



# Revisión crítica de la razón práctica en Kant

Javier Fermín Gacharná Muñoz

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA I PRÀCTICA**

**DOCTORADO:  
ÉTICA, POLÍTICA Y RACIONALIDAD EN LA SOCIEDAD GLOBAL  
BIENIO 2005/2007**

**REVISIÓN CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN KANT**

**DIRECTOR:  
Dr. JACINTO RIVERA DE ROSALES CHACÓN**

**TUTOR:  
Dr. GONÇAL MAYOS SOLSONA**

**DOCTORANDO:  
JAVIER FERMÍN GACHARNÁ MUÑOZ**

**BARCELONA, SEPTIEMBRE DE 2013**



“La acabada obra maestra de un espíritu verdaderamente grande será siempre de efecto profundo y enérgico sobre todo el género humano, tanto que no se puede calcular hasta qué lejanos siglos y países puede alcanzar su influjo iluminador.”

Arthur Schopenhauer  
*Crítica de la filosofía kantiana*, 491.

**A mi mamá que me enseñó y me sigue enseñando la  
constancia, la tolerancia y la crítica.  
A mi papá (*in memoriam*) quien siempre me preguntó por  
la filosofía.**

**A María para quien la filosofía como forma de vida es una  
redundancia.**

**A Germán, Chela, Elizabeth, Amanda, Clara, Gloria, Jorge,  
Julieta, Ricardo, Marta, Paola, Ricardo, Nathali, Lucia,  
Felipe, Andrea, Francisco, Alejandro, Sebastián, Paula,  
Sofía, Gabriela, Samuel y Santiago, a quienes debo tanto.**

## Agradecimientos

A mi director Jacinto Rivera de Rosales.

A mi tutor Gonçal Mayos.

A mi profesor de Kant: Guillermo Hoyos (*in memoriam*).

A Maribel Frez por los brazos abiertos y el teatro.

A María Elizalde por las correcciones, sugerencias, reflexiones y discusiones.

A Paula Moncada por las observaciones metodológicas.

Al grupo de estudios kantianos de Barcelona que constituyeron un escenario de discusión inmejorable: Raquel Braña, Laura Diego, Ricard Sapena, Ana Nágera, Antonio Cruz, Clemencia Rodríguez y Raquel Cupoll.

A Sandra Yañez por el apoyo y el ánimo.

Al personal de la biblioteca de la facultad de filosofía, en especial a Margarita Pons quien no solamente es un apoyo profesional sino una voz de aliento.

A los compañeros de las becas de colaboración: Lluís Cuadra, Ricardo de Mingo, Conchi Gómez, Salus Pacheco, Eva Jiménez, José Giner y Sergi López.

A los estudiantes de las clases prácticas de Moderna I y II del profesor Gonçal Mayos y de los seminarios que impartí en la facultad de filosofía de la Universidad de Barcelona cuyos debates están presentes en esta tesis.

A todos y cada uno de mis estudiantes de quienes aprendo vital y académicamente.



## ÍNDICE

<b>ABREVIATURAS</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>11</b>
<b>1. LA ÉTICA DE LA PRIMERA CRÍTICA: EL SURGIMIENTO DEL PROBLEMA, PRIMER PROGRAMA Y EL ESBOZO DE LOS POSTULADOS</b>	<b>25</b>
1.1. La distinción fenómeno - noúmeno: el escenario de una metafísica que pueda presentarse como ética.	27
1.1.1. La diferenciación entre noúmeno y cosa en sí como anticipación de los postulados de la razón práctica.	31
1.2. Los objetos problemáticos de la razón	49
1.2.1. Paralogismos	64
1.2.2. Las antinomias	76
1.2.2.1. Solución de la antinomia	88
1.2.2.2. La tercera antinomia: la libertad como problema cosmológico	91
1.2.3. El ideal de la razón	108
1.3. El Canon	118
1.3.1. La suficiencia ética: libertad trascendental y libertad práctica	124
<b>2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES: UNA ÉTICA SIN POSTULADOS</b>	<b>131</b>
2.1. ¿Cuál es el sentido de una fundamentación de la metafísica de las costumbres?	137
2.2. La buena voluntad como bien supremo	156
2.3. La reduplicación del deber	168
2.4. Del principio supremo de la moralidad al imperativo categórico.	185
2.5. La voluntad libre y autónoma	195
2.5.1. El reino de los fines asumido como cumbre de la dignidad humana	211
2.6. La libertad: el supuesto fundamental de la moralidad	215
<b>3. LA ÉTICA DE LA SEGUNDA CRÍTICA: DE LA LEY MORAL A LOS POSTULADOS</b>	<b>231</b>
3.1. De cuál es el sentido de una <i>Crítica de la razón práctica</i>	235
3.2. Sobre la noción de límite que separa la razón como reguladora del obrar humano o la deducción de la ley moral	246
3.2.1. La deducción de la ley moral	247
3.2.2. Los principios de la razón práctica y la distancia con la razón especulativa	259
3.2.2.1. La autonomía de la voluntad y los principios materiales	259
3.2.2.2. Los principios de la razón pura práctica	265
3.2.2.3. La distancia entre razón práctica y razón especulativa	274
3.3. El objeto de la razón práctica y las categorías de la libertad	279
3.3.1. El objeto de la razón práctica	279
3.3.2. Las categorías de la libertad	285
3.3.3. La típica de la facultad de juzgar pura práctica	287
3.4. Los móviles de la acción	290
3.5. La antinomia de la razón práctica	303
3.6. De cuál es la explicación de primado de razón práctica sobre la razón especulativa	316
3.7. Los postulados de la razón práctica: la sinuosa frontera entre filosofía y teología	318
3.7.1. La inmortalidad del alma: un paralogismo ético	320



3.7.2. Dios: de asunto por conocer a garante de la realización completa de la moral	326
3.8. La ampliación de la razón por vía práctica y las implicaciones para el criticismo	331
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>347</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>397</b>

## ABREVIATURAS

Fortschritte: Welche sind die wirkliche Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft.

KU: Kritik der Urteilskraft.

Prol: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

MdS: Die Metaphysik der Sitten.

Rel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Theodizee: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.



## INTRODUCCIÓN

La presente tesis es una exploración del pensamiento ético de Kant, específicamente del entramado conceptual que conduce a los postulados de la razón práctica. El objetivo es indagar si dichos postulados son consistentes con el marco ético que el autor plantea teniendo como telón de fondo al pensamiento crítico. La pregunta-problema que nos orienta es: ¿Es coherente el proceso de fundamentación de la ética kantiana con la necesidad que tiene el autor de erigir como horizonte último de la misma a los postulados de la razón práctica? En consonancia con esta pregunta si hubiésemos de poner un subtítulo a nuestro trabajo este sería: *Los postulados como posible inconsistencia de la filosofía crítica.*

Hemos realizado un recorrido por la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica*, con el propósito de verificar el estado de los objetos de la metafísica al cierre del examen de la pregunta ¿cómo conozco?

Aclaremos que el objetivo planteado implica revisar la postura del autor con relación a la metafísica que ataca y al mismo tiempo criticar, en sentido kantiano, los diferentes planos de la metafísica moral que el autor nos ofrece como alternativa a la tradicional. Para orientarnos en este camino, la pregunta guía es: ¿cuál es el camino seguido por Kant para poner en evidencia que no es posible la metafísica tradicional como ciencia y al mismo tiempo abrir el horizonte de una nueva metafísica soportada sobre el deber ser? Por lo tanto,

analizamos por qué la Analítica, y más propiamente la Dialéctica, de la primera *Crítica* concluye que la metafísica no es posible como ciencia y posteriormente nos preguntamos si, en cada momento de la construcción de su ética, se mantiene la consistencia con el pensamiento crítico.

Si asumimos la crítica de Kant a la metafísica y repetimos con él que ésta no es posible como ciencia, tendremos que preguntarnos si es coherente que el pensamiento crítico insista en una metafísica tradicional (la de los postulados de Dios y el alma) cuando tiene todos los elementos para construir una metafísica claramente ilustrada, tal como mostraremos en nuestro recorrido por *la Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

En la confluencia de las dos preguntas que hemos planteado aspiramos a iluminar el objetivo propuesto. Se trata de establecer un conjunto de vínculos entre las cotas que Kant le impuso al entendimiento y a la razón teórica y el replanteamiento que hace de la metafísica por medio del teísmo moral.

Así, en el primer capítulo revisaremos el surgimiento y la primera versión de la ética kantiana. En el segundo asistiremos a la construcción de su versión ética más conocida y más sólida. Y en el tercero, analizaremos la Analítica de la KpV que complementa la GMS y la Dialéctica que retoma en cierta medida el Canon de la KrV y enlaza ética con teísmo.

## Abriendo un campo a la metafísica<sup>1</sup>: del mundo sensible al inteligible

El autor logra limitar las desmedidas aspiraciones que su época le asigna a la razón, a saber, dar cuenta de los objetos de la metafísica. Este monumental esfuerzo de Kant, que se encuentra en la *Crítica de la razón pura*,<sup>2</sup> comienza, tal como lo establece el prólogo de la segunda edición,<sup>3</sup> por un giro metodológico - epistemológico del cual se sigue la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Sin embargo, el autor continuará buscando un nuevo lugar para esos objetos más allá de la experiencia –la cual es inherente al uso especulativo de la razón– recurriendo al uso práctico de la misma, en donde encuentra posible el sobrepasar la frontera de la experiencia<sup>4</sup> a efectos de explorar un nuevo camino para la metafísica tradicional y al mismo tiempo la muestra como necesidad humana.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Para nuestro trabajo resulta fundamental la triple división que hace la profesora Mercedes Torreveano al estudiar la metafísica en Kant. En primer lugar, encontramos la metafísica como instancia proyectivo-reguladora: *Saber puro de objetos suprasensibles*. En segundo lugar, la metafísica como instancia crítico-metodológica: *Transcendental-philosophie* (en sentido amplio) *Ontología* (en sentido concreto), Y finalmente, la metafísica como instancia moral, saber práctico-dogmático acerca de la libertad, Dios, la inmortalidad. TORREVEJANO, Mercedes. *Razón y metafísica en Kant*. Ed. Narcea, Madrid, 1982. El panorama presentado por la autora es una excelente cartografía que permite orientarse en las diferentes acepciones de metafísica en Kant. En un trabajo posterior encontramos una profundización, ampliación y el hallazgo de nuevos problemas por parte de la autora sobre el tema que nos ocupa. Así ofrece un panorama de revisión de la metafísica en Kant enmarcado de la siguiente manera: “Voy a seleccionar sólo algunos de los problemas más importantes, a mi juicio, que se encierran en esta complejidad de aspectos:

1. El desafío del proyecto histórico de la metafísica.
2. Conocimiento racional puro o síntesis *a priori*.
3. Demarcación. Metafísica o «conocimiento por conceptos», frente a «conocimiento por construcción de conceptos».” TORREVEJANO, Mercedes. *Kant*. En GRACIA, Jorge (Ed.). *Concepciones de la Metafísica*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía Nº 17, Ed. Trotta y CSIC, Madrid, 1998.

<sup>2</sup> MARTINEZ, J. A. *Libertad, alma y dios [sic] en la Crítica de la Razón Pura*, En *Pensamiento*, # 172, Vol. 43 (1987), Madrid. El articulista apunta a la aspiración sistemática de la obra de Kant y reitera cómo las ideas de la razón pura se convierten en postulados de la razón práctica.

<sup>3</sup> KrV BXVI-XVII.

<sup>4</sup> KrV BXXV.

<sup>5</sup> ROMERALES, E. *Sobre el concepto trascendental de Dios en Kant*, En *Pensamiento* # 204, Vol. 52, (1996), Madrid. Cuestiona el pretendido fin de la metafísica a manos de la filosofía crítica e intenta demostrar que la teología moral kantiana rehabilita la teología especulativa. De otra parte, CORTINA,

Los pasos que sigue Kant para liberar a la filosofía del dogmatismo y reevaluar el papel de la metafísica están contenidos en las tres preguntas programáticas del filósofo de Königsberg: *¿Qué puedo saber?*, *¿Qué debo hacer?* y *¿Qué me cabe esperar?*

El punto de partida advertido ya desde el prólogo mencionado es la pregunta por las razones que han impedido a la metafísica convertirse en ciencia. Esta dificultad obedece al ejercicio dogmático de esta disciplina, lo que quiere decir en términos kantianos, que el afán de hacer metafísica ha llevado a la razón a aventurarse en esta empresa sin revisar de antemano su capacidad para salir airoso de dicha tarea. Es necesario entonces que sean revisados los instrumentos con los cuales es posible iniciarse en la navegación hacia el tan anhelado puerto firme de la ciencia metafísica:

"La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por lo tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia."<sup>6</sup>

Para dar respuesta satisfactoria a este problema, el autor tendrá que responder a la pregunta *¿Qué puedo saber?*, asunto del que se ocupa la *Crítica de la razón pura* y la conclusión que se obtiene es la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Este resultado aparece al comprobarse que los objetos de la metafísica no nos son dados en la experiencia. Kant lo expresa de la siguiente

---

Adela. "El lugar de dios en el sistema trascendental Kantiano", En *Pensamiento*, Vol. 37 (1981), Madrid. Destaca la continuidad teológica kantiana: "...las diferentes determinaciones de la esencia divina se conservan inmutables desde el periodo crítico, a pesar de la inversión copernicana, que afecta a nuestro modo de captar la realidad objetiva de Dios, pero no a nuestro modo de pensarlo".

<sup>6</sup> KrV BXIV.

manera: "No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia"<sup>7</sup>. He aquí un obstáculo insalvable para la metafísica, en tanto ésta no puede realizar la síntesis fenoménica que le permita cumplir este requisito para ser ciencia.

En la base del pensamiento kantiano se encuentra uno de sus aportes más determinantes a la filosofía moderna: el giro copernicano. El autor, imitando a otras disciplinas, pone en el centro del proceso cognoscitivo al observador y lo dota de condiciones *a priori* para el conocimiento, de tal manera que este aporta al proceso del conocimiento sus acciones y estructuras *a priori*, dejando atrás la vieja pasividad del sujeto. El nuevo método resolvería la mitad del problema de la metafísica, es decir, el relacionado con la posibilidad del conocimiento *a priori*. Lo anterior se enmarca en los criterios de la KrV, porque en la KpV, con esta parte del problema resuelto, Kant encontrará el lugar que buscaba para los objetos de la metafísica.

Sin embargo, la metafísica parece destinada a no alcanzar su estatuto de ciencia ya que, no bien se ha determinado la posibilidad del conocimiento *a priori*, un nuevo inconveniente aparece en su camino: la imposibilidad de la experiencia, que es el segundo e imprescindible componente de la síntesis fenoménica. Nos encontramos en un callejón sin salida en la medida en que con el conocimiento *a priori*, "...jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye la tarea más esencial de esa ciencia"<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> KrV B1.

<sup>8</sup> KrV BXIX.



Lamentablemente este conocimiento (*a priori*) sólo da cuenta de los fenómenos y no nos permite conocer la cosa en sí, es decir, el conocimiento surgido de la crítica es de tal suerte limitado que no incluye dentro del listado de las ciencias a la metafísica.

Recordemos que la razón, según Kant, busca lo incondicionado<sup>9</sup> de toda condición de las cosas en sí. En tanto dependemos de la experiencia surge una contradicción indisoluble al pensar lo incondicionado, a saber, se cierran las posibilidades de la metafísica como ciencia, o lo que sería lo mismo, que la razón se haga cargo consistentemente de los objetos de la metafísica.

A esa altura el panorama epistemológico de la mayor de las Críticas es contundente: lo incondicionado, caro objeto de las aspiraciones del hombre, se encuentra más allá de las fronteras de lo humanamente cognoscible.

Aunque, como queda establecido, el conocimiento en la *Crítica de la razón pura* está restringido a objetos de la experiencia, surge no obstante otro ámbito de la razón: lo práctico, en el cual aquella se encuentra autorizada para sobrepasar los límites de la experiencia. Es aquí donde entramos a la pregunta kantiana *¿Qué debo hacer?*

El nuevo plano del conocimiento (el práctico) que nos presenta Kant tiene que dejar intacta la solidez de la razón en su uso especulativo y al mismo tiempo

---

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica de la filosofía kantiana*. Ed. Trotta, Madrid, 2000. Discute con Kant en este punto respecto a lo injustificado que resulta la búsqueda de lo incondicionado.

ofrecer una respuesta a la pregunta: *¿Qué me cabe esperar?* En el siguiente fragmento el autor nos clarifica el surgimiento de los dos niveles de conocimiento de lo real:

"El conocimiento de un objeto implica demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde [sic] o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere *algo más*. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico."<sup>10</sup>

Es necesario abandonar el nivel del conocimiento fenoménico que implica para la metafísica demostrar su posibilidad en la experiencia, pasando de esta manera de las exigencias teóricas de la razón a las exigencias prácticas. Al pasar a la posibilidad real encontramos la opción kantiana para la metafísica: crear un mundo inteligible en el cual ese *algo más* tenga pertinencia y validez. El paso siguiente es la construcción de un nivel de conocimiento diferente al de la razón especulativa, la posibilidad de que ese *algo más* no sólo esté más allá del conocimiento teórico sino que se puedan concebir otras formas de dar validez objetiva a una idea, dejando atrás el asunto del saber teórico. El paso final consiste en convertir el uso práctico en fuente de validez inteligible, arguyendo la ineludible necesidad de la razón de llegar a la condición última.

Este procedimiento, que nos llevó desde la imposibilidad de la metafísica como ciencia hasta su posibilidad en la dimensión ética, tiene la virtud de mantener el

---

<sup>10</sup> KrV BXXVII, nota de Kant. *Cursiva nuestra.*

límite de la razón especulativa y al mismo tiempo permite abrir el camino del teísmo que, desde la perspectiva del autor, es inherente al hombre.

Existen órbitas de conocimientos necesarios para la humanidad pero ajenas al campo de las ciencias. Este nuevo nivel es consistente con la separación fenómeno - noumeno, en tanto que esta distinción permite un mundo sensible y otro suprasensible, lo que a su vez disuelve las contradicciones de las antinomias.

Queda de esta manera resuelto uno de los problemas centrales del comienzo de la modernidad: la delimitación de los objetos del saber. Asimismo se zanja la disputa con el dogmatismo y se abre el camino para la construcción de ideales de libertad que han sido fundamentales para el desarrollo del pensar occidental moderno y contemporáneo.

En este punto de llegada Kant destaca algunos efectos del método crítico. De una parte, es determinante en la labor de la filosofía prescindir de las pretensiones de la metafísica que son propiciatorias de divagaciones. De otra, la restricción del alcance de la razón especulativa, como utilidad negativa de la crítica, es compensada por el aporte positivo a la construcción de una ciencia universal.

**El lugar de la metafísica: entre el *¿Qué debo hacer?* y el *¿Qué me cabe esperar?***

Nuestro objetivo en esta tesis es mostrar las posibles incoherencias del proyecto crítico al formular los postulados de la razón práctica. Al efecto resaltaremos los inmensos aportes del autor a la reubicación de la metafísica tradicional: 1) Haber superado la metafísica dogmática, que pretendía que podíamos llegar a poseer conocimientos válidos sobre Dios, el alma y el origen del universo desde la perspectiva científica, teórica, es decir, como objetos, en la forma de ser de los objetos. 2) Reconocer que el ser humano no se conforma con un conocimiento descriptivo de la naturaleza, sino que busca respuestas más profundas y sus preguntas se pierden en un regreso al infinito. Aclaremos que el fundamento de ese regreso es la idea racional de incondicionado, en tanto que idea, que después alcanza su realidad en la libertad. 3) Separar por lo menos dos planos del discurso: el científico y el teológico 4) Mostrar la imposibilidad de abandonar la metafísica (podríamos en este sentido, proponer que una pregunta tácita en la obra de Kant sería ¿es posible abandonar la metafísica de manera definitiva?) 5) Establecer como núcleo de la ética que aquello que nos mueve a la acción no puede ser un agente externo a cada uno de nosotros sino que inevitablemente, como deber, ha de estar dentro de nosotros mismos: "...la ley moral dentro de mí." Y 6) la ley moral dentro de mí constituye una asignación definitiva y radical de la responsabilidad al ser humano en tanto que está adherida a la conciencia del actuar.

Para cumplir el propósito de este trabajo revisaremos algunos pasajes de la primera *Crítica*, luego pasaremos a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, posteriormente nos ocuparemos de la Analítica y de la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*. Todo esto lo llevaremos a cabo insistiendo en

los objetivos y el desarrollo argumental que el mismo autor plantea. Retomamos los aspectos mencionados puesto que consideramos que en ellos se está jugando una de las tensiones fundamentales del pensamiento moderno en general y del kantiano en particular. Los problemas que consideramos se deben destacar en las mencionadas obras de Kant son: en la primera *Crítica* el origen cosmológico de la pregunta por la libertad, la confrontación entre causalidad por naturaleza y causalidad por libertad, y la búsqueda de un Canon que permita postular a Dios y la vida futura. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* la relación entre buena voluntad, bien supremo, razón, deber y libertad, conceptos capitales en el proceso de fundamentación, y en la segunda *Crítica* la demarcación de los límites de la razón en términos prácticos, la construcción de la ley moral y el camino hacia los postulados.

En la *KrV* se plantea la confrontación entre el conocimiento científico y la aspiración natural de la razón a buscar un soporte último a sus preguntas, así en la primera mitad de esa obra queda perfectamente delimitado el conocimiento y sus alcances y en la segunda se despliega el delta de las inquietudes metafísicas de todo ser humano. A partir de lo cual nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un Canon para el asunto *¿qué puedo esperar?* que mantenga la consistencia de la filosofía crítica?

