamente, aunque eso no significa que nuestro enfoque sea principalmente religioso, sino a partir de la filosofía moral.

A mi juicio el hecho mismo de que pareciese que la filosofía más notoria ignorara el problema de Dios con algún atisbo de desdén heredado de pensadores como Comte, en el fondo constituye una respuesta más a este problema todavía abierto y latente. Dicho problema tiene que ver a su vez con la creencia de que Dios únicamente se entiende a partir de la religiosidad, y la religión para la modernidad suena a anacronismo. No responder a la cuestión de Dios es en el fondo la respuesta misma, no en un sentido de creencia o de fe, sino como un asunto sobre el que es simplemente posible pensar. Adjunto a este tema se encuentran otros más de muy diversa índole también; la cultura, la política, el mito, la simbología, o la simple situación del ser humano frente a su existencia misma, inclusive se lo ha visto como una mera respuesta a la angustia, algo trabajado a profundidad por Kierkegaard o por el mismo Miguel de Unamuno. De tal manera que Dios sigue constituyendo un tema sobre el que pensamos y aun más sobre el que nos movemos a través de las religiones específicas a las que la diversidad de los seres humanos con empeño se entregan.

Pero, como veremos más adelante, Kant será un pensador que problematiza lo que hemos dicho, pues su pensamiento acerca de Dios siempre está dejando en entredicho la propia posibilidad de llegar a conocer su existencia. Por supuesto el conocer aquí se enmarca en una epistemología muy específica que exploraremos en el primer apartado de esta investigación de la mano de su *Crítica de la razón pura*. Creo que precisamente Kant es un pensador crucial para este tema por que ejerce un rol de bisagra en el que recibe toda una tradición teísta pero su filosofía no responde a ella en los términos usados en esa época, mientras los filósofos de su época como Mendelsohn, Jacobi o Lessing se empeñaban en largos estudios sobre la posibilidad del conocimiento racional de Dios y sobre el supuesto espinosismo que se hallaba al interior de las filosofías más cercanas a la ilustración, Kant se mantendría al margen hasta la década de 1780 en la que finalmente propondrá una nueva solución a la tensión entre la razón y la fe: la crítica entendida como crítica tanto de la metafísica como de la epistemología. Esto es sobre lo que nos encargaremos en el primer capítulo, considerando además cómo es que Dios aparece como una necesidad dialéctica de la razón humana, a su vez que recuperamos las críticas kantianas a los argumentos metafísicos más ortodoxos en la filosofía occidental en favor de la existencia de Dios.

Sin embargo, como Kant mismo confiesa, hay ciertos momentos en su pensamiento donde suspende parcialmente la razón para dejar un espacio a la fe. Lo que se mostrará es que ese espacio no es del todo caprichoso, sino que ocupa también un lugar de profundo valor en su sistema filosófico, no desde la especulación metafísica, sino desde la racionalidad práctica. Para defender por qué el lugar de Dios en la filosofía kantiana no es un asunto de mera fe, sino de utilidad filosófica, tendremos que mostrar a grandes rasgos por qué para Kant la moralidad se sostiene no a partir de la experiencia, ni de las meras costumbres, sino desde la razón en su sentido más amplio, afirmando incluso la posibilidad de que el uso teórico de nuestro conocimiento esté supeditado, en última instancia, al uso práctico. Pero aun habiendo recorrido este camino en el segundo capítulo, todavía será posible pensar todo un sistema formal ético sin la necesidad de recurrir a ningún tipo de teísmo.

Kant reconoce que hay una posibilidad de que dicho sistema sea en exceso formal y riguroso, algo que no se puede adecuar enteramente a las posibilidades concretas del quehacer humano. Esto principalmente porque por vía racional no nos es posible pensar que la moralidad

conduce a la felicidad, es más, es bastante más plausible llegar a la pesimista conclusión de que en el mundo ocurre que aquellos que hacen el bien no obtienen ningún tipo de justicia de ello, y que el mal por su lado puede quedar completamente impune. Esta última explicación está más cercana si consideramos únicamente la mera observación de los hechos del mundo incluso hoy. Por ello es por lo que en el tercer capítulo recuperaremos los aportes de Kant para contribuir a pensar de mejor manera cómo es que podemos esperar ser felices si actuamos moralmente. De tal forma, a partir de la Ley moral en el segundo capítulo exploraremos la respuesta al cómo actuar de buena manera, aduciendo a aquellas condiciones formales que deben tener nuestras acciones para ser consideradas como tales. Pero a partir del tercer capítulo exploraremos el por qué es que debemos actuar bien, cuál es la motivación o el fin de la moralidad, de la mano del concepto kantiano de Sumo bien, donde Dios aparece como un estímulo indispensable, no como una exigencia moral, sino como la posibilidad de concebir una voluntad adecuada a la moralidad.

## 1. La imposibilidad del conocimiento metafísico de Dios

Se puede trazar toda una trayectoria por el pensamiento de Immanuel Kant a través de su preocupación por la cuestión de Dios, tan en boga por aquella época de la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, es conocido el giro de lo que se ha denominado su periodo crítico, que se puede rastrear hacia 1781 con la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV). Desde 1777 Kant había mantenido un silencio y un abandono de la filosofía en el ámbito público, tiempo en el que estaba desarrollando esa obra que inauguraría un nuevo momento de su pensamiento. Sin entrar en detalles técnicos ni en argumentos a profundidad, planteemos un primer mapeo general de lo que el alemán quiere desarrollar en la KrV, a modo de comprensión general de las razones por las cuales se llega a plantear la cuestión de la existencia de Dios.

Pues bien, desde los prólogos de dicha obra es posible entrever el problema principal del que se parte, a saber; el intento por responder, por un lado al escepticismo radical con respecto a los avances de la metafísica en su época, y por otro, el racionalismo dogmático del que había sido en cierta medida discípulo Kant a través de dos de sus maestros; Christian Wolff y Martin Knutzen. Claramente podrían mencionarse otros maestros indirectos de igual importancia, como lo podría ser por ejemplo el mismo Newton. Pero este par de pensadores que hemos mencionado, nos ayudarán a entender también cómo desde la formación del mismo Kant están vivas una serie de vetas sobre las que se trazarán los temas que nos conciernen en esta investigación. Este apartado entonces servirá tanto para una especie de relato biográfico de Kant, como también para una introducción a sus más importantes problemas. Esto como un punto de partida para brindar un mayor contexto a los apartados venideros.

Kant, nacido hace 300 años, en 1724, en Königsberg, fue hijo de una familia de comerciantes del puerto de la ciudad, por donde transitaban gentes de distintas culturas, cada una con sus costumbres, aunque ya existían algunos asentamientos medievales en esa zona, Königsberg como una unidad administrativa es contemporánea a Kant. La familia de Kant, como la mayoría de los habitantes de dicho puerto en aquella época pertenecían al pietismo, una tendencia espiritual del luteranismo. Es en la figura de Franz Albert Schultz donde el pequeño Kant encuentra motivación para el estudio de temas relacionados con las

humanidades. Schultz, teólogo y predicador, fue también discípulo del racionalismo venido del pensamiento de Wolff. Aunque Kant ingresará al colegio hacia 1732, la formación obtenida de allí no sería muy sustancial, puesto que esta consistía mayormente en el aprendizaje y buen uso del latín.

Dicha importancia de la lengua latina tenía que ver con un ordenamiento eclesiástico, y por supuesto, la importancia religiosa del pietismo era algo que proliferaba en todos los ámbitos de la sociedad en aquella época, siendo la educación uno de los más importantes. Si bien el joven Kant siempre mantuvo una inquietud espiritual acerca de estos temas, según Cassirer (1993), ya se veía su ánimo crítico en el sentido epistemológico.

*Ya en la mente del muchacho y del joven va preparándose la separación que será más tarde uno de los rasgos fundamentales característicos del sistema: la separación entre el sentido ético de la religión y todas sus formas y modalidades puramente externas, tales como se manifiestan en el dogma y en el rito (p. 29)*

Dicha separación, que pondera en última instancia una actitud ética y moral frente a la cuestión de la religiosidad, es una influencia marcadamente pietista que atraviesa toda la obra posterior de Kant. Claro está, el pensador de Königsberg también se distanció a su manera de ciertas ideas desarrolladas al interior de esta corriente religiosa. Esos puntos fundamentales del pietismo se pueden señalar, someramente, de acuerdo a lo expuesto por Dulce María Granja (2023), de la siguiente manera:

*El pietismo fue una reacción al formalismo de la ortodoxia y de la jerarquía protestante. Spener daba gran importancia al estudio independiente de la Biblia, la devoción personal y la fe práctica encarnada en actos de caridad. El pietismo era una «religión del corazón» que implicaba la experiencia personal de una conversión radical, y un cuidadoso examen de conciencia respecto de la obediencia a los mandamientos de la Ley de Dios (p. 7)*

De allí resulta ese ánimo individual que debe hacerse presente en la relación con Dios, aunque todavía siguiendo una serie de mandatos religiosos que apelan a la obediencia, y en ultimo termino a la disciplina, entendida como constancia personal de alimentar esta relación a través de distintos medios como los anteriormente mencionados; la lectura de la Sagrada

Escritura y los actos de piedad. Justamente el Colegio Fridericianum, donde estudió el pequeño Kant, fue fundado bajo el amparo de una Escuela de Piedad fundada por uno de los más importantes representantes del pietismo en la ciudad: el pedagogo Theodor Gehr. Pues bien, como ya hemos dicho, según el mismo Kant, lo más importante obtenido en este periodo de educación fue la formación en la moral y en el carácter cristiano, más allá de cualquier aprendizaje a nivel teórico de otras ramas.

Así, bajo la influencia wolffiana venida a través de Schultz, la relación entre el pietismo y el racionalismo empezó a fortalecerse en aquel colegio en que se formara Kant durante sus primeros años. Después de la muerte de su madre en 1737, Kant logra entrar en la Universidad Albertina hacia 1740, algo que era una rareza en su familia constituida principalmente por artesanos y comerciantes. Dadas las cualidades intelectuales que Kant demostró desde temprana edad, siempre tuvo el apoyo económico de su tío, quien tuvo una parte de responsabilidad en la formación de él.

El pensador de Königsberg debió estudiar cursos de filosofía que eran obligatorios para los miembros de todas las facultades, dichos cursos consistían en los siguientes campos de la filosofía: lógica, metafísica, derecho natural, filosofía moral, filosofía natural y retórica. En cuanto a las ciencias naturales, uno de los primeros profesores que tendrá será Martin Knutzen, quien no solo lo introducirá en la ciencia newtoniana, sino en la filosofía racionalista de tres autores fundamentales: Descartes, Leibniz y Wolff. Justamente el texto con el que Kant se graduaría ya en 1746, titulado *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas* trataba principalmente sobre la posibilidad de conciliar la doctrina acerca de la fuerza de Descartes y Leibniz. De tal modo la influencia de Knutzen se puede derivar en dos ejes: el interés científico, sobretodo del pensamiento de Newton, y la importancia del pensamiento racionalista, en especial de Wolff.

Antes de pasar a repasar los años de docencia de Kant, y su famoso periodo precrítico, hagamos una mención breve sobre la filosofía de Wolff y su importancia para dicha época. Bien dice Félix Duque (1998) refiriéndose a las preocupaciones canónicas de la filosofía moderna: “Todos ellos son síntomas de un mundo en crisis, o sea: de la crisis o desgarramiento de un mundo dejado de la (medieval) mano de Dios, tras los variopintos y fallidos intentos renacentistas por elaborar una religión sincrética y universal” (p. 29) dicho

ánimo característico de esa época, podría definirse como la incapacidad de llegar a una verdad, o en todo caso, la mera duda, de que algo así como una verdad total, cerrada, siquiera pudiera existir.

Esa preocupación, de tinte escéptico si se quiere es un tema común a toda filosofía moderna. Incluso, en el campo de la filosofía política, algunos pensadores reaccionarios como Joseph de Maistre llegaron a plantear que la filosofía moderna se caracterizaría por ser una mera negación de Dios, una línea seguida hasta nuestros días por pensadores como Nicolás Gómez Dávila. Pues bien, es en esta coyuntura donde se sitúan las preocupaciones filosóficas de Wolff. En primer término, dicha preocupación generalizada hasta el punto de vista de ser concerniente a una especie de humanidad universal deberá ser zanjada de algún modo, este es el Iluminismo crítico, o en otras palabras, la nueva posibilidad de que sea la Razón la que emancipe el género humano de la angustia a la que ha quedado arrojado a causa de la duda en el sentido más amplio. Dicha perspectiva es diseminada por Duque (1998) de la siguiente manera:

*El problema filosófico de ese tiempo puede condensarse en la pregunta: ¿cómo establecer la verdad a partir de las percepciones? Y la originalidad de la respuesta wolffiana -sobre cauces perfilados ya en Leibniz, ciertamente- va a permitir salir de la doble tenaza del psicologismo y del realismo vulgar, inaugurando así la senda lógica por la cual va a transitar todo el período. La verdad no estará ni en las «cosas» externas ni en la interioridad de la «mente», sino en las notas lógicas en las que se revela un núcleo significativo común -y previo- al concepto mental y a la experiencia sensible (p. 32)*

Desde aquí ya se menciona ese carácter interior, mental, constituido en el aparato psíquico humano, que pone de suyo esa especie de núcleo común, sobre el que después se añade el concepto mental (lógica) y la experiencia devenida de la sensibilidad (estética).

En su obra *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* Wolff (2000) plantea ese dualismo de la siguiente manera:

*Es así que tenemos dos clases de caminos por los que llegar al conocimiento de la verdad: la experiencia y la razón. La primera se fundamenta en los sentidos, la segunda en el entendimiento. Por ejemplo, que el sol volverá a salir mañana por la mañana, lo saben la mayoría de los seres humanos por experiencia, y no pueden decir por qué sucede: un astrónomo en cambio, que comprende las causas de los movimientos celestes y la interconexión de la Tierra con el cielo, sabe tal cosa mediante la razón, y puede demostrar por qué y cuándo ha de suceder” (p. 152)*

Dicho concepto de *interconexión* es fundamental puesto que denota la cualidad de lo que puede ser racional para la filosofía wolffiana, es decir, la Razón se puede definir como la capacidad de comprender la interconexión de las verdades, es decir, de asociar las razones comunes por la cual se dan los fenómenos particulares en el mundo. Según Wolff, además, puesto que la Razón es interconexión de verdades, a partir de alguna verdad se puede llegar a verdades nuevas o desconocidas. El pensamiento wolffiano a partir de esto menciona ya una Razón pura, que a la manera que retomará Kant, es la Razón prescindiendo de la experiencia.

La consecuencia más importante derivada de esta serie de contribuciones de la filosofía de Wolff es que el concepto de realidad ya no es algo independiente del sujeto pero tampoco es un producto enteramente de este, como podría afirmar el idealismo solipsista de Berkeley, sino que es la interdependencia (derivada de la interconexión) de los fenómenos dados en el mundo, como conocimiento positivo del mismo. Eso por supuesto también afecta la consideración del ente, o de la cosa, que ya no es lo existente únicamente, sino también lo posible

*Esto es: lo posible, tomado en su absoluta integridad, es ya el ser; y sólo subsidiariamente y como de prestado se dirá que algo existe si encaja en ese entramado universal. De ahí a la idea kantiana de «experiencia posible» como ámbito de juego de todo ser y no-ser no habrá sino un paso.” (Duque, 1998, p. 32)*

Pero la verdad no está solo contenida en la percepción sino también en la proposición, puesto que es así como se hacen evidentes las leyes del pensamiento como cualidad universal humana. Es decir: es en las leyes lógicas donde el conocimiento se hace posible, también gracias a la facultad perceptiva, señalando así justamente una relación entre la metafísica y

la lógica. La lógica como fundamento de la teoría del conocimiento y la metafísica como el fundamento de la teoría de la realidad, Metafísica general como ontología y metafísica especial como cosmología, psicología y teología. Desde aquí se resalta ya ese carácter racional de la teología. Por ello la introducción si se quiere, al sistema filosófico de Wolff, y también al de Kant, será la lógica, puesto que ella, teniendo una tarea casi que metafísica, debe ocuparse de los principios y reglas que rigen el pensamiento racional y los razonamientos. La metafísica por su parte sería una ciencia racional teórica que estudia aquello que va más allá de toda experiencia posible, es ahí donde se sitúa el conocimiento de Dios, y es justamente en esta tradición que Kant encontrará luces y sombras. Sobre la pertenencia de Dios al ámbito de la metafísica nos remitiremos a partir del siguiente apartado.

Una vez dicho esto, culminemos el presente apartado retomando nuestros apuntes biográficos de Kant, esta vez ya en su faceta de docencia y su período precrítico. Después de la educación universitaria, el pensador de Königsberg tuvo que retirarse de la ciudad debido a problemas económicos y trabajó como profesor privado de algunas familias adineradas en pueblos aledaños. Esta fue su circunstancia durante 6 años, porque Kant regresa a su ciudad natal en 1754. Ya en abril de 1755, Kant presentó su disertación para obtener el grado de Magister, con su obra *Meditaciones sucintas sobre el fuego*. El 13 de octubre del mismo año empezaron los cursos de invierno, allí Kant empezó su labor docente que se extendería a lo largo de 41 años, según la profesora Dulce María “Los cursos que más repetidamente impartió Kant fueron sobre las siguientes cuatro temáticas: Lógica, impartida durante 56 semestres; Metafísica, impartida durante 53 semestres; Geografía Física, impartida durante 49 semestres y Filosofía Moral, impartida durante 28 semestres” (p. 12)

Para el año de 1770 Kant obtuvo el cargo de profesor de tiempo completo en la Universidad, también hay que mencionar sus dos periodos de rectoría en esta institución. Para obtener el cargo definitivo de profesor tuvo que defender una tercera disertación, como lo exigían las leyes de la época, esta fue titulada *Principios formales del mundo sensible e inteligible*. Dicha disertación culmina su periodo precrítico, dentro del cual se pueden destacar varias obras de orden menor en la producción intelectual kantiana, por mencionar una de ellas se puede uno referir a *El único fundamento posible de una demostración de la*

*existencia de Dios* de 1763. En dicha obra ya se nota el ánimo kantiano por escribir acerca de la cuestión de Dios, pero aún sin el talante crítico que se hará notorio en su sistema filosófico posterior. Pues bien, durante estos años empieza la llamada década del silencio, en la que Kant se dedicó íntegramente a la docencia y a la preparación de un sistema todavía por venir. Dicho silencio culmina magistralmente en el año 1781 con la publicación de la primera edición de su *KrV*.