En la *Fundamentación* el autor nos marca un derrotero soportado en los mencionados conceptos y sin embargo se ve constreñido a reconocer la imposibilidad de un concepto satisfactorio de libertad y por consiguiente a

plantear una antropología dual (noúmeno– fenómeno) en la cual se le asigna al ser humano una dimensión más allá de los fenómenos con el propósito de resolver la pregunta *¿qué debo hacer?* al margen de la causalidad natural. Este planteamiento representa, desde la perspectiva del presente trabajo, la compuerta conducente al rompimiento de los límites del uso de la razón pura en el uso práctico. La anterior afirmación precisa de algunas acotaciones aclaratorias. En primer lugar, la libertad es una realidad no fenoménica, pues si fuera fenómeno, estaría heterodeterminada y por tanto, seríamos causados, meros fenómenos, no responsables de nuestras acciones. En segundo lugar, de la aceptación de la realidad en sí de la libertad no se sigue que le aceptemos al autor la realidad en sí de los postulados del alma y de Dios. Y finalmente, tendremos que estar atentos en el desarrollo de la presente tesis a la pretensión kantiana de dar realidad objetiva a los mencionados postulados por medio de la libertad. Así pregunta guía al revisar la GMS es: dado el trayecto de cimentación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el cual podemos dar por consumado, ¿por qué insistir en la demanda de una cadena sin límite en la determinación de lo incondicionado?

En la KpV, habiendo establecido desde la KrV la imposibilidad de traspasar los límites de la sensibilidad, en el modo de ser de lo objetivo, y habiendo advertido que en el modo de ser de la acción libre podemos llegar a la causa inteligible pero no ir más allá de ella, el autor plantea la necesidad de un mundo paralelo que por vía de la postulación abra la esperanza para la realización plena de su proyecto ético. De aquí nos surge la pregunta ¿no es suficiente el proceso de

cimentación llevado a cabo en la *Fundamentación* y en la Analítica de la segunda *Crítica*?

Con el camino descrito, al que invitamos al lector, aspiramos a mostrar algunas pequeñas grietas en el inmenso y portentoso andamiaje de la ética kantiana que desde la primera *Crítica* conduce a lo postulados de la razón práctica. Nos enfrentamos con modestia y prudencia a un gigante de la filosofía con la pretensión de contribuir a su interpretación y abrir nuevos espacios de investigación filosófica.

Nuestro anhelo filosófico es mostrar los asertos y debilidades de Kant tanto en su parte negativa como en la parte propositiva de las obras ya mencionadas. La parte negativa deja un pliegue filosófico que conmueve las bases de la metafísica: después de nuestro autor el pensar metafísico cambia de horizonte. Otro aporte negativo es el haber modificado el lugar que Dios ocupa en el conocimiento humano. Asimismo, es determinante la función negativa de la razón como delimitadora de las excesivas pretensiones del saber.

Respecto de su parte propositiva, destacamos la transformación que sufrió el conocimiento al hacer descansar sus bases en una sistematicidad y rigor que siguen haciendo sus aportes hasta el presente. El haber establecido diferentes niveles de conocimiento que han sido determinantes para la filosofía posterior. Su camino hacia la libertad es un auténtico patrimonio para la humanidad. El pensamiento crítico es de por sí por una cantera que afortunadamente sigue dando sus frutos.

Lo anterior, dejando de lado los aportes del autor a la teoría política, al derecho, a la pedagogía, a la filosofía de la historia, entre otros, que representan cada uno un continente de trabajo. Cuando en algunos escenarios se afirma que Kant está superado, nada más lejano de la realidad que se encuentra el afortunado que se enfrenta a un discurso como el kantiano tan lleno pliegues, fructífero, sugerente, vivo y profundamente vital y filosófico.

### **Sobre las ediciones de las obras de Kant utilizadas**

Hemos utilizado el conjunto de ediciones de las obras de Kant que referimos en la bibliografía, asimismo hemos tenido para cada obra un traductor o traductora de referencia. Así para la KrV recurrimos a la edición de Pedro Ribas, para la KpV la de Dulce María Granja y la de Roberto Rodríguez Aramayo, para la GMS la de Roberto Rodríguez Aramayo, siempre apoyándonos en las otras traducciones disponibles.

Para la KrV hemos usado la numeración de la edición A y la B a efectos de facilitar la ubicación de los pasajes. En la GMS y en la KpV hemos hecho las referencias usando tanto la edición *princeps* como la de la academia. De otra parte, hemos puesto en nota al pie los textos en alemán de Kant que consideramos de especial importancia para la discusión o el debate del tema tratado en el punto correspondiente.





# 1. LA ÉTICA DE LA PRIMERA CRÍTICA: EL SURGIMIENTO DEL PROBLEMA, PRIMER PROGRAMA Y EL ESBOZO DE LOS POSTULADOS

El problema que nos hemos planteado en esta tesis es: dado el trayecto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica* como proceso de cimentación de la ética kantiana, ¿qué sentido tiene postular los objetos de la metafísica como horizonte último del obrar humano? ¿No es suficiente la formulación del imperativo categórico para resolver el problema moral kantiano? Esta pregunta la planteamos conscientes de la importancia y necesidad de postular la libertad para que el imperativo adquiera sentido y pertinencia en la propuesta kantiana.

Este planteamiento general se irá ajustando a cada uno de los apartados de este trabajo de tal suerte que nos permita analizar con más detalle cada uno de los capítulos del proceso de fundamentación de la ética de nuestro autor. Para este primer capítulo las preguntas que nos guiarán son: ¿Cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un Canon para el asunto *¿qué puedo esperar?* que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿es coherente el vínculo que construye Kant entre moral y religión? O también ¿es coherente el nexo entre la segunda y la tercera pregunta de su programa de la filosofía crítica?

Estas preguntas también las podemos plantear como sigue. Primero establecemos nuestro cuestionamiento general: ¿Qué y cómo se fundamenta la ética en Kant?, y luego introducimos la pregunta que abre el debate con Kant: ¿Cuál es el camino que conduce al autor a cambiar de lugar los objetos problemáticos de la razón? A lo anterior le agregamos una reflexión con su correspondiente pregunta con el fin de precisar más el debate planteado: si el autor separa ciencia y creencia religiosa ¿por qué une esta última a los asuntos prácticos? Y finalmente ¿Qué clase de metafísica es la que funda Kant? Esta última pregunta es determinante para nuestra intención de revisar la coherencia del cambio de lugar de los objetos de la metafísica tradicional realizado por el autor.

Lo que haremos en este primer capítulo es recorrer los siguientes apartados: 1) Revisaremos el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos, 2) Analizaremos la revisión kantiana de los objetos problemáticos, revisión que nos lleva a los paralogismos, las antinomias (haciendo especial énfasis en la tercera, en la cual surge el problema ético) y el ideal de la razón, y finalmente, 3) Examinaremos el Canon como primer programa de la ética del Kant crítico. En cada uno de estos momentos iremos poniendo en evidencia el trabajo que por vía negativa desarrolla el autor (en virtud del cual la metafísica tradicional se hace inviable) y el trabajo de reconstrucción metafísica que le permitirá fundamentar su ética (en virtud de la cual los objetos de la metafísica adquieren un nuevo lugar) y en cada momento preguntaremos si este ejercicio de reconstrucción es coherente con el pensar crítico.

### 1.1. La distinción fenómeno - noumēno: el escenario de una metafísica<sup>11</sup> que pueda presentarse como ética.

El sentido profundo del poderoso método crítico<sup>12</sup> y sus alcances no puede ser mejor y más bellamente expresado que en el siguiente pasaje del autor de la

*Crítica de la razón pura*:

“No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.”<sup>13</sup>

Este pasaje nos servirá de guía para recorrer la Dialéctica trascendental, ya que nos ilustra sobre el método crítico, sus implicaciones y sus alcances.

También nos es útil por ser puente entre la Analítica y la Dialéctica trascendentales, desde donde podemos mirar el terreno delimitado del

---

<sup>11</sup> La profesora Mercedes Torreveiano en su esclarecedor ensayo sobre razón y metafísica en Kant advierte sobre la magnitud del problema que la metafísica implica en este autor: “Decir que Kant crítico a la razón y mostró la imposibilidad de la metafísica es casi no decir nada; es, a lo sumo, aludir a un aspecto muy parcial de un problema amplio y complejo; examinando el cual cabrá decir todo lo contrario: Kant acomete una crítica de la razón con el propósito de fundamentar la posibilidad y los límites de la metafísica.” TORREVEJANO, Mercedes. op. cit. pp. 17.

<sup>12</sup> El método aquí tiene una importante circularidad que le otorga su potencia, a saber, que el objeto y el instrumento son lo mismo. Véase al respecto la reflexión de KENNETH P., Winkler titulada *Kant, the Empiricists, and the Enterprise of Deduction*, pp. 43. En GUYER, Paul (Edited by), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 41 – 72.

<sup>13</sup> “Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.” A235-236, B294-295.

entendimiento y advertir los engaños a que estaremos sometidos, si intentamos traspasar estos límites en esta aventura del conocimiento.

El recorrido de la Analítica de la primera *Crítica* le permite concluir al autor que el entendimiento es apto únicamente para las exploraciones en tierra firme, es decir, que esta facultad ha de ocuparse únicamente de fenómenos,<sup>14</sup> y que cualquier extralimitación de esta jurisdicción es un desvío que conduce a espejismos. Para evitarlos, el entendimiento ha de aplicarse únicamente a la experiencia<sup>15</sup>, esto es, que todo el arsenal de los principios *a priori* y los conceptos han de ser utilizados por el entendimiento de manera empírica, nunca de forma trascendental.<sup>16</sup> Dicho de otra manera, la síntesis fenoménica tiene sentido crítico en la exploración del mencionado territorio de la verdad y se convierte en divagación al intentar aplicar el orden categorial al océano ancho y borrascoso que la rodea, es decir, al intentar delimitar un terreno firme en donde sólo hay ilusión.

Para dar respuesta al planteamiento que orienta este capítulo es necesario que retomemos brevemente el estado de la cuestión de los límites del conocimiento al concluir la Analítica. Nos serviremos del pasaje *El fundamento de la*

---

<sup>14</sup> La magnitud de lo que ponemos en juego respecto del aporte de Kant en materia epistemológica a la modernidad lo encontramos en el siguiente pasaje del profesor Jacinto Rivera: “Este idealismo trascendental inaugura un nuevo modo de concebir la objetividad y la verdad de nuestro conocimiento. Mientras la conciencia moderna, tanto la racionalista como la empirista, se encontraba separada del mundo, de la naturaleza, de tal manera que para unirlos tenía que acudir a Dios, o bien caer en el escepticismo, Kant introduce el mundo (formalmente considerado en el Yo, no en el empírico o real, como pudo hacerlo Berkeley, sino el lógico-trascendental. En eso reside su fenomenalismo.” RIVERA, Jacinto. *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Ed. Xorki, Madrid, 2011, pp. 31.

<sup>15</sup> KrV A236, B295.

<sup>16</sup> KrV A238, B297.

*distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos,*<sup>17</sup> que constituye una bisagra que une la Analítica y la Dialéctica y que además contiene los problemas filosóficos que hacen de Kant una de las cumbres de la filosofía moderna y que al mismo tiempo lo han convertido en el blanco de las más duras críticas por parte de la filosofía posterior. Así mismo, en este pasaje no sólo encontramos perfectamente aplicada la filosofía *Crítica* sino que muestra las tensiones kantianas frente a la metafísica.<sup>18</sup>

Tales tensiones se sintetizan en la siguiente contraposición: de una parte, queda excluida la metafísica tradicional<sup>19</sup> del ámbito de la ciencia en la medida en que el uso que podemos hacer de los principios *a priori* y de los conceptos es exclusivamente empírico, nunca trascendental; de otra, se sientan las bases para una nueva concepción de metafísica. Siguiendo a Kant para explicar la anterior afirmación, podemos decir que el uso trascendental<sup>20</sup> consiste aquí en la aplicación de un concepto a objetos que no nos son dados en la experiencia. Ir en contravía de este uso es desbordar los límites del entendimiento, es decir,

---

<sup>17</sup> KrV A236 ss, B294ss.

<sup>18</sup> Guyer en su capítulo dedicado a la *Crítica de la Metafísica*, nos ayuda a definir tanto la estrategia general de Kant en la Dialéctica, como el contenido de la metafísica tradicional: “Su objetivo [de Kant] es por lo tanto una crítica de las pretensiones de la razón pura que del lado de Platón y todos los metafísicos posteriores, especialmente predecesores inmediatos tales como Leibniz, Wolff y Baumgarten, ofrecían conocimiento de objetos más allá de los límites de la sensibilidad, tales como Dios o nuestra propia alma.” GUYER, Paul. *Kant*. Ed. Routledge, Londres, 2006, pp 126. (Traducción nuestra). Ver: BOBOC, Alexandru, *Kants Kritizismus und die neue Bedeutung der Metaphysik; Kant-Studien*, 74 (1983) 3, pp. 314–326.

<sup>19</sup> Respecto de la confrontación de Kant con su tradición metafísica más inmediata, ver: HOGAN, Desmon. *Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition*. En GUYER, Paul (Edited by), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 21 – 40.

<sup>20</sup> KrV A238, B297.

es desequilibrar la balanza de la síntesis<sup>21</sup>, necesaria para producir conocimiento.

Las dos bandejas de esta balanza cumplen un papel claramente diferenciable e insustituible. De esta manera, aparece la relación entre el principio de contradicción y realidad,<sup>22</sup> asunto que el autor pone en primer plano llamando la atención respecto de la imposibilidad de aceptar la no contradicción del concepto como prueba de la existencia de su objeto,<sup>23</sup> principio de análisis que le permitirá criticar las pruebas de la existencia de Dios en el Ideal de la razón.

Para que no quede la menor duda de los límites del conocimiento, el autor aclara que en la mencionada síntesis los objetos que nos han de ser dados son “objetos de los sentidos” y nunca cosas en general:<sup>24</sup> la aplicación trascendental de las categorías es un ejercicio vano que no conduce a conocimiento alguno.<sup>25</sup>

Insistamos en lo obvio: la Analítica resuelve de manera *definitiva*<sup>26</sup> la pregunta por los límites del conocimiento teórico y en este proceso deja claro que *no* es posible la metafísica como ciencia. Si esto es así, entonces nos planteamos las siguientes preguntas: ¿Por qué ocuparse de manera tan extensa (Dialéctica)

---

<sup>21</sup> Aquí aparece el concepto de síntesis que la metafísica no puede realizar por la naturaleza de sus objetos. A77, B103.

<sup>22</sup> Este punto es de tal magnitud que podría ser considerado como eje de lectura de la primera *Crítica* e incluso del conjunto de la filosofía kantiana. Al respecto véase ANDERSON, R. Lanier. *The Introduction to the Critique Framing the Question*, pp. 75. En GUYER, Paul (Edited by), op. cit. pp. 75 – 92.

<sup>23</sup> KrV A244, B302, con algunas variaciones en la edición B.

<sup>24</sup> KrV A247, B303.

<sup>25</sup> “Der bloß transzendente Gebrauch also der Kategorien ist in der Tat gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbareren Gegenstand.” KrV A247-248, B304.

<sup>26</sup> KrV B XXIV. Esta frontera está anunciada desde el prólogo B e ilumina toda la Analítica.

de un asunto en donde sólo reina la ilusión?, ¿por qué insistir en la distinción nouménico/fenómeno, cuando es perfectamente claro que sólo nos ocupamos de los segundos<sup>27</sup> y pretender discurrir sobre los primeros es inútil en términos del conocimiento teórico? ¿En qué consiste la suficiencia de la Analítica para dar cuenta del 'cómo conozco'? Con esta última pregunta queremos dejar abierta la inquietud respecto de cómo el autor, al mismo tiempo que limita la facultad de conocer pretende abrir un nuevo espacio para aquellos objetos que quedan más allá de este límite y los ubica en la facultad de desear utilizando una estructura filosófica análoga a la desarrollada para criticar la facultad de conocer.

### **1.1.1. La diferenciación entre nouménico y cosa en sí como anticipación de los postulados de la razón práctica.<sup>28</sup>**

En el pasaje que estamos analizando Kant pone en juego la estructura metafísica de lo que serán los postulados de la razón práctica. En el marco de la distinción nouménico - fenómeno no es posible acceder a la cosa en sí y el motivo fundamental de tal frustración es que no tenemos intuición intelectual<sup>29</sup> y sin embargo, el autor insiste en mantener el nouménico como soporte del

---

<sup>27</sup> A esta altura resulta valioso recordar una de las observaciones de Schopenhauer a la ambigüedad de Kant respecto a esta tensión alrededor de la *cosa en sí*: "Kant nunca ha hecho de la cosa en sí objeto de especial examen o de una clara deducción. Sino que, en cuanto la necesita, tira de ella mediante el razonamiento de que el fenómeno, o sea, el mundo visible, tiene que poseer una razón, una causa inteligible que no sería fenómeno y, por lo tanto, no pertenecería a ninguna experiencia posible." SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica de la filosofía kantiana*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pp. 109 (596).

<sup>28</sup> MARTINEZ, J. A. *Libertad, alma y dios* [sic] en *la Crítica de la Razón Pura*, En Pensamiento, # 172, Vol. 43 (1987), Madrid. El articulista revisa la aspiración de sistematicidad de la obra de Kant y en ese contexto afirma que las ideas de la razón pura se convierten en postulados de la razón práctica.

<sup>29</sup> KrV B307.



fenómeno por medio de distintos tipos de estructura de esta relación, ninguna de las cuales es satisfactoria. Veamos esto en detalle.

La cosa en sí (y los conceptos de noúmeno y objeto trascendental que le son complementarios) constituye un puente entre la primera y la segunda *Críticas*. Dicho de otra manera, sostenemos que el objetivo de Kant es construir un trayecto que dé solución de continuidad a las dos primeras preguntas de su programa filosófico. Este trayecto está conformado por la distinción noúmeno – fenómeno, las ideas de la razón y los postulados de la razón práctica. De lo primero nos ocuparemos a continuación, del segundo punto daremos cuenta en el siguiente apartado del presente capítulo y el tercer aspecto lo analizaremos en el capítulo tercero de este trabajo.

Vamos a mostrar a continuación dos escenarios: en primer lugar, clarificaremos cómo los diferentes planteamientos de la relación cosa en sí - fenómeno forman una unidad con las ideas de razón y los postulados, y en segundo lugar, mostraremos cómo cada uno de los conceptos complementarios de la cosa en sí son variaciones que el autor desarrolla con el propósito de hacer aparecer como necesarios los postulados independientemente de la contundencia de su revisión de las ideas de razón.

Respecto del primer escenario parece como si en el conjunto fenómeno – noúmeno el fenómeno no tuviese objeción alguna, parece que hubiera quedado resuelto de manera satisfactoria y sólo adquiere un carácter problemático al entrar en relación con el noúmeno. Y esto se presenta de esta manera en virtud

de que en Kant la cosa en sí en términos epistemológicos tiene una dimensión puramente negativa: señalar la finitud de nuestro conocer, es decir, la cosa en sí es inalcanzable para las capacidades que el ser humano posee a efectos de conocer. Sin discutir si la concepción del fenómeno kantiano resulta satisfactoria (pues no es el interés de esta tesis), podemos afirmar que Kant muestra como problemática esta relación (y este es nuestro primer eslabón para demostrar la hipótesis que esbozamos más arriba) porque es tal problematización lo que le permite: 1) Asumir la diferenciación entre mundo sensible y mundo inteligible, que será fundamental para su concepción antropológica a efectos éticos, 2) Poder cambiar el lugar de los objetos de la metafísica y 3) Uniendo 1 y 2 armar su teísmo moral y la libertad.

A continuación nos ocuparemos de dos pasajes que consideramos determinantes en la justificación y lugar que Kant le asigna a la relación fenómeno – cosa en sí. Se trata del prólogo a la segunda edición y el pasaje cierre de la *Analítica El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos*.

Al revisar la justificación para la distinción entre noúmenos – fenómenos que Kant nos ofrece en el emblemático prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, encontramos que Kant está haciendo síntesis del método crítico que, siguiendo al del físico, determina que la razón pura podría aportar un conocimiento *a priori* con la condición de que dicho conocimiento sea

verificable o refutable en la experiencia<sup>30</sup>. Asimismo, esta apuesta kantiana le permitiría proponer una razón en armonía consigo misma. Este nuevo método le daría una esperanza a la metafísica en su pretensión de ser ciencia en tanto en él se encuentra la posibilidad de un conocimiento *a priori*. Pero vana es esta esperanza, nos dice Kant, en la medida en que la metafísica no puede cumplir con la otra exigencia del método: dadas las capacidades humanas no podemos aventurarnos más allá de la experiencia posible<sup>31</sup>.

En este punto de la explicación kantiana entran en escena lo incondicionado y la distinción entre fenómenos y cosas en sí. El asunto se plantea de la siguiente forma: esa tendencia de la razón a sobrepasar el límite de la experiencia posible, esa tendencia del ser humano a ir más allá de lo dado, encuentra su motor en lo incondicionado.<sup>32</sup> Si nuestra experiencia se refiere a cosas en sí mismas aparece una contradicción al pensar lo incondicionado, pero si asumimos esa experiencia como simple representación esa contradicción desaparece. Aclaremos que eso incondicionado lo encontramos a

---

<sup>30</sup> KrV B XIX, nota de Kant.

<sup>31</sup> Por lo cual no es posible una metafísica de la ciencia pero sí de la libertad y así lo expresa en los Fortschritt: "La libertad; por ella hay que empezar, dado que de lo suprasensible de los entes del mundo no conocemos *a priori*, o sea dogmáticamente, más que las leyes denominadas leyes morales, pero sólo en la intención práctica, única bajo la cual es posible el fin final; según éste, pues, la *autonomía* de la razón pura práctica es aceptada al mismo tiempo como *autocracia*, es decir como facultad de alcanzar incluso aquí, en la vida terrena, lo concerniente a la condición formal de esa facultad, es decir la eticidad, a pesar de todos los impedimentos que las influencias de la naturaleza puedan producir en nosotros como seres sensibles, en cuanto que al mismo tiempo somos seres inteligibles; esa facultad es la *fe en la virtud*, que es, *en nosotros*, el Principio para acceder al bien supremo." Fortschritt 295. Destacado en el texto.

<sup>32</sup> Guyer se pregunta "¿Pero por qué piensa Kant que la razón lleva inevitablemente a lo incondicionado?" Y la primera respuesta del comentarista es que esto suena como a desvanecerse en el aire. Pero no podía limitarse a esa simple frase y tras un detallado análisis lógico de la regresión al infinito concluye que: "En otras palabras, el concepto de alma, de totalidad del mundo y de Dios de la metafísica tradicional, no son supuestos arbitrarios invenciones de los filósofos, sino productos naturales de la facultad humana de la razón que asume que puede establecer un objeto incondicionado por cada una de sus tres categorías de relación y las correspondientes formas de inferencia." Guyer, op. cit. pp. 132. (Traducción nuestra).

través de otra experiencia diferente a la experiencia objetiva, a saber, la experiencia moral, y en concreto en la libertad en cuanto acción incondicionada, que parte de sí, responsable de sí, o sea, libre. La disolución de tal contradicción es fundamental para el autor en tanto que la búsqueda de lo incondicionado está justificada como una necesidad de la razón. Si requerimos la distinción noúmeno – cosa en sí para pensar sin contradicción lo incondicionado, esta distinción cumpliría fundamentalmente un papel lógico.<sup>33</sup> La razón demanda para su reposo un punto fijo en el cual detener su avance, y como no es posible proveerlo por vía del conocimiento, Kant lo encuentra en un pensar puro que no requiera contraste con la experiencia. Más adelante veremos cómo se transfiere este nuevo escenario para la metafísica, primero a la razón como facultad y luego (cosa que analizaremos con detalle en nuestro tercer capítulo) a la facultad de desear.

Kant asume esta separación noúmeno - fenómeno como un experimento que encuentra su justificación en la medida en que permite incluir lo incondicionado:

“Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los químicos bajo el nombre de ensayo de *reducción* y, de ordinario, bajo el nombre de *procedimiento sintético*. El análisis del *metafísico* separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la *dialéctica* los enlaza de nuevo, a fin de que estén *en consonancia* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por lo tanto, la verdadera.”<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> En este punto Isidoro Reguera introduce un debate desde la lógica en que muestra la inconsistencia de Kant al romper sus propios parámetros lógicos y dar el salto nouménico. REGUERA, Isidoro. *La lógica de Kant*. Ed. Visor, Madrid, 1989, pp.70.

<sup>34</sup> B XXI, nota de Kant. Destacado en el texto.

Observemos que el ámbito en el cual tiene lugar la separación que venimos analizando es el del conocimiento puro *a priori*, es decir, que en la medida en que ocupa uno de los nodos de un tratado que se llama a sí mismo *Tratado sobre el método*<sup>35</sup> podemos asumir entonces que la distinción noúmeno – fenómeno representa también un asunto de tipo metodológico,<sup>36</sup> sumado al ya mencionado papel de tipo lógico. Estas dos primeras ubicaciones de nuestro asunto nos ponen en alerta frente a las diversas tentaciones que han querido situar la distinción noúmeno – fenómeno en campos que Kant está lejos de pretender.<sup>37</sup>

Asimismo, y en tensión con lo anterior, Kant en esta cita nos llama la atención sobre el carácter heterogéneo de los miembros de esta distinción, y es que la distinción requiere separar el simple pensar, en donde es suficiente el principio de no contradicción, del quehacer de la ciencia, el cual exige que tengamos las condiciones de posibilidad del objeto y adicionalmente lo demostremos<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> B XXII.

<sup>36</sup> Robert B. Pippin en su ya clásico ensayo sobre la primera *Crítica* hace una valiosa revisión de las diferentes escalas en las que Kant plantea el problema de la cosa en sí. El apartado en el que hace el análisis se denomina *Los “dos mundos” y la perspectiva “metodológica”* que nos ha servido de inspiración para discutir con Kant su apuesta por un mundo paralelo y también para poner de relieve ese problema metodológico que atraviesa el planteamiento kantiano de la cosa en sí. Pippin establece tres puntos básicos, primero la confusión terminológica de Kant entre cosa en sí, objeto trascendental y noúmeno. Segundo, la cosa en sí pasa a ser idea regulativa necesaria para la ciencia misma. Tercero, que es el que tiene más variaciones, introduce este concepto en el ámbito de lo práctico. PIPPIN, Robert B. *Kant's Theory of Forms. An Essay on the critique of Pure Reason*. Ed. Yale University, New Haven, 1984. pp.193 ss.

<sup>37</sup> Así por ejemplo Heidegger pretende que: “La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del ‘espíritu’ humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología.” HEIDEGGER, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. Ed. F.C.E., México, 1996, pp. 174. En contraposición a lo que dice Heidegger esa pregunta por la metafísica tiene como horizonte la teología moral.

<sup>38</sup> Al respecto Kant nos plantea lo siguiente: “De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta– que, aunque no podamos *conocer* esos objetos

Consideramos aceptable el requerimiento kantiano de que tenemos que dejar un espacio para simplemente pensar esos objetos, y justamente en esta demanda de nuestro autor le estaremos exigiendo el principio de no contradicción cuando vayamos avanzando en nuestro análisis hasta llegar a los postulados de la razón.

Como queda dicho, el sentido último de la cosa en sí es la formulación de una hipótesis que permita pensar sin contradicción lo incondicionado en tanto se lo presenta como una necesidad ineludible de la razón.<sup>39</sup> Asimismo, insistamos en que surge en este marco argumental que el sentido que para Kant tiene la primera *Crítica*, a saber, es un tratado del método. A partir de lo anterior afirmamos que el giro copernicano,<sup>40</sup> puesto a jugar en el marco de la construcción de la cosa en sí, representa una apuesta metodológica de pensamiento que nos deja enclavados en la dimensión fenoménica de las cosas y en la mera hipótesis si queremos referirnos a las cosas en sí mismas.<sup>41</sup>

---

como cosas en sí mismas, si ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*.” KrV B XXVI. Destacado en el texto.

<sup>39</sup> Sobre la necesidad de la cosa en sí encontramos la siguiente explicación de Jacinto Rivera: “Por ello concluíamos que el concepto de ‘cosa en sí’ no era arbitrario sino necesario, lo mismo que ocurre ahora con el de ‘noúmeno’. En efecto, nuestra conciencia es capacidad de distinción, de discriminación. No hay conciencia donde no hay límites o contraposición. Si hemos de tener conciencia reflexiva (conceptual) de nuestra conciencia hemos de limitarla, contraponerla a algo conceptualmente. Sólo contraponiendo el concepto de ‘cosa en sí’ nos damos reflexivamente cuenta de qué es fenómeno.” RIVERA, Jacinto. op. cit. pp. 123.

<sup>40</sup> Hemos retomado el planteamiento de Wood en cuanto a la relación entre cosa en sí y giro copernicano. WOOD, Allen W., *Kant*, Ed. Blackwell, Victoria, Australia, 2005, pp. 70.

<sup>41</sup> Es importante tener en cuenta el interesante análisis que hace Henry Allison de la cosa en sí. Este autor selecciona una serie de pasajes en los cuales, según él, Kant planteó un uso positivo, no problemático, de la cosa en sí y a partir de ellos establece una clasificación o, si se quiere, establece unas funciones para la cosa en sí. Tales pasajes son A251; Prol § 32; KrV B XXVI-XXVII; KrV B306; B307. Lo primero que tenemos que decir es que si algo caracteriza estos pasajes al igual que el resto donde se plantea el tema es su ambigüedad, su carácter problemático y puramente negativo. La clasificación que hace el comentarista de la cosa en sí es la siguiente: 1) Como objeto en el cual se prescinde de nuestra sensibilidad; 2) Como entidad ontológicamente distinta de los objetos sensibles; 3) Como causa o fundamento de los fenómenos, y 4) Como problema semántico con implicaciones lógicas. Diferimos de Allison en cuanto a la posibilidad de encontrar ese uso positivo de la cosa en sí, ya que al recorrer la

Hipótesis que por supuesto aspira a ser demostrada a lo largo de la primera *Crítica*. Reiteremos que esa necesidad imperiosa que tiene la razón de buscar lo incondicionado es el punto de partida para encadenar distintas versiones de lo incondicionado hasta llegar a Dios.<sup>42</sup>

Llegando a las postrimerías de la Analítica<sup>43</sup> encontramos una especie de cierre a la delimitación del problema de la relación cosa en sí – fenómeno, a saber, el autor resuelve de manera contundente la posibilidad de una dimensión positiva<sup>44</sup> del noumeno en particular y en relación con el fenómeno.

Esto tiene dos efectos, de una parte da la posibilidad al autor de llevarse los objetos de la metafísica a otra dimensión, más exactamente a la razón como facultad y de otra, nos autoriza a cuestionarle cualquier forma de concepción de dichos objetos. Veamos lo que dice Kant:

---

primera *Crítica* es claro que la cosa en sí tiene un papel negativo y máximo una función de noción límite. Asimismo diferimos del comentarista en tanto que al establecer su clasificación descuida el carácter lógico y metodológico que hemos mostrado en los textos de Kant y apenas lo alude como una consecuencia de la clasificación semántica de la cosa en sí. Carácter que antecede a cualquier otra consideración. ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana de México, México, 1992, pp. 368 ss. A efectos de contrastar la posición de Allison tiene todo el interés revisar el análisis que hace Peter Guyer, análisis que es acompañado de una revisión de la posición de Allison. Ver: GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Ed. Cambridge University Press, New York, 1987. pp. 333 ss.

<sup>42</sup> En los capítulos segundo y tercero veremos como estos ensayos hacia lo incondicionado llevan a Kant a ir poniendo como fundamento último del obrar humano diferentes conceptos y características de su ser humano ideal, así el arco se extiende desde las primeras líneas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (donde la buena voluntad se erigirá como punto cero del proceso de fundamentación moral) hasta las postrimerías de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica* (donde la libertad ha quedado como la condición última de la propuesta ética kantiana).

<sup>43</sup> KrV A286, B342

<sup>44</sup> En este aspecto la posición de Reguera es contundente: “El noumeno entendido en sentido positivo (una cosa en sí, objeto de una intuición no sensible), es algo fuera de todo sentido, de toda lógica, porque para captarlo haría falta una intuición intelectual que no poseemos y cuya posibilidad ni siquiera podemos entender.” REGUERA, Isidoro. op. cit. pp.76. La lectura del profesor Reguera es una fuente de inspiración para plantear la hipótesis que ensambla nuestro primer y tercer capítulos. Pretendemos plantear que la separación fenómeno – cosa en sí adquiere todo su sentido en la ética de Kant y no en los asuntos epistemológicos.

“Si, por el contrario, sólo entendemos por objetos inteligibles los que son propios de una intuición no sensible –a los que, naturalmente, no son aplicables nuestras categorías– y de los que, por consiguiente, no podemos tener conocimiento alguno (ni intuición ni concepto), entonces hay que admitir noúmenos en sentido puramente negativo.”<sup>45</sup>

Es claro a esta altura que la imposibilidad de un mundo inteligible es un asunto radical en Kant, pues no podemos acceder a sus objetos tanto por la incapacidad de la sensibilidad (*Anschauung*) que poseemos como por la facultad de conocer que nos impide hacernos un concepto (*Begriff*), lo cual nos plantea un muy profundo problema sobre el cual habremos de preguntar a Kant sobre el enlace entre la imposibilidad de la cosa en sí en sentido positivo, en la primera *Crítica*, y la posibilidad de pensar y asumir los objetos de la metafísica como postulados del actuar humano en la segunda *Crítica*. La pregunta que le hacemos a esta altura a nuestro autor y sobre la cual volveremos reiteradamente más adelante, es ¿por qué si no nos es dable un mundo inteligible en el proceso de conocimiento, si habría de ser posible en sentido práctico?

A pesar de la imposibilidad de ese mundo inteligible, a renglón seguido Kant pasa a dejar “la puerta abierta a otro tipo de intuición y, por ello mismo, a cosas en cuanto objetos de ella.”<sup>46</sup> Aclaremos que en este punto de la obra de Kant y a efectos teóricos las cosas en sí funcionan simplemente como límite. Más adelante, tras insistir nuevamente en la imposibilidad de los objetos suprasensibles, aún cuando los abordáramos solamente con las categorías,

---

<sup>45</sup> KrV A286, B342.

<sup>46</sup> KrV A286, B343.



nos pone frente a la primera gran compuerta hacia la construcción de un mundo suprasensible:

“El noúmeno es, pues, un problema en sí mismo. El concepto de noúmeno no es, por lo tanto, el concepto de un objeto, sino el problema –inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad– de saber si no puede haber objetos completamente independientes de esa intuición. Es esta una cuestión cuya respuesta sólo puede ser indeterminada, a saber: dado que la intuición sensible no llega indistintamente a todas las cosas, queda sitio para objetos diferentes y más numerosos. Consiguientemente, no se niegan éstos de modo definitivo, pero, a falta de un concepto determinado (puesto que ninguna categoría se adecua a ellos), tampoco pueden ser afirmados como objetos de nuestro entendimiento.”<sup>47</sup>

A partir de lo que venimos planteando y de la pregunta enunciada arriba en el sentido de por qué la cosa en sí ha de tener lugar en la facultad de la razón, inquirimos nuevamente a nuestro autor: ¿Cómo es que podemos referirnos a algo que nos es completamente desconocido?<sup>48</sup> Aclaremos que partiendo de la idea-exigencia de la razón de la totalidad y de lo incondicionado, Kant indaga su verdad, y encuentra que la libertad moral cumple de alguna manera esa exigencia, y concluye que esa exigencia parte propiamente del ámbito práctico, a saber, la exigencia de ser libre. Sin embargo, consideramos que esa exigencia no alcanza un estatuto mayor al de supuesto religioso (Dios y la inmortalidad) que opaca el supuesto ilustrado de la libertad.

---

<sup>47</sup> KrV A287-288, B344. Aclaremos que la compuerta del mundo suprasensible sirve tanto para Dios y la inmortalidad como para la libertad. Desde la perspectiva del presente trabajo es aceptable para esta última (la libertad) pero es problemática para los objetos de la metafísica tradicional. De esta tensión y sus incidencias para el criticismo nos ocuparemos en el capítulo tercero.

<sup>48</sup> Wood en este punto plantea un debate determinante para una revisión crítica del idealismo trascendental, al poner la tensión entre sujeto que conoce, la cosa conocida y las fuentes de nuestra sensibilidad: “De esta manera, la intuición sensible es algunas veces pensada como la afección de nuestros sentidos por un objeto, no como una apariencia sino como una cosa en sí misma, y el idealismo trascendental como habiendo reivindicado [inconsistentemente] que nos miramos a nosotros mismos (como cosas en sí mismas) siendo influenciados metafísicamente por cosas en sí mismas.” WOOD, Allen W., *Idem.* (Traducción nuestra).

La respuesta de Kant está dada a partir de la siguiente afirmación: "... no nos parece suficiente limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber."<sup>49</sup> Este planteamiento aporta una línea de análisis para la exploración de la pregunta que orienta este trabajo. La vía positiva del conocimiento (Analítica) no es suficiente para el ser humano porque no somos solamente seres cognoscentes, sino también seres actuantes, no nos podemos conformar con aquel terreno bien delimitado y demarcado que quedó establecido para el despliegue del entendimiento, sino que demandamos sobre el conocer en términos del desear. Aquí nos encontramos de manera clara y contundente con el propósito central de la KrV, a saber, preguntar si lo que deseamos saber es posible y la respuesta de Kant es negativa en lo teórico y negativa en lo práctico. Se nos objetará que no es posible afirmar la realidad o no de la libertad desde el punto de vista teórico, porque no es un objeto más del mundo, pero sí es posible afirmar su realidad desde el punto de vista práctico, es decir, desde la experiencia moral. No obstante, la diferencia de nivel entre lo teórico y lo práctico no autoriza al autor a incluir en este último los objetos problemáticos que ha desalojado del primero.

Revisemos, pues, la definición de noúmeno como frontera<sup>50</sup> entre el saber de las ciencias y otros saberes de los que nunca haremos ciencia pero a los que

---

<sup>49</sup> KrV A237, B296. Kant hace surgir otra fuente de relación con lo real que es la ley moral que nos permite una acción incondicionada. Esta nueva fuente no resulta problemática para el propósito del presente trabajo hasta que pretende que con la libertad podemos pasar a postular a Dios y el alma humana.

<sup>50</sup> Para Allison, que asume una posición de defensa de Kant, esa región frontera que podemos asumir en el análisis de noúmeno incluye, consistentemente para el pensamiento crítico, ambos lados del límite, lo cual estaría legitimando los pasos posteriores de Kant en el sentido de crear una nueva región para algo

aspiramos como tendencia natural. Este concepto tiene una doble dimensión, de una parte, en sentido negativo, hace referencia a una cosa que sea subsumible a la intuición sensible. Por otra parte, esta noción se desdobra en una parte positiva, como aquello que podría ser *percibido* por un tipo de intuición especial como es la intelectual. Veamos el texto de Kant:

“Si entendemos por nómeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible*, este nómeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestra forma de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por nómeno al *objeto de una intuición no sensible*, suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el nómeno en sentido *positivo*.”<sup>51</sup>

Esos *conocimientos*, procedentes del uso trascendental de los principios *a priori*, no pueden desecharse, no pueden ser condenados a la desaparición en tanto son una aspiración legítima del ser humano. Aquí, encontramos un punto de inflexión tanto de la obra de Kant como del paso de la metafísica tradicional a la metafísica moral. De la parte negativa de este paso (la imposibilidad de toda teología soportada en simples conceptos) nos ocuparemos en la sección dedicada al ideal de la razón, y su componente positivo será revisado en el capítulo tercero.

---

a lo que no podemos acceder: “El entendimiento crítico debe pensar los nómenos, porque este concepto es correlato del concepto trascendental de apariencia (o fenómeno) y está, por lo tanto, íntimamente relacionado con la doctrina de la sensibilidad.” ALLISON, Henry. op. cit. pp. 373.

<sup>51</sup> “Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer sinnlichen Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, uns das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.” KrV B307. Destacado en el original.

Finalmente, consideremos brevemente los posibles matices que surgen de dos conceptos complementarios de la cosa en sí.<sup>52</sup> Nos referimos al objeto trascendental (*transzendental Gegenstand*) y al noúmeno (*Noumenon*). En cuanto al primero Kant nos lo define en el marco de la antinomia de la razón de la siguiente manera:

“Podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad. A este objeto trascendental podemos atribuir toda la extensión y cohesión de nuestras percepciones posibles, como también podemos decir que tal objeto está dado en sí mismo con anterioridad a cualquier experiencia”<sup>53</sup>

En esta caracterización del objeto trascendental<sup>54</sup> queremos destacar dos elementos: de una parte, es causa de los fenómenos pero sin que podamos acceder a él, es causa simplemente para “que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad” lo cual nos afianza en la lectura puramente lógica que hacíamos antes de la cosa en sí. Aclaremos que tal lectura lógica obedece a nuestra perspectiva en este trabajo y no a la mirada de Kant que asume el objeto trascendental como real. En segundo lugar, esta causa tiene un predicado fundamental, y sobre el cual insistiremos a lo largo de este trabajo, a saber, es causa meramente *inteligible* de los fenómenos en general.

---

<sup>52</sup> Podemos encontrar un excelente recorrido por las variaciones de las cosas en sí mismas en ALLAIS, Lucy. *Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things as They are In Themselves*. En HEIDEMANN, Dietmar H. (Ed.) *De Gruyter - Kant Yearbook Metaphysics 2010*, Berlin/New York, 2010, pp. 1 – 30.

<sup>53</sup> KrV A494, B522-523.

<sup>54</sup> Respecto de la relación noúmeno y objeto trascendental es muy importante el análisis de Allison porque insiste en salvar a toda costa la pertinencia, a pesar de la problematicidad que le asigna a los conceptos en juego, en términos epistemológicos. ALLISON, Henry. op. cit. pp. 372 ss.

Este asunto de la inteligibilidad nos remite a otro pasaje de la primera *Crítica* en donde vuelve a aparecer el objeto trascendental y además el autor nos define qué entenderá por *inteligible*: “Doy el nombre de *inteligible* a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos.”<sup>55</sup> Nos encontramos en el marco de la conciliación entre naturaleza y libertad en la antinomia de la razón (asunto al que volveremos más adelante cuando revisemos las antinomias), y aquí el objeto trascendental adquiere un doble carácter, de un lado es causa de una cosa en sí misma, y por tanto es inteligible por su acción, y de otro, es causa de los fenómenos del mundo sensible y por tanto sensible por sus efectos. Este doble abordaje es el que le permite a Kant construir el mundo paralelo<sup>56</sup> a efectos de conciliar ley de la naturaleza y libertad, y de manera complementaria prepararnos para su concepción antropológica dual que servirá de soporte a los postulados.