Desde los prólogos de dicha obra se puede entrever el problema principal del que se parte, a saber, el intento por responder, por un lado, al escepticismo radical con respecto a los avances de la metafísica en su época, y por otro, el racionalismo dogmático del que había sido en cierta medida discípulo Kant a través de Wolff y Knutzen. Así las cosas, se intenta en esa obra de brindar una tercera posición que concilie las dos anteriormente mencionadas, por lo cual, la pregunta, si es que podemos plantear una como un punto de partida sería; ¿Puede ser la metafísica tenida en cuenta como ciencia?

Aunque surge la dificultad de aclarar realmente qué entiende Kant por ciencia, puesto que aunque se dan algunos atisbos de respuesta, la cuestión no queda zanjada con radicalidad. Para darnos una idea de ello podemos plantear que el conocimiento científico en el contexto kantiano implica la vinculación de conocimientos bajo una idea, ello constituye un sistema. Dicha aproximación tiene una veta racionalista que plantea que el mayor grado de conocimientos es el que proviene de los principios y no de la experiencia. Esos principios pueden ser los planteados por Newton en relación con la física y la matemática, tema que interesó con fervor a Kant. Por ello, se tratará de ver si es posible la metafísica como una ciencia de principios también. Esto es planteado desde el primer prólogo de la *KrV* de la siguiente manera:

*No entiendo por esta una crítica de los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse independientemente de toda experiencia, por tanto, la decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y de los límites de ella, pero todo a partir de principios (A xii)*

La crítica kantiana es una alternativa tanto al dogmatismo como al escepticismo en el sentido en el que, el dogmatismo para Kant construye una visión de la metafísica que parte desde la pura especulación y que, por lo tal, convierte a esta en un terreno que no produce conocimiento en el sentido que Kant pretende, obviando el hecho de tener que plantearse sus propias posibilidades de conocimiento, así como también sus límites. Por otro lado, el escepticismo se queda corto también, ya que este vuelve imposible el mismo conocimiento metafísico, lo cual, según él, es erróneo ya que concibe la metafísica como una disposición natural de la razón humana. Por tal, la crítica, como una epistemología, viene a brindar una alternativa ya que reformula la idea de la metafísica y se pregunta por la posibilidad de hacer que el conocimiento que esta brinda, de alguna manera, avance de acuerdo a sus propias posibilidades.

*Por lo que se refiere a los que observan un método científico, éstos tienen aquí la opción de proceder, bien de manera dogmática, bien de manera escéptica; pero en todos los casos tienen la obligación de proceder de manera sistemática. Si menciono aquí, con referencia a la primera [opción], al célebre Wolff, y para la segunda, a David Hume, puedo, por lo que respecta a mi propósito actual, dejar sin mencionar a los restantes. Sólo queda abierto el camino crítico. (B884)*

Para responder a esta pregunta la metodología será, como ya hemos dicho, la crítica, no entendida como posición contraria ante una perspectiva determinada, sino como la indagación por los límites y los alcances del conocimiento humano. En esto, muy someramente, radica la filosofía kantiana como filosofía trascendental, es decir, como filosofía de las condiciones epistemológicas del entendimiento humano desde un punto de vista de sus alcances y sus límites. Pues bien, para formular su respuesta, Kant deberá hacer lo que se conoce como el giro copernicano, a saber, cambiar el punto de vista que hace posible el conocimiento, puesto que tanto el racionalismo como el empirismo ponían la verdad del conocimiento como una propiedad sólo del objeto.

Aunque, como vimos, la filosofía de Wolff ya había anticipado someramente este giro hacia la cuestión antropológica. Kant analizará las condiciones de verdad del conocimiento a partir del sujeto, esto es, si se quiere, la formulación más básica del idealismo, poner en el sujeto y su entendimiento las condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo.

Aunque esto hay que tratarlo con cierto carácter problemático, Kant, que se conoce historiográficamente dentro de la filosofía como el precursor del idealismo alemán ha hecho serías críticas a pensadores idealistas, principalmente a dos: Descartes y Berkeley. Por un lado para Descartes, se debe responder primero por la cuestión de la existencia de Dios, y de ahí se sostiene la existencia del mundo, a través de la constatación de que exista un ser supremo que sin embargo no sea engañoso<sup>1</sup>. Para Kant la existencia del mundo pasa a un segundo plano en la medida en que lo que se debe responder es nuestras condiciones de conocimiento sobre el mismo. En el caso de Berkeley la ambigüedad se soluciona y se formula un idealismo solipsista en el que la existencia del mundo externo es solo el correlato de la existencia del yo:

*El idealismo (me refiero al material), es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es, o bien meramente dudosa e indemostrable, o bien falsa e imposible; el primero es el [idealismo] problemático de Descartes, quien declara indudable solamente una afirmación empírica (assertio), a saber: Yo soy; el segundo es el dogmático de Berkeley, quien declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales él como inseparable condición va unido, es algo imposible en sí mismo, y que por eso, también las cosas en el espacio son meras fantasías. (B275)*

Al respecto de esta curiosa tensión entre el carácter idealista de Kant pero también de sus críticas hacia algunos pensadores que siguen dicha forma de pensar, sigo la línea argumentativa de Castro (2019) que dice:

*El idealismo que se opone al realismo es el que afirma que la realidad depende de nosotros. Por supuesto que la definición de este tipo de idealismo variará según lo que entendamos por “dependencia” y por “nosotros”. La dependencia se puede plantear en el orden del ser o en el del conocer. En el primer caso, tenemos un*

---

<sup>1</sup> Pascal ya había pensado contra Descartes en este sentido: “No puedo perdonar a Descartes; bien hubiera querido poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar el hacerle dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento; después de esto, no le queda sino hacer de Dios.” (2011, p. 35) *Pensamientos*. Alianza Editorial

*idealismo ontológico estilo Berkeley, y en el segundo, un idealismo epistemológico a la Kant (p. 13)*

Pues bien, evidentemente, si lo que se quiere es brindar una tercera posición al racionalismo pero también al empirismo, hay que empezar por decir en qué medida el conocimiento procede de la experiencia. Lo que Kant formula al inicio de la KrV es que todo conocimiento comienza con la experiencia (como proceso cronológico, temporal), más no se origina en la experiencia como un proceso lógico. Valga decir que para Kant esta concepción de la lógica como estudio de los pensamientos entre sí, es decir en su interconexión, es la llamada lógica general, que se distingue de la lógica trascendental en la medida en que esta segunda se refiere a la relación de nuestro pensamiento con los objetos, y no solo las relaciones de pensamientos entre sí. A su vez, la lógica trascendental se escinde en dos vertientes, la Analítica y la Dialéctica trascendentales, más adelante nos referiremos más a fondo a esta importante cuestión. Una vez más vemos que este orden lógico, mencionado ya como una estructura fundamental en la filosofía wolffiana, sirve como un punto de relación entre el mundo externo y nuestros medios de conocimiento. Así, los conocimientos que no dependen de la experiencia son *a priori*, los que dependen de ella, *a posteriori*, además dentro de los *a priori* están los puros, es decir, aquellos que no se mezclan en lo absoluto con la experiencia.

El mismo Kant da un ejemplo de un juicio a priori que sin embargo no es puro: “toda mudanza tiene su causa, es una proposición a priori, pero no pura, porque mudanza es un concepto que sólo puede ser extraído de la experiencia.” (B3) Se entiende aquí mudanza como *cambio*. A la división de *a priori* y *a posteriori* se le agrega una segunda división, juicios analíticos y sintéticos. Estos proceden de la siguiente forma: “O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B reside enteramente fuera del concepto A, aunque está en conexión con él. En el primer caso, llamo analítico al juicio; en el otro, sintético.” (B11) lo que pretende el alemán es por un lado, impugnar los juicios sintéticos como los únicos que el empirismo, influido por Hume acepta, de tal forma que la metafísica como resultado del uso de la razón pura, se presenta bajo la forma de juicios analíticos, que establecen relaciones de identidad; como por ejemplo, todo objeto es extenso, hay ya en el sujeto A la condición de la propiedad B como algo de suyo, es decir, la idea de objeto ya guarda en sí la idea de ser extenso.

Pues bien, la gran pregunta a responder es si existirían los juicios sintéticos a priori, o en otros términos, si podría haber conocimiento de objetos con participación de elementos que de ninguna manera proceden de una experiencia posible, posibilitando juicios que sean independientes de la experiencia, pero que añadan un cierto conocimiento universal y necesario. Para Kant esta respuesta se encamina en varias direcciones. Primero es preciso aclarar que para el pensador de Königsberg los fenómenos, si bien son representaciones que sugieren objetos en sí mismos (noumenos) estos no nos son cognoscibles, sino solo como representaciones de objetos de la experiencia común humana. Es decir, si bien no podemos conocer la cosa en sí de un fenómeno como la lluvia, gracias a nuestro condicionamiento epistémico todos tenemos la experiencia de la lluvia como fenómeno y podemos construir conocimientos de ella. Segundo, esta exposición se apoya en un argumento fundamental, a saber: que, a diferencia de realismo, el espacio y el tiempo no constituyen cosas en sí mismas, como entidades concretas, sino que son formas a priori de la intuición, es decir, el medio por el cual nuestro conocimiento puede llegar a representarse los fenómenos del mundo.

Aunque entonces sea la experiencia la que dictamine qué conocimiento se puede generar, ello no implica la no existencia de conocimientos que prescindan en algún sentido de ella. Este es el caso de la geometría y la aritmética. Por un lado, Kant sostenía que la geometría es un ejemplo de conocimiento a priori, es decir, conocimiento que no se deriva de la experiencia empírica, sino que es independiente de ella. Según Kant, las verdades geométricas, como los postulados de Euclides, son necesarias y universales, y no pueden ser modificadas por la experiencia. Argumentó que la geometría se basa en la intuición pura del espacio, que es una forma fundamental de percepción que está presente en la mente humana antes de cualquier experiencia. Esta intuición del espacio proporciona el marco necesario suficiente para la geometría. Por otro lado, la aritmética es una disciplina a priori, basada en la intuición pura del tiempo. El tiempo, al igual que el espacio, es una categoría fundamental de la mente humana que proporciona el fundamento para la aritmética. Según Kant, las verdades aritméticas, como los principios de la adición y la multiplicación, son universales y necesarias, y no dependen de la experiencia para ser verdaderas (no se requiere contar las piedras para saber que mil piedras más mil piedras suman dos mil piedras).

Lo que interesa de esto es que Kant quiere preguntarse si en la metafísica puede ser posible la existencia de este tipo de juicios. La conclusión a la que se llegará, planteada de forma muy somera por ahora, es que los objetos de conocimiento de la metafísica especial o temática se hayan por fuera de toda representación y experiencia sensible, este es el caso de los tres conceptos o Ideas de la razón: la realidad de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Los juicios sintéticos a priori son posibles a través de la ciencia, el ejemplo paradigmático de ello es la proposición “La recta es la distancia más corta entre dos puntos” que es sintética porque el predicado no está contenido en el sujeto, y es a priori porque su validación no requiere ser pasada a través de un experimento que nos confirme que esto es cierto, por tal, es universal y necesaria.

Los juicios puros a priori dependen en gran medida de que sean universales y necesarios. Es decir, en primera instancia un juicio que sea universal debe tener validez para toda razón humana, lo cual se traduce en que esto sea necesario. Además, lo necesario sobrepasa a la experiencia ya que esta no puede establecer que algo no pueda ser de determinada manera, por lo cual estos juicios no ofrecerían una universalidad exacta, lo cual no daría seguridad a estos juicios puros a priori. Por esta razón Kant expone: “La necesidad y la universalidad estricta son, por tanto, señales seguras de un conocimiento a priori, y son también inseparables una de la otra.” (B4)

De tal forma, la KrV se planteará como una filosofía trascendental a partir de la pregunta *¿Qué puedo conocer?*

Para ello el texto se divide en dos partes, la primera es la Doctrina trascendental de los elementos, que está dividida en dos partes la Estética trascendental (que se preocupa por la sensibilidad y por el espacio y tiempo como formas de intuición a priori) y la Lógica trascendental (que se ocupa del entendimiento y de la formulación de conceptos que posibilitan el conocimiento); estos dos elementos, la sensibilidad y el entendimiento son ambos fundamentos del conocimiento, eso es lo que se quiere decir la famosa fórmula de “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75) Pues ante la multiplicidad de representaciones alrededor de un mismo objeto, el concepto las reúne, las sintetiza a todas y las unifica. El espacio y el tiempo, como dijimos ya, constituyen para Kant dos intuiciones puras a priori, estas a su vez no tienen una realidad absoluta ni son

propiedades de algo o en sí mismas. Ahora bien, esto se relaciona con la sensibilidad de manera directa ya que la sensibilidad hace posible a la mente recibir o captar los objetos que se nos manifiestan de manera externa. No obstante, el tiempo y el espacio están ya a la base de esta facultad ya que sin nuestra noción de tiempo y espacio el mismo hecho de captar no sería posible, por lo cual la sensibilidad tampoco.

Como ya se ha dicho, la Lógica trascendental se divide en dos secciones; la Analítica y la Dialéctica trascendentales. En la Analítica trascendental analiza cómo es posible el conocimiento a priori y cómo funcionan los principios fundamentales que rigen nuestras facultades cognitivas. La analítica trascendental se ocupa de desentrañar la estructura a priori de nuestro conocimiento y comprensión del mundo. Para señalar esa formación del conocimiento se debe apelar, tanto a la intuición, que es la parte estética como experiencia sensible, pero también al concepto, como parte lógica, esta conexión se conoce en la filosofía kantiana como esquematismo. Dicho esquematismo explica cómo los conceptos a priori, que son abstractos y universales, se relacionan con la intuición sensible y la experiencia. Los esquemas temporales actúan como un puente entre los conceptos abstractos y la percepción, permitiendo que los conceptos se apliquen a objetos y eventos en el mundo fenoménico. De la parte dialéctica nos encargaremos en el siguiente apartado para darle un mayor desarrollo, pues es ahí donde encontraremos cómo surge el problema de Dios específicamente.

## 1.1 Dialéctica trascendental: la razón más allá de sus límites

La parte dialéctica se centrará sobretodo en indagar sobre las condiciones del conocimiento que la razón formula cuando piensa los conceptos sin la ayuda de la intuición sensible, sino más bien apoyándose en las llamadas Ideas trascendentales (Dios, Alma, y Mundo) que son indeterminables científicamente, es decir, se trata de desmontar los argumentos dialecticos que tratan de ir más allá de lo cognoscible; este es el pecado del dogmatismo metafísico que ni siquiera formula una crítica como método de averiguación de lo cognoscible. Si la Analítica trascendental establece los límites del conocimiento humano, la Dialéctica trascendental indaga por lo que sucede cuando nuestra razón trata de ir más allá de estos límites.

Pues bien, estos argumentos sofisticos fallan en la medida en que tienen la pretensión de abordar Ideas que van más allá de toda experiencia posible, estas Ideas son las denominadas por Kant como Ideas de la razón pura, y son; el Yo, el Mundo y Dios. Valga aclarar que, para efectos de esta investigación, las nociones de Alma y Yo son equivalentes. Aunque, como veremos más adelante, si bien estas Ideas no son operativas en términos de una ciencia que se base en conceptos sustentados en la experiencia, tienen una función ética, sobre todo para pensar el Sumo bien (Dios) y la viabilidad de hacer el bien en el mundo (yo/libertad); más adelante volveremos sobre la reformulación práctica de estos conceptos.

El carácter problemático de una argumentación teórica de la existencia de Dios se vislumbra. Como dijimos, lo que se trata de pensar en esa sección son los intentos de la razón humana por ir más allá de sus límites. Pero antes de pasar a desarrollar esto, detengámonos a mencionar el esquema general de la Dialéctica trascendental que podríamos dividir en dos partes: los *conceptos trascendentales* de la razón pura y los *raciocinios dialecticos*. No nos detendremos en cada uno a hacer un recuento de lo expuesto por Kant, si no que seguiremos nuestro hilo conductor con los conceptos más importantes a la hora de entender cómo se hace presente el problema de Dios aquí, y finiquitar con la refutación de los tres argumentos clásicos de la existencia de Dios.

En primer término refirámonos a la *ilusión trascendental*, también denominada por Kant como apariencia ilusoria trascendental viene a poner de manifiesto el engaño natural al

que nuestra propia razón nos somete. Dicho engaño consiste en crear la ilusión de que es posible un conocimiento más allá de cualquier experiencia posible, y este a su vez se origina a causa de la confusión de los elementos constitutivos de la razón humana (subjetivos) cuando son vistos como estructuras objetivas, o como Ideas. Es importante establecer la diferencia entre los conceptos<sup>2</sup>, y las Ideas, que son fruto de esta confusión dialéctica. Las Ideas las retoma en cierto sentido platónico, ya que el alemán entendía que estas denotaban no solo una experiencia con la cual construir conocimiento, sino un arquetipo de lo que la cosa era en sí misma.

*La causa de ello es ésta: que en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales\*” acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas (A297)*

A su vez esta ilusión es inevitable, ya que reside específicamente en una tendencia que es natural a la razón humana, esto es lo que Kant denomina como una Dialéctica natural de la razón pura. Sin embargo, aunque no se pueda evitar que estas sucedan, se debe procurar mediante una perspectiva crítica que aquellas no nos engañen, es decir que no tengan una repercusión directa en nuestros juicios de conocimiento. Los juicios en este punto son fundamentales pues nos permitirán ahondar en el origen de las Ideas trascendentales.