Cerramos las alusiones al objeto trascendental en las postrimerías de la Dialéctica trascendental<sup>57</sup> en donde Kant pone en juego toda la indeterminación<sup>58</sup> de la que ha rodeado tal objeto a efectos de poder sostener, como pura idea, un soporte del mundo diferente a éste. El argumento parte de aceptar la existencia de algo distinto del mundo que contenga su fundamento en la medida en que este último es un compendio de fenómenos y, por

---

<sup>55</sup> KrV A538, B566. Cursiva en el texto.

<sup>56</sup> Pippin plantea la existencia de dos ‘reinos’ que ponen en aprietos a la teoría kantiana de la experiencia al requerir dos objetos distintos, de una parte cosas en sí mismas como fundamento y de otra, apariencias como efectos de las afecciones. Pippin, Robert. op. cit. pp. 197 ss.

<sup>57</sup> KrV A696, B724.

<sup>58</sup> Bennett destaca en su análisis de las cosas en sí mismas toda la ambigüedad que pone Kant al tratar este concepto y los que hemos llamados complementarios. BENNETT, Jonathan. *Kant's Dialectic*. Ed. Cambridge University Press, London, 1974. pp. 52 ss. De otra parte, podemos ver COLLINS, Arthur. *Possible Experience: understanding Kant's Critique of pure reason*. Ed. University of California Press, London, 1999, pp. 26 – 30, texto en el cual el autor revisa la relación cosa en sí – noumeno.

consiguiente, no podría contener el mencionado fundamento en él mismo. Luego se plantea la posibilidad de que ese elemento externo al mundo, que le aporta orden, sea sustancia a lo cual responde que tal posibilidad no tiene sentido y finalmente deja a ese ser extramundano como simple idea. Y un poco más adelante cierra esta reflexión convirtiendo el objeto trascendental en Dios:

“*¿Podemos, pues –se seguirá preguntando–, suponer un creador del mundo que sea único, sabio y omnipotente? Sin ninguna duda. Y no sólo podemos sino que tenemos que suponerlo. Ahora bien, ¿extendemos así nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? De ningún modo, ya que nos hemos limitado a suponer un algo (un mero objeto trascendental) del que no poseemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo. Únicamente hemos concebido ese ser, desconocido para nosotros, en relación con el orden sistemático y teleológico de la estructura del mundo, orden que nos vemos obligados a presuponer al estudiar la naturaleza; lo hemos concebido sólo por analogía con una inteligencia (que es un concepto empírico), es decir, sólo en relación con los fines y la perfección que en él se basan y como dotado precisamente de aquellas propiedades que, de acuerdo con las condiciones de nuestra razón, pueden contener el fundamento de tal unidad sistemática.*”<sup>59</sup>

Encontramos en el pasaje citado una especie de duplicación de la mismidad del objeto trascendental pues se alude a tal objeto como algo “del que no poseemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo”, lo cual genera una nueva dimensión en la cual nos habríamos de preguntar ya no por lo que sea el fenómeno en sí mismo sino por lo que sea el objeto trascendental en sí mismo. Esto en la medida en que si hemos pasado de la cosa en sí como aquello que no es fenómeno en el objeto de experiencia al objeto trascendental

---

<sup>59</sup> “Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntnis über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wo / von wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloß transzendenten Gegenstand), aber, in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur studieren, voraussetzen müssen, haben wir jenes uns unbekanntes Wesen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d. i. Es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf demselben gründen, gerade mit denen Eigenschaften begabt die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können.” KrV A697-698, B725-726.

podemos suponer de manera justificada que dicho objeto es el nivel último a efectos de posibilitar el conocimiento y que por tanto no requiere transferirle sus características a Dios ni tampoco de la pregunta por lo que sea en sí mismo.

De otra parte, el pasaje nos permite dejar planteada una pregunta que no desarrollaremos: ¿hasta dónde la presencia de Dios deja gravemente debilitada la concepción epistemológica kantiana en el mismo sentido que vamos a demostrar que le acontece a la ética?<sup>60</sup> Y en esta misma línea nos asalta una cuestión respecto de la necesidad que manifiesta el autor de suponer un creador del mundo con el propósito de darle orden y fin al mismo y así poder estudiar la naturaleza: ¿no son suficientes para estudiar la naturaleza la Estética y la Analítica de la primera *Crítica*?

Nos queda por hacer en este apartado algunas breves alusiones al noúmeno ubicándolo, como corresponde al sentido de lo que estamos tratando, como complemento de la cosa en sí que refuerza la anticipación de las ideas de la razón y de los postulados.<sup>61</sup>

Antes de concluir la Analítica Kant introduce un apéndice llamado *Anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso teórico del*

---

<sup>60</sup> El autor de la presente tesis agradece el planteamiento de esta pregunta a Ana Nágera del grupo de estudios kantianos de Barcelona.

<sup>61</sup> A este propósito nos ayuda Guyer que apunta que el sentido positivo de la noción de noúmeno se da en la órbita de lo práctico. GUYER, Paul. op. cit. pp. 130.

*entendimiento con el trascendental.*<sup>62</sup> En este apartado Kant organiza y resume su ajuste de cuentas con la metafísica tradicional y al efecto repasa sus puntos de discusión con Leibniz.<sup>63</sup>

Kant parte de la diferenciación entre los objetos en tanto fenómenos (nuestra única posibilidad de acceder a ellos), los objetos en sí mismos (que nunca los conoceremos) y los objetos pensados.

El problema al que se ve abocado Leibniz (tomar los fenómenos como si fuesen cosas en sí mismas) lo resume Kant así: "... Leibniz *intelectualizó* los fenómenos."<sup>64</sup> Y a reglón seguido nuestro autor compara el camino leibniziano con la sensibilización lockiana de los conceptos del entendimiento. Estamos en uno de los escenarios en donde se ve claramente la síntesis filosófica entre empirismo e idealismo emprendida por Kant. Para el pensador crítico los dos autores aludidos se quedan a medio camino del proceso requerido para generar conocimiento. Se quedan en una sola de las fuentes en cuya conjunción es posible, para Kant, la validez objetiva del mismo.

---

<sup>62</sup> KrV A260, B316. HAUMESSER, Matthieu. Que signifie pour Kant l'erreur de Leibniz? Autour de l' "Amphibologie des Concepts de la réflexion"; *Kant-Studien*, 101 (2010) 1, pp. 1 – 21. En este artículo el comentarista revisa el concepto de reflexión como central en la KrV en general y de manera particular en el enfrentamiento de Kant con Leibniz y Locke.

<sup>63</sup> Allison hace algunas acotaciones de esta toma de distancia de Kant respecto de Leibniz, específicamente destacamos a esta altura de nuestro texto la alusión a la concepción de lo sensible y su opuesto. ALLISON; Henry. op. cit. pp.338. Podemos encontrar un recorrido detallado de la relación de Kant con Leibniz en el tema de las cosas en sí mismas en LANGTON, Rae. *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Ed. Oxford University Press, New York, 2007, pp. 68 – 96. Un estudio amplio que pone las claves de la discusión entre Leibniz y Kant específicamente en el tema de la teodicea lo encontramos en el estudio preliminar que hace el professor Gonçal Mayos en LEIBNIZ, Gottfried; KANT, Immanuel. *Escritos sobre teodicea*. Estudi preliminar i traducció de MAYOS, Gonçal, Ed. Llamp, Barcelona, [s.d.], pp. 7 – 68.

<sup>64</sup> KrV A271, B327.



El problema leibniziano, que consiste en comparar los objetos de los sentidos en el entendimiento asumiéndolos como cosas en general, es presentado por Kant en los siguientes cuatro puntos: 1) Leibniz<sup>65</sup> comparó los objetos por medio de la regla de la identidad o diferencia que habría de aplicar el entendimiento. Esto es así en tanto que parte de que los objetos son cosas en sí mismas y en esa medida deja de lado la función ordenadora del entendimiento. De esta manera cree que tiene ante sí las cosas en sí mismas y olvida que lo único que está haciendo es aplicando "...una regla analítica de la comparación de las cosas por medio de simples conceptos."<sup>66</sup> 2) Al asumir la inmediatez del entendimiento en el conocimiento de los objetos le es suficiente el principio de no contradicción para estar en el terreno de la producción de conocimiento. "De acuerdo con este principio, todos los males, por ejemplo, son simples consecuencias de las limitaciones de la criatura, es decir, negaciones, ya que estas son lo único que se opone a la realidad (lo cual es efectivamente así en el mero concepto de la cosa en general, pero no en las cosas en cuanto fenómenos)."<sup>67</sup> 3) Leibniz pone delante del entendimiento solamente la diferencia entre lo interior y lo exterior, es decir, las sustancias han de tener algo interior caracterizado por la simplicidad<sup>68</sup> y que sirve de fundamento. De esta manera, aparece la mónada limitada a su acción interna y separada del resto. "Es esta precisamente la razón de que su principio de la posible *comunidad de las sustancias* entre sí tuviera que ser una *armonía*

---

<sup>65</sup> La profesora Jill Vance Buroker nos presenta una interesante comparación del uso de los conceptos noúmeno y fenómeno en Leibniz y Kant que constituye una clave de lectura para el enfrentamiento de nuestro autor con la metafísica tradicional y específicamente, de la discusión técnica de los términos en juego. BUROKER, Jill Vance. '*Kant's Critique of pure Reason*'. An Introduction. Ed. Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 202 ss.

<sup>66</sup> KrV A272, B328.

<sup>67</sup> KrV A273, B329.

<sup>68</sup> ALLISON, Henry. op. cit. 404.

*preestablecida*.<sup>69</sup> 4) Finalmente, al intelectualizar el espacio y tiempo tiene como fuente el espejismo de la reflexión trascendental, es decir, esas dos formas de la sensibilidad son formas inteligibles de la relación entre cosas en sí.

“A pesar de todo, Leibniz quería que estos conceptos fueran tenidos por fenómenos, ya que él no asignaba a la sensibilidad ninguna clase de intuición, sino que buscaba todas las representaciones en el entendimiento, incluso la representación empírica de los objetos. No concedió a los sentidos más que el despreciable papel de confundir y deformar las representaciones del entendimiento.”<sup>70</sup>

## 1.2. Los objetos problemáticos de la razón

En este segundo apartado nos ocuparemos de aclarar el significado de los objetos problemáticos de la razón<sup>71</sup> y el interés que tienen para la cadena argumental que ya hemos anunciado y que, partiendo de la cosa en sí, pasan por estos objetos y nos han de conducir a los postulados de la razón. En primer lugar presentaremos el conjunto de problemas asociados a los objetos en cuestión, para luego analizarlos en virtud de los objetivos que nos hemos trazado en este trabajo.

Ha concluido la Analítica y las disputas con la metafísica tradicional no cesan. Hasta ahora se ha mostrado un camino por el cual el autor aspira a que la

---

<sup>69</sup> KrV A274, B330.

<sup>70</sup> KrV A276, B332.

<sup>71</sup> Un panorama claro y detallado de los objetos de los que aquí nos ocupamos, así como la crítica a la metafísica tradicional por parte de Kant, se puede encontrar en AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Ed. Oxford University Press, New York, 2003, pp. 112 ss.

ciencia encuentre tranquilidad para su avance, sin embargo, es evidente que la respuesta sobre si es posible la metafísica como ciencia es negativa. Pero no por ello, en la perspectiva de Kant, el espíritu humano se resigna a dejar atrás las pretensiones de tener certezas respecto de los viejos objetos de la metafísica.<sup>72</sup> La Analítica ha circunscrito la facultad del entendimiento, es decir, nuestra posibilidad de conocer, a un doble requisito que la metafísica no puede cumplir: de una parte, las categorías tienen una aplicación objetiva exclusiva en la experiencia, y de otra, esta última se convierte en juez inexorable sin el cual no es posible saber alguno objetivo.

Ahora quedan en tensión las coordenadas claras de la Analítica y la tendencia a la Dialéctica, entre la certeza que nos ofrece el conocimiento y el deseo de seguir preguntando.<sup>73</sup> Nos debatimos humanamente entre el conocimiento metódicamente obtenido, pero limitado, y la posibilidad de encontrar respuestas definitivas y últimas, aunque en un terreno atravesado por el engaño, por la ilusión. En este punto encontramos una de las cimas del pensamiento kantiano capaz de construir un todo sistemático que incluye tanto el orden sistemático de la razón como su tendencia a la ilusión.

---

<sup>72</sup> Otra vez el profesor Reguera nos ilustra, con su crítica contundente, sobre los círculos lógicos (tautologías) en los que incurre Kant y que le sirven para justificar lo injustificable: "He aquí *la piraeta del porque-sí*: la vuelta sobre sí al asomarse al nouméno (unidad sintética de la autoconciencia) y la vuelta sobre sí al asomarse a los ideales (unidad sistemática de la razón)...

Hay que admitir, pues, *porque-sí* que la unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva. *El juego se justifica por el propio juego*. Hay que admitir tras el principio(s) lógico(s), en principio(s) trascendental(s) de la razón pura, responsable(s) de esa unidad sistemática, *a priori* y necesaria." REGUERA, Isidoro. op. cit. pp. 107.

<sup>73</sup> Respecto de esta tensión nos ilustra BILLIER, Jean-Cassien. *Kant et le kantisme*. Ed. Armand Colin, París, 1998, pp. 40 ss.

El objetivo fundamental de la Dialéctica es detectar la ilusión de los juicios sobre la trascendencia,<sup>74</sup> poniéndonos en alerta para evitar que nos engañen. La primera aclaración que hay que hacer es respecto del tipo de ilusión<sup>75</sup> a la que se está refiriendo la Dialéctica:

“Nos ocupamos sólo de la *ilusión trascendental*, que influye en principios cuyo uso ni siquiera se basa en la experiencia, caso en el que tendríamos al menos una piedra de toque para controlar si es correcto, sino que nos lleva, contra todas las advertencias de la crítica, más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*.”<sup>76</sup>

Salta a la vista que no hay la menor posibilidad de ampliación del entendimiento (en el modo de ser objetivo, cósmico) allende las fronteras que le estableció la Analítica y en ello encontramos uno de los más grandes aportes de Kant al pensamiento occidental: el sometimiento del conocimiento teórico a la experiencia y la condena de la extralimitación de este principio. Más allá del uso empírico del entendimiento nos espera la ilusión.<sup>77</sup>

De vital importancia para este recorrido kantiano que estamos haciendo y para nuestro trabajo es la distinción entre principios immanentes y trascendentes<sup>78</sup>, y adicionalmente respecto de estos últimos la diferenciación con lo trascendental.

---

<sup>74</sup> KrV A296, B352.

<sup>75</sup> Ver GUYER, Paul. *Kant*. Ed. Routledge, New York, 2006, pp. 129.

<sup>76</sup> KrV A295, B352. Destacado en el texto.

<sup>77</sup> Analizando el uso negativo y positivo del noúmeno Jacinto Rivera enuncia: “Dado que no podemos extender teóricamente las categorías más allá de nuestras formas de sensibilidad, y que incluso, como formas discursivas, no valen para un entendimiento intuitivo, sólo nos queda el sentido negativo. Pero con el mero sentido negativo no determinamos nada, no señalamos nada real.” RIVERA, J. op. cit. pp. 122. Desde el punto de vista del profesor Jacinto Rivera asumir que lo único real es lo objetivo es otro camino hacia el dogmatismo, el de las antítesis, y cierra la posibilidad de pensar y realizar la libertad.

<sup>78</sup> Guyer llama la atención sobre la confusión del uso de trascendental y trascendente a la hora de denominar las aspiraciones de la razón de ir más allá de la experiencia. GUYER, Paul. op. cit. pp.129. La profesora Buroker pone en evidencia la misma confusión. BUROKER, Jill Vance. Op. cit. pp. 207.

“Llamamos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen esos límites.”<sup>79</sup>

Todo ese inmenso mar de cosas que no podemos experimentar y verificar en la experiencia –alma, Dios, inmortalidad–, no pueden ser objeto de un saber científico en la concepción de Kant. He aquí la grandeza del pensamiento kantiano que tiene la solvencia de marcar un camino de pensamiento filosófico sobre la ciencia.

En este marco trascendental continúa el debate contra Leibniz con el que cerrábamos el apartado anterior. Y vuelve a ser la ilusión la que pone en evidencia la pretensión de desbordar los límites de la experiencia, es aquí donde la Dialéctica ha de poner orden para que no vayamos más allá de las fronteras que la Analítica encontró e impuso al entendimiento. Es en esta ilusión en donde encontramos el eslabón que une la cosa en sí y los postulados.

Tal ilusión y sus alcances quedan aclarados por el autor al precisar el concepto de trascendente. En primer lugar, lo define por vía negativa en relación al concepto de inmanencia, asumiendo ésta como aquello que está enmarcado en las fronteras de la experiencia,<sup>80</sup> siendo entonces trascendentes los principios que no respetan tales fronteras. En segundo lugar, de manera positiva y ampliando el concepto, “los verdaderos principios trascendentes” son

---

<sup>79</sup> “Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken / möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen.” KrV A295-296, B352.

<sup>80</sup> KrV A296, B352.

presentados como aquellos que nos llevan a sobrepasar todo lindero y a apropiarnos de terrenos nuevos. Aclaremos, desde la perspectiva de Kant, que de la revisión que emprende esta sección no podemos esperar que se dé solución a los problemas derivados de la mencionada extralimitación, no podemos esperar que se suspenda de manera definitiva una tendencia que nos es propia como humanos.<sup>81</sup>

Seguimos con una aclaración determinante sobre el tipo de ilusión del que quiere dar cuenta Kant. Y entonces aparece una nueva distinción: ilusión lógica - ilusión trascendental.<sup>82</sup> Ya quedó claro que no estamos hablando de una ilusión empírica como por ejemplo una ilusión óptica, con lo cual estamos en el terreno de las objeciones kantianas a la metafísica leibniziana que describíamos en el apartado anterior.

Kant manifiesta una profunda preocupación por el remedio y sus efectos en lo que concierne a estas dos últimas ilusiones:

“La ilusión lógica, consiste en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto la atención se concentra sobre el caso de que se trate. La ilusión trascendental no cesa, en cambio, aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental (por ejemplo, la ilusión en la proposición: “Desde un punto de vista temporal, el mundo debe tener un comienzo”). La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos.”<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> KrV A297, B354.

<sup>82</sup> Una acotación más sobre la ilusión y las coordenadas lógicas que la atraviesa: “La ilusión consiste en creer que se puede sustituir la posibilidad lógico-formal (que Kant llama *posibilidad lógica*) del concepto, por la posibilidad lógico-trascendental (*posibilidad real*, la llamará después) de las cosas...” REGUERA, Isidoro. op. cit. pp. 74.

<sup>83</sup> KrV A296-297, B353.

Y un poco más adelante Kant, de manera magistral, decreta la muerte de la metafísica tradicional y abre un inmenso espectro de caminos<sup>84</sup> para la filosofía: "...se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión –favorable al entendimiento– de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas."<sup>85</sup>

Si bien es cierto que tenemos que reconocer la magnitud de la labor filosófica que en este punto está desarrollando Kant, también hemos de llamar la atención sobre el hecho de que resulta insatisfactorio el carácter de inevitable que el autor le imprime a la ilusión trascendental.<sup>86</sup> En este pasaje en el que nos encontramos (nos referimos al pasaje *La ilusión trascendental*, que se encuentra en B349-366, A293-309), que sería el espacio idóneo para plantearlo, se limita a diferenciarla de las otras dos ilusiones (empírica y lógica) tanto en lo que concierne al lugar de donde brotan<sup>87</sup> como en la solución que tienen las otras dos. Desde nuestra perspectiva este planteamiento de Kant es el que le permite trasladar los objetos problemáticos de la razón al orden práctico con la justificación precisamente de la inevitabilidad de la ilusión trascendental y pretendiendo dar una salida coherente a una tendencia 'natural'

---

<sup>84</sup> La deuda que tiene la filosofía occidental posterior a Kant en virtud de su posición respecto de la ilusión es inmensa. Son deudores innegables Nietzsche, que podemos asumir como un Kant que radicaliza la representación y la ilusión, y Russell, cuyos tipos lógicos sin este y otros pasajes kantianos serían imposibles.

<sup>85</sup> KrV A297, B353. A partir de este potente criterio kantiano le estaremos preguntando a nuestro autor, en la sección correspondiente a los postulados de nuestro tercer capítulo, cómo hace para dar realidad objetiva y necesidad a la inmortalidad del alma o a Dios.

<sup>86</sup> Ver al respecto ROHLF, Michel. *The Ideas of Pure Reason*. En GUYER, Paul (Ed.). *Kant's Critique of Pure Reason*, op. cit. pp. 190 ss.

<sup>87</sup> Wood hace un breve pero interesante recorrido por el origen de las ideas de razón, que nos ha servido de guía para plantear algunas objeciones a Kant. WOOD, Allen W. op. cit. pp. 78-79.

de la razón humana.<sup>88</sup> De esta manera evita poner punto final a los problemas de la metafísica tradicional en tanto las dos primeras partes de la primera *Crítica* (Estética y Analítica) nos dicen que la metafísica no es posible como ciencia y al mismo tiempo deja abierto un pequeño tragaluz a cuenta de la inevitable tendencia a la ilusión metafísica, o dicho de otra manera (y tal como lo ampliaremos en el capítulo tercero), una tendencia a ser cristianos. Dejemos en este punto nuestra pregunta crítica al pensamiento crítico: ¿Por qué con los elementos que nos aportan la Estética y la Analítica de la primera *Crítica* no podemos solucionar esta ilusión trascendental, al igual que lo hacemos con la ilusión empírica y con la ilusión lógica? La respuesta de Kant estaría dada en el terreno de la autenticidad de las antinomias, es decir, debemos desechar la pretensión de abarcar la totalidad de la realidad con los alcances de la Estética y la Analítica trascendentales.

Pasemos a otro gran aporte a la filosofía y la ciencia occidentales por parte de nuestro pensador:

“Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón.”<sup>89</sup>

He aquí la síntesis del sistema trascendental kantiano. Los dos primeros escalones han sido delimitados con toda claridad y, de manera complementaria, el autor nos ha dicho que pueden disolver las ilusiones que en su seno surjan. El océano ancho y borrascoso aparece en el tercer nivel,

---

<sup>88</sup> Al respecto ver la relación que establece Guyer entre las ideas de razón y lo incondicionado. GUYER, Paul. op. cit. pp.133.

<sup>89</sup> “Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft.” KrV A298, B355.



convirtiéndose la razón<sup>90</sup>, en tanto facultad, en sede de la ilusión trascendental.<sup>91</sup> El camino de justificación de la existencia de esta facultad y de su correspondiente ilusión avanza un poco más al ponerle el predicado de *Principio*. En primer lugar volvemos a una distinción negativa con relación al entendimiento que es calificado como facultad de las *Reglas*.<sup>92</sup> Seguimos con una definición positiva del conocimiento por principios en la cual podemos conocer lo particular en lo universal.<sup>93</sup> Y terminamos con una justificación de ese tercer nivel de conocimiento en comparación con el entendimiento: “El entendimiento es, pues, incapaz, a partir de conceptos, de suministrar conocimientos sintéticos, que son los que yo denomino principios en sentido propio. No obstante, podemos llamar principios, en sentido comparativo, a todas las proposiciones universales.”<sup>94</sup> Lo anterior implica la necesidad de la razón como facultad de unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La estrategia de Kant continúa al establecer el enlace entre esta determinación de la Facultad de los Principios con lo incondicionado.<sup>95</sup> En primer lugar, insiste que la razón no se ocupa de intuiciones sino de conceptos y juicios, de tal manera la unidad que aporta la razón no es la experiencia posible sino la del entendimiento, es decir, la razón unifica las experiencias a fin de ofrecer un conocimiento sistemático. En segundo lugar, muestra la tarea de la razón como

---

<sup>90</sup> Al efecto de revisar las diferentes acepciones de razón en la Dialéctica trascendental encontramos el artículo del profesor Rabade Romeo que nos ofrece un panorama claro y sintético sobre este punto. RABADE ROMEO, Sergio. *La concepción kantiana de la razón en la dialéctica trascendental*. En Logos. Anales de seminario de metafísica, Vol. 13, año, 13 (1978). Universidad Complutense de Madrid.

<sup>91</sup> Al localizar la sede de la ilusión trascendental queremos poner de relieve los distintos momentos del desarrollo de la crítica kantiana a los excesos de la razón. En el momento en que estamos la razón en tanto facultad tendrá que ser sometida a revisión crítica.

<sup>92</sup> KrV A299, B356.

<sup>93</sup> KrV A300, B357.

<sup>94</sup> KrV A301, B358.

<sup>95</sup> Ver al respecto el interesante y claro análisis de Buroker. BUROKER, Jill. op. cit. pp. 209 ss. De igual manera se puede consultar GARDNER, Sebastian. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and The Critique of Pure Reason*. Ed. Routledge, New York, 1999, pp. 214 ss.

el nivel más alto de abstracción del ejercicio de subsunción. Y esto último lo lleva a introducir la búsqueda de lo incondicionado como mecanismo que obliga a la razón a una regla de mayor generalidad.

Termina Kant esta sección enunciando el genuino principio de la razón en general en su uso lógico, que es:

“...encontrar lo incondicionado del conocimiento del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.”<sup>96</sup>

Queda a esta altura de la primera *Crítica* la unidad completa de la experiencia como encadenamiento de los tres niveles de conocimiento a los que hemos aludido, a saber, la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Dicho de otra manera, lo incondicionado tiene aquí la función de punto fijo para el conocimiento de tal manera que no nos veamos abocados a una regresión al infinito propia de lo condicionado. De esta manera, lo incondicionado se limita a dar unidad al sistema kantiano del conocimiento científico.

Revisemos los objetivos específicos de este proyecto llamado *Dialéctica Trascendental*.<sup>97</sup>

1. Examinar si es objetivamente correcto pasar de la serie de condiciones hasta lo incondicionado.
2. Averiguar las consecuencias del objetivo anterior.

---

<sup>96</sup> KrV A307, B364.

<sup>97</sup> KrV A308-309, B365-366.

3. Esclarecer si, debido a un malentendido, tal necesidad de la razón (búsqueda de lo incondicionado) ha sido tomada por un principio trascendental que establece la completud de la serie.
4. Averiguar los malentendidos y ofuscaciones que se han deslizado en los silogismos cuya mayor ha sido tomada de la razón pura y que van elevándose desde la experiencia hasta sus condiciones.

Para analizar estos objetivos recordemos lo que constituye el propósito general de la Dialéctica trascendental:

“La dialéctica trascendental se conformará, pues, con detectar la ilusión de los juicios trascendentales y con evitar, a la vez, que nos engañe.”<sup>98</sup>

Con el propósito de hacer una primera aproximación a estos objetivos introduzcamos un problema central en el camino de la construcción ética kantiana: el lugar del hombre en la naturaleza y la urgencia kantiana de diferenciarlo de la misma. Este problema lo podemos enlazar con el entramado que propusimos en el apartado anterior (1.1.) entre la cosa en sí y el giro copernicano, en tanto que el autor requiere de la dualidad que le aporta el primer elemento y de la centralidad del ser humano que le permitió el giro copernicano como hipótesis de su perspectiva epistemológica.

El problema aparecerá asumido de manera explícita por el autor en la tercera antinomia, la cual abordaremos más adelante y de la cual revisaremos con

---

<sup>98</sup> “Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betriege.” KrV A297, B354.

especial énfasis la necesidad de establecer la grieta que separa ser humano de naturaleza.

Incorporado este nuevo problema, los objetivos de la Dialéctica podrían ser leídos como un proceso de búsqueda de explicación última que supere el ciego sometimiento a leyes en el que está la naturaleza y abra la posibilidad de la libertad, es decir, de establecer una antropología que permita un sometimiento a leyes de manera consciente. Es decir, si los humanos no tienen más horizonte que el resto de la naturaleza, el giro copernicano perdería parte sustancial de su sentido en tanto la centralidad del sujeto se disolvería en una especie de solución de continuidad con la naturaleza.

Esta perspectiva salta a la vista en varios engranajes de la filosofía kantiana. En primer lugar, no podemos olvidar que tenemos como pregunta de entrada a la primera *Crítica* la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia<sup>99</sup>. En segundo lugar, el autor asigna como principio de la razón en general, en su uso lógico, el encontrar la suprema unidad del entendimiento,<sup>100</sup> lo que significa que la función misma de la razón está dada en términos de la búsqueda de lo incondicionado. Como corolario de lo anterior, hallamos el carácter natural que Kant le asigna a este preguntar al que no le es suficiente el conocimiento que aporta el entendimiento.

---

<sup>99</sup> “La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se eleva enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a intuición, como hacen las matemáticas) donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia.” KrV BXIV. Este pasaje del prólogo a la segunda edición no sólo nos permite ilustrar la pregunta a la que aludimos sino que nos ofrece una primera definición de metafísica sobre la cual estaremos volviendo una y otra vez.

<sup>100</sup> KrV A307, B364.

El intento de resolver esta tensión entre naturaleza y ser humano conducirá al autor a la incongruencia de los postulados de la razón práctica, asunto del que se ocupa este trabajo.

Volvamos a nuestra pregunta guía en la que planteábamos la necesidad de revisar cómo Kant deja atrás la metafísica escolástica, que acompañó a la modernidad en sus primeros pasos y, al mismo tiempo, abre una gran compuerta para una renovación de la metafísica en términos éticos, como veremos más adelante. Teniendo esto en la mira, podemos afirmar que los objetivos de la Dialéctica trascendental dan cuenta de un conjunto de situaciones problemáticas<sup>101</sup> en donde al mismo tiempo que se responde negativamente a la pregunta por la científicidad de la metafísica, se logra separar el camino de la ciencia del de la creencia. Al establecer esta separación se está inaugurando uno de los más importantes espacios del pensar moderno, a saber, la separación entre saber y creencia, y la posibilidad de su convivencia sin contraposición ni contradicción.

Se logra separar ciencia de creencia al asumir la razón como una facultad que opera con principios<sup>102</sup>, es decir, que se encarga de dar unidad suprema a todos los conocimientos y posibilita, operando con *ideas* y no con *categorías*, el paso al uso práctico en donde el autor espera dar cabida a un teísmo moral. Asunto que estaremos auditando desde el pensamiento crítico. Sin las

---

<sup>101</sup> KrV A254, B310.

<sup>102</sup> KrV A302, B359.

cortapisas de la síntesis fenoménica el autor cambia de facultad para darle lugar a la fe y así solventar un nuevo lugar para la metafísica tradicional.

El proyecto, cuyos objetivos hemos analizado, se lleva a cabo a través de la revisión de tres escenarios en donde la ilusión despliega su capacidad de engaño: paralogismo, antinomia e ideal de la razón.

Antes de entrar a analizar los mencionados escenarios es importante revisar el concepto de *idea* alrededor del cual el autor construye dos nociones: la de las ideas en general y la de las ideas trascendentales. Las primeras están definidas como: “Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón.”<sup>103</sup> Si bien las ideas no nos aportan material experimental para el conocimiento, ni amplían el acervo de la ciencia, están llamadas a servir para trazar los escenarios posibles a los que aspira la humanidad. Así, por ejemplo, la idea de un mundo mejor no representa para todos la realización de tal idea, pero sí nos conduce a repensar las condiciones actuales del mundo y a proyectar su transformación.

En cuando a las ideas trascendentales, el autor las define como “... un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente.”<sup>104</sup> En este concepto aparece la exigencia de la razón kantiana de llegar a lo incondicionado a partir de una serie de condiciones (camino que el entendimiento no puede recorrer) y constituye una aspiración

---

<sup>103</sup> KrV A320, B377.

<sup>104</sup> KrV A327, B383.

que el autor presenta como legítima y para la cual demanda un lugar en el sistema trascendental. Se trata de reubicar las aspiraciones metafísicas del hombre puesto que la imposibilidad de la metafísica como ciencia no implica que el ser humano quede constreñido al saber objetivo.

Los dos conceptos de Idea tienen su plan de análisis en el sistema de las ideas trascendentales. Este sistema da cuenta de las inferencias dialécticas: Paralogismo, Antinomia e Ideal de la razón. Estos sofismas son asumidos por el autor como propios de la razón y con un poder tal que:

“Ni el más sabio de éstos [de los hombres] puede librarse de ellos. Puede, tal vez, evitar el error a base de mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que le acosa insistentemente y que se burla de él.”<sup>105</sup>

El problema al que se enfrenta Kant es verificar hasta dónde es legítimo adjudicar al entendimiento la capacidad de dar cuenta de conocimientos cuyos objetos no son dados en la experiencia. Se trata de aplicar las fronteras que la Analítica le estableció al entendimiento y de esta manera evitar la ilusión que encarna pretender hacer ciencia con los objetos mencionados.

De acuerdo con su propio programa<sup>106</sup> Kant tendrá que demostrar que la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional no tienen ninguna esperanza de ser ciencias y al mismo tiempo irá abonando el terreno para plantar la metafísica en el uso práctico de la razón. Aclaremos que estas

---

<sup>105</sup> KrV A339, B397.

<sup>106</sup> Nos referimos a los ya mencionados propósitos de la Dialéctica trascendental que aparecen en B365, programa que es complementado con el bello pasaje de KrV B294 y KrV B295, A236. Una exposición concisa y contundente de esta titánica labor de Kant en lo concerniente a este pasaje la encontramos en WOOD, Allen W., op. cit. pp. 76ss.

ideas de razón y sus correspondientes ciencias, no son arbitrarias, surgen de la ya mencionada necesidad de la razón de alcanzar la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones.<sup>107</sup>

En la estructura del preguntar kantiano ya encontramos una profunda renovación de la perspectiva metafísica.<sup>108</sup> En la metafísica que enfrenta Kant es impensable la pregunta: ¿es posible la metafísica como ciencia? Más aún, en la cadena del preguntar crítico se pone en evidencia el giro filosófico kantiano, al pasar de asumir la validez objetiva de la metafísica a revisar sus condiciones de posibilidad. Así, el autor construye un camino que va de la pregunta de la posibilidad de la metafísica como ciencia a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general.

Frente a los sofismas que distraen nuestras apuestas por el conocimiento, habremos de preguntarnos: ¿cuál es la contribución del análisis kantiano en la dilucidación del nuevo horizonte de la metafísica? En cada uno de ellos abordaremos, en virtud de los objetivos que nos acompañan en esta tesis, los siguientes aspectos: ¿cuál es el núcleo del problema?, ¿qué tipo de engaño produce? y ¿cuál es la forma de solucionarlo? En este ejercicio esperamos verificar los objetivos que el autor trazó para la Dialéctica trascendental.

---

<sup>107</sup> KrV A334, B391.

<sup>108</sup> Un buen panorama de esta ambigua relación de Kant con la metafísica la encontramos en el artículo de Ingeborg Schüssler, titulado *Critique et refondation de la métaphysique chez Kant. Les "progrès de la métaphysique" et la critique du Systeme leibniziano-wolffien*. Publicado en Archives de Philosophie, Hiver 2006, Tome 69, Cahier 4, pp. 567-597.



### 1.2.1. Paralogismos

Partamos de la definición de paralogismo,<sup>109</sup> la diferencia entre paralogismo lógico y trascendental, su naturaleza y abordaje, con los que el autor inicia esta sección:

“El paralogismo lógico es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble.”<sup>110</sup>

Entendemos los conceptos de paralogismo y sus diferencias, así como la importancia de enfrentarlo a fin de evitar el engaño y es también claro que siempre nos perseguirá pero lo podremos solventar. Sin embargo, hay un aspecto determinante de esta primera caracterización que no nos queda claro: cómo pasa Kant del concepto de paralogismo trascendental a su ubicación en la naturaleza de razón humana. Dejemos la pregunta aquí (la cual será retomada insistentemente en este trabajo pues ella nos permitirá poner en evidencia que Kant no explica la tendencia natural del ser humano hacia los objetos de la metafísica, pero la usa como soporte para reubicar esta disciplina) pero antes de pasar al análisis del primer objeto problemático de la razón, permítasenos aclarar que a esta altura Kant nos diría que la tendencia natural en cuestión reside en la idea de lo incondicionado, es decir, si existe esa idea

---

<sup>109</sup> La definición de paralogismo no es asunto resuelto para algunos comentaristas que entran en el debate bien para buscar fuentes de su definición o para intentar disolver las ambigüedades que se encuentran en el autor. Ver GUYER, Paul. op. cit. pp. 134. BUROKER, Jill. op. cit. pp. 213. WOOD, Allen. op. cit. pp. 86.

<sup>110</sup> “Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle. Ein transzendentaler Paralogismus aber hat einen transzendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion bei sich führen.” KrV A341, B399.

es que existe esa exigencia racional, esa pregunta, y debe partir de la razón pues no hay experiencia sensible que la haya provocado y los animales carecen de ella.

La crítica ha de limitar las exageradas pretensiones de una ciencia que tiene como punto de partida la afirmación *Yo pienso*.<sup>111</sup> La imposibilidad de esta ciencia radica en su trascendentalidad, es decir, la mencionada afirmación no posee contenido alguno de fuente empírica.<sup>112</sup> Alude simplemente, y ese es su alcance y mérito, a que todo pensamiento pertenece a la conciencia.<sup>113</sup> Sin embargo, sigue Kant, la afirmación *Yo pienso* implica un dualismo tanto en nuestra facultad de representación como de orden antropológico:

“Yo, en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno y recibo el nombre de alma. Lo que es objeto de los sentidos externos se llama cuerpo. Consiguientemente, el yo, en cuanto ser pensante, significa el objeto de la psicología, que puede designarse como doctrina racional del alma, si es que no pretendo saber acerca de ésta más que lo deducible, con independencia de la experiencia (que me determina más detalladamente y en concreto), del concepto del “yo”, que interviene en todo pensamiento.”<sup>114</sup>

Esta dualidad le permite al autor precisar el tipo de objeto y el método de la ciencia analizada y así desplegar su crítica. El objeto es el alma, el sí mismo como objeto del sentido interno y el método es el desarrollo de predicados trascendentales a partir de su sentencia básica *Yo pienso*. Este método no puede ser otro, pues cualquier traza de experiencia atentaría contra la pureza

---

<sup>111</sup> Ver el análisis de Buroker sobre la diferencia de las dos ediciones de la primera *Crítica* y la confrontación con Descartes en esta proposición básica de la psicología racional. BUROKER, Jill. Idem ss.

<sup>112</sup> Un buen panorama de la crítica kantiana a la psicología racional la encontramos en THIEL, Udo. *The Critique of Rational Psychology*. En BIRD, Graham (Ed.) *Companion to Kant*. Ed. Blackwell, Malden (USA), 2006, pp. 207-221. Asimismo ver: BIRD, Graham. The Paralogisms and Kant's Account of Psychology; *Kant-Studien*, 91 (2000) 2, pp. 129 – 145.

<sup>113</sup> KrV A342, B400.

<sup>114</sup> Íbid.

racional y contra la independencia de la experiencia de esta ciencia.<sup>115</sup> El paralogismo surge por la ambigüedad que acompaña al uso del Yo en el silogismo, pues es al mismo tiempo empírico y trascendental.

Con impecable orden metodológico Kant aplica su tabla de las categorías a las características que la doctrina pura del alma establece para su objeto.<sup>116</sup> De esta manera, encuentra los cuatro elementos que analizará y que derivarán en los cuatro silogismos, o mejor paralogismos, que al ser revisados por la crítica conducen a establecer la imposibilidad de la psicología racional como ciencia.

Aquí el autor recurre a sus categorías<sup>117</sup> a efectos de mostrar que el mero uso trascendental de las mismas no tiene un efecto legítimo en términos de conocimiento, es decir, no puede ser tomado (dicho uso trascendental) como soporte a la científicidad de una disciplina. Este uso sólo tendrá como resultado mostrar que las categorías son vacías en sí mismas, es decir, que sin la experiencia las ciencias estarían en un sueño metafísico.

---

<sup>115</sup> KrV A343, B401.

<sup>116</sup> KrV A344, B402.

<sup>117</sup> Recordemos algunos pasajes en los cuales Kant destaca de manera contundente que es inútil en términos de conocimiento aplicar las categorías de manera trascendente: “Sin esa *unidad*, [la que se efectúa mediante conceptos] que tiene su regla *a priori* y que somete los fenómenos a sí misma, no habría completa, general ni, por tanto, necesaria unidad de conciencia en la diversidad de las percepciones. En este último caso, tales percepciones pertenecerían a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño.” KrV A112. “Mientras falte, pues, la intuición, ignoramos un objeto a través de las categorías, e incluso si puede corresponderles siquiera un objeto. Con ello se confirma que las categorías no constituyen por sí solas *conocimiento* alguno, sino meras *formas del pensamiento* destinadas a convertir en conocimientos las intuiciones dadas.” KrV A235, B288-289. Destacado en el original. “Así, pues, el uso meramente trascendental de las categorías no es, en realidad, un uso, ni posee objeto alguno determinado o siquiera determinable por su forma.” KrV A247-248, B304.

La tabla de las categorías, aplicada a la doctrina racional del alma, nos arroja como resultado: 1. El alma es sustancia;<sup>118</sup> 2. El alma es simple; 3. El alma es unidad; y 4. El alma está en relación con posibles objetos en el espacio.

Veamos la crítica kantiana a cada una de estas características del alma<sup>119</sup>, a fin de que nos sirvan cuando lleguemos a la revisión de la postulación<sup>120</sup> del alma como una necesidad ética.

En primer lugar, al revisar la sustancialidad del Yo el autor separa el pensar del conocimiento de un objeto, de manera que lo primero no implica lo segundo. Esto conlleva a que la actividad de pensar no implica un conocimiento de quien piensa respecto de sí mismo y sucede de esta manera porque una cosa es la función del pensar, y otra “los conceptos intelectuales de objetos (categorías).”, que permiten pensar efectivamente los objetos.

El Yo devenido sujeto del pensamiento como elemento lógico<sup>121</sup> (si se quiere gramatical) de la proposición *Yo pienso*, no implica que ese Yo sea un ser

---

<sup>118</sup> Llama la atención la distinción que hace Wood en el análisis de este aspecto: una sustancia que no es destructible naturalmente y otra que se queda en el plano de la pura idea. WOOD, Allen. op. cit. pp. 88.

<sup>119</sup> AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of Paralogisms of the Pure Reason*. Ed. Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 68 ss, hace un análisis pormenorizado de las características del alma.

<sup>120</sup> Asumimos como perspectiva de análisis la simetría existente entre la crítica kantiana de la metafísica tradicional y los postulados de la razón práctica con el fin de preguntar a nuestro autor por la justificación del cambio de lugar de los objetos de la metafísica. Ahora bien, frente a esta simetría tenemos que aclarar que no hay un postulado cosmológico y por lo tanto se rompería la analogía a la que estamos aludiendo. El mismo autor nos aclara tal particularidad del mencionado asunto cosmológico: “Nada nos impide *asumir* esas ideas [las ideas de la razón pura] como objetivas e hipostáticas, exceptuando la cosmología, en la cual la razón choca con una antinomia al intentar desarrollarla (la psicología y la teología no incluyen esta dificultad).” KrV A673, B701. Sea el momento de aclarar que el problema cosmológico se subsume al asunto teológico. Este problema lo desarrollaremos en nuestro capítulo tercero.

subsistente. El Yo que en Kant acompaña a todas mis representaciones no autoriza a convertirlo en sustancia porque es una acción lógico-trascendental que se encuentra lejos de adquirir el estatuto ontológico que le asignaba Descartes, y por tanto, no podemos asumir que tenemos un alma que pervive en el tiempo más allá de nuestra existencia corpórea. Lo que Kant le critica a la psicología racional es que tal sustancialidad no se puede asumir sino que se tiene que demostrar en la experiencia<sup>122</sup> y sabemos por lo ya dicho que esta disciplina sólo emite juicios trascendentales o dicho de otra manera, construye juicios pretendidamente sobre la realidad, pero sólo tienen como apoyo el Yo *pienso* o aperccepción trascendental, que no es una acción real.