Para Kant, las categorías de la Analítica configuran un modo también de relacionamiento entre ellas que no es otro que el silogismo. Los silogismos justamente ponen de manifiesto la forma en que las categorías interactúan para construir un conocimiento. Pues bien, hay tres tipos de silogismos que entonces tendrán que darnos alguna luz de cómo es que se origina en nuestra razón esa apariencia engañosa de aquellas Ideas “Ahora bien, habrá tantas clases de conceptos puros de la razón, cuantas especies de relación haya” (A323) Cómo ya hemos dicho, entonces habrá tres maneras de relación; la hipotética, la categórica y la

---

<sup>2</sup> “La determinación del objeto en general, por la cual este llega a ser un objeto determinado del conocimiento, recién se produce cuando se dan en la intuición, mediante la sensación, datos sensibles. El concepto puro no contiene en sí los predicados necesarios para esta determinación; debe obtenerlos de alguna otra parte”. Caimi, M. (1996). La función regulativa del ideal de la razón pura. *Revista De filosofía DIÁNOIA*, 42 (42), 61–79.

disyuntiva. Y es en este punto donde los conceptos se vuelven trascendentales en la medida en que no nos podemos hacer ninguna representación empírica de ellos, por tal Kant afirmará que los conceptos trascendentales de la razón pura serán Ideas. Aquellos son tres: Mundo, Dios, Yo. Estos justamente nacen de un malentendido en la relación que se da con la cosa pensada “La primera contiene la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno; la tercera, la absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensar en general” (A334)

La primera se refiere a considerar el Yo como una unidad incondicionada que es en sí misma, la segunda denota la cualidad incondicionada del Mundo de ser el fenómeno que guarda consigo todos los fenómenos y la tercera denota ambas cosas, la unión incondicionada tanto del sujeto como del fenómeno y a su vez estos se relacionan con las tres divisiones de la metafísica especial derivada de Wolff, según Kant “El sujeto pensante es el objeto de la psicología; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la cosmología; y la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que pueda ser pensado, (el ser de todos los seres) es el objeto de la teología” (A335) Una vez expuestos los conceptos trascendentales de la razón pura, refirámonos al segundo apartado concerniente a los raciocinios de la dialéctica. Estos raciocinios son divididos en tres grupos: Paralogismos, antinomias y el llamado Ideal de la razón.

En primer lugar, los paralogismos son errores de razonamiento relacionados con la aplicación indebida de los conceptos de la razón pura a la cuestión de la existencia y la naturaleza del alma. Kant identifica y analiza estos paralogismos en el contexto de su crítica de la psicología racional, por tal este tipo de argumentos están relacionados con la Idea trascendental del Yo como unidad incondicionada. Hay cuatro paralogismos principales que Kant discute en su obra:

**Primer Paralogismo (de la sustancia):** Aquí, Kant critica el error de considerar el alma como una sustancia permanente e idéntica a lo largo del tiempo. Argumenta que no podemos tener conocimiento directo de la sustancia del alma y que las afirmaciones sobre su permanencia son extrapolaciones injustificadas.

**Segundo Paralogismo (de la identidad personal):** Este paralogismo se refiere al error de considerar la identidad personal del yo como algo que puede ser conocido directamente y

demostrado. Kant sostiene que no podemos conocer la identidad personal más allá de nuestras experiencias y que el concepto de identidad personal es una condición subjetiva de la conciencia.

**Tercer Paralogismo (de la simplicidad):** Aquí, Kant aborda la idea de que el alma es simple e indivisible. Argumenta que la suposición de la simplicidad del alma se basa en un malentendido de la naturaleza de los conceptos y que no podemos conocer la estructura interna del alma.

**Cuarto Paralogismo (de la existencia):** El último paralogismo se refiere al error de asumir que el alma existe como una sustancia separada y distinta del cuerpo. Kant argumenta que no podemos demostrar la existencia del alma como una sustancia separada a través de la experiencia y que tal afirmación cae fuera de los límites de la razón pura.

Por el lado de la cosmología racional, se presentan las llamadas Antinomias de la razón pura. Dichas antinomias no son sino pruebas de carácter cosmológico donde se presentan tesis y antítesis en torno al conocimiento del mundo como totalidad cosmológica para demostrar que ambas pueden ser simultáneamente verdaderas o falsas. Esto con el fin de mostrar la incapacidad de la razón humana para generar un conocimiento científico acerca de este tipo de cuestiones, y cómo dada esa incapacidad, se apela siempre a la dialéctica de la razón para proveer tesis y antítesis. En definitiva, estas antinomias reflejan las contradicciones aparentes a las que la razón humana llega al tratar de comprender ciertos aspectos fundamentales de la metafísica, como el infinito, el espacio, el tiempo y la existencia de Dios.

Para dar un ejemplo, podemos remitirnos a la primera antinomia mostrada por Kant: *Tesis de la Finitud del Mundo*. En esta afirmación, se sostiene que el mundo tiene un principio en el tiempo y, por lo tanto, es finito en su existencia. Según esta perspectiva, el universo tuvo un comienzo en algún momento y eventualmente llegará a su fin. *Antítesis de la Infinitud del Mundo*: La antítesis argumenta que el mundo es infinito en el tiempo, es decir, que no tiene un principio ni un fin. Desde esta perspectiva, el universo siempre ha existido y siempre existirá, sin un punto de partida ni un punto final en su existencia. Kant presenta argumentos racionales sólidos tanto a favor de la tesis como de la antítesis, lo que lleva a una aparente contradicción. Los argumentos a favor de la tesis incluyen la idea de que todo evento

tiene una causa y, por lo tanto, el mundo debe tener una causa primaria que lo inició en un punto específico en el tiempo. Además, se argumenta que la idea de un pasado infinito es ininteligible y contradictoria. Por otro lado, los argumentos a favor de la antítesis se basan en la idea de que no podemos concebir un momento en el que el mundo no exista, ya que siempre podemos preguntar qué había antes. También se argumenta que la idea de un tiempo infinito es más coherente que la idea de un tiempo finito con un principio absoluto.

Así, hemos ya bosquejado las indicaciones kantianas acerca de la infructuosa tarea de la metafísica especial, en dos de sus tres vertientes; la psicología y la cosmología racionales. Nos queda pendiente el caso de la teología racional (Ideal de la razón pura), que examinaremos, con mucho más detalle en el siguiente apartado. Por último, aunque parezca que Kant observara con desdén las problemáticas surgidas al interior de la Dialéctica trascendental en realidad ocurre todo lo contrario, precisamente su intención era despejar el camino para que la metafísica, entendida críticamente, pueda avanzar a través de estas problemáticas. Además, concluyendo la extensa primera parte de la KrV referente a la Doctrina elemental trascendental, Kant deja esbozado un pequeño párrafo con una especie de subtítulo que versa “Del último fin de la dialéctica natural de la razón humana” en el que plantea que a pesar de que tengamos una tendencia natural valiosa de preguntarnos cosas de las que no nos podemos hacer ninguna experiencia, debemos en su lugar, despejar el camino para la ciencia venidera, ciencia futura a la que Kant se entregaría posteriormente, habiendo dejado ya la contribución de una especie de prolegómenos en la KrV.

Por último, refirámonos en concreto a la tercera antinomia pues aquella nos ayudara a introducir la distinción esencial entre Naturaleza y Libertad. Distinción que será importante para entender el paso de la KrV a la formulación de los fundamentos de una ética racional en la GMS y su posterior desarrollo más profundo en la KpV. Esta antinomia, la primera de las dos llamadas *dinámicas* por Kant, se refiere a la oposición entre la tesis que afirma que debe existir una causalidad por libertad y su antítesis que dice que dicha causalidad se puede explicar únicamente bajo la influencia de leyes naturales. La noción de libertad empleada en este argumento se refiere a la denominada por Kant como una libertad trascendental, es decir, aquella que supone una espontaneidad en el efecto causado, en último término podríamos decir que se refiere a una especie de causa incausada. Por otro lado, la completa explicación

de los fenómenos bajo las leyes de la naturaleza es lo que Kant denomina como fisiocracia trascendental, que a su vez postula un mundo en el que los fenómenos se siguen unos a otros infinitamente causados por meras leyes. El problema que Kant encuentra es que justamente si se extrae la concepción de una ley que fundamente los fenómenos del mundo, la uniformidad del mismo se vería trastocada, algo completamente distinto a lo que muestra la experiencia, que no es otra cosa que un mundo donde los fenómenos tienen, por decirlo de alguna manera, un patrón o un orden. Para Kant, la dialéctica entre estas dos partes tiene una solución parcial, es decir, una la cual se pueda encontrar cual es el campo donde cada uno de los argumentos puede tener validez.

*Se ve fácilmente que si toda causalidad en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría determinado por otro, en el tiempo, según leyes necesarias; y por tanto, puesto que los fenómenos, en la medida en que determinan al albedrío, deben hacer necesaria toda acción, como resultado natural de ellos, entonces la supresión de la libertad trascendental aniquilaría a la vez toda libertad práctica. (A535)*

Con lo cual, si los fenómenos del mundo necesitan presuponer que hay leyes que explican que efectivamente no hay cambios caóticos sino predecibles, la fisiocracia trascendental ayuda a mostrar mejor la causalidad de los mismos. Haciendo énfasis además, en que dichas leyes naturales deberán ser necesarias y no contingentes, puesto que según la argumentación kantiana, si existiera un verdadero cambio de dichas leyes, la experiencia subjetiva del mundo sería muy difícil de sostener dada su inestabilidad. Pero ello a su vez implica, como plantea Kant, una supresión de la libertad práctica, es decir, no puede existir esta sin una libertad trascendental entendida como la espontaneidad de causar algo sin ninguna influencia anterior. Por lo cual, para el mundo de la acción humana resulta más idóneo concebir que existe dicha libertad y que no estamos completamente determinados, es decir, que dado el hecho de que tenemos una voluntad autónoma, existe una posterior moralidad. Así quedan segmentada una división si se quiere, no radical, pero que si se hace evidente es la contribuciones filosóficas de Kant entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad. Además si hay leyes de la naturaleza, debe haber una ley moral para la libertad. Ahora bien, dicha ley no es causa eficiente en el sentido en que no es lo que nos hace actuar,

sino que es causa final, en la medida en que motiva nuestra acción. Queda entonces expuesto que mientras la KrV trata de exponer de algún modo aquellas leyes naturales que expliquen el mundo de los fenómenos, la GMS, y posteriormente la KpV, trataran de plantear esa ley moral que funja como motivación de la acción bajo el presupuesto de la libertad. Este es el tema del que nos encargaremos en el segundo capítulo.

## 1.2 Los tres argumentos de la existencia de Dios

Habiendo descrito dos apartados de la segunda parte de la Dialéctica trascendental (paralogismos y antinomias), referida a los raciocinios dialecticos, encarguémonos del tercero y último de ellos, el llamado Ideal de la razón pura. Si partimos una vez más de la distinción entre concepto e idea tan relevante en la obra kantiana, podemos llegar a decir que el concepto de alguna manera brinda una realidad objetual que es incompleta sin la sensibilidad, sin dicho aporte el concepto se vuelve trascendental, es decir, Idea “Pero todavía más lejos de la realidad objetiva que la idea parece estar aquello que llamo el Ideal; por tal entiendo la idea, no meramente in concreto, sino in individuo, es decir, como una cosa singular determinable, o determinada, sólo por la idea.” (B596) Queda derivada así la relación de la Idea con el Ideal, es decir una especie de subjetivación de la Idea. Kant mismo nos da el ejemplo de la distinción entre la Idea de virtud y el Ideal del sabio como garante de aquella idea.

Dicho ideal a su vez no solo proporciona la regla de la acción, sino que él mismo sirve como modelo de ella. Esta es la base sobre la cual se llega al Ideal trascendente, Dios, que viene a plantearse como un modelo que enmarca en sí mismo la posibilidad de una especie de enunciado que contenga todos los posibles enunciados<sup>3</sup>, y que además pueda reunirse en una individualidad, es decir, un ente de todos los entes (*ens entium*) “El concepto de un ser tal es el de Dios, pensado en sentido trascendental; y así, el ideal de la razón pura es el objeto de una teología trascendental, como ya lo he dicho más arriba” (B608) Pero esta manera de concebirlo no implica proponer su efectiva existencia, sino únicamente como una representación de ese modelo que nos hacemos de un ser concreto que guarde en sí el Ideal al que nuestra voluntad, sin llegar a alcanzarlo, desea someterse. Es decir, en última instancia Kant no está demostrando que Dios existe, sino más bien cómo es que nuestra razón, dialécticamente, llega a concebir ese Ideal regulatorio e incluso a individualizarlo en un único

---

<sup>3</sup> “Sabemos que esa idea se ha originado en el silogismo disyuntivo, y que representa el término del infinito regreso prosilogístico hacia una premisa disyuntiva absoluta y completa, que contendría la suma disyuntiva de todas las propiedades que pudieran predicarse, o de todas las realidades (en el sentido de predicados positivos posibles)” Caimi, M. (1996). La función regulativa del ideal de la razón pura. *Revista De filosofía DIÁNOIA*, 42(42), 61–79

ente que lo contenga y que se muestre como un modelo siempre inalcanzable. De tal manera, el propio Kant deberá mostrar cuales son las posibles vías que han tratado hasta su tiempo, de demostrar efectivamente la existencia de esta entidad. Este es el tema al que le dedica el capítulo tercero de la Dialéctica trascendental titulado *De los argumentos de la razón especulativa para concluir la existencia de un ser supremo* donde se menciona los tres argumentos de la teología racional para demostrar la existencia de Dios: cosmológico, fisicoteológico y ontológico. Lo que Kant pretende en sus mismas palabras es demostrar “que la razón no logra nada, ni por uno de estos caminos (el empírico) ni tampoco por el otro (el trascendental), y que despliega inútilmente sus alas para remontarse fuera del mundo sensible mediante el mero poder de la especulación” (B619) con lo cual, pues, tratemos de reconstruir muy sucintamente las tres refutaciones que nos competen aquí.

En primer lugar, el *argumento ontológico* es uno de los más representativos de la historia de la filosofía, presentado por Anselmo de Canterbury, y se denomina ontológico por que busca justificar la existencia de Dios en términos ontológicos, es decir partiendo de la definición de lo que es Dios (Argumentos *a priori* de la existencia de Dios). Básicamente hila el siguiente argumento lógico: Dios es aquello mayor de lo que nada más grande puede pensarse, seguido a esto Anselmo (y posteriormente Descartes) distingue entre existencia mental y existencia real, claramente el tipo más perfecto de existencia sería la real, así, se plantea una reducción al absurdo que concluye que Dios, siendo lo mayor que se puede pensar, debe existir en la realidad y no solo en el entendimiento, puesto que si existiera solo en la mente no sería aquello mayor de lo que se puede pensar, porque hay otro tipo de existencia mayor, la real.

El problema que Kant identifica en este argumento es que trata de demostrar un asunto de existencia únicamente por la vía lógica, sin ningún anclaje en la experiencia de algún tipo. Así la existencia, como propiedad, es usada en sentido lógico, algo que no tiene sentido, pues la existencia no es algo predicable en el sentido lógico, dado que si yo sustraigo la existencia no quedaría nada para ser predicado, la existencia es el sujeto sobre el que se predica, no el predicado “Habéis incurrido ya en una contradicción cuando, en el concepto de una cosa que pretendíais pensar solamente en lo concerniente a su posibilidad, introdujisteis ya, disimulado bajo algún nombre cualquiera, el concepto de la existencia de ella.” (B625)

Además hablar de existencia lógicamente como forma mental no es posible, puesto que ¿Cómo sé que algo existe sino es a través de una experiencia?

Los modos bajo los que una cosa existe se dan a través de la comprobación de la realidad, por esto podríamos distinguir ontológicamente entre distintos tipos de existencia, es decir, la existencia no es una propiedad ni un predicado, es una modalidad, se origina así una tensión entre el idealismo y lo que podríamos denominar como el realismo, por poner un ejemplo de esa constatación, Castro (2018) plantea

*La Odisea, como campo de sentido de la ficción escrita por Homero, existe en la medida en que aparece como un objeto, como un libro, en el campo de sentido que es mi biblioteca. Ahora bien, la relación de existencia o de aparición no es transitiva. Las brujas aparecen o existen en los libros Macbeth y Fausto; los libros Macbeth y Fausto aparecen o existen en mi biblioteca; pero las brujas ni aparecen ni existen en mi biblioteca (p. 294).*

Lo cual pone de manifiesto que la comprobación mental de la existencia es una imposible. Por esto ante la pregunta de corte ontológico de Anselmo ¿Qué es Dios? No podemos responder, Dios es o Dios existe, eso es, de acuerdo con Kant, una errónea tautología. Podría responderse que Dios es la divinidad del cristianismo, por dar un ejemplo, en este caso el predicado es (existencia) se usa como unión de dos conceptos, por un lado el de Dios y por otro el de cristianismo, esta sería una forma lógica de plantear el asunto.

En segundo lugar, el *argumento cosmológico* tiene una enrevesada historia a través de la filosofía. Sigamos, una vez más la línea de Castro (2019) que nos sitúa en cuestión:

*Al margen de su discrepancia acerca de los conceptos de espacio y de tiempo, Leibniz y Clarke estaban de acuerdo en una cosa: la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Recordemos que este es el nombre que se le da al argumento que sintetiza las tres primeras vías de Aquino. La primera de ellas parte de la premisa de que, si hay algo que se mueve, hay algo que lo mueve; y a partir de ahí llega a la conclusión de que tiene que haber un primer motor inmóvil. La segunda presupone que todo efecto tiene una causa y concluye que tiene que haber una primera causa incausada. La tercera, en resumidas cuentas, sostiene que lo contingente depende de lo necesario.*

*A pesar de que el procedimiento de demostración de estas tres vías es la reducción al absurdo de su contrario, la prueba cosmológica se suele considerar a posteriori porque parte de las criaturas para llegar a Dios (p. 60).*

Pues bien, tanto Leibniz como Clarke lo que hacen es *apriorizar* el argumento cosmológico, esto se desarrolla así; si por un lado aceptamos que si algo existe en el presente debe haber existido siempre, y por otro, si decimos que no ha existido siempre entonces tiene que haber empezado a existir en algún punto, llegamos a la noción de causa, esa causa debe haber existido siempre, o si no ha existido siempre repetimos el mismo proceso ad infinitum hasta llegar a una causa que ha existido siempre. Estas son las bases filosóficas concretas sobre las que Wolff construye su cosmología racional, que es una de las partes de lo que él mismo denominó como metafísica especial; pues bien el maestro de Kant formuló una división de la metafísica; la primera, denominada como general, estaba destinada a preguntarse por las condiciones de conocimiento del objeto en general, la segunda; la especial (que es la Kant pretende contradecir) se pregunta por conceptos concretos, en particular los tres que hemos dicho (Yo, Mundo y Dios).