En la edición A, el autor ilustra esta primera confrontación con los paralogismos por medio de un silogismo:<sup>123</sup>

“*Sustancia* es aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa.

Yo, en cuanto ser pensante, soy el *sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles, pero esta representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de otra cosa.

Consiguientemente, yo, en cuanto ser pensante (alma), soy sustancia.”<sup>124</sup>

En esta edición A<sup>125</sup> se pregunta el autor ¿qué uso debo yo hacer de este concepto de sustancia? Y en la sucinta respuesta anticipa el uso de la

---

<sup>121</sup> La edición A nos aclara este punto al criticar el problema central de este paralogismo: “...hace pasar por conocimiento del sujeto real de la inherencia lo que es el sujeto lógico permanente del pensar.” KrV A350.

<sup>122</sup> En la primera edición, haciendo la crítica de este primer paralogismo, Kant plantea que la permanencia derivada de la sustancialidad no puede adquirir su validez del concepto mismo de sustancia sino que dicha permanencia se ha de derivar de un “modo empíricamente válido.” KrV A349.

<sup>123</sup> Para ver una revisión de la estructura argumental pormenorizada. GUYER, Paul. op. cit. pp. 134 ss.

<sup>124</sup> KrV A348.

<sup>125</sup> Un buen análisis de la estructura del silogismo en cuestión a partir de la edición A lo encontramos en BUROKER, Jill. op. cit. pp. 214 ss.

sustancialidad del sujeto pensante como permanencia (“no *nazca* ni *perezca*”<sup>126</sup>) que le dará al postulado de la inmortalidad del alma. Como no podemos deducir del concepto del Yo como sustancia su perdurabilidad, encontramos que podemos conservar el concepto (no prescindimos de él) a fin de obtener de él la característica de perdurabilidad asociada al sujeto.<sup>127</sup>

El segundo asunto es el de la simplicidad del alma, y de nuevo la metafísica que enfrenta Kant confunde el plano del pensar, el plano lógico, y nuevamente, el gramatical, con el real. Del concepto de Yo, que sabe de sí cuando piensa, que está puesto necesariamente en singular, se obtiene la deducción ilegítima de su simplicidad sustancial. Inmediatamente Kant resuelve el problema de la sustancia ubicándola en el orden de las intuiciones y por tanto fuera de la órbita del entendimiento y su pensar.<sup>128</sup> Lo que está poniendo en evidencia Kant aquí es que no hay una intuición empírica que sostenga a la psicología racional, justamente porque quiere ser meramente racional, y entonces sólo le queda el Yo trascendental que no es una acción real, sino lógico-trascendental, con lo cual cierra un capítulo enorme de la metafísica occidental<sup>129</sup> que se había dedicado durante siglos a construir el ser en el puro pensar.

Miremos el silogismo con el que presentaba el autor esta segunda ilusión sobre el sujeto en la edición A:

---

<sup>126</sup> KrV A349.

<sup>127</sup> Tomamos como referencia el análisis de Guyer para asociar los paralogismos con la postulación de la inmortalidad del alma. GUYER, Paul. *Kant*, op. cit. pp. 134.

<sup>128</sup> KrV B408.

<sup>129</sup> Al respecto ver el análisis de GUYER, Paul. op. cit. pp. 137.

“Una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes es *simple*.  
Ahora bien, el alma, o yo pensante, es una cosa de esta índole. Por consiguiente,...”<sup>130</sup>

En la crítica a este paralogismo surge una preocupación mayor por parte del autor, en la medida en que dicha simplicidad que aparece como necesaria no es posible derivarla ni del mero concepto ni de la experiencia. Lo primero, porque si bien la diversidad de las representaciones requieren un sujeto que dé unidad, si se quiere, sentido en el pensar, no se puede sin embargo probar la simplicidad del sujeto pensante a partir de ese concepto de unidad. Lo segundo, porque partiendo de la experiencia tampoco se podría llegar a la necesidad de la mencionada unidad en tanto tal escenario jamás ofrece algo que sea necesario y por tanto en tal experiencia sensible no hay nada simple, como no hay nada simple en el espacio ni en el tiempo. Por tanto, a la psicología racional no le queda otro camino que volver a su punto de partida: *Yo pienso*.

Dos cosas quedan claras en la crítica kantiana a este paralogismo. Primero, que la simplicidad del Yo es un asunto que queda restringido a la lógica. Así, por medio de la unidad que acompaña al sujeto del conocimiento jamás podremos llegar de manera legítima a conocer la simplicidad del alma. Segundo, se descartan las almas pensantes y se establece que los que piensan son los hombres en una solución de continuidad entre lo interno y lo externo de los mismos.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> KrV A351.

<sup>131</sup> KrV A359.

El tercer conflicto se refiere a la identidad o personalidad<sup>132</sup> y su formulación es analítica, es decir, se encuentra implícita en la expresión Yo pienso. El punto central de la contradicción es la imposibilidad de contar con una intuición del sujeto y así poder tener la certeza de ampliar el conocimiento sobre éste.

El silogismo correspondiente reza así:

“Lo que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos es persona.  
Ahora bien, el alma...  
Luego, el alma es persona.”<sup>133</sup>

Lo que está en juego, según la crítica kantiana, en este silogismo es simplemente la autoconciencia en el tiempo, es decir, no cabe aquí un problema de personalidad sino nuestro consabido ‘Yo’ lógico que ha de tener conciencia de los fenómenos que percibe en el marco del tiempo. Así, este paralogismo se estaría limitando a poner en primer plano que todo el tiempo que pienso asocio ese tiempo con la unidad de mi yo, lo cual no es más que una condición formal del pensar y su secuencia coherente. Queda entonces reubicado este problema de la identidad del Yo trascendental, de una parte, a un asunto de orden lógico, y de otra a los límites de una conciencia temporal:

“En efecto, no podemos apreciar nosotros mismos si, en cuanto almas, somos o no permanentes, ya que sólo asignamos a nuestro yo idéntico aquello de lo que tenemos conciencia.”<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Ver DYCK, Corey W. *The Aeneas Argument: Personality and Immortality*. En De GRUYTER. *Kant Yearbook Metaphysics*, op. cit. pp. 95.

<sup>133</sup> KrV A361.

<sup>134</sup> KrV A364.



De otra parte, comenzamos a llamar la atención respecto de cómo Kant a pesar de que afirma expresamente “Se viene abajo, en consecuencia, entera, juntamente con su apoyo principal.”<sup>135</sup> (Refiriéndose, por supuesto, a la psicología racional), no deja de una vez y para siempre estos problemáticos objetos sino que los reserva y a esta altura nos anuncia su destino: “...el concepto de personalidad nos hace falta con vistas al terreno práctico y nos basta para éste.”<sup>136</sup> En este punto dejamos la pregunta ¿cómo es posible que este conjunto de meras ilusiones (o en el mejor de casos conceptos con funciones puramente lógicas) puedan ser utilizadas para efectos prácticos?<sup>137</sup>

El cuarto paralogismo hace referencia a la pretensión de obtener un conocimiento de mí mismo como objeto inteligible habiendo partido de la autoconciencia tal como ocurre en los cuatro paralogismos. Al igual que el anterior paralogismo es una proposición analítica que por consiguiente no aporta un conocimiento auténtico sobre el Yo como realidad. Y también adolece de una confusión entre el plano lógico y el existencial.

El silogismo que acompaña a este paralogismo en la primera edición es el siguiente:

“Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa.

Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal índole, que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dudosas.

Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa. Tal incertidumbre es lo que llamo la idealidad de los fenómenos externos.

---

<sup>135</sup> El apoyo principal al que se refiere Kant no es otro que la afirmación *Yo pienso*. KrV A361

<sup>136</sup> KrV A365.

<sup>137</sup> Este pasaje está emparentado con la distinción persona-cosa que tiene un papel crucial en la GMS y en general en la ética kantiana, sin embargo, aquí nos interesa resaltar y debatir con el autor el camino argumental entre las nociones utilizadas a efectos lógicos y su aplicación en el terreno de lo práctico.

La doctrina de esta idealidad se llama *idealismo*, frente al cual recibe el nombre de *dualismo* la tesis de que es posible la certeza acerca de los objetos de los sentidos externos.<sup>138</sup>

Este paralogismo sirve a Kant para ajustar cuentas con varias vertientes<sup>139</sup> de la metafísica tradicional y en especial con el idealismo cartesiano y al mismo tiempo propone el idealismo trascendental como única alternativa consistente (argumentación que en la segunda edición de la KrV tendrá lugar en la “Refutación del idealismo”). Lo que está en discusión es la definición de realidad, el papel del pensar en la construcción del conocimiento, la relación realidad – representación, la posibilidad de que los objetos de los sentidos existan en sí mismos, entre otros aspectos.<sup>140</sup>

El idealismo trascendental es una doctrina que parte de la distinción fenómeno – noumeno en donde este último es inalcanzable para las capacidades humanas y el primero es una simple representación y además asume espacio y tiempo como formas de nuestra intuición. A este idealismo se le opone el idealismo empírico que procede del realismo trascendental y que en líneas generales plantean que sólo tenemos un conocimiento directo de nuestras representaciones internas o sentido interno, pero mediato y dudoso de las cosas exteriores, que serían como cosas en sí. En tanto idealismo empírico, adiciona a lo anterior que nuestras representaciones no pueden garantizar la existencia de los objetos.

---

<sup>138</sup> KrV A367.

<sup>139</sup> Ver GUYER, Paul. op. cit. pp. 138, y WOOD, Allen. op. cit. pp.89.

<sup>140</sup> Ver el detallado análisis de WUERTH, Julian. *The Paralogisms of Pure Reason*. En GUYER, Paul (Ed.) *Kant's Critique of Pure Reason*, op.cit. pp 210 ss.

Así las cosas, los paralogismos y sus consecuencias se evitan siguiendo las recomendaciones de la crítica, a saber, evitando avanzar más allá de la experiencia posible y asumiendo con humildad que no podremos obtener resultado positivo alguno al aventurarnos en preguntar qué son las cosas en sí mismas.

Sintetizando la ardua labor de la crítica frente a los paralogismos, esta ha consistido en dar cuenta de un silogismo dialéctico en el cual se parte del concepto trascendental de sujeto, concluyendo su absoluta unidad. Lo que está en juego, y el engaño que descubre el autor, es que la razón, jalonada por la ilusión, parte del *Yo pienso* en su inevitable función lógica-trascendental de acompañar cualquier proceso de conocimiento y concluye en la construcción del alma, a la cual se asignan atributos como: sustancialidad, simplicidad, identidad e idealidad. “Lo que hacemos es tomar, erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del objeto.”<sup>141</sup> La apercepción, la conciencia que acompaña el proceso de síntesis de producción de conocimiento, no nos autoriza a asignarle estatuto de objeto a partir de la conciencia del pensar.

Encontramos aquí una crítica al corazón mismo del pensamiento cartesiano.<sup>142</sup>

Si bien es cierto, podría afirmar Kant, que podemos acompañar a Descartes hasta la primera parte de su famosa afirmación *pienso*, difícilmente lo podemos seguir en la determinación de existencia del ser pensante y en su

---

<sup>141</sup> KrV B409.

<sup>142</sup> En el segundo paralogismo la famosa proposición cartesiana *cogito ergo sum* es presentada sin más como una construcción tautológica. KrV A355.

caracterización del alma como subsistente y más fácilmente cognoscible que el cuerpo.

El procedimiento de revisión de los cuatro silogismos lo sintetiza Kant en uno en la segunda edición de la primera *Crítica*:

“Lo que no puede ser pensado de otro modo que como sujeto, tampoco puede existir de otro modo que como sujeto y es, consiguientemente, sustancia. Ahora bien, un ser pensante, considerado únicamente en cuanto tal, no puede ser pensado más que como sujeto. Por consiguiente, no existe más que como sustancia.”<sup>143</sup>

La objeción de Kant apunta a que se está utilizando el término medio *ser pensante* de manera diferente en la mayor y en la menor, de tal suerte que la conclusión es una falacia. La crítica establece la diferencia entre el concepto de una cosa que puede existir por sí misma y la existencia efectiva de tal cosa. Aquí, de manera análoga a la revisión del Ideal de razón (del que nos ocuparemos más adelante), poseer el concepto no implica la existencia del ser en cuestión, así sea este el ser perfecto. Lo anterior implica para la psicología racional la imposibilidad de desplegarse como ciencia en la medida en que su objeto –el sujeto– no se da en la experiencia.

Al mismo tiempo que el autor está cerrando la posibilidad de que cualquier psicología dogmáticamente fundada (es decir, sin una revisión previa de las facultades requeridas para acceder al conocimiento del sujeto) tenga estatuto de ciencia, abre, a renglón seguido, las puertas en la dimensión del deber a

---

<sup>143</sup> B410-B411.

una nueva metafísica. Esta ha de abandonar toda pretensión de conocer más allá de los límites de la experiencia y a cambio obtiene una licencia que le permite "...con el derecho, e incluso con la necesidad, de suponer una vida futura, de acuerdo con los principios del uso práctico de la razón,..."<sup>144</sup>

A esta altura, el giro kantiano consiste en desplazar el problema del alma, que la metafísica anterior a él había ubicado en el plano del conocimiento al de lo práctico. Facultad que, libre de las imposiciones de la síntesis<sup>145</sup> propia del proceso de conocer, puede sobrepasar los límites en los que está confinada la ciencia. Destaquemos la tensión interna del hombre Kant: quebrada una parte de la metafísica tradicional (la psicología racional) ¿cómo construir un camino nuevo que le permita al hombre conservar una esperanza en un más allá? Se trata de resolver éticamente la pregunta ¿qué puedo esperar? Dejamos planteado el cuestionamiento sobre la consistencia de esta salida kantiana a la metafísica. Mientras tanto, él pretende convencernos de esta nueva alma utilizando enlaces argumentales para que la asumamos como necesaria.

### 1.2.2. Las antinomias

Como observábamos en la sección dedicada al primer objeto problemático de la razón, va quedando claro el propósito negativo de la crítica desplegado en la Dialéctica trascendental. Ese objetivo consiste en mostrar paso a paso por qué la metafísica tradicional tiene que abandonar sus pretensiones de ser ciencia.

---

<sup>144</sup> KrV B424.

<sup>145</sup> Recordemos la definición de síntesis que establece Kant en la *Analítica de los Conceptos*: "Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento." KrV A77, B103.

Al mismo tiempo hemos observado cómo se va configurando un papel positivo de esta Dialéctica, a saber, el desplazamiento<sup>146</sup> de los objetos de la metafísica hacia su lugar definitivo en la facultad de desear. A efectos del propósito de esta tesis nos interesa especialmente ir revisando cada movimiento de este desplazamiento de competencias entre facultades pues queremos intentar mostrar las posibles incoherencias del autor en este tránsito.

También hemos revisado el entramado cosa en sí - incondicionado<sup>147</sup> - giro copernicano - tensión naturaleza-humanidad, que, desde nuestro punto de vista, el autor puso en tensión al dar cuenta de la psicología racional. Así, por ejemplo, la centralidad epistemológica del ser humano que conlleva el giro copernicano implica un sujeto pensante en tanto acción ideal, lógico-trascendental, y no real o *res cogitans*, no substancia que sirva de soporte a tal ejercicio de conocer. En esta línea de enlaces que estamos proponiendo, el autor al comenzar la antinomia caracteriza a los paralogismos así, “La *primera clase* de esas inferencias se refería a la unidad incondicionada de las condiciones *subjetivas* de todas las representaciones en general (del sujeto o alma),...”<sup>148</sup> De otra parte, habiendo derribado la psicología racional, no cierra

---

<sup>146</sup> Esta denominación de *desplazamiento* que hemos usado para referirnos a la estrategia kantiana para sacar los objetos de la metafísica de la órbita de la naturaleza y pasarlos a la de la libertad, se inspira entre otros pasajes, en el siguiente de la Arquitectónica de la razón pura: “La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que *es*; la filosofía moral, sólo a lo que *debe ser*.” KrV A840, B868. Destacado en el original. El gran paso kantiano consiste en dejar a Dios y el alma humana libres de los problemas asociados a esa dimensión ontológica (es) y pasarlos a la filosofía moral (deber ser). Nuestro interés radica en explorar ese camino.

<sup>147</sup> Respecto de la relación antinomias y cosas en sí mismas ver: GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 385 ss.

<sup>148</sup> KrV B432.

el capítulo alma del libro del pensamiento occidental sino que nos anuncia un uso a efectos prácticos.

Esta sección, la antinomia de la razón pura, se ocupa de un tipo de inferencia dialéctica que tiene la pretensión de dar cuenta de “la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno.”<sup>149</sup> Son constituidas por un conjunto de contradicciones surgidas de la razón natural, o del uso precrítico de la razón, y en las que se ve la razón involucrada de manera inevitable. Estas contradicciones le aportan mayor densidad temática y filosófica a las antinomias,<sup>150</sup> colocándola en el centro de los problemas de la Dialéctica. Las antinomias, en su particular articulación en formato de dilemas lógicos,<sup>151</sup> reúnen los diferentes temas que Kant quiere explorar y aclarar con el propósito de evitar que caigamos en la trampa de sobrepasar los límites de la experiencia.<sup>152</sup>

Si en el caso del primer tipo de inferencia (el paralogismo) la ilusión producida era, tal como lo dice Kant, unilateral<sup>153</sup> en tanto se concentraba en la idea de sujeto, en el caso de las antinomias<sup>154</sup> la razón insiste en aplicar su principio de

---

<sup>149</sup> KrV A406, B433.

<sup>150</sup> Allison muestra parte de esa densidad filosófica al describir el sentido de la antinomia en el marco de la obra de Kant y de los enfrentamientos que implicaron para el pensamiento crítico. ALLISON; Henry. op. cit. pp. 75.

<sup>151</sup> Un análisis desde esta perspectiva del dilema lógico lo encontramos en el trabajo de Carlos Pereda, *La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad*. En GRANJA, Dulce María (Coord.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Ed. Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana de México, México, 1994, pp. 95.

<sup>152</sup> GUYER, Paul. *Kant*. op. cit. pp. 138 ss.

<sup>153</sup> KrV A406, B433.

<sup>154</sup> Buroker presenta un detallado análisis del nudo de la cuestión antinómica en función de la tensión entre entendimiento y razón. BUROKER, Jill. op. cit. 227 ss.

unidad incondicionada al mundo como totalidad.<sup>155</sup> Esta diferencia lleva a la razón a caer de manera inevitable en la ilusión de pasar de las ideas de la vieja metafísica a su realidad, y con ello aparecen dos desalentadores caminos para la filosofía: el dogmatismo<sup>156</sup> y el escepticismo.<sup>157</sup> Por supuesto, la vacuna para una filosofía sana (para usar la expresión de Kant) es la crítica.

Cada una de las inferencias dialécticas (Paralogismo, Antinomia e Ideal) pone fin a una disciplina (Psicología racional, Cosmología racional y Teología racional), sin embargo podemos afirmar que los problemas de las antinomias tienen alcances más allá de lo puramente cosmológico irradiando al conjunto de las ideas de razón.

Así, la primera antinomia se ocupa del origen temporal del universo y sus límites en el espacio; la segunda se ocupa de la materia y su carácter compuesto o simple; la tercera discurre sobre la tensión causalidad según naturaleza y causalidad según libertad, siendo la que le permite dar el salto hacia la ética como espacio para la reconstrucción de la metafísica; finalmente la cuarta es claramente teológica, contraponiendo la afirmación y la negación de un ser necesario y la posibilidad de que éste sea la causa del mundo.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> "Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objektive Synthesis der Erscheinungen anwenden, wo sie ihr principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, sich aber bald in solche Widersprüche verwickelt, daß sie genötigt wird, in kosmologischer Absicht, von ihrer Foderung abzustehen." KrV A406-407, B433.

<sup>156</sup> KrV A466, B494.

<sup>157</sup> KrV A507, B535.

<sup>158</sup> En Wood encontramos una síntesis esquemática de las antinomias que nos permite visualizar la estructura argumental que se pone en escena. WOOD, Allen. op. cit. pp. 90.



El primer paso de la crítica es ocuparse del sistema de ideas cosmológicas, luego aplica la tabla de las categorías a tales ideas y así obtiene las cuatro antinomias. Finalmente propone la salida a las contradicciones surgidas en cada caso y nos prepara el camino hacia la ética.

Comencemos por las ideas cosmológicas, las cuales son organizadas por el autor en dos observaciones. En primer lugar, nos deslinda nuevamente las competencias entre el entendimiento y la razón, y esto lo hace en cuanto a la posibilidad de producir conceptos, siendo el entendimiento el encargado de tal labor, mientras que la razón tiene a su haber la tarea de liberar el concepto producido por el entendimiento de los límites de una experiencia posible, es decir, toma el concepto y lo vuelve simple idea. Este tránsito, que tiene especial interés para nosotros, lo realiza la razón recurriendo a la demanda que hace ella misma con relación a lo incondicionado: dado un condicionado la razón exige la totalidad absoluta de las condiciones y en este cambio de facultad transforma la categoría en idea trascendental, otorgando "...la completud absoluta a la síntesis empírica,..." pidiendo en la idea lo que no es posible en el concepto. En este punto preguntamos a Kant: si el proceso del conocimiento no exige la cadena completa de condiciones ¿por qué la urgencia de la razón por obtener esa completud? ¿De qué manera podemos con nuestra facultad de la razón y usando solamente ideas llegar a lo incondicionado? ¿Por qué es natural la búsqueda de lo incondicionado? La respuesta que Kant nos ofrece apunta a que la razón pide lo incondicionado tanto en su uso especulativo (donde sirve de máximo nivel de sistematización de todo conocimiento) como en el práctico (en donde permitiría asumir la libertad humana). Sin embargo, en

términos de la razón especulativa no comprendemos el lugar de lo incondicionado teniendo en cuenta que el autor ha dejado claro que la razón es el punto culminante del saber de la naturaleza en tanto aporta los principios. Aclaremos que para Kant la idea racional de lo incondicionado sirve en lo teórico para poner en evidencia que todo fenómeno es condicionado. De otra parte, si la libertad tiene como marco de posibilidad el mundo inteligible surge la pregunta por el sentido de lo incondicionado. Y en un nivel más problemático no se comprende cómo pasa Kant de lo incondicionado a las ideas de Dios y de la inmortalidad.

Este procedimiento no funciona con todas las categorías. Se aplica en aquellas en “que la síntesis constituya una *serie* de las condiciones de un condicionado, una serie que esté formada por condiciones subordinadas, no coordinadas entre sí.”<sup>159</sup>

El primer conflicto antinómico,<sup>160</sup> parte de los dos elementos básicos de la Estética trascendental: tiempo y espacio, y tras asumirlos como una serie subordinada, en el caso del tiempo como referida la serie de condiciones del pasado y en el caso del espacio como una serie de espacios que se continúan el uno al lado del otro como condición de su límite.

En el segundo conflicto encontramos como punto de partida la materia que constituye un condicionado y sus condiciones son las partes de las partes. Aquí

---

<sup>159</sup> KrV A409, B436. Destacado en el original.

<sup>160</sup> Es de destacar el análisis que hace Allison de la primera antinomia. ALLISON, Henry. Op. cit. pp. 75 – 113.

aparece una tensión entre la sustancia compuesta y lo simple que se disputan ser la pieza constitutiva básica del mundo.

Tercer conflicto antinómico, luego de descartar las otras categorías de relación como no viables para convertirse en ideas trascendentales, se llega a la categoría de causalidad que exige la serie de causas a partir de un efecto determinado y de esta manera surge el conflicto que reside en ver si se logra llegar a una causa incausada o bien a la totalidad de esa serie de causas.

Finalmente, el cuarto conflicto, extiende un arco que va desde las categorías de modalidad y asume lo contingente enmarcado en una serie de condiciones que requerirían lo necesario incondicionado, es decir, que demandarían una existencia incondicionadamente necesaria, ya que lo fenoménico sólo es necesario condicionadamente, o sea, por su causa, por aquello que lo causa.

Con estos cuatro conflictos, que analizaremos a continuación, el autor elabora una tabla de las ideas cosmológicas<sup>161</sup> en analogía con la de las categorías. Y a partir de ella nos hace algunas observaciones sobre lo incondicionado que, si bien no nos proporcionan una justificación satisfactoria del mismo, nos permiten introducirnos en el análisis de las antinomias.

En primer lugar, el autor deja planteado que la posibilidad de la síntesis absolutamente completa en el ámbito de los fenómenos es un asunto sobre el

---

<sup>161</sup> KrV A415, B443.

que no podemos decidir de manera rotunda<sup>162</sup>, por lo cual en el ámbito teórico no podemos afirmar o negar lo incondicionado. Tenemos claro desde la Analítica y desde el comienzo de la Dialéctica que el conocimiento válido se limita al mundo fenoménico y por tanto no cabe demandar lo incondicionado y en ese positivo del saber entra en escena la razón como facultad de los principios que puede prescindir de la síntesis fenoménica. De esta manera, en la Dialéctica se analiza la petición racional de lo incondicionado, concluyéndose que no es alcanzable teóricamente, pero de manera simultánea se establece que tampoco es alcanzable su negación. Destacar este último aspecto de la tensión antinómica es fundamental pues de lo contrario quedaríamos anclados en las antítesis, que según Kant, yerran al creer poder reducir toda la realidad a lo fenoménico, convirtiendo lo condicionado en incondicionado.

En segundo lugar, acota dos formas de pensar lo incondicionado. Formas que retomaremos en el capítulo tercero cuando hablemos del primado de la razón práctica y de los postulados, en tanto que nos permitirá saber cuál es el lugar de Dios, alma y libertad y si son coherentes con el sistema trascendental kantiano. La primera forma de asumir lo incondicionado es formando parte de una serie en la cual todos los miembros son condicionados y la calidad de incondicionado pertenece a la serie como un todo. Se trata pues de la perspectiva expuesta por la antítesis la cual es calificada por Kant como dogmática, es decir, que asume los objetos como cosas en sí olvidando que los fenómenos son contingentes. Para la segunda forma (la tesis) lo

---

<sup>162</sup> En KrV A416-417, B444, hace dos afirmaciones que nos llevan a aludir a tal posibilidad: “Ahora bien, esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, una simple idea, ya que no podemos saber, al menos de antemano, si es también posible en el terreno de los fenómenos.” Y un poco más adelante: “El que tal completud sea posible en el plano de lo sensible constituye otro problema.”

incondicionado es el último elemento de la serie que, obviamente, no tiene a su vez relación condicionada con ningún miembro de la misma.<sup>163</sup> En esta segunda forma el primero de la serie recibe diferentes nombres asociados a esa tendencia a lo incondicionado: *comienzo del mundo*, en relación al tiempo pasado; *límite del mundo*, en relación con el espacio; *lo simple*, en relación a las partes de un todo; *espontaneidad absoluta (libertad)*, en relación con las causas; y *necesidad absoluta*, con relación a la existencia de las cosas mudables.

En tercer lugar, tenemos una caracterización de las antinomias. La antitética trascendental se dedica a analizar la antinomia, sus causas y consecuencias.<sup>164</sup> Estos conflictos surgen por la aplicación de los principios del entendimiento a cosas que están más allá de la experiencia y tienen como efecto tesis pseudo racionales. Tesis que representan auténticos dilemas que tienen como sede la naturaleza de la razón humana y su contraria (la antítesis) cuenta con los mismos elementos. Kant nos plantea, antes de entrar a la revisión de cada antinomia, las preguntas que surgen de esta Dialéctica de la razón pura:

- “1) ¿Cuáles son propiamente las proposiciones bajo las cuales la razón pura se halla inevitablemente sometida a una antinomia?
- 2) ¿De qué causas depende tal antinomia?;
- 3) ¿Queda abierto, no obstante, un camino que conduzca a la razón a la certeza en esa situación de conflicto? ¿Cómo?”<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> KrV A417, B445.

<sup>164</sup> Además de estas tareas que tiene la Antinomia claramente establecidas, surge un debate muy importante destacado por Allison y Guyer, a saber, que este conflicto le aporta a Kant la prueba de su idealismo trascendental. ALLISON, Henry. op. cit. pp. 76. GUYER, Paul. op. cit. pp. 144.

<sup>165</sup> KrV A421, B449.

En el primer conflicto colisionan dos concepciones respecto del origen temporal del mundo y de su limitación espacial. La tesis afirma el límite temporal y espacial del mundo y la antítesis crea la tensión dialéctica al sostener que el mundo no tiene comienzo ni límite en el espacio ni en el tiempo. La forma de argumentar<sup>166</sup> de ambas partes es la reducción al absurdo, en donde el punto de partida es la afirmación de la tesis del adversario hasta llevarla al absurdo y así destruirla con la consecuente afirmación de la propia.<sup>167</sup>

Lo que nos interesa de esta primera antinomia es que, si efectivamente es un auténtico conflicto insoluble de la razón, ha de quedar en ese plano de las ideas y ha de mantenerse el empate lógico-trascendental entre los conjuntos argumentales. En tal sentido retomamos la observación de Kant a la antítesis, donde pone en tensión el *mundus phaenomenon* y el *mundus intelligibilis*, a efectos de mostrar la pertinencia de la argumentación sobre la infinitud del mundo. El primero de estos mundos está limitado a las condiciones de la sensibilidad y por lo tanto si el mundo sensible fuera limitado se hallaría en el vacío. Respecto del segundo mundo, lo califica como un “concepto universal de un mundo en general en el que se prescinde de su intuición y acerca del cual no podemos, consiguientemente, formular proposiciones sintéticas, ni afirmativas ni negativas,”<sup>168</sup> o sea, no podemos ni afirmar ni negar lo incondicionado desde el punto de vista teórico. Hemos llegado a un nivel de diferenciación rotunda entre las ya mencionadas competencias del

---

<sup>166</sup> Para tener una idea clara de los argumentos en cada una de las antinomias ver BUROKER, Jill. op. cit. pp.231 ss.

<sup>167</sup> KrV A426, B454.

<sup>168</sup> KrV A433, B461.

entendimiento y de la razón, y tendremos que estar alerta de las inferencias que Kant pueda hacer en materia práctica a partir de las ideas trascendentales.

El segundo conflicto enfrenta dos posiciones sobre la existencia de lo simple en el mundo. La tesis afirma la existencia de lo simple y lo compuesto como constitutivos básicos de todo lo que existe en el mundo. Por su parte, la antítesis sugiere que no existe lo simple en el mundo y que ninguna cosa compuesta consta de partes simples. De nuevo el recurso argumentativo es la reducción al absurdo.

Nos interesa resaltar en la observación de este segundo conflicto la presencia de la cosa en sí como fuente de la confrontación en cada caso. En lo que concierne a la tesis se termina deduciendo lo simple a partir de lo compuesto y esto es un abuso de la deducción en virtud de que se asume las cosas del mundo como cosas en sí mismas<sup>169</sup>. En el caso de la antítesis, al discutir el planteamiento de los monadistas según el cual los objetos y las relaciones entre sustancias son las condiciones de posibilidad del espacio, la pretensión es llegar a una totalidad incondicionada lo cual es pretender conocer una cosa en sí misma.<sup>170</sup> Queremos destacar la manera en que Kant va construyendo la solución a la Antinomia en la dualidad de un mundo sensible y un mundo inteligible, solución que le permitirá establecer, de una parte, su antropología igualmente dual y convertir en necesidad el vínculo entre la conducta humana y un más allá, y de otra, la posibilidad de pensar la libertad.

---

<sup>169</sup> KrV A440, B468.

<sup>170</sup> KrV A442, B470.

El tercer conflicto discurre sobre la tensión entre determinismo y libertad. Le dedicaremos la breve consideración de este apartado y en la siguiente división de este capítulo le haremos un análisis más detallado, en tanto consideramos que aquí se adicionan varios problemas nuevos al ciclo ético kantiano. La tesis sostiene que la causalidad por leyes de la naturaleza no es la única y que se requiere una causalidad por libertad. Por su parte, la antítesis descarta la libertad y deja a las leyes de la naturaleza imperando en todos los ámbitos. En términos argumentales el autor insiste en la reducción al absurdo.

En este conflicto surge uno de los componentes más importante de la ética kantiana, nos referimos a la pregunta de cómo conciliar el sistema de las leyes de la naturaleza con un ser humano libre pero sometido a leyes, siendo estas últimas diferentes a las de la naturaleza. El autor arrastra este cuestionamiento a través de toda su obra ética y podemos decir que se convierte en el problema a solucionar en términos éticos. Así, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es el gran intento por allanar un camino en el que buena voluntad – libertad – deber – imperativos se fundan en la búsqueda del principio supremo de la moralidad que nos permita resolver el problema al que estamos aludiendo. De igual manera, podemos leer la *Crítica de la razón práctica* como el intento de hacer confluir la pregunta sobre qué tipo de ley moral para qué tipo de voluntad.

El cuarto conflicto enfrenta la posibilidad de un ser necesario o su negación y, al igual que en el anterior conflicto, tiene un espacio de análisis especial en la sección *Ideal de la razón* de este capítulo de la presente investigación, ya que



al ser un postulado central de la segunda *Crítica* lo analizaremos con mayor detenimiento. La tesis defiende la existencia de un ser necesario tanto si es parte del mundo como si es exterior al mismo. Por su parte, la antítesis apunta a la contingencia total del mundo y a la imposibilidad de que exista un ser necesario distinto del mundo y que pudiese ser su causa.

De este conflicto podemos decir que es la antinomia por excelencia en tanto que encarna la pregunta humana sobre el origen, el orden derivado del mismo y por supuesto los efectos éticos que se pueden seguir de un ser necesario. Asimismo, para los efectos de nuestro trabajo esta idea trascendental es fundamental pues se convertirá en el Dios postulado que, en cierta medida, terminará sosteniendo el edificio ético kantiano.

#### 1.2.2.1. Solución de la antinomia

Estos conflictos tienen una solución en el marco del idealismo trascendental. Lo primero que habría de hacer la crítica es considerar si tales dilemas no son producto de un malentendido<sup>171</sup>, porque si es así, una vez aclarado este, la disputa llegaría a su fin. Como lo planteamos en los paralogismos, el idealismo trascendental, en tanto parte de que los objetos de la experiencia son simples fenómenos, puede dar una solución a estas ilusiones de la razón.

La solución se encuentra al revisar críticamente el silogismo en el que se basan las ilusiones cosmológicas: “si se da lo condicionado se da también la serie

---

<sup>171</sup> KrV A464, B492.

entera de sus condiciones.”<sup>172</sup> Estamos frente a uno de los aportes más excelsos del pensamiento crítico en términos epistemológicos, a saber, haber separado el plano de lo sensible del plano de las simples ideas. Pero, y al mismo tiempo, la forma en que Kant utiliza esta separación para salvar los objetos de la metafísica en términos éticos<sup>173</sup> resulta incomprensible en términos lógicos y críticos.<sup>174</sup> Veamos ese aporte: “la mayor toma lo condicionado en sentido trascendental de una categoría pura, mientras que la menor lo toma en el sentido empírico de un concepto intelectual aplicado a meros fenómenos.”<sup>175</sup> Si Kant no nos hubiese legado más que esta distinción la filosofía occidental tendría una deuda enorme con este autor, pues aquí se pone en juego los distintos niveles del quehacer filosófico tomados tanto en la estructuración del discurso filosófico como en términos del lenguaje.

Reiterando lo anterior podemos traer una cita de Kant que sintetiza los dos elementos mencionados, es decir, la necesidad de separar el plano del conocer, del plano del pensar, y al mismo tiempo abre un espacio para la metafísica en términos morales:

“Así, pues, frente a la aparente antinomia que tenemos delante nos queda la siguiente salida: las dos posiciones en conflicto pueden ser verdaderas al mismo tiempo si las consideramos desde puntos de vista distintos. Puede ser verdad, por ejemplo, que, por una parte, todas las cosas del mundo sensible sean enteramente contingentes y no posean, por tanto, más que una existencia

---

<sup>172</sup> KrV A497, B525.

<sup>173</sup> BUROKER, Jill. op. cit. pp.253.

<sup>174</sup> CICOVACKI, Predrag. *Kant's Debt to Leibniz*. En BIRD, Graham (Ed.) *Companion to Kant*, op cit. pp. 79. Resulta muy valioso para el propósito de esta tesis observar cómo este comentarista al establecer la deuda de Kant con Leibniz pone en evidencia que nuestro autor sigue enclavado en la metafísica tradicional que representan Leibniz y sus seguidores.

<sup>175</sup> KrV A499, B527.

empíricamente condicionada, mientras que, por otra, exista también una condición no empírica, es decir, un ser incondicionado y necesario.”<sup>176</sup>

Como resulta evidente por el transcurso de la antinomia, una cosa es plantear un mundo inteligible constituido por ideas, del que participa el ser humano, y otro nivel del ejercicio filosófico, cualitativamente diferente, es plantear un ser incondicionado que respalde esa dimensión y que además exista, es decir, ese ser no está en el plano de las ideas de razón, donde lo dejó la antinomia, sino que tiene un estatuto ontológico diferente a la simple idea.

Teniendo a la vista el conjunto de las antinomias o, lo que es lo mismo, visualizando los objetos problemáticos kantianos, podríamos arriesgarnos a plantear que el objetivo del autor es establecer un conjunto de problemas irresolubles desde el entendimiento y cuyo abordaje se encuentra más allá del conocimiento humanamente posible. Sin embargo, y al mismo tiempo, el autor traza el puente que le permitirá pasar de la imposibilidad de la metafísica como ciencia en el marco de la razón pura teórica a su reinención en el terreno de la razón pura práctica. Ese puente es la tercera antinomia, en la cual se plantea el problema de la libertad surgiendo de una tensión de orden cosmológico.

El problema central es la exigencia de la razón de la completud absoluta de las condiciones que explicarían un fenómeno dado, en la medida en que éste

---

<sup>176</sup> “Also Bleibt uns, bei der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr sein können, so, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirischbedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe, auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingtnotwendiges Wesen stattfindet.” KrV A560, B588.

constituye una serie.<sup>177</sup> La exigencia de la razón de la mencionada completud, sobre la cual insiste Kant, no es explicada en ninguno de los pasajes en donde se la menciona simplemente se da por supuesta en tanto existe como idea y ha sido utilizada en metafísica de manera ilegítima. Quede aquí planteado un nuevo interrogante respecto a tal exigencia, en tanto que pareciera que en cada momento la razón hiciese un regreso al infinito, lo cual es obviamente imposible, pero como para Kant es una exigencia de la razón, ha de someterse a la crítica.

La antinomia de la razón queda superada, nos dice el autor, cuando se pone en evidencia que la tensión que ha surgido es puramente dialéctica,<sup>178</sup> es decir, cuando se deja de asumir como contradictoria la relación entre tesis y antítesis, o lo que es lo mismo, cuando se deja de aplicar la idea de totalidad a los fenómenos como si fuesen cosas en sí. La superación de la antinomia tiene como soporte la separación entre reglas constitutivas e ideas reguladoras. Las primeras son aquellas que le son propias del ejercicio científico del entendimiento, mientras que las segundas están asociadas a las proyecciones que puede hacer la razón respecto de lo incondicionado.

#### 1.2.2.2. La tercera antinomia: la libertad como problema cosmológico

El problema de la libertad en la primera *Crítica* se plantea en toda su tensión en las antinomias, específicamente en la tercera. Allí el autor pone en juego su

---

<sup>177</sup> Íbid.

<sup>178</sup> KrV A596, B534.

antropología al establecer la diferenciación hombre – naturaleza. El asunto se plantea en el marco del negocio cosmológico que encarnan las antinomias.

Aquí Kant introduce el problema de la libertad como un dilema real entre la causalidad natural, que no permite la libertad humana, y la causalidad por libertad, en la cual ésta se hace viable. Surgen algunos interrogantes respecto a la pertinencia del problema que se está introduciendo, así como el espacio y la forma en que está planteado. Teniendo en cuenta que uno de los valores agregados que le hemos asignado a Kant es el de haber separado diferentes tipos de discurso, no se entiende el por qué del conflicto entre la causalidad en la naturaleza y la libertad humana. Se nos podrá objetar que la respuesta de Kant sería que el conflicto surge porque la libertad ha de realizarse en este mundo, en el mundo de los fenómenos, mundo que se haya regulado por la causalidad natural, sin embargo, con la separación de niveles del discurso ya mencionado el conflicto nos parece innecesario. La pregunta en su nivel básico es ¿por qué nace cosmológico el asunto ético en Kant?<sup>179</sup> Una variación de esta pregunta es ¿cuál es el sentido de la confrontación entre causalidad natural y causalidad por libertad? En otro nivel del preguntar, y dado el cuestionamiento anterior, ¿cuáles son las consecuencias de estas condiciones de nacimiento del asunto ético en la filosofía crítica?

El propósito de Kant en esta sección es demostrar que no existe una incompatibilidad entre causalidad por leyes de la naturaleza y causalidad por

---

<sup>179</sup> En este sentido se pregunta Allison sobre la relación entre libertad y mecanismo natural y su respuesta apunta que la idea trascendental plantea un modelo respecto de la libertad humana. ALLISON, Henry. op. cit. pp. 475.

libertad.<sup>180</sup> Hay que garantizar dos órbitas de abordaje del ser humano: el fenoménico y el inteligible. Estas dos órbitas le permiten a la filosofía crítica mantener los hallazgos de la primera parte de la primera *Crítica* y al mismo tiempo abrir el espectro de la creencia, que conducirá a los postulados que anuncia el Canon y que desarrollará la Dialéctica de la segunda *Crítica*. Aclaremos que de esta misma matriz de problema surge el espacio mismo de lo ético, de la libertad, pues si sólo existiera lo fenoménico, si la libertad no pudiera ser real, entonces no seríamos responsables de nuestras acciones. Pero nuestras objeciones al pensamiento crítico no recaen sobre la libertad sino sobre el origen y legitimación de los postulados.

Este primer capítulo de la ética del Kant crítico tiene un especial interés para nuestro trabajo pues en él se condensan varios de los problemas que el autor tendrá que resolver en lo que sigue en materia moral. En primer lugar, revisaremos la estructura argumental de la antinomia, luego miraremos la estrategia de Kant para solucionar esta antinomia y finalmente, y dentro de dicha solución, el ‘capítulo’<sup>181</sup> de ética que va desde B575 a B586. De manera transversal, y como lo venimos haciendo, iremos construyendo nuestras preguntas de trabajo y enlazando este análisis con los ya elaborados y anticipando los que siguen.