Pues bien, dentro de la metafísica especial, como hemos dicho ya, Wolff propone tres ciencias para los tres conceptos: 1. Psicología racional (Yo) 2. Cosmología racional (mundo) y 3. Teología racional (Dios); lo que Kant hace es contradecir que estas tres ramas puedan dar un conocimiento científico. La primera falla al no poder probar la existencia de un yo como substancia, algo que se ve plenamente refutado por la filosofía de Hume. Por tanto, si no hay un yo substancial como un sujeto, la libertad como concepto de la razón pierde su norte y acerca de ella poco o nada se puede conocer. Por esto la libertad termina siendo un postulado: “por consiguiente, si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad junto a su principio se sigue de ello por el simple análisis de su concepto” (GMS, IV, A 99) La segunda falla porque el conocimiento del mundo no se puede hacer en términos de un conjunto de todas las cosas, la teoría de conjuntos o las ontologías de pensadores contemporáneos como Markus Gabriel reafirman la vigencia de esta posición. La tercera falla por la argumentación trascendental equivoca que se hace de la cuestión de Dios.

Pues bien, aunque el argumento cosmológico pretenda suplantar el equívoco lógico del ontológico fundamentándose en la experiencia, termina por presuponer lo mismo, que al

ser más real le va de suyo su misma cualidad de existir, de ser necesario, por lo que Kant dice:

*El mero concepto del Ente realísimo debe llevar aparejada también la necesidad absoluta de éste; que era precisamente lo que afirmaba la prueba ontológica, y lo que la cosmológica no [...] Así, el segundo camino que toma la razón especulativa para demostrar la existencia del ente supremo [...] nos promete recorrer una senda nueva, pero tras un pequeño rodeo nos conduce de vuelta a la vieja, que por él habíamos abandonado (B637)*

En tercer lugar, está el *argumento fisicoteológico* que es también conocido como el argumento del diseño, formula que la realidad natural y su orden sugieren ser obra de una inteligencia, es decir, se plantea la idea de un diseñador, un creador inteligente. Este argumento podríamos plantearlo muy esquemáticamente de la siguiente forma: X es demasiado complejo como para haber ocurrido al azar, por lo tanto, X debe de haber sido creado por un ser inteligente. Dios es el único ser inteligente que ha podido crear X, por lo tanto Dios existe. La crítica de Kant, si bien tiene demasiadas aristas, podemos resumirla en que a lo sumo se podría concluir la existencia de un arquitecto del universo, no de un ser supremo, pues eso sería, una vez más, apelar al argumento ontológico “Así, según esto, a la prueba físico-teológica le sirve de fundamento la cosmológica, y a ésta [le sirve de fundamento] la prueba ontológica de la existencia de un único ente originario, como ser supremo” (B658).

De tal forma, ya en las últimas páginas de la doctrina trascendental de los elementos, Kant deja en claro en el último apartado titulado *Del último fin de la dialéctica natural de la razón humana* que el uso de la razón especulativo cuando pretende ir más allá de sus límites es completamente inherente al ser humano, de lo que se trataba es de dejar en claro cómo se da este proceso para poderlo identificar en todo conocimiento futuro. “Ahora podemos poner a la vista claramente el resultado de toda la Dialéctica trascendental, y determinar exactamente el propósito último de las ideas de la razón pura, que sólo se tornan dialécticas por equivocación y por descuido.” (B708) Es decir, que para el caso de Dios podría todavía reservarse un camino de exploración, ya no en el mundo de la naturaleza sino en el de la

libertad, en últimas, en la razón práctica, porque bajo definición del propio Kant práctico es todo aquello que se hace posible por la libertad.

Ya en la *Doctrina trascendental del método*, Kant formula sus tres famosas preguntas; ¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? Y ¿qué me cabe esperar? De la que se podría encontrar una como principio común a ellas; ¿qué es el hombre? (B833) En última instancia, el alemán pretende preguntarse si el uso especulativo de la razón, al no haber podido dar respuesta a los conocimientos del mundo empírico, si podría hacerlo en el mundo de lo práctico.

Lo que nos interesa para clarificar más nuestro tema es que para Kant la respuesta a la segunda pregunta tiene que ver con la ética, es ella quien dice, no que hay que hacer en específico, sino como hay que obrar de acuerdo a una ley de carácter moral, aunque esto lo exploraremos a mayor profundidad en nuestro próximo capítulo. Sin embargo, al preguntar qué nos es permitido esperar la pregunta adquiere otro cariz, si se quiere teológico, en el que es menester plantear toda cuestión acerca de una presunta vida futura. Es aquí donde se reintroduce a Dios ahora desde la perspectiva práctica: “Por consiguiente, Dios y una vida futura son dos presuposiciones que, según principios de la misma razón pura, son inseparables del mandato que la razón pura nos impone.” (B839)

De alguna manera queda esbozado lo que en la *Crítica de la razón práctica* (KpV) se denominará ideal del Sumo bien. Ese ideal, que conforma la unión entre moralidad y felicidad, no es posible sin embargo en el mundo sensible de los fenómenos en el que nos movemos, puesto que efectivamente se da el caso de que alguien sea inmoral y pueda ser feliz, por lo cual debe representarse, en ese otro mundo inteligible, como mundo futuro, la esperanza de la realización plena del bien, del bien supremo. Esta es su diferencia por un lado con la teología trascendental (argumento ontológico y cosmológico) y la teología natural (argumento fisicoteológico) de tal forma que lo que se plantea es ese ser que permite la existencia de una buena voluntad y que guarda en sí mismo la recompensa de una unión perfecta entre moralidad y felicidad, un teísmo moral que a su vez quiere preguntarse si la fe puede ser racional en algún sentido, pues, como veremos, la moralidad para Kant puede ser sostenida racionalmente.

*Muy otra cosa es lo que ocurre con la fe moral. Pues allí es absolutamente necesario que algo debe acontecer, a saber, [es absolutamente necesario] que yo obedezca en*

*todo a la ley moral. El fin está establecido aquí de manera ineludible, y según todo lo que yo puedo entender, sólo una única condición es posible, bajo la cual ese fin está concatenado coherentemente con todos los fines, y por ello posee validez práctica, a saber: que haya un Dios y un mundo futuro; yo sé también con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de los fines bajo la ley moral. (KrV, B856)*

Es este el contexto donde Kant formulará posteriormente la KpV, donde defenderá no la existencia objetiva de la libertad, del alma y de Dios, sino la posibilidad, y la conveniencia de su postulación. Pues, como veíamos ya en la introducción al presente escrito, sin la libertad es difícil plantear una voluntad que se adecue a la ley moral, es decir que a través de la libertad se formula la autonomía necesaria para la construcción de un sistema moral, que por lo demás esté en consonancia como fundamento de los ideales de la Ilustración ¿Si no somos libres qué sentido tiene obrar bien? Además, sin el concepto del alma y su inmortalidad no podemos pensar esa vida futura que dijimos que había que poner a la base de la formulación de una unión entre felicidad y moralidad que proyecta a priori el ideal del bien supremo, aunado a esto, la inmortalidad formula la posibilidad de un progreso hacia el infinito que es necesario para no pensar la moral como algo contingente y sin sentido. Y, por último, sin el concepto de Dios, como se verá en la KpV no se podrá pensar la realización fáctica de un Sumo bien “el postulado de la posibilidad del sumo bien derivado (del mejor mundo) supone al mismo tiempo el postulado de la realidad de un sumo bien originario, o sea, la existencia de Dios.” (KrV, p. 279) Pero antes de la publicación de la segunda crítica en 1788, Kant había explorado ya los fundamentos sobre los cuales se podría construir una ética sustentada en axiomas racionales en su obra de 1785 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de la que nos ocuparemos en el próximo apartado.

## 2. GMS: fundamentos racionales de la ética

*La teología moral kantiana carga el acento sobre la ética y no se interesa en absoluto por conocer a Dios o rendir culto a divinidad alguna que no sea la sacrosanta ley moral.*

**Roberto R. Aramayo**

Si tomamos como punto de partida esa ya famosa, y por lo demás bella, frase de Kant en el epílogo de su segunda crítica de la razón práctica “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí” (Trad. Aramayo, R. p. 337) Podríamos decir, que hemos sobrevolado en el primer capítulo esa curiosidad kantiana acerca de ese mundo nuevo de la ciencia y del descubrimiento de las leyes de la naturaleza cuya piedra angular fue Newton, sobre todo por influencia de su maestro Knutzen.

Ahora en este segundo capítulo, nos proponemos esbozar esa otra realidad que maravillaba a Kant, el descubrimiento, primero de esa interioridad autónoma, y segundo, de la ley moral a la cual esta se aferra. Para ello propongámonos un camino que empieza brindando algunos conceptos claves para encontrar el fundamento de lo que debe ser la acción humana a través de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*. En segundo lugar, ahondaremos en lo que Kant denominó la *Dialéctica de la razón práctica*, sobre todo para exponer el concepto del Ideal del Sumo bien y en última instancia los dos postulados que de allí derivan, el del alma y el de Dios. Claramente al que más dedicaremos nuestra atención será al de Dios, concluyendo cual es la verdadera función práctica que Kant le endilga, o en otras palabras, comprender qué significa para él un *teísmo moral*.

## 2.1. Buena Voluntad

Se puede afirmar que el concepto de Buena voluntad es quizá uno de los más importantes para la ética kantiana, esto en dos sentidos, el primero de ellos ya que se podría ver como una especie de raíz común, es decir una realidad que se haya al interior de todos los seres humanos en tanto seres racionales. Y el segundo, que una buena voluntad es lo único bueno incondicionadamente. Aquella definición, escueta todavía, nos muestra una suma importancia en el andamiaje argumentativo de Kant. De tantas virtudes o valores existentes, y admirables en el ser humano, ¿Por qué Kant concedió tanta importancia a la buena voluntad?

En primer término porque todas esas virtudes, aparentemente buenas en sí mismas, pueden, bajo un mal direccionamiento, ser todo lo contrario. Aquello de alguna manera ha sido ya expuesto por la noción de justo medio al interior de la ética de las virtudes de Aristóteles, al mostrar cómo, por ejemplo, el coraje en demasía llega a ser temeridad, o en su ausencia, se queda en mera cobardía. Pero el sentido de la argumentación kantiana tiene un matiz diferente, a saber que lo importante de la acción no está ni en sí misma, ni en sus consecuencias, sino en sus motivaciones, o para usar un término más acorde, a sus principios. Todas las cosas en el mundo de lo práctico están supeditadas a esa revisión, con la única excepción de la buena voluntad, que es buena incondicionalmente, y que por tal tiene un valor intrínseco<sup>4</sup> “A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso” (GMS, Trad. Aramayo, R. p. 81) El primer problema que Kant encuentra con este buen valor irrestricto es que aunque este se presente en conformidad con la racionalidad humana, puede darse el caso de que surja alguna duda o sospecha sobre el verdadero motivo de nuestra acción concreta.

Si la razón humana en lo concerniente a lo práctico estuviera completamente determinada por leyes en una especie de fin teleológico, sería plausible que todos fueran felices o satisfechos en su propia voluntad, pues según Kant no habría nada más natural que esa inclinación a la felicidad. Sin embargo, se da la situación contraria a saber “...

---

<sup>4</sup> Este valor intrínseco se da en el mismo sentido en el imperativo categórico

descubrimos también que cuanto más viene a ocuparse una razón cultivada del propósito relativo al disfrute de la vida y la felicidad, tanto más alejado queda el hombre de la verdadera satisfacción” (p. 83) Entonces debemos suponer que la voluntad, como derivada de la razón en su uso práctico, debe sostenerse en otro principio. Esa es la búsqueda más general de Kant en esta obra a saber: encontrar una ley universal que pueda sostener racionalmente la voluntad humana. Además dicha búsqueda ya no será en lo concerniente al mundo empírico de los fenómenos, sino más bien por medio de lo que la razón práctica, como perteneciente a un mundo inteligible puede formular. Si las leyes de la naturaleza dictaminan cómo *sucedan* las cosas, la ley moral determina cómo *deben* suceder. Por consiguiente, esa ley deberá sustentarse a priori, como el mismo Kant deja entrever en el prólogo de la GMS:

*Así pues, las leyes morales y sus principios no sólo se diferencian esencialmente de cualquier otro conocimiento práctico que albergue algún elemento empírico, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura y, aplicada al hombre, no toma prestado nada del conocimiento relativo al mismo (antropología), sino que le otorga en cuanto ser racional leyes a priori (p. 71)*

Dicho principio no es otro que el de la búsqueda práctica de una voluntad que sea buena en sí misma, sin depender de su posterior efecto y de su motivación o inclinación anterior, es decir, una voluntad determinada por esa ley a priori que se pretende encontrar. Esto es, grosso modo, lo que se ha dado en llamar el argumento teleológico, es decir, la idea kantiana de que el fin natural del hecho de que tengamos voluntad, debe ser que dicha voluntad tienda siempre a ser buena en sí misma<sup>5</sup>. Pero, para entender cómo se da específicamente esa condición de una voluntad buena incondicionada, hay que reparar en la noción de *deber* que brinda Kant. ¿Qué es actuar por deber? No es otra cosa que actuar bajo el único mandato de lo que es bueno en sí, sin depender de ninguna inclinación. Expresado de otra manera, es aquella acción donde hay, en términos de Kant, un contenido moral. Podría simplificarse diciendo que el deber es la necesidad de llevar a cabo una acción por respeto del deber mismo.

La inclinación es entonces un punto fundamental para determinar la existencia de un contenido moral en una acción, ya que ella no debe ser la motivadora del buen actuar. Aquello

---

<sup>5</sup> Ello también implica la concepción de una voluntad que no se guía por inclinaciones, sino por la razón.

de alguna manera también nos ayuda a entender de mejor manera por qué para Kant los juicios morales son a priori<sup>6</sup>. Esta es la primera de tres aseveraciones acerca del deber que ofrece Kant. La segunda dictamina que una acción realizada conforme del deber es aquella que parte del principio de la voluntad que es formal en el sentido en que no le interesa el efecto material de su acción, sino que su único propósito viene determinado por un principio del querer. Si en la primera aseveración hablamos de una acción sin importar la inclinación, en la segunda se plantea de una acción sin importar el propósito sino únicamente la voluntad como algo formal.

La tercera aseveración expresa que una acción conforme al deber se realiza también por respeto hacia la ley. A esta se llega por vía negativa, al decir que si la acción no se fundamenta ni en las inclinaciones ni en los propósitos ulteriores a la acción, entonces “a ésta no le queda nada que pueda determinarla objetivamente salvo la ley, y, subjetivamente, el puro respeto a esa ley” (p. 92) Ahora bien, puede alegarse que la noción de respeto no se determina racionalmente, sino que es un sentimiento que no deja claro cuál es la importancia de este en la relación entre ley y voluntad. Kant responde a ello diciendo que el respeto es un sentimiento espontaneo que surge en esa autodeterminación que hace la voluntad cuando se representa a sí misma la ley, así, según un ejemplo dado por el mismo Kant, no se podría decir que el respeto a una persona es algo empírico y subjetivo, puesto que se sustenta anteriormente en el respeto a la ley que veo representada en la persona concreta.

Por tal, deberá aclararse cuál es esa ley a la que nuestra voluntad se ciñe con respeto. Dado que Kant deja sin ningún contenido en específico a la acción de la voluntad, se deberá entonces buscar esa ley como un principio de legitimidad de la acción, como una forma de ella misma. Aquella no es otra que obrar según la universalidad que puede derivar de dicha ley, y que constituye el denominado imperativo categórico “yo nunca debo proceder de otro modo salvo que pueda querer también ver convertida en ley universal mi máxima” (p. 94)

---

<sup>6</sup> *Empirical judgements are always judgements of fact. Experience can tell us what is, and it cannot tell us anything more. Moral judgements tell us what ought to be, or what ought to be done, or what we ought to do. Such judgements are distinct from empirical judgements and cannot be inferred from empirical judgements: no one supposes that men always do what they ought to do; nor are we justified in arguing as some philosophers have done that because men are self-seeking, it is therefore a duty to be self-seeking. Words like 'ought' and 'duty' and 'right' and 'good' indicate that the speaker is making not an empirical, but an a priori, judgement, if he is making a judgement at all.* H, J. Paton (1947) *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy* (p.21)

queda claro entonces el argumento de Kant según el cual no interesa cualquiera que sea el contenido material específico de nuestra acción, sino el principio formal al que nuestra voluntad se suscribe representado como una ley universal a la que mostramos un espontáneo respeto.

Lo curioso es que para Kant esta primera conclusión si se quiere es muy válida para lo que él denomina una filosofía moral popular<sup>7</sup>, es decir, la razón del hombre común. Pero según lo aseverado hacia el final del primer capítulo de la GMS todavía es necesario un propósito investigativo mayor de carácter crítico, para lo cual se deberá recurrir a la filosofía, pues recordemos que el criticismo kantiano es una aproximación filosófica, un método si se quiere, que en este caso debe todavía ahondar en los principios ya esbozados. Si hemos seguido a Kant en su argumentación sobre qué es la moralidad en este apartado, debemos en el siguiente preguntarnos cual es el origen de dicha moralidad.

Pero antes de pasar a ello, debemos inquirir en un aspecto fundamental que es la felicidad, puesto que, ¿Cómo podríamos ser felices si siempre nuestra voluntad debe someterse a la ley que la encomienda a actuar por el deber, deber que demanda incluso hacer algo aunque pueda causar una insatisfacción? Este es un problema visto de alguna manera en la Crítica de la razón pura, pero que adquiere una nueva índole en la GMS, puesto que ahora no solo se considera la posible incompatibilidad de felicidad y moralidad, sino que se afirma que el deber para poseer un contenido moral debe ir en detrimento de la felicidad, tal como Schiller muestra en su bello ejemplo acerca del trato con sus amigos.

Para Kant esto no significa que la infelicidad sea moral, por el contrario, lo que se busca resaltar es que el mérito moral es aún mayor cuando la acción no se genera a partir de una inclinación anterior. Aunque será en la Crítica de la razón práctica donde este haga un examen mucho más detallado de la función de la felicidad en su relación con la moralidad.

Es válido en este punto hacer un paralelismo con la ética de las virtudes de Aristóteles, pues para el estagirita la virtud está unida ineludiblemente con la felicidad, es en la práctica

---

<sup>7</sup> “Un primer balance de la filosofía moral popular arroja por lo pronto los siguientes aspectos para tener en cuenta: por una parte, el sano entendimiento se ha elevado hasta un conocimiento del principio moral que ya poseía confusamente, y que ahora se torna en suficientemente claro para las necesidades prácticas cotidianas”. Parra, Lisímaco. Filosofía versus barroco en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant. La filosofía práctica de Kant. Comps. Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera Castro. (p. 26)

de las virtudes donde se es feliz. Para Kant, la felicidad pertenece al orden de lo empírico, pues es en el mundo de las acciones concretas donde podemos ponderar si somos felices o no, pero aquello no es enteramente determinable, en la medida en que no podemos conocer la totalidad de los eventos de nuestra vida con total exactitud, así por ejemplo, si uno plantea que aquello que lo hace feliz es el comer, cuando estemos saciados esto no tendrá validez, la felicidad depende de factores que no son determinables. Por el contrario, la moralidad encuentra sus fundamentos a priori, en la ley moral que la voluntad se representa a sí misma, de aquello hablaremos en el sucesivo apartado.

## 2.2 Ley Moral

Hemos planteado algunas primeras precisiones acerca de la ley moral, vimos que surgía a partir de nuestra voluntad racional, y que ella a su vez fundamenta, mediante el respeto, su propia determinación. Podría decirse que la ley moral es necesaria prácticamente, es decir que nuestra propia constitución de ser agentes racionales nos pone en su dominio de manera natural. Hasta ahora Kant se ha esforzado en mostrar los parámetros generales de la moralidad, pero su búsqueda no puede estar tanto en ejemplos o en verificaciones empíricas sino en leyes a priori que la razón le impone a nuestra voluntad. Por eso se da el paso de afirmar que dichas leyes no pertenecen únicamente al dominio humano, sino a todo ser racional en general. Además, si se usan únicamente los hechos empíricos para evaluar la existencia de esta moralidad corremos el riesgo de caer en lo que Kant considera un malentendido, a saber, buscar su fundamento en las cosas que suceden, cuando, como ya hemos dicho, estas pertenecen al mundo inteligible del qué debe suceder.

Para Kant es tan importante esa proyección de una especie de perfección moral que sea dada racionalmente a priori, que incluso Dios se somete a un examen con respecto a esta realidad “¿De dónde obtenemos el concepto de Dios en cuanto supremo bien? Exclusivamente de la idea sobre perfección moral que la razón proyecta a priori asociándola indisolublemente al concepto de una voluntad libre.” (p. 105) De tal manera, aunque en el mundo de los fenómenos se pueda dudar con fundamentos de la existencia de la moralidad, nuestra razón es capaz de proyectar un bien supremo, incondicionado. Pero aunque dicha perfección no sea plausible para la conducta humana, la ley la proyecta como fundamento de la moralidad que es en último término algo estricto. En este punto resulta curioso hacer una adenda con respecto al modo de concepción de este carácter estricto con la valoración kantiana acerca de otras teorías morales en comparación al Evangelio como el mayor ejemplo de ello.

En las lecciones de ética Kant expresa justamente su visión del Evangelio como garante del carácter estricto e ineludible de la ley, pues allí es donde se expresa con esplendor el concepto de santidad, o de una voluntad santa, lo curioso es precisamente que Kant concibe el mérito moral no en la acción misma sino en el principio que la motiva, algo parecido pasa con los mandatos cristianos, en donde si bien hay un contenido específico de la acción, hay

un momento anterior de igual importancia como lo es la gracia. Bien sabemos por pensadores como San Agustín que el cristianismo perfectamente puede plantear que no hay mérito en la consecuencia del obrar humano, pues este está antecedido por la gracia de Dios, por ello es por lo que el primer mandamiento es amar a Dios por sobre todas las cosas, ese sería el equivalente a un principio moral para el caso de la filosofía práctica kantiana.

Queda de alguna forma allanado el camino para pensar que el principio de la moralidad no debe depender de sus meras verificaciones empíricas, tiene que proceder de la mera razón pura. Aquel es el punto de escisión entre la filosofía moral popular y la metafísica de las costumbres, enlace que da nombre al segundo capítulo de la GMS. En el fondo Kant está reflexionando también sobre su forma de escribir<sup>8</sup>, y qué tan accesible era esta para el grueso de los posibles lectores de su tiempo.

*El proyecto de aislar esta indagación como filosofía práctica pura o (si cabe utilizar tan desacreditado nombre) metafísica de las costumbres, para llevarla hasta su cabal consumación y hacer esperar a ese público que reclama popularidad hasta el remate de tal empresa. (p. 108)*

El fin de dicha búsqueda, si bien amplio, es encontrar el fundamento a priori de la ley moral en conformidad con el deber, y allí, en esa pureza (entendida como independencia de la experiencia) del conocimiento encontrar una motivación suficientemente robusta para una voluntad que se determine mediante estos conceptos.

Esta es la correlación que hay entre la voluntad y la razón práctica, puesto que aquella se representa a sí misma las leyes a las que somete su obrar, esto claramente gracias al carácter del ser humano como ser racional. Esto en el fondo plantea que al depurar de cualquier inclinación las leyes del obrar, adquiere el estatus de necesidad la representación de una ley buena. Es decir, la razón determina a la voluntad mediante leyes a priori que son buenas con necesidad práctica. Esas leyes adquieren así una forma objetiva, que se representa subjetivamente en cada ser humano, y en tanto que la voluntad lo ve como algo necesario, se vuelve entonces un mandato, y según Kant la fórmula del mandato es lo que se conoce como

---

<sup>8</sup> En el primer capítulo de la GMS justamente el entramado argumentativo está lleno de ejemplos, que según Kant ayudan a una comprensión más sencilla, pero que posteriormente entorpecen cualquier investigación filosófica que se proponga una búsqueda más profunda, sin recurrir a la experiencia.

un imperativo, que se expresa como un *deber-ser* "...bueno, en términos prácticos, es lo que determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, por ende, no por causas subjetivas, sino objetivas, o sea, por principios que sean válidos para cualquier ser racional en cuanto tal" (p. 113) La ley moral entonces, además de ser a priori, se representa también como un principio objetivo, válido para el ser humano como ser racional, y allí queda expresada la razón práctica como el motor de la voluntad que concibe el bien como algo necesario.

Pero, dado que se ha dicho que la ley se asume subjetivamente aunque ella misma sea objetiva, entonces se presume la falibilidad moral humana. Para Kant, solo una voluntad adecuada por completo al bien no se representa la ley como un mandato, como un imperativo, sino que ella de suyo se encontraría en el ejercicio del principio objetivo en plenitud, tal sería el caso de una voluntad divina. Se da así que el imperativo sea la correspondencia de una voluntad subjetiva con un principio objetivo, necesario, que se le presenta en forma de un mandato, de un *deber-ser*.

Hay dos clases de imperativos: los hipotéticos y los categóricos. El primero remarca las acciones que se hacen como medio para un ulterior fin, y el segundo se refiere a las acciones buenas en sí mismas, que como el lector recordará, hemos señalado como las únicas con un contenido o un valor moral. Dentro de los hipotéticos además se pueden señalar dos tipos: los problemáticos y los asertóricos. Los problemáticos indagan por los medios concretos para alcanzar uno u otro fin, de ahí que formulen lo que Kant denomina como reglas de habilidad. Los asertóricos por su parte son aquellos que nos conminan a actuar en consecuencia con lo que nos hace felices, así, si los hipotéticos se refieren a lo *posible*, los asertóricos se refieren a lo *real* en el sentido de las pasiones subjetivas de cada individuo, y por tal son consejos de prudencia, entendida como la búsqueda del bienestar. Al respecto del imperativo categórico Kant expone

*No concierne a la materia de la acción, y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la propia acción, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito. Este imperativo puede ser*

*(p. 117)*

Podemos ver así por qué la moral kantiana ha sido denominada como deontológica, esto es, cuyo mayor peso no recae en contenido alguno sino en la forma a priori que lo fundamenta. Además, se puede plantear que el imperativo categórico es el único que constituye una ley, puesto que ella demanda la determinación de la voluntad de acuerdo a ella como principio objetivo y universal, y por tal, es el único que puede ser catalogado como moral. El imperativo categórico hace posible la realidad de la voluntad buena en sí misma.

Una vez expuestos los imperativos, Kant se preguntará cómo son posibles estos, cuál es su origen. Los imperativos de habilidad son analíticos y su explicación se deriva del hecho mismo de que cuando queremos un fin queremos también la mejor forma posible de acceder a ellos. Kant precisa que los imperativos de prudencia podrían parecer iguales a los anteriores, pero aquello se complica justamente al tratar de determinar en qué consistiría la felicidad que se desea alcanzar, pues la felicidad es una noción que Kant concibe como determinada empíricamente. Allí encontramos justamente una visión problematizada del ser feliz, puesto que es, a fin de cuentas algo indeterminable por la razón al respecto de esta búsqueda de una metafísica de las costumbres.

*Para ser feliz, no se puede obrar según principios bien precisos, sino sólo según consejos empíricos, como los de la dieta, el ahorro, la cortesía, la discreción y otras cosas por el estilo sobre las cuales la experiencia enseña que por término medio suelen fomentar el bienestar. (p. 121)*

Con ello se quiere plantear que aunque la felicidad sea una disposición natural humana, no se puede formular un principio objetivo respecto de ella que regule nuestra voluntad, como sucede con el caso de la moral. Todavía hay en ese punto una escisión, que no es radical, pero que mantiene una tensión respecto de la moralidad y la felicidad. De tal manera, que de la felicidad no surgirían mandatos sino meramente consejos, o recomendaciones a lo sumo. A este punto Kant deja esbozada una idea que retomaremos más adelante, a saber, que la felicidad solo podría ser determinada por un ser omnisciente, que sea capaz de prever cada una de las situaciones empíricas concretas en las que uno podría considerarse a sí mismo feliz, algo que no es determinable con objetividad mediante la capacidad humana. La felicidad guarda así la idea de un ser incondicionado y por ahora, meramente omnisciente, aunque esta idea la desarrollaremos más adelante. Respecto

entonces de la posibilidad del consejo de prudencia, Kant dirá que este es también analítico pues ya está contenido en el fin que se desea alcanzar.

Con respecto al origen del imperativo categórico, este entraña una dificultad superior, puesto que debe encontrarse como un principio a priori, sin depender de ninguna experiencia dada. Ello también explica la relación de la razón con los imperativos hipotéticos y el categórico, sigamos a Rawls cuando dice: “la razón pura práctica se expresa en el imperativo categórico; la razón empírica práctica, en el imperativo hipotético”. (2001, pp. 181-182) Pues el imperativo categórico es el único que busca la sujeción de la voluntad a un principio objetivo, en cambio los otros dos apelan a la subjetividad empírica nuestra, es decir, su búsqueda parte de nuestra necesidad particular. Ahora bien, ello no quiere decir que nuestra voluntad se rija perfectamente de acuerdo a este mandato de la razón práctica pura, sino que ella se determina subjetivamente mediante máximas que regulan su conducta individual, pero aquella máxima, en el caso del imperativo categórico, se ajusta a un principio del obrar universal. Justamente por ello hemos dicho que el imperativo categórico expresa la correlación fundamental entre la ley objetiva y nuestra determinación de voluntad subjetiva. Según Kant, si ocurriese que un individuo, aceptando la validez universal de la ley moral, obra en vía contraria a ella, entonces se caería en una aparente contradicción en la medida en que de acuerdo a lo que se ha planteado, el ser humano como ser racional está dispuesto necesariamente por la razón pura práctica a someter su voluntad a esa ley. Dicha contradicción se explica de mejor manera si la mostramos no como una iniciativa racional, sino como una determinación de la inclinación en el obrar

*...desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación, aquí no se da en realidad contradicción alguna, sino más bien una resistencia de la inclinación frente al precepto de la razón (antagonismus), por lo cual la universalidad del principio (universalitas) se transforma en una mera validez general (generalitas), merced a la que el principio práctico de la razón debe reunirse con la máxima a mitad del camino. Aun cuando esto no puede justificarse en nuestro propio juicio imparcial, ello sí demuestra que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y sólo nos permitimos (con todo respeto hacia esa validez) algunas excepciones que se nos antojan tan insignificantes como acuciantes (pp. 131-132)*

Con lo cual aquello no se podría usar como un argumento para contradecir el origen racional del obrar humano, aunque si admita su posible suspensión. Por ello Kant quiere empeñarse en hallar su fundamento a priori, para justificar por qué de hecho, la razón practica pura se adecua a una ley que no se remite a ninguna circunstancia o condición empírica. Podría parecer a simple vista que el problema se torna en cierto sentido antropológico que comprende al ser humano como susceptible de ser determinado racionalmente por leyes, pero advertimos que desde el prólogo de la GMS Kant escinde la antropología de la metafísica de la costumbres, ya que la primera es empírica y la segunda no<sup>9</sup>. Por tanto, se deberá usar la formula según la cual la ley moral tiene validez para cualquier ser racional en general, en el sentido en que este sería el único capaz de concebir un imperativo categórico, de ahí se sigue, como una mera consecuencia, que el ser humano haga parte de este esquema. Ya que el ser humano además de ser racional posee una voluntad.

El punto de partida no es el ser humano, sino la ley a la que este como ser racional puede adecuarse, para ello, como se ha dicho, el camino no es otro que buscar el origen a priori de esa ley, si se parte de este camino, apenas se pueden derivar máximas que comprometan el obrar humano según unos principios prácticos. Lo que busca Kant es de una fuerza mayor, pues si aquella ley se encuentra a priori, podría decirse que el ser humano se ve obligado a ceñirse a su mandato, a pesar de él mismo y sus inclinaciones.

Dicha ley está estrechamente relacionada con lo que Kant denomina imperativo práctico, que se refiere a considerar a todo ser racional, no como un medio de nuestras acciones sino como un fin en sí mismo. Los medios podemos definirlos como las acciones concretas motivadas por una inclinación que nos guiará hacia un determinado fin. Y el fin no sería otra cosa que lo que motiva cualquier acción en general, podría decirse, el fin determina nuestra voluntad, que después se preocupa por los medios específicos alcanzar esa meta.

De alguna manera esto ya ha quedado de manifiesto cuando hemos dicho que los imperativos hipotéticos adecuan los medios con los fines de nuestras acciones, a diferencia del categórico que busca un fin en sí mismo. Pues para el caso de ese en sí mismo como ley práctica universal se presenta al ser humano con un valor absoluto dado su realidad de ser

---

<sup>9</sup> "...igualmente la ética, si bien aquí la parte empírica tenga una denominación especial, cual es la de antropología práctica, y sólo la racional pueda ser llamada con toda propiedad moral." (p. 69)

racional. Esta es otra de las formulaciones del imperativo categórico “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (p. 139) Aquello nos ayuda comprender de mejor manera por qué para Kant la cualidad racional existente en algunos seres es un hecho natural, es decir, constituye un principio no subjetivo del obrar humano en particular, sino objetivo de cualquier ser racional en general.

Esta idea, a mi juicio, es usada por Kant justamente para poder concluir que no ha llegado a aquella aseveración de manera empírica, puesto que el principio del que parte no es la realidad empírica humana, sino la determinación de cualquier ser racional que existiere, aún si no conoceríamos nada acerca de su todavía hipotética existencia. Y aunque el camino se de en la dirección opuesta, es decir, que Kant pretenda deducir esta realidad a priori, y no justificarla a través de una posterior definición, se puede decir que ello ayuda a mantener una coherencia argumentativa que no afecte su visión sistemática del asunto.

Lo que Kant concluye de esto es que la legislación práctica encuentra su fundamento objetivo en la ley como un universal, y subjetivo en la medida en que se condice con un fin de la acción y el ser humano mismo no es visto para tal caso como un medio sino como un fin. De lo que se deduce un tercer principio práctico a este respecto, a saber, que la voluntad de cualquier ser racional *legisla* universalmente, ello significa que se mueve a través de leyes. Es decir, en el ser humano como ser racional se origina la ley moral, y a su vez esta se legisla así misma de tal modo que hace que la voluntad se ciña a la ley, obedecemos aquello que tiene su origen en nosotros a priori.

En esto consistiría una definición escueta, pero general, acerca de la filosofía moral kantiana, a saber, concebir al individuo como autónomo y a su vez, capaz de determinarse según las leyes que él mismo construye con su razón. Para el mismo Kant aquello estriba en una nueva visión de la moralidad como principio, que hasta ese entonces no había sido pensada, pues se consideraba al ser humano vinculado a la ley meramente desde el deber, a esto, el de Königsberg, le añade que la voluntad casi como una obligación, como un punto de partida universal de nuestras acciones. Se elimina del medio cualquier horizonte de coacción por recompensa, pues es la voluntad del individuo de donde emana la ley. Esto es

denominado como el principio de autonomía de la voluntad, que además, nos guía hacia otro concepto relevante para lo que nos atañe, el *reino de los fines*.

Esta idea es la de un sistema completo en el que convivirían los seres racionales que son libres y poseen voluntad, sistema considerado únicamente desde la perspectiva de los fines, de tal modo que cada uno en su voluntad legisladora, es parte de aquel reino pero también está atado a él. Y, como se ha dicho que el ser humano deberá considerarse siempre como un fin en sí mismo, se dirá por tal, que el ser humano no tiene precio, sino dignidad, es decir, su valor no puede ser intercambiable por algo más, no hay una magnitud precisa para asignarle tal valor. Se puede decir entonces que dicha dignidad se origina en el hecho mismo de la moralidad de un ser racional, por el cual este a su vez se constituye como autónomo en su voluntad, y como perteneciente a un reino de los fines “Así pues, la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (p. 149)

Ello implica también el horizonte de semejanza del ser humano respecto de las leyes de la naturaleza, aunque este se rija a sí mismo a partir de la autonomía de su voluntad, presuponiendo una cierta libertad. El reino de los fines, como garante de esa condición moral humana, debe concebirse por lo tanto como un reino de la naturaleza, lo que implica que Kant añada una adenda a la primera formulación del imperativo categórico, que sería la de la naturaleza: “Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse a sí mismas por objetos como leyes universales de la naturaleza” (p. 152) Al unir estos dos reinos lo que se quiere es fundamentalmente concebir el mundo de la libertad como un mundo donde el ser humano también puede verse reflejado en la realidad a través de objetos, y no de meras ideas, por morales que fueren.

Lo que el pensador de Königsberg encuentra es justamente al ser humano como fundamento restrictivo de cualquier acción, como una especie de precepto negativo, algo contra lo que no se puede cometer agravio alguno. Así, según Kant, se ha mostrado ese principio de la moralidad, que ciertamente lo señala como una proposición sintético-práctica a priori, en la medida en que ha encontrado en la ley moral una delimitación que la misma voluntad, concibiéndose como autónoma, se da a sí misma, lo que conlleva a pertenecer a un reino de los fines donde se torna en una voluntad legisladora universalmente y que por tanto está

obligada a obrar según dichas leyes, dentro de las cuales el ser humano mismo también es un fin, y que lo hace garante de un valor intrínseco, de una dignidad.

Refirámonos en último término a la relación entre la libertad y la autonomía de la voluntad, para estribar también en responder por qué todavía para Kant es necesaria la posterior formulación de una Crítica de la razón práctica. Como vimos en el primer capítulo de esta investigación, Kant introduce el tema de la libertad, como la posibilidad de una relación causal espontánea en la tercera antinomia. Dicho concepto de libertad es general en la medida en que apenas describe la posibilidad de que no todo en el mundo esté determinado por leyes naturales, en cambio el concepto que hemos tratado someramente en este apartado se refiere a la posibilidad de la autonomía de la voluntad. Este concepto de libertad es negativo, pues se refiere únicamente a la capacidad que tiene una voluntad de obrar sin que resulte siendo determinada a la acción por influencias externas. Este concepto después lo guía a formular una libertad positiva, en la que la voluntad es perfectamente determinable por leyes morales “Por lo tanto, una voluntad libre y una libertad determinada por leyes morales son exactamente lo mismo” (p. 167) Ello no es otra cosa que, una forma de mostrar que si concebimos una voluntad libre, la debemos concebir como una voluntad susceptible de ser moral.

Valga decir que Kant no se preocupa por ofrecer una especie de demostración teórica de la libertad, sino que únicamente muestra su necesidad para poder concebir cualquier ser racional en general como un ser capaz de ser autónomo en el mundo sin influencias externas. Es decir, si no podemos demostrar efectivamente la libertad desde un punto de vista teórico, podemos asumir que si no la consideramos como algo realmente existente, todas las ideas relativas a la voluntad, la autonomía o la ley moral quedan en el aire, pues todas las acciones humanas quedan reducidas a un mero determinismo natural, nadie podría ser enjuiciado, para bien o para mal, porque nadie podría hacerse responsable de su propia acción. Por ello es por lo que en el prólogo de su Crítica de la razón práctica Kant verá la libertad como la piedra angular que sostiene todo su sistema, por eso la realidad práctica es denominada como el mundo de la libertad. Si las leyes de la naturaleza sostienen el funcionamiento del mundo fenoménico, las leyes morales, presuponiendo la libertad, sostienen la mera posibilidad de la acción humana como una acción racional.

La naturaleza es entonces un *concepto del entendimiento*, en cambio la libertad es una *idea de la razón*, aquella formula es de suma importancia, pues por un lado expresa la diferencia entre sus estatus epistemológicos y por otro denota su lugar de pertenencia. Pero como hemos visto en este apartado, no se puede escindir el ser humano de la naturaleza, sino que debe hallar la manera de considerarse a sí mismo como perteneciente al ámbito de la libertad, y que en dicho ámbito las leyes de carácter práctico no actúan en contradicción con las leyes de la naturaleza. Este el porqué de la necesidad de una Crítica de la razón práctica, a saber, poder encontrar una raíz común que ayude a la concepción del ser humano, como un ser racional libre y susceptible de ser moral, pero también como perteneciente a un mundo que funciona bajo leyes naturales. A fin de cuentas, se trata de una posible armonización entre libertad y naturaleza.

### 3. Dialéctica de la razón práctica

No hay que entender en modo alguno que la reflexión acerca de lo práctico se añade como un complemento a la parte teórica del sistema filosófico kantiano, sino que son dos áreas transversales y que conjuntamente forman aquello que Kant denomina razón en su sentido más amplio. Si por la vía teórica no fue posible justificar la existencia de conceptos como los de libertad o Dios, quizá para el dominio de lo práctico aquello tenga algún valor. Para el caso de la libertad hemos expuesto brevemente cómo se hace indispensable presuponerla para la existencia de una voluntad que pueda ser determinada por una ley moral y que además ayude a solventar la antinomia según la cual no podría pensarse nada incondicionado en una cadena causal, obligándonos a pensar únicamente en términos de una fisiocracia trascendental que no hace sino estribar en un determinismo radical de las leyes de la naturaleza.

Kant no desea plantear una solución completa y final, en el sentido de “probar” la existencia de tales conceptos, sino que, deja la puerta abierta basándose en la idea de la imposibilidad de sustentar la no existencia de aquellos, además del mismo hecho de que negarlos tiene algunas repercusiones como la que hemos mencionado acerca del determinismo. Pues bien, si se deja esa posibilidad, se tendrá que “buscar en el uso moral de la razón, y asentar sobre dicho uso, esos conceptos de Dios, libertad e inmortalidad para los que la especulación no encuentra una manera satisfactoria de acreditar su posibilidad” (KpV, Trad. Aramayo, R. p. 69) Aquello expresa justamente que aunque no pueda decirse nada objetivo acerca de estos temas, en el sentido en que no puede representarse mediante la razón teórica a través de categorías, si se puede de algún modo representarse subjetivamente la realidad de estas ideas para nosotros en cuanto ideas que pertenecen a nuestra propia reflexión práctica.

Surge entonces una especie de dualismo en el que por un lado la teoría y la praxis parten de un vínculo común como lo es la razón, pero a su vez se ocupan de materias diferentes.<sup>10</sup> En

---

<sup>10</sup> De esto se ocupará con una mayor profundidad Kant posteriormente en la *Crítica del Juicio*. Bien dice Cassirer: “Es cierto que la naturaleza y la libertad, el ser y el deber deben, con arreglo a la idea fundamental de la teoría crítica, seguir siendo campos separados; no obstante, se busca aquí un punto de vista desde el cual podamos enfocar estos dos campos no tanto en sus diferencias como en sus mutuas relaciones, no tanto en lo que conceptualmente los separa como en su coordinación armónica.

última instancia Kant no quiere decir que haya dos razones, sino que, habiendo una sola, puede usarse de dos formas distintas<sup>11</sup>. Entonces, ¿cómo es que se puede sostener la posibilidad de una indagación práctica acerca de cuestiones de las que la razón en su uso teórico no pudo decir nada con certeza, ni su negación ni su afirmación? En definitiva para responder a esto se tiene que considerar la razón práctica como una especie de intuición interior que nos permita representarnos a nosotros mismos como seres libres, no en tanto conocimiento del mundo y sus objetos, sino de la voluntad. Es decir, si la razón teórica se representa objetos y conceptos según principios cognoscitivos, la práctica le añade la capacidad de adjuntar la voluntad con los objetos representados. Por ello mismo, el camino trazado por Kant en esta segunda crítica también comprende la exposición de los *elementos* de la razón práctica en este caso, y por supuesto, de su *método*. En lo concerniente a los elementos se hace necesario una Analítica y una Dialéctica. En la presente investigación solo nos encargaremos de la Dialéctica puesto que es allí donde se explora la noción de Sumo Bien, que podríamos decir, siguiendo la lectura de Félix Duque:

*¿cuál ha de ser el Objeto de nuestra voluntad, en general, o sea en cuanto absolutamente determinada por la razón práctica? Dado que ésta exige aquí sin más aquello a lo que, en su uso especulativo, sólo podía tender -sin alcanzar jamás a conocerlo en el ámbito teórico-, es decir: puesto que exige lo Incondicionado (si la voluntad ha de ser verdaderamente autónoma), se sigue de ahí necesariamente que el Objeto de esa buena voluntad sólo puede ser el Bien Supremo, y no este o aquel bien determinado (p. 114)*

Además, es en la noción de Sumo Bien la que ayuda a entender de mejor manera la relación fundamental para el sistema kantiano que comprenden los conceptos de moralidad y felicidad, como una problemática que se ha hecho presente en toda la tradición de la

---

De aquí que ya en el prólogo a la Crítica del juicio se hable de éste como de un nexo de engarce entre las dos partes de la filosofía, para hacer de ellas un todo". Kant, vida y doctrina (p. 319)

<sup>11</sup> Aunque para Kant existe un primado del uso práctico sobre el uso teórico de la razón: "Ahora bien, si la razón puede ser práctica de suyo y lo es realmente, tal como demuestra la consciencia de la ley moral, entonces sólo es una y la misma razón quien siempre juzga según principios a priori con un propósito teórico o uno práctico, quedando claro que, aunque con respecto al sentido teórico, su capacidad no baste para fijar ciertas proposiciones asertóricamente, mientras que tampoco entren en contradicción con ella, tendría que admitir esas proposiciones tan pronto como pertenezcan inseparablemente al interés práctico de la razón pura y asumirlas" KpV (p. 272)

filosofía moral, incluso desde Aristóteles. Recordemos que para el estagirita la moralidad y la felicidad están directamente unidas, de tal modo que ser virtuoso es ser feliz de acuerdo con el propio concepto de *eudaimonia*. Para Kant por el contrario, esta relación es mucho más problemática, veamos por qué en el siguiente apartado. Pero antes, refirámonos brevemente acerca del estatus de una Dialéctica de la razón práctica. Para Kant esta no es sino la ilusión a la que hacíamos mención en el primer capítulo de esta investigación, según la cual buscamos representarnos conceptos sin intuiciones previas, en definitiva, sin alguna experiencia posible de ellos, lo cual ponía de manifiesto que, en efecto, los engaños producidos dialécticamente no pudieran generar conocimiento válido alguno. Aquello en lo concerniente a lo teórico, en cuanto a lo práctico, Kant plantea justamente que la noción de Sumo Bien es por la cual debemos preguntarnos en la medida en que ella constituye un eje central de su filosofía moral. De modo que aclarando cuál es esa importancia capital del Sumo Bien, habremos esclarecido en cierto sentido cuál es el concepto general de la razón práctica, y más concretamente, de la voluntad humana.

### 3.1 El Ideal del Sumo Bien

Desde el prólogo de la KpV podemos encontrar una definición que señalaría la centralidad de este concepto en todo el sistema moral kantiano "... constituyen las condiciones para aplicar la voluntad moralmente determinada al objeto que le viene dado a priori (el sumo bien) como suyo" (p. 67) de tal manera que el sumo bien sea el concepto que se puede representar a priori la voluntad que se determina por las leyes morales que la razón práctica le permite. Por ello debe haber necesariamente una distinción entre el Sumo bien y la Ley moral, Por un lado, la ley moral es el principio fundamental e incondicional que guía la acción ética. Mientras que el Sumo bien es el ideal que representa la culminación de la moralidad, la armonía entre la virtud y la felicidad. La ley moral establece las reglas para la conducta ética, y el Sumo bien es el objetivo final hacia el cual aspiramos en la búsqueda de la moralidad.

Analicemos esta distinción en términos de los dos últimas preguntas kantianas que hemos mencionado ya: si se quiere responder por el ¿Qué debemos hacer?, claramente la respuesta es de contenido ético, en la medida en que la voluntad pueda determinarse por la ley moral, que es universalmente válida para todo ente racional, y que nos guía a hacernos dignos de la felicidad. Sin embargo al preguntar ¿Qué nos cabe esperar? El problema adquiere un matiz diferente pues se hace hincapié en la importancia de la felicidad, puesto que se refiere al anhelo humano de ver satisfechas sus inclinaciones

*porque al deseo de felicidad no le importa la forma de cómo ajustarse a la ley, sino que sólo le importa exclusivamente la materia, es decir, si me cabe esperar algún deleite al acatar la ley y cuánto deleite puedo esperar de tal obediencia. (p. 106)*

De tal manera que, aunque el Sumo bien sea el objetivo final de una voluntad determinada moralmente, dicha determinación no puede ser producto de él, sino de la ley moral, ella es la que puede determinar nuestra voluntad con el fin de llegar al Sumo bien. Ello no es otra cosa que el intento de Kant por intentar que el fundamento de la determinación moral sea la ley, que no depende de las inclinaciones, y que por tanto no obedece a los mandatos de la felicidad sino únicamente de la moralidad, en cambio, es en el Sumo bien

donde la felicidad, como espera futura, se vuelve, en conjunto con la moralidad, el objetivo o fin de dicha voluntad determinada moralmente.

Ella es la ingeniosa forma kantiana de escaparse de un formalismo radical, puesto que la Ley moral únicamente entiende de fórmulas, pero el Sumo bien, en su relación con la felicidad se refiere también al contenido material, a nuestra realidad en el mundo “Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente” (p. 255) lo que de algún modo nos pone de manifiesto que para sostener la síntesis entre los conceptos de moralidad y felicidad es inviable hacerlo a través de la vía empírica, y solo queda a la vista la vía trascendental, puesto que como hemos dicho, el Sumo bien es el principio a priori de la razón práctica, y los intentos por explicar la síntesis entre la moralidad y felicidad han fracasado en esta materia<sup>12</sup>.

Para ello es útil tratar de definir estos dos conceptos todavía no como una síntesis, el concepto de moralidad lo hemos expuesto en el capítulo anterior de la mano de la GMS. Tratemos ahora de brindar una definición general del concepto de felicidad. Si partimos de la definición arbitraria del ser humano como un ser capaz de representarse a si mismo algunos fines, para los cuales hay unos medios determinados, podemos decir que la felicidad puede ser en su sentido más simple la mera satisfacción del fin concreto que se ha propuesto un individuo cualquiera. Por ello es por lo que la felicidad se relaciona directamente con las inclinaciones, pues ellas son motivadas por el placer o displacer que permean la acción humana, esto indica la razón por la cual para Kant la felicidad no podría engendrar una ley universal, pues ella se sostiene únicamente en principios subjetivos, que incluso pueden ser contraproducentes. Alguien podría pensar que el dinero podría ser una causa universal de la felicidad, pero si ese individuo se hiciera fácticamente rico y experimentara ansiedades a causa de su propio trabajo, o algún tipo de envidia ajena, se repararía en el hecho de que el dinero puede guiar a la felicidad en algunos casos, pero no sería válido universalmente, en última instancia no constituiría una ley sino un mero consejo o recomendación. Aunque sea

---

<sup>12</sup> Kant explora las soluciones, infructuosas a su juicio, hechas por los estoicos y los epicúreos. los estoicos se equivocan por su indiferencia hacia los bienes externos y la negación de las emociones, y los epicúreos por su reduccionismo hedonista que no se ajusta a la moralidad basada en el deber. Desde la perspectiva kantiana, la verdadera armonía entre virtud y felicidad implica reconocer la importancia de ambas y buscar su integración a través del cumplimiento del deber moral.

un hecho natural que el ser humano desee que todo ocurra según su sentido subjetivo de lo satisfactorio, ello no implica una especie de obnubilación o de suspensión de cualquier tipo de juicio moral

*Desde luego, conforme a lo dispuesto con él por la naturaleza, el ser humano necesita la razón para tener presente a cada momento su provecho y su perjuicio, pero la tiene además para una misión más alta, consistente no sólo en reflexionar también acerca de lo que sea bueno o malo en sí, y sobre lo cual únicamente puede juzgar la razón pura al margen de cualquier interés sensible, sino asimismo para distinguir por completo este juicio respecto de aquel otro y convertirlo en la suprema condición del mismo. (p. 171)*

Podría decirse entonces que hay cierta supremacía del principio de la moralidad por encima del de la felicidad, por diversas razones, pero podríamos mencionar una completamente transversal, a saber: el carácter universal de la ley moral y el mero carácter subjetivo-empírico de las inclinaciones que nos hacen querer tal o cual fin. Pero entonces ¿Por qué buscar una articulación o una síntesis entre estos dos conceptos? Esta es justamente la disquisición que Kant denominará como *antinomia de la razón práctica*.

Recordemos que las antinomias son aparentes contradicciones argumentativas en las que un mismo tema puede tener dos explicaciones distintas y quizá de algún modo plausibles. Kant sostiene que la conexión entre virtud y felicidad es sintética y no analítica. Esto significa que la virtud y la felicidad no están lógicamente conectadas de manera necesaria en términos de definiciones o conceptos. En otras palabras, no podemos derivar la idea de felicidad directamente del concepto de virtud, ni viceversa. La razón por la cual Kant considera esta conexión como sintética radica en su comprensión de la moralidad. De tal manera, la virtud implica actuar de acuerdo con el deber moral, independientemente de las consecuencias o resultados. La felicidad, por su parte, está relacionada con la satisfacción de los deseos y necesidades. Estos dos conceptos no se contienen mutuamente; no podemos deducir automáticamente que actuar virtuosamente conducirá a la felicidad o viceversa. La felicidad no se puede deducir de la moralidad, y tampoco la moralidad de la felicidad:

*porque (como se ha probado en la Analítica) las máximas que ponen el fundamento para determinar la voluntad en el anhelo de felicidad no son morales y no pueden*

*fundamentar virtud alguna. Pero lo segundo es también imposible, porque toda conexión práctica de causa y efecto en el mundo como consecuencia de la | determinación volitiva no se atiene a las intenciones morales de la voluntad, sino al conocimiento de las leyes naturales y la capacidad física de usarlas para sus propósitos, con lo cual no cabe esperar que, mediante la puntual \ observancia de la ley moral, tenga lugar en el mundo una conexión necesaria entre virtud y felicidad que sea suficiente con respecto al sumo bien. (p. 260)*

Eso indica el carácter complejo del sumo bien como una realización fáctica en el mundo, puesto que hasta ahora apenas hemos señalado su centralidad a partir de su condición de ser una idea que nos representamos *a priori*. Ahora bien, el problema para Kant, como suele ser común en su filosofía, no es el hecho mismo de que esto sea así, sino más bien las consecuencias que de allí se derivan. Podría decirse que la libertad es un ejemplo de esto en la medida en que Kant no la demuestra ni la desmiente sino que apela a pensar la conveniencia de tenerla como una suposición, partiendo de que las consecuencias de no hacerlo serían perjudiciales, entre ellas por ejemplo la negación de cualquier principio de autonomía y por tal, de moralidad. Lo mismo ocurre respecto del sumo bien, puesto que si acatamos la premisa según la cual este es una mera fantasía quimérica, estaríamos de algún modo aceptando que la ley moral también lo es, puesto que aunque la ley moral sea la que determine la voluntad, el fin o el objetivo con el que lo hace es el sumo bien. De tal manera que para Kant debe haber otro camino para resolver aquello.

Dicha solución para Kant implica dar prioridad al principio de la autonomía moral. Esto significa que, aunque la búsqueda de la felicidad personal es legítima y compatible con el deber moral en la medida en que no entre en conflicto con él, la verdadera moralidad radica en actuar de acuerdo con el deber independientemente de las consecuencias para la propia felicidad. La clave de esto radica en comprender que la autonomía moral, la capacidad de legislar nuestras propias leyes morales, tiene una importancia primordial. La verdadera moralidad, según Kant, se encuentra en seguir el deber moral por el deber mismo, incluso si en ciertos casos implica renunciar a la búsqueda de la felicidad personal. La razón práctica debe ser guiada por la autonomía moral en lugar de buscar la felicidad como un fin en sí mismo. Ello es simplemente una manera de defender el planteamiento del sumo bien, pero

teniendo en cuenta que en la síntesis de sus dos términos; moralidad y felicidad, es la felicidad la que debe depender, o estar condicionada, a partir de la moralidad. “en los principios prácticos se deja pensar, al menos como posible, una unión natural y necesaria entre la consciencia de moralidad y la espera como consecuencia suya de una felicidad proporcional a ella” (p. 269) Por tal podemos concluir que para que el sumo bien sea posible, y por tal la ley moral tampoco caiga en un estatus fantástico, debe existir esa subordinación.

Por último brindemos una distinción valiosa a la hora de entender, de una forma un poco más holística lo que Kant quiere decir. Dicha distinción se refiere a la felicidad y al concepto de autosatisfacción<sup>13</sup>, mientras que la felicidad se refiere al bienestar subjetivo y la satisfacción de deseos y necesidades, la autosatisfacción, se refiere a sentirse complacido o satisfecho con uno mismo después de actuar de acuerdo con el deber moral.

*Tampoco niego desde luego que, tal como la voluntad humana es, en virtud de la libertad, inmediatamente determinable por la ley moral, el reiterado ejercicio de ese fundamento determinante pueda también producir finalmente un sentimiento subjetivo de hallarse contento consigo mismo; antes bien incluso es propio del deber cultivar y establecer semejante sentimiento (p. 132)*

Pero siempre recordando que el único principio universal y objetivo, que a su vez constituye una ley que determina la voluntad, es el principio de la moralidad, acompañado de la felicidad, que no puede deducirse necesariamente, sino que es algo que cabe esperar si uno se ha hecho digno de ella.

---

<sup>13</sup> Aunque en el texto muchas veces Kant usa de manera indistinta la autosatisfacción (Selbstzufriedenheit) y la satisfacción o el contento (Zufriedenheit)

### 3.2 Los dos postulados

Para la filosofía práctica kantiana es central el concepto de postulado, este se puede definir someramente como una proposición o idea que, no siendo del todo comprobada o comprendida, puede ser presupuesta con algún fin conveniente de carácter práctico, en definitiva, para poder pensar una voluntad determinable por una ley moral. Pero no se debe entender que dichos postulados sean obligaciones o condiciones para la ley moral, sino únicamente para su objeto de determinación que es nuestra voluntad. De tal forma, Kant menciona dos postulados; el alma y Dios, que a su vez tienen su origen en la idea de la libertad, idea que, como dijimos, condiciona de alguna manera a la ley moral, puesto que ella no se puede pensar sino bajo la idea de una voluntad autónoma.

Pero según el mismo Kant el sentido de dichos postulados no radica en una construcción de conocimiento que se añada a la razón en uso especulativo, sino que el camino sería el contrario, es decir, dado que por la razón especulativa no se pudo desdeñar con certeza estos postulados, deberá buscarse si es que acaso aquellos pueden propiciar un mayor desarrollo de la razón práctica “cabe denegar realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías en el plano especulativo y pese a ello otorgarle dicha realidad atendiendo a los objetos de la razón pura práctica” (p. 69) Pero ¿Por qué otorgar dicha importancia práctica al alma y a Dios entendidos como postulados? No debemos olvidar que esta pregunta también trata de dejar un suelo más firme sobre el cual se pueda sustentar la idea, y la posible realización del sumo bien.

Y, teniendo en cuenta que es difícil pensar dicha realización sin acudir a ningún otro concepto que la valide, pues como parece sospechar el mismo Kant, es una tarea titánica el poder deducir aquello de la mera observancia del mundo que funciona bajo unas leyes naturales como hemos visto a partir de la tercera antinomia, por lo cual, todavía harían falta columnas para sostener ese abismo que se cierne en la separación del mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad, bien dice Félix Duque:

*¡pero la virtud ha de tener como consecuencia el logro de la felicidad, si es cierto que la razón es única, o sea, si la razón que legisla mediatamente (a través del*

*entendimiento) sobre la naturaleza es una y la misma que la razón práctica! De lo contrario, tendríamos dos «mundos» separados e independientes entre sí (p. 114)*

Con esto se quiere señalar lo imperativo que resulta defender la concordancia entre felicidad y moralidad, en definitiva del sumo bien, pero para ello resulta provechoso añadir dos postulados. No solo para defender su posibilidad como fin de la razón práctica, sino su permanencia real en el mundo, de tal manera que se consume el principio por el cual se busca este fin, a saber, la concordancia entre la ley moral y nuestra voluntad que se adecua a ella.

### 3.2.1 El alma

Como se dijo anteriormente, el sumo bien es el objeto de una voluntad susceptible de ser determinada por la ley moral, dicha adecuación debe ser plena, es decir tiene que haber una relación radical en la que la voluntad esté de acuerdo con la ley moral. Aquello para Kant estriba en la noción de santidad, y claramente se hace difícil pensarla únicamente a través de lo empírico, resulta inverosímil esa especie de perfección humana que ello implica. La argumentación kantiana no ignora este hecho “Mas esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible” (p. 274) con lo cual debería existir una instancia que ayude a pensar esa posibilidad no como un momento concreto sino como un continuo desarrollo, como un progreso *ad infinitum*. Para poder concebir al ser humano, como un ser capaz de adecuarse a esa existencia de algún modo infinita, se debe postular la idea de que el alma sea inmortal. Ello implica, como planteamos en el anterior apartado, no una proposición demostrable o tan siquiera comprensible a través de la razón especulativa, sino que su valor reside únicamente en su relación con una ley práctica. Lo que se busca por tal es volver a la idea según la cual el sumo bien no es una intuición quimérica, sino una posibilidad a realizar en el mundo, eso de alguna manera brinda una especie de esperanza moral, en la que la concepción del ser humano todavía puede apelar a la realización del último fin del uso práctico de su razón, que es precisamente esa concordancia entre su conducta moral y su dignidad de poder ser feliz.

Claramente lo planteado por Kant tiene muchas aristas y posibles preguntas de profundo talante filosófico no solo para su tiempo sino también para el nuestro. ¿Cómo se entiende el alma? ¿Qué es el infinito en su relación con la reflexión práctica? Podría incluso alegarse que Kant no aplica en estos casos el mismo examen crítico con la rigurosidad referida a la razón especulativa de la KrV, en la que partía únicamente de la propia constitución epistemológica de los límites de la razón humana.

En este caso, por el contrario, es a partir de esas mismas limitaciones que deben postularse ideas con el fin de que no se derrumbe su proyecto ético, pero que en última instancia configura un proyecto religioso y sobre todo político. Sin la posibilidad de una emancipación racional por la vía de la autonomía humana no es posible pensar las

condiciones por las cuales se pueda dar una Ilustración en el sentido kantiano. ¿Cómo podríamos pensar una antropología del ser humano ilustrado sino defendemos que él mismo, siendo autónomo, es capaz de obrar moralmente no por vía de una coacción sino de su propia facultad de ser racional?

Bajo la concepción del ser humano, no como un ser completamente finito, se podría pensar esa perfecta adecuación de voluntad y ley moral, como progreso o mejoramiento y no como instancia concreta. Empero, la inmortalidad no es defendible o demostrable por vía de la razón especulativa, su postulación se da a causa de su posible utilidad para comprender la ley moral, pero recordando que los postulados no son condiciones de la ley moral, como si fuera una especie de proselitismo ético en el que si uno no defiende dichas ideas no puede considerarse una persona moral. Por el contrario lo que se busca es defender la posibilidad formal de que la voluntad se pueda adecuar razonablemente a la ley moral, y además que pueda realizar en este mundo su más grande anhelo que constituye su propia felicidad a través de su buena conducta. Pero el postulado de la inmortalidad del alma no constituye la única condición de posibilidad de pensar esta felicidad moral humana.

### 3.2.2 Dios

Si pensamos anteriormente que la inmortalidad del alma ayudaba a garantizar la posibilidad de la moralidad en tanto una unión posible entre la voluntad y la ley moral, que comprenda en última instancia un estado de santidad, entendida como un progreso continuo e infinito, entonces todavía nos faltará por pensar el termino según el cual dicha moralidad guarda consigo una felicidad postrera, pues ello sería completar la síntesis planteada por el sumo bien “esta posibilidad nos conduce a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a tal efecto, es decir, a postular la existencia de Dios como algo que pertenece necesariamente a la posibilidad del sumo bien” (p. 277)

Esto ya resalta el inconveniente al que se ve sometida la argumentación filosófica kantiana, puesto que si en el análisis brindado en la KrV se negaba la posibilidad de una intuición teórica de Dios este se quedaba en una mera idea generada dialécticamente por nuestra razón, ahora incluso se llega a hablar de una *existencia*, aunque por supuesto bajo los términos que implica que sea bajo el rótulo de un postulado necesario de la razón práctica. Según la interpretación de Félix Duque<sup>14</sup> esta ambigüedad pudiera haber sido generada por el mismo Kant únicamente en la segunda crítica para lograr una mayor aprobación de la clase sacerdotal de su tiempo, que ya había logrado mucho tiempo atrás la expulsión de su maestro Wolff de la universidad a causa de la interpretación poco ortodoxa de temas como Dios o la libertad. Lo que es cierto es que el mismo Kant se referirá al concepto de Dios en obras posteriores con enfoques distintos<sup>15</sup>, no haremos aquí una diseminación exacta de la presencia de esta idea a través de los años de la vida de Kant porque ello, siendo una tarea encomiosa, demandaría una investigación mucho más exhaustiva. Lo más adecuado por ahora sería aceptar la visión general de Cassirer cuando plantea en su texto *Kant, vida y doctrina*:

*Por tanto, tampoco aquí se trata, ni mucho menos, de concebir a Dios en el sentido de la metafísica, como la sustancia infinita, con sus atributos y cualidades, sino de*

---

<sup>14</sup> Historia de la filosofía moderna (p. 115)

<sup>15</sup> Por ejemplo, en su Opus postumum, Kant expondrá a Dios como una interioridad y no desde la existencia propia de aquella idea. “Dios no es un ser exterior a mí, sino simplemente un pensamiento dentro de mi fuero interno. Dios es la razón práctica que se autolegisló moralmente. De ahí que solo haya un Dios dentro de mí, no sobre mí o entorno mío” Ak. XXI, 145

*determinamos con arreglo a ella a nosotros mismos y a nuestra voluntad. El concepto de Dios es la forma concreta bajo la cual concebimos nuestra misión moral inteligible y su progresiva realización empírica (1993, p. 311)*

De tal manera que no concibamos a Dios como una sustancia de la que nos podemos hacer experiencia alguna, experiencia entendida como constatación sensible, ya que posteriormente desarrollos como los de la fenomenología de la religión tratarán de concebir otra forma de entender cómo es que podemos hablar de una experiencia de Dios. Por el contrario, en el contexto kantiano únicamente nos limitaremos a entender a Dios como una función práctica, que no es condición de la moralidad, sino que es postulado por mor de ella. Dicha relación queda expresa si, una vez más, comprendemos la relación fundamental entre el sumo bien como realización y la importancia de la ley moral como motivación o inclusive esperanza ética.

Dicha esperanza no es otra cosa que ese *cabere esperar*, si es que uno se ha hecho digno, de lograr un estado de felicidad realizable. Pero ello es garantizado como hemos dado a entender a lo largo del presente trabajo, por mera vía de la ley moral, pues aquella no obra en perfecta concordancia con las leyes del mundo de la naturaleza, puesto que si así lo hiciese, el ser humano sería en última instancia el garante de la unión equilibrada entre esos dos mundos y a su vez su propio origen. Es decir, por mera consideración de la ley moral no se podría esperar que en el mundo efectivamente seamos felices, o en términos kantianos, que todo vaya según nuestro deseo. Dios se presenta entonces como la función que ejerce como un estado que origina la naturaleza, pero que a la vez no depende enteramente de sus leyes, y que por tal fungiría como una legislación que posibilitaría el sumo bien como realidad. Ello constituye una necesidad moral, que no se presenta bajo la forma de ley, puesto que no es objetiva, sino como mera exigencia subjetiva, de tal manera que Kant se pueda librar de la sospecha de una defensa meramente sectaria de su propia fe. La fe, si es que cabe hablar de ella aquí, sería de carácter racional, en tanto que concibamos la moralidad como el resultado de nuestra facultad de usar la razón no solo para el conocimiento de las cosas, sino para la deliberación y la reflexión de nuestras propias acciones.

Ello no implica una escisión completa de Kant con la tradición cristiana, sino una revisión concreta de sus más fundamentales conceptos, en la que no se la considera como

una religión en el sentido más simple, sino como una serie de mandatos morales. Es por ello por lo que autores como Gómez Caffarena han dado en llamar esta visión un teísmo moral al interior de la filosofía kantiana, es decir, una fe sostenida al amparo de su propia necesidad moral. Uno de los ejemplos paradigmáticos de ellos es que Kant ve el concepto cristiano del reino de Dios como el mayor y más perfecto exponente de esa concordancia entre la moralidad y la felicidad, que no solo se busca en este mundo, sino en la vida venidera, puesto que ello en última instancia permitiría el “satisfacer las demandas | más rigurosas de la razón práctica.” (p. 283) Se pudiera hacer un parangón entre esta visión de carácter moral de la fe, con la propia vida de Kant inmiscuida con alegría dentro del pietismo, donde la práctica religiosa es sobre todo un asunto de la autonomía individual, aunque ello pueda implicar un parcial olvido por cuestiones como la liturgia. Su madre quien había muerto en época de adolescencia de Kant fue quien lo instruyó en las enseñanzas esenciales del pietismo y aunque él nunca hiciera especial mención de una actitud devota, siempre guardó esa sensibilidad interior hacia los asuntos no solo de la razón sino de la fe inculcada desde su niñez, según Cassirer:

*Todo parece indicar que la imagen de la madre se grabó en su espíritu con rasgos más profundos que la figura del padre. La perdió cuando tenía catorce años, pero todavía siendo un anciano habla de ella con profundo amor y viva emoción; tenía la clara conciencia de haber recibido a través de ella las primeras influencias espirituales que habrían de ser decisivas para toda su concepción de la vida y para su modo de vivir (1993, p. 24)*

¿En qué consistiría esa fe, ese teísmo moral propiamente dicho? Para Kant, si bien no se puede exigir que Dios sea postulado como fundamento de la ley moral misma, si tiene una función a la hora de explicar la meta, el fin, que hace que ella sea posible; el sumo bien, podríamos decir que si la ley moral nos dice *cómo* actuar, la función del sumo bien sería responder al *por qué* actuar de esa buena manera. Por ello, de alguna manera, la razón práctica guía en algún grado a la religión, entendida en este caso únicamente como los mandatos de carácter moral que son propiciados por un ser supremo que garantiza la exigencia de felicidad proyectada con esperanza por nuestra propia voluntad. Ello implica que si la moral no nos conduce necesariamente a la felicidad, si nos hace dignos de llegar a serlo, y, la religión es la

posibilidad de la esperanza de participar en algún momento de ese estado de plenitud. Eso evita caer en un rigorismo radical en el que el ser humano está dispuesto únicamente a ser moral, y no a ser feliz.

Dicha noción de esperanza ha sido clave para las posteriores contribuciones y lecturas acerca de la filosofía moral kantiana, incluso algunos autores, como Roberto Rodríguez Aramayo han llegado a plantear la existencia de un *imperativo elpidológico*, en el cual el intento de Kant por recuperar el sumo bien a través de sus dos postulados, no tendría nada que ver con un rescate de la teología *per se*, sino más bien un traer a colación la esperanza como una creencia histórica en la que se inserta el ser humano, dicho imperativo según el mismo Aramayo (2018) se podría formular de la siguiente manera:

*Actúa como si todo dependiera de tu hacer o dejar de hacer, confiando al mismo tiempo en que otra instancia diferente y con poder para ello (la naturaleza, la providencia, el destino... o cualquier otra instancia -Algo- que te inspire confianza) cumplimente tus bienintencionados esfuerzos morales (pp. 186-187)*

Aunque Aramayo, como autor contemporáneo, use otros términos, está claro que para Kant dicha función está enmarcada en el Dios postulado prácticamente a través de la noción de sumo bien. Ello implica que a su vez, podamos extrapolar esa esperanza desde una perspectiva histórica, en la que las leyes morales que Kant pretende esbozar a toda la humanidad<sup>16</sup>, en uso de su propia autonomía, termine por constituir una emancipación, de claro matiz republicano en el que el reino moral de los fines, y en última instancia, el reino de Dios como representación del último objetivo de la razón práctica (sumo bien), pueda realizarse en este mundo. Si pensamos la igualdad entre los ciudadanos como un auténtico valor del republicanismo de su época, qué mejor acicate moral que pensar que debemos, de hecho, tratar a todos los seres humanos como fines en sí mismos, añadiendo además la consideración según la cual todos, en ejercicio de nuestra autonomía, podemos hacer el bien por medio de nuestra razón.

---

<sup>16</sup> “Que, en el orden de los fines, el ser humano (y con él todo ente racional) sea un fin en sí mismo, es decir, que nunca pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni aun por el mismo Dios) sin verse tratado al mismo tiempo como el fin que es o, dicho con otras palabras, que la humanidad haya de suponer algo sagrado en nuestra propia persona, son cosas que ahora se siguen de suyo, habida cuenta de que, al ser el sujeto de la ley moral, el ser humano también lo es de algo sacrosanto en sí” KpV (p. 288)

Y como complemento de esa historia que guarda una esperanza racional en la ética humana, se presenta la inmortalidad del alma, como un continuo progreso de la moral humana, como una especie de liberación permanente que todavía, en aquella época, confiaba en que el ser humano fuera el único autor de ella misma, usando nada más que su propia razón. Esa esperanza no es nada más que la motivación ulterior de llevar a cabo tan grandes esfuerzos morales, y también, en algún sentido, políticos. Ese es el fundamento que Kant plantea en sus Lecciones de ética (2022) como el móvil de la acción moral, que se diferencia del principio supremo de la moralidad puesto que

*Si la cuestión es: ¿Qué es moralmente bueno y qué no? Entonces entra en juego el principio del discernimiento, gracias al cual juzgo la bondad de las acciones. Más si la cuestión es: ¿Qué me impulsa a vivir conforme a la ley? Entonces es el principio del móvil el que aparece en escena. (p. 75)*

Discernimiento, o la facultad de juzgar, se entiende aquí como esa capacidad que ayudaría a establecer una cercanía más armónica entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. El móvil no es otra cosa que ese *para qué*, ese sumo bien representado como objetivo o fin de la razón práctica, pero también como esa esperanza que sostiene nuestras ansias de hacernos dignos de la felicidad a través de nuestro buen obrar. Podríamos además mencionar un pasaje de la Sagrada Escritura extraído de su último capítulo, en donde Dios mismo, hablando a San Juan Evangelista, dice:

*El que es injusto, sea injusto todavía; y el que es impuro, sea impuro todavía; y el que es justo, sea justo todavía; y el que es santo, sea santo todavía. Y he aquí, yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra. (Reina Valera, 2009, Apocalipsis 22: 11-12)*

La santidad cristiana entonces se condice en cierto sentido con la santidad kantiana en sentido de progreso continuo, ya que no se presenta como un estado cerrado y definitivo, sino como un continuo ejercicio, siendo así que aquellos que podrían acercarse a ese estado supremo de la virtud, deben ser santos todavía y en cada momento. Además, podemos ver en la revelación dada por el mismo Dios cristiano esa promesa que guarda consigo una esperanza en la que si uno ha obrado bien le cabe esperar aquella felicidad en su estado quizá más completo. Haciendo hincapié en que el valor que otorga Kant a pensar estas ideas no consiste en un

valor teórico, ni a una religión constituida, ni siquiera podemos pensar que son exigencias para pensar la Ley moral, sino tan solo para pensar una voluntad susceptible de ser determinada por dicha Ley.

## CONCLUSIONES

Puede observarse que la presente investigación no se ha empeñado en escudriñar un solo problema hasta sus más mínimos detalles filosóficos. Por el contrario, hemos trazado un tema recurrente a lo largo del pensamiento kantiano, sin mencionar todas las obras posibles en los que se menciona aquel, sino más bien rastreando cómo aparece, y cómo se resuelve en términos generales, reconstruyendo el armazón teórico propuesto por Kant a la luz de los problemas de carácter filosófico elementales en su tiempo. Puesto que al querer descubrir cuál es el papel de Dios dentro de la filosofía kantiana, debemos preguntarnos en primera instancia cuál es la tensión que ha originado que ese problema aparezca. Dicho problema surge, formulado con suficiencia, a partir del periodo crítico kantiano que sucedió su década del silencio pero de alguna manera se condice con los intereses seguidos por Kant desde tiempos de juventud. La influencia, por un lado, del dogmatismo de carácter racional de Wolff, y por otro, del estudio de las ciencias newtonianas de la mano de Knutzen, sumando además su contexto cultural y familiar de raigambre pietista, nos ayuda a comprender por qué para Kant su filosofía no podía soslayar dichos temas. De tal manera podemos comprender su propósito en la KrV de volver una vez más al estudio de la metafísica, pero ahora desde un punto de vista crítico, tratando de establecer los principios por los cuales habría de pensarse si acaso ella pudiera considerarse como ciencia.

No trataremos aquí de reconstruir lo dicho ya a lo largo del texto, sino de extraer cuales son los puntos concluyentes fundamentales, derivando posibles implicaciones posteriores. En primera instancia hemos visto distintas facetas de un mismo problema dentro de la filosofía kantiana, primeramente como un tema concerniente a toda una corriente metafísica. Dicha corriente, venida a través de Wolff en forma de racionalismo, expresa toda una serie de contribuciones dentro de la historia de la filosofía que van desde San Anselmo de Canterbury, hasta las reflexiones posteriores de Descartes o de Leibniz. Podemos incluso atrevernos a pensar a Kant como un pensador bisagra que recibe todavía la preocupación de carácter racional y teórico sobre Dios, en el caso de la filosofía claramente el Dios cristiano, cuyo estudio cada vez más disciplinado puede verse originado en la escolástica de pensadores como Santo Tomás de Aquino y su posterior continuación con una escolástica más propia del Renacimiento con Francisco Suarez y la Escuela de Salamanca. Posteriormente, filósofos

como los ya mencionados Descartes y Leibniz, incluso Spinoza, beberán de esta tradición metafísica devenida de la escolástica. Ya en el siglo XVIII encontramos a Berkeley y Clarke, y por supuesto en el caso específico de Wolff con una tradición teológica más bien luterana pero todavía metafísica. Es en este contexto es donde se generan una serie de debates especialmente en Alemania acerca de distintas cuestiones de índole religioso.

Heinrich Heine (2016) ya instalado en siglo XIX observa este matiz religioso de la sociedad bávara de la siguiente manera: “La religión de la que gozamos en Alemania es el cristianismo. Así, pues, debo contar qué es el cristianismo, cómo se convirtió en catolicismo romano, cómo el protestantismo nació del catolicismo y la filosofía alemana, del protestantismo” (p. 16) Kant es un ejemplo problemático pero acertado al fin al cabo de ello, puesto que hemos visto que a pesar de su ánimo crítico en sentido epistemológico acerca de cuestiones metafísicas, su talante moral refiere en muchos términos a su educación pietista que él mismo siempre recordó con cariño. El protestantismo alemán del siglo XVIII en general podríamos decir que encontró en el catolicismo de la época una religión que se había olvidado de lo que según ellos era el fundamento, a saber; la práctica de la moralidad en un sentido estricto. Además, según el propio Heine, las arremetidas de Lutero habían propiciado la creencia de que los asuntos de la religión, e incluso de la Sagrada Escritura misma podían ser resueltos por la razón humana, aunque el poeta alemán reconoce que de algún modo aquello era ya propio de la escolástica:

*A decir verdad, desde hacía algunos siglos se había pensado y hablado con bastante libertad y los escolásticos disputaron sobre cuestiones tales, que nos quedamos maravillados de oírlas pronunciadas en la Edad Media. Sin embargo, esto ocurría gracias a la distinción establecida entre las verdades teológicas y filosóficas, con la que se ponían intencionadamente al abrigo de toda herejía (2016, p. 32)*

Acaso pueda decirse que aquello fue lo que permitió a Kant expresarse con una considerable libertad acerca del propio estatus de Dios no como un asunto de la religión en particular, sino de la razón en general. Ya sabemos al puerto al que al final se llegaría, a saber, el desanimo kantiano por una indagación metafísica acerca de estas cuestiones, dada su propia construcción de una epistemología que necesita de la experiencia para validar lo que por mero entendimiento conocemos. Aunque por supuesto sin soslayar el hecho de que es nuestra

propia razón la que, por disposición natural, nos entrega a las preguntas constantes por esos bellos temas sobre los que nunca parece haber una final completo y cerrado. Pero, como hemos tratado de mostrar, Kant todavía cree que el ser humano no puede prescindir de la figura de Dios, esta vez en un mero sentido moral, ya que sin ello no puede ver saciada su exigencia y motivación final que no es otra que ser feliz, sin olvidar que para poder esperar ello debe hacerse uno digno, tal como lo dice en algún sentido la revelación dada por Dios a Juan Evangelista en el Apocalipsis.

Ello en última instancia conforma una teleología tal y como Kant mostrará en su Crítica del Juicio, en la medida en que la felicidad del ser humano constituye un fin de la naturaleza, pero teniendo en cuenta que la definición de felicidad no se haya bajo experiencia alguna, sino que es una mera idea a la que después queremos que nuestra situación empírica en el mundo se ciña. En último término lo que Kant quiere plantear es que el fin que subjetivamente nos representamos, la felicidad, no puede verse satisfecho en su totalidad puesto que aquel es una mera representación de una especie de goce completo e infinito. Por ello es por lo que la cultura se convierte en un camino material para realizar de un modo parcial esa exigencia de ser feliz, a través de la formación de una convivencia moral dentro de la sociedad.

*La condición formal bajo la cual tan solo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado sociedad civil, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues solo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales (KU, 2018, p. 374)*

Este es el enfoque de Kant que más importancia ha adquirido en los estudios sobre ética posteriores, incluso hasta nuestros días de la mano de filósofos como Adela Cortina, incluso por encima de la consideración práctica por el tema de Dios. Puesto que aunque hayamos visto las preocupaciones de Heine como poeta del siglo XIX, el principal desarrollo posterior de la filosofía kantiana no se encuentra en estas líneas de pensamiento. El Idealismo alemán mantuvo una vigencia importante en las primeras décadas de dicho siglo, pero la muerte de Hegel en 1831 hace que la filosofía universitaria en Alemania tome otros rumbos y se plantee el desarrollo de otros problemas, aunque valga decir que quien hizo posible la popularización

de una filosofía tan densa como la de Kant en el contexto alemán fue Karl Reinhold, quien fue el que halló en la doctrina kantiana de Dios una filosofía novedosa para su tiempo que permitía por un lado la crítica moderada de la metafísica religiosa, pero a su vez rescatando la profunda importancia de la constitución de una moralidad.

Después de 1830, la filosofía alemana trató de algún modo de volver a las contribuciones kantianas, dejando de lado los aportes más metafísicos del Idealismo de Hegel. Ello constituyó el neokantismo, que pregonaba la importancia de volver a una crítica entendida como una teoría del conocimiento, según Köhnke (2011)

*En la fase en que la filosofía de las universidades alemanas se apartaba de manera generalizada del idealismo alemán, ya había nacido un programa gnoseológico que ante todo se orientaba contra el filosofar idealista, supuestamente libre de presupuestos, y abogaba por que se incluyera la experiencia sensible en la fundación de la filosofía (p. 68)*

Por ello es por lo que este autor propone un enfoque según el cual el neokantismo funciona como una bisagra entre el Idealismo próximo de las primeras décadas del siglo XIX y el posterior avance del positivismo ya a finales de dicha época. De tal forma que en el campo de la metafísica no se hubieran hecho contribuciones tan valiosas hasta entrado el siglo XX<sup>17</sup> de la mano de Heidegger.

En cuanto al estudio de la ética, Kant ha sido uno de los pensadores más influyentes a la hora de pensar desde la filosofía moral hasta nuestros días, con muchos enfoques distintos, desde el moral o el político, hasta las recientes contribuciones de la bioética de pensadoras como Christine Korsgaard. Además, aún hoy la filosofía busca en el republicanismo kantiano una cantera de conceptos para pensar el estado de la sociedad y la política en general como lo son el de la libertad o el de autonomía. Con respecto al problema específico de Dios en relación a la ética valga decir que los aportes posteriores han sido de muy distinta índole, por mencionar alguno, podríamos referirnos a las reflexiones más existencialistas como las de Kierkegaard o Miguel de Unamuno donde Dios se retoma como una respuesta ante la angustia del ser humano. También podría mencionarse a pensadores que han tratado de

---

<sup>17</sup> Según Grondin (2011), en el siglo XX todavía se pueden encontrar dos corrientes influidas: la fenomenología de Husserl y la filosofía analítica del lenguaje como la de Wittgenstein (p. 311)

vincular ciertos principios de carácter teológico hacia la política como podrían ser Jacques Maritain a través de la democracia cristiana, o el caso de Alasdair MacIntyre quien plantea que la filosofía moral kantiana no solo se expresa en el rigorismo formal, sino que tiene un contenido de realización social y política. Para Javier Muguerza el punto fundamental de los postulados como acicates de la reflexión moral no es otro que la esperanza ya que sin esta la ética recae en una encrucijada en la que no le es posible explicarse las causas de la injusticia propia de la historia y del mundo actual, Laín Entralgo (1957) piensa también en este sentido:

*Una de las más sutiles e inmediatas expresiones de las crisis históricas consiste en la desaparición del futuro previsible. No ha sido excepción la crisis contemporánea. Antes de ella, la general creencia en la ley del progreso daba sentido histórico y, por lo tanto, resignación, porque comprender es soportar a los dolores y fracasos que sin cesar aparecen en la existencia más feliz. Previéndolo o creyendo que podía preverlo, el hombre moderno contaba con el futuro, descansaba en él. La temporal contingencia de la realidad humana necesita apoyarse a la vez en el pretérito y en el futuro, en una visión del pasado y en una previsión del porvenir. El más negro y penoso presente puede ser bien soportado, cuando el recuerdo y la esperanza, la historia y la profecía, sirven de andadores a la existencia; éste era el caso del siglo XIX, tan cómoda y seguramente instalado entre su idea evolucionista de la vida pasada y su visión progresista de la vida por venidera. (p. 268)*

Vemos en este caso una clara relación entre la esperanza como creencia histórica con la doctrina kantiana del Sumo bien que pretende dejar la posibilidad abierta de esa realización en un sentido moral, pero en algún sentido también social, por ello es por lo que, como se ha dicho, la cultura entendida como el buen transcurso de la sociedad civil termina siendo el medio más plausible para garantizar la felicidad, en sentido de un bienestar, al interior de la convivencia humana. Es claro según lo expuesto en este texto que una de las intenciones más generales de Kant podría ser proponer la posibilidad de una ciencia escindida de la religión, e incluso en algún sentido de la misma filosofía, pero en última instancia me permito establecer que Kant deja todavía en entredicho la posibilidad de una reflexión racional acerca de la religión, todo ello a través de la moralidad, ya que ella misma parte de principios racionales, y en algún sentido hay principios religiosos en concordancia con dichos principios

morales de la razón humana. A este respecto, Gómez Caffarena (1984) se permite plantear: “Creo que se puede decir que, si Kant no hubiera sido personalmente religioso, como, todavía más, sino hubiera tenido la fuerte convicción moral que tenía, el criticismo no hubiera lógicamente acabado en el teísmo moral” (p. 229).

Incluso podríamos atrevernos a plantear que se ha posibilitado cada vez más el dialogo entre la fe y la razón, o entre la teología y la filosofía, y dichos caminos han sido tan fructíferos que filósofos de diversa procedencia como podría ser el caso de Habermas se ha permitido establecer diálogos con las autoridades eclesiales. El Concilio Vaticano II no es ajeno a esta serie de nuevos caminos abiertos sobre los que todavía hoy se puede transitar, así lo plantea Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis Splendor* al respecto de la relación de la autonomía moral con la fe:

*Se debe constatar que en la base de este esfuerzo de replanteamiento se encuentran algunas demandas positivas, que, por otra parte, pertenecen, en su mayoría, a la mejor tradición del pensamiento católico. Interpelados por el concilio Vaticano II, se ha querido favorecer el diálogo con la cultura moderna, poniendo de relieve el carácter racional —y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable— de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral y natural. Se ha querido reafirmar, además, el carácter interior de las exigencias éticas que derivan de esa misma ley y que no se imponen a la voluntad como una obligación, sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, concretamente, de la conciencia personal.*

De algún modo se dejan entrever aspectos del pensamiento kantiano con una vigencia que hace posible aún hoy referirnos a estos temas como la ley moral o la autonomía interior que nos compromete a la reflexión acerca de lo bueno.

## REFERENCIAS

### Obras de Kant:

Kant, I. (2018) *Crítica del Juicio*. España: Tecnos

Kant, I. (2022) *Crítica de la razón práctica*. España: Alianza Editorial

Kant, I. (2009) *Crítica de la razón pura*. España: Fondo de cultura económica

Kant, I. (2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. España: Alianza Editorial

Kant, I. (2022) *Lecciones de Ética*. México: Austral

Kant, I. (1981) *Opus postumum*. España: Editorial Nacional

### Referencias secundarias:

Aramayo, R. (2018) *Kant: Entre la moral y la política*. España: Alianza Editorial

Caimi, M. (1996). La función regulativa del ideal de la razón pura. En: *Revista De filosofía Diánoia*, 42(42), (pp. 61–79)

Cassirer, E. (1993) *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de cultura económica

Castro, E. (2018) *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*. España: Materia Oscura Editorial

Duque, F. (1998) *Historia de la filosofía Moderna: La era de la crítica*. España: Ediciones Akal

Gómez Caffarena, J. (1984) *El teísmo moral de Kant*. España: Ediciones Cristiandad

Granja, D, M. (2023) Vida de Kant. En Nicolás, J, A. (Ed.) Guía Comares de Kant. (pp. 3-20)

Grondin, J. (2011) Introducción a la metafísica. España: Herder

Heine, H. (2016) Ensayos. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. La Escuela Romántica. España: Ediciones Akal

Juan Pablo II. Veritatis Splendor. Sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia. (6 de agosto, 1993)

Köhnke, K. (2011) Surgimiento y auge del neokantismo. México: Fondo de cultura económica

Láin Entralgo, P. (1957) La espera y la esperanza. Madrid: Revista de occidente

Parra, Lisímaco. (2017) Filosofía versus barroco en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant. La filosofía práctica de Kant. Comps. Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera Castro.

Pascal, B. (2011) Pensamientos. España: Alianza Editorial

Paton, H, J. (1947) The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy. Londres: Hutchinson's University Library.

Rawls, J. (2001). Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Barcelona: Paidós

Wolff, C. (2000) Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general. España: Ediciones Akal