El tercer conflicto antinómico, tal como lo mencionamos antes, surge de la transformación de la categoría de causalidad en idea de razón. Esta aclaración,

---

<sup>180</sup> KrV A588, B586. Un excelente recorrido por la tercera antinomia analizando los argumentos y discutiendo con Allison y con Al-Azm, lo encontramos en: ESTEVES, Julio. *Mußte Kant Thesis und Antithesis der dritten Antinomie der «Kritik der reinen Vernunft» vereinbaren?; Kant-Studien*, 95 (2004) 2, pp. 146 – 170.

<sup>181</sup> Lo ponemos entre comillas porque no ha sido destacado ni por el autor ni por los comentaristas como capítulo de ética.

sobre el camino explícitamente enunciado por el autor, es importante en la medida en que se tiende a referir a la *causalidad*<sup>182</sup> como el tema de esta tercera antinomia sin ninguna acotación, aspecto que no podemos perder de vista ya que en él está el núcleo de la solución del idealismo trascendental a la ilusión<sup>183</sup> que embriaga la razón y la lleva a terrenos inhóspitos. Cuando hablamos de solución nos referimos a la estrategia kantiana de tomar estas ilusiones y radicarlas en un nuevo lugar donde no se les exija su confrontación con la experiencia objetiva sino con la experiencia moral y con la realidad de la libertad, y en cuanto a esto último nuestro interés es revisar el paso de una experiencia a otra. Esta estrategia kantiana tiene dos propósitos: de una parte, liberar, como ya se mencionó antes, el concepto producido por el entendimiento de los límites de una experiencia posible, y de otra, salvar los objetos de la vieja metafísica introduciendo el también mencionado trayecto hacia la moralidad.

El conflicto que se plantea lleva aparejada la pregunta simple y contundente sobre la libertad humana: ¿Somos libres? Si se responde que no, se disuelve la responsabilidad de las acciones humanas, y con ella la ética que quedaría subsumida en las ciencias de la naturaleza. Si se responde que sí, seremos responsables pero se nos ha de explicar la naturaleza, los supuestos, los alcances, entre otros aspectos, de esa responsabilidad.

---

<sup>182</sup> “La tercera antinomia trata con el problema de la causalidad.” AL-AZM, Sadik J., *The origins of Kant’s arguments in the antinomies*. Ed. Oxford University Press, London, 1972, pp. 86. (Traducción nuestra).

<sup>183</sup> Ver un excelente desglose analítico sobre la lógica de la ilusión en GRIER, Michelle. *The Logic of Illusion and the Antinomies*. En BIRD, Graham (Ed.) *Companion to Kant, op cit.* pp. 192 - 206.

Las dos posiciones enfrentadas las podemos sintetizar así: la tesis asegura que adicionalmente a la causalidad por leyes de la naturaleza es necesaria una causalidad por libertad para explicar los fenómenos del mundo en su conjunto. La antítesis sostiene que no hay libertad y que todo cuando sucede en el mundo sucede por leyes de la naturaleza.

La primera pregunta que nos surge es el sentido que le asigna Kant a la libertad en cada uno de los planteamientos enfrentados y en la comparación. Esto en tanto la tesis parece introducir la libertad para dar cuenta de fenómenos, es decir, sería un complemento para explicar los acontecimientos de la naturaleza<sup>184</sup> y en tal sentido no estaría pensando aún en la libertad humana.<sup>185</sup> Por su parte, la antítesis pareciera entrar en materia con la libertad humana al negarla de manera contundente y a renglón seguido dejar todo lo que acontece en manos de las leyes de la naturaleza.<sup>186</sup>

La estructura argumental que sigue en cada una de las posturas la podemos ilustrar en la siguiente tabla:

---

<sup>184</sup> Al respecto el interesante y detallado análisis de Al-Azm plantea que lo que está expuesto en la tesis son dos tipos de causalidad, por una parte, la que concuerda con las leyes de la naturaleza y de otra, la causalidad por libertad. AL-AZM, Sadik J., *Idem*.

<sup>185</sup> Refiriéndose a la tesis de este tercer conflicto el profesor Jacinto Rivera anota lo siguiente: “La tesis aduce como fundamento de la afirmación de la libertad la necesidad racional de que toda serie de cambios en el mundo tenga un inicio, de que toda serie de fenómenos (enlazados por la ley de causalidad) encuentre su comienzo en la absoluta espontaneidad causal, que ya no puede ser natural. Es un regreso al infinito que encontramos en las vías de Santo Tomás. Pero aquí no vamos hasta el primer principio de todo el mundo (Dios), sino sólo a parte de él, a algunas de sus series fenoménicas o series particulares de causas y efectos, una debilidad argumentativa que aprovechará la antítesis.” RIVERA, Jacinto. *Kant: la buena voluntad*. En GARCÍA NORRO, Juan José y RODRÍGUEZ, Ramón. *Cómo se comenta un texto filosófico* Ed. Síntesis, Madrid, 2007, pp. 125.

<sup>186</sup> En este punto Al-Azm nos ayuda a insistir en el horizonte metafísico que está enfrentando Kant que no es otro que Leibniz. A propósito de la antítesis dice: “La reivindicación de la antítesis es idéntica a la doctrina del determinismo universal de Leibniz.” *op cit.* pp. 87. (Traducción nuestra).



Tesis			Antítesis
Punto Partida: Causalidad por leyes de la naturaleza (mecanicista).			Punto Partida: Contra la libertad en sentido trascendental.
Toda causa tiene una causa.			Tal libertad sería el origen absoluto de la causalidad.
Lo anterior se aplica a todo estado.			Pero todo comienzo objetivo supone un estado anterior.
Por tanto, no habría comienzo absoluto, no habría serie completa. Entonces, no hay explicación para la totalidad de fenómenos.			Por tanto, la libertad trascendental se opone a la ley de la causalidad.
Es necesario admitir una causalidad libre o libertad trascendental.			Sólo en la naturaleza encontramos el orden de los sucesos.

Nuevamente el autor recurre a la figura de la reducción al absurdo haciendo que cada contendiente tenga como punto de partida lo que quiere sostener el oponente. De los argumentos de una y otra parte nos parece importante destacar el surgimiento de la libertad trascendental.<sup>187</sup> La antítesis, donde es atacada, la define como "...una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo."<sup>188</sup> Y utiliza esta definición para asociar el inicio absoluto del estado con el inicio de la causalidad misma y así llevar a la situación absurda, para el conocimiento objetivo, de que no habría estado previo alguno que permitiera explicar por leyes naturales el acto espontáneo. Según esta perspectiva introducir la

<sup>187</sup> Ver la lectura que hace Allison de las interpretaciones que se pueden hacer de la relación libertad trascendental – libertad práctica. ALLISON, Henry. op. cit. pp. 476 – 483. Se puede contrastar la postura de Allison con la de Timmermann: TIMMERMANN, Jens. Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithesis der 3. Antinomie; *Kant-Studien*, 91 (2000) 1, pp. 8 – 16.

<sup>188</sup> KrV A445, B473.

libertad trascendental conduce a la no aplicabilidad de la misma ley de la causalidad.

Por su parte, la tesis que la defiende la define como: "...debemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental."<sup>189</sup> Y la introduce como un supuesto que solventa la limitación de la universalidad del principio de causalidad soportado únicamente en leyes de la naturaleza. Esto porque al intentar completar la serie de causas se cae en un regreso al infinito.

Como se ve, y tal como lo dijimos arriba, la tesis insiste en asociar esta primera libertad con el punto inicial de una serie de efectos en el mundo fenoménico. Y asimismo, la antítesis la pone en el nivel de espontaneidad absoluta, si se nos permite, en el mundo del caos donde no hay leyes.

La observación respecto de la tesis llama la atención sobre el escándalo<sup>190</sup> filosófico de admitir la espontaneidad que inicia una cadena de sucesos, en tanto rompe con la gran aspiración, precisamente cosmológica, del orden. De otra parte, el autor muestra una cierta analogía entre la causalidad de la naturaleza y aquella surgida de la libertad trascendental, es decir, no podemos saber cómo se da esta última pero nos consuela que en el caso de la primera,<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> KrV A446, B474.

<sup>190</sup> KrV A448, B476.

<sup>191</sup> PEREDA, Carlos. op. cit. pp. 103.

“...tenemos que conformarnos con conocer *a priori* la necesidad de suponer esa causalidad, aunque no entendamos en modo alguno cómo es posible que la existencia de una cosa sea puesta por la existencia de otra y aunque debamos, por ello mismo, atenernos tan sólo a la experiencia.”<sup>192</sup>

Esta descripción de la causalidad nos llama a revisar la distancia entre el entendimiento y la razón, en cuanto facultades, pues en este recorrido en el que hemos analizado los objetos problemáticos, la ilusión parecía diametralmente opuesta al camino seguro de las leyes de la naturaleza, pero aquí la separación es un fino hilo que pone a prueba la crítica. Además anticipa el sinuoso camino que recorrerá la libertad, de aquí al Canon, luego al intento fallido de definición en la *Fundamentación*, pasando por ser “clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura...” en la Analítica de la segunda *Crítica* y terminando en los postulados de la Dialéctica de la misma obra.

Por su parte, las observaciones de la antítesis, asumiendo la postura de la fisiocracia trascendental y anticipando las críticas de Schopenhauer,<sup>193</sup> plantea dos preguntas sobre el sentido de la búsqueda de lo incondicionado: “¿Quién os ha mandado idear un estado del mundo que sea absolutamente primero y, por tanto, un comienzo absoluto de la serie fenoménica que va desarrollándose progresivamente?”<sup>194</sup> La crítica se pone frente a sí misma cuestionando con radicalidad lo incondicionado, lo cual haría tambalear todo el camino que Kant

---

<sup>192</sup> KrV A448, B476.

<sup>193</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica de la filosofía kantiana*. Ed. Trotta, Madrid, 2000. Discute con Kant en este punto respecto a lo injustificado que resulta la búsqueda de lo incondicionado. Para ampliar este tema: YOUNG, Julian, Schopenhauer's Critique of Kantian Ethics; *Kant-Studien*, 75 (1984) 1 - 4, pp. 191-212.

<sup>194</sup> KrV A449, B477.

viene construyendo para salvar a la metafísica. Porque si, como pretende la fisiocracia trascendental, se concluye que no hay motivo para asumir que hay un primer comienzo ¿dónde quedaría la tendencia natural a buscar lo incondicionado? Asimismo, esta perspectiva está poniendo en tela de juicio el hecho de que el comienzo absoluto es una cosa ideada así como el progreso causal subsiguiente.

Veamos la segunda pregunta del fisiócrata trascendental: “¿Quién os ha mandado a poner límites a la ilimitada naturaleza para suministrar un punto de reposo a vuestra imaginación?”<sup>195</sup> Kant parece reconocer que su esfuerzo por salvar la metafísica en la ética encarna una apuesta por brindar al ser humano un punto de reposo y así lo veremos al analizar los postulados de la razón práctica, pues, el ciclo ético que abarca la *Fundamentación* y la *Analítica de la Crítica de la razón práctica*, sería suficiente para ofrecer una alternativa moral consistente para la conducta humana.

### **Solución al tercer conflicto cosmológico**

La estrategia de Kant para salir de este conflicto es plantear los dos tipos de causalidades, luego incluir la relación libertad trascendental – libertad práctica,<sup>196</sup> posteriormente añadir la voluntad y terminar con la concepción dual del ser humano.

---

<sup>195</sup> Idem.

<sup>196</sup> Ver REATH, Andrews. *Kant's Critical Account of Freedom*. Especialmente su apartado segundo sobre la libertad trascendental y la libertad práctica. En BIRD, Graham (Ed.) *Companion to Kant*, op cit. pp. 278 ss.

Pero antes recordemos la solución que Kant dio a todos los conflictos de tipo cosmológico:

“Así, pues, la antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas queda superada al mostrarse que es puramente dialéctica y que no constituye más que el conflicto de una ilusión surgida del hecho de aplicar la idea de totalidad absoluta, que sólo es válida como condición de las cosas en sí, a fenómenos que únicamente existen en la representación y, en el caso de que formen una serie, en el regreso sucesivo; aparte de ésta, los fenómenos no poseen absolutamente ninguna existencia.”<sup>197</sup>

Volvemos a reiterar lo que habíamos dicho en la solución a los otros conflictos cosmológicos, a saber, que la separación cosa en sí – fenómeno le permite al autor mantener los resultados epistemológicos de la primera *Crítica* y al mismo tiempo limitar las exageradas pretensiones de la razón en su ámbito teórico conservando los objetos de la metafísica e incluyendo la libertad.

El principio regulador<sup>198</sup> es una regla que impone a la serie de condiciones de los fenómenos un tipo de regreso en el que no cabe llegar a lo incondicionado. De manera complementaria, y por vía negativa, este principio no constituye condición de experiencia, ni del conocimiento empírico de los objetos, ni principio del entendimiento, ni es un principio constitutivo. Sin embargo, tal principio es, según el autor, necesario para la conciencia reflexiva que tiene delante de sí el horizonte universal del concepto y se pregunta por la totalidad, propicia la superación del paisaje concreto en el que vive y se constituye en condición para la libertad. De igual manera, la síntesis de una serie de fenómenos deja de ser llamada infinita y pasa a denominarse indefinida o

---

<sup>197</sup> KrV A596, B534.

<sup>198</sup> KrV A508-509, B536-537.

indeterminada (*in indefinitum*), dándose aquí un salto cualitativo en términos lógicos y epistemológicos, a saber, ni la construcción del saber ni la reflexión sobre el mismo requieren dar cuenta de objetivar la regresión al infinito. Y para complementar lo anterior Kant afirma:

“En efecto, la razón no necesita una absoluta totalidad de estos casos, ya que no la supone como condición y como dada (*datum*), sino sólo como algo condicionado y simplemente capaz de darse (*dabile*), como algo que va añadiéndose sin fin.”<sup>199</sup>

De esta reflexión kantiana sobre el principio regulador nos queda una pregunta: ¿Por qué si los objetos de la experiencia fuesen cosas en sí mismas podríamos acceder a lo incondicionado? Tengamos en cuenta que este planteamiento lo hace el autor como elemento preliminar a la formulación del principio.<sup>200</sup>

Revisemos ahora la aplicación de dicho principio al conflicto que tiene la razón sobre la causalidad. En primer lugar es importante mencionar una aclaración que hace Kant al finalizar su solución a las dos primeras ideas trascendentales (matemáticas) marcando la diferencia con las dinámicas. Para las primeras considera la posibilidad de que pueda estar presente en la serie de condiciones una condición sensible y que por lo tanto sea parte de la serie. En cambio, para las segundas, determina la posibilidad de que haya una condición que sea autónoma y por tanto que esté fuera de la serie, eso sí, como condición *meramente inteligible*.<sup>201</sup> Como queda claro aquí, el autor da un gran paso para

---

<sup>199</sup> KrV A512, B540.

<sup>200</sup> KrV A508, B536.

<sup>201</sup> KrV A530, B558.

reconstruir los objetos de la metafísica que ha ido destruyendo y dar cabida a la libertad.

Este conflicto antinómico permite al autor tener dos tipos de causalidad: la derivada de la naturaleza, que consiste en vincular dos eventos de manera secuencial y de acuerdo con una regla, y la originada por la libertad, que es la capacidad de iniciar por sí mismo un estado, con lo cual tiene resuelto parte del problema (en tanto ha separado la naturaleza del obrar humano) pero ahora tiene que justificar estas dos causalidades.

Esta libertad es asumida como una idea trascendental que no recibe nada de la experiencia y no puede ser de otra manera porque, si así fuese, quedaría enmarcada dentro de las leyes que rigen la causalidad entre fenómenos. Aquí vemos una diferencia con la tesis en la cual se asociaban ambas causalidades para contribuir a la explicación de los fenómenos. Este deslinde le permite a Kant justificar lo inteligible que más adelante introducirá en la solución antinómica.

Entran en escena dos personajes centrales para el programa ético kantiano: la libertad práctica y la voluntad. La primera sirve aquí para poner en tensión su diferencia en relación con la libertad trascendental, en tanto esta ha sido un verdadero óbice para su realización; la segunda aparece al caracterizar la libertad práctica como “independencia de la voluntad respecto de la *imposición*

de los impulsos de la sensibilidad.”<sup>202</sup> Aquí se inicia la construcción de la antropología que Kant requiere a efectos éticos y el primer paso es la separación tajante con la naturaleza, en este caso con la causalidad natural.

De otra parte, el autor plantea el problema de la compatibilidad<sup>203</sup> entre las causalidades en juego. En primer lugar nos recuerda que en la Analítica quedó establecido el principio de explicación causal de la naturaleza y nos indica que el camino es preguntarnos si la libertad de la voluntad puede verse afectada por ese principio inviolable. La respuesta nuevamente está en la distinción fenómeno – cosa en sí, pues:

“En efecto si los fenómenos son cosas en sí mismas la libertad es insalvable. En este caso la naturaleza es causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste no se hallará entonces en la serie de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de la ley natural. Si, por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosas en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan así ser determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie.”<sup>204</sup>

Se evidencia el vínculo entre la cosa en sí y el problema ético de las antinomias y al mismo tiempo, cómo la secuencia que estamos siguiendo (cosa en sí, ideas de razón y postulados) nos lleva a esta altura a ver claramente la construcción de lo inteligible<sup>205</sup> (asunto que ya hemos mencionado y al que volveremos en el siguiente paso de Kant) como constitutivo de la antropología que el autor requiere para presentar como necesarios los postulados.

---

<sup>202</sup> KrV A534, B562.

<sup>203</sup> KrV A536, B564.

<sup>204</sup> KrV A536-537, B564-565

<sup>205</sup> BUROKER, Jill. op cit. pp.259.



Insistamos en el último renglón de la cita (“Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie.”) ya que ahí encontramos la clara prefiguración del postulado de Dios como garante inteligible de la ética kantiana, tal como la analizaremos en el capítulo tercero de esta tesis, esto sin olvidar el papel que la libertad ocupa como fundamento.

En este proceso de conciliación de la causalidad natural y de la libertad trascendental aparece por fin lo inteligible definido como aquello que no es fenómeno, que no es un objeto de los sentidos. Y de esta definición hace surgir Kant la doble dimensión del ser humano: lo ubica en el mundo de los fenómenos y, además, le asigna una facultad (la razón) que no recibe nada de la intuición sensible, pero al mismo tiempo le permite ser causa de fenómenos. Al desplegar esta concepción humana soportada sobre esta dualidad tendrá Kant en el Canon y en la Dialéctica de la segunda *Crítica* la figura de Dios, que a pesar de que como causa se encuentra fuera de la serie, lo asumimos como algo necesario.

Con esta antropología dual Kant arregla dos problemas centrales para su planteamiento ético: deja la puerta abierta a la metafísica tradicional reconvertida en moral y nos aleja en términos morales de las inclinaciones:

“Desde el punto de vista de su carácter inteligible, en cambio (aunque no podamos tener de él más que el concepto general), ese mismo sujeto debería ser declarado

libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos.<sup>206</sup>

Para efectos de esta tesis podemos aceptar esta antropología filosófica dual y aceptar también la conciliación entre causalidad natural y libertad, pero dejamos un llamado sobre las posibles consecuencias teológicas que quiera sacar el autor de esta concepción del ser humano. Iremos de aquí en adelante alertando al lector sobre posibles derivaciones inconsecuentes que se sigan de esta conciliación.

Cerremos esta sección con una reflexión del autor respecto de la separación de competencias entre facultades y su importancia a efectos de poner cotas a la ilusión:

“El hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación a ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón. Es especialmente esta última la que se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que sólo considera sus objetos desde el punto de vista de ideas, determinando de acuerdo con ellas el entendimiento, el cual efectúa después un uso empírico de sus conceptos (igualmente puros).<sup>207</sup>

Esta separación de competencias permite que aparezcan dos elementos de primera línea en este asunto llamado ética kantiana. Nos referimos a los imperativos y al deber. Los primeros (definidos como reglas a las facultades activas) permiten asignarle causalidad a la razón, que era algo que hasta el momento no tenía, o por lo menos establecer la posibilidad de que el ser humano se haga una representación de tal causalidad. El segundo, el deber,

---

<sup>206</sup> KrV A541, B569. Ver: SANDBERG, Eric C., Causa Noumenon and Homo Phaenomenon; *Kant-Studien*, 75 (1984) 1 - 4, pp. 267-279. El autor revisa con detalle la tensión de la doble dimensión del ser humano en Kant.

<sup>207</sup> KrV A546-547, B574-575

surge para diferenciarnos del resto de la naturaleza, en tanto es un tipo de necesidad y relación que nos caracteriza como seres humanos.

El siguiente ensamble es voluntad – causalidad – razón – experiencia, de donde surge un programa ético que acompañará a nuestro autor hasta el fin de sus días:

“La voluntad de todo hombre tiene así un carácter empírico, que no es otra cosa que cierta causalidad de su razón, en la medida en que los efectos fenoménicos de ésta revelan una regla a partir de la cual podemos derivar, según su clase y su grado, los motivos y los actos de la razón, así como apreciar los principios subjetivos de su voluntad.”<sup>208</sup>

Aquí vemos articulados los elementos básicos de la ética de Kant. La razón se posiciona como el supuesto fundamental de los actos voluntarios del ser humano en su facultad superior de desear, la libertad de esa razón al mismo tiempo que garantiza la distancia con lo empírico (inclinaciones), es también la iniciadora de esa libertad trascendental que deviene práctica.

Al mantener esta relación naturaleza – libertad se evita dejar al ser humano sumido en el laberinto de las inclinaciones y asumir como absolutamente inevitable el mundo inteligible. Con la solución de la antinomia se prepara una salida digna a dos escollos que atraviesan la teoría ética de Kant: liberar la fundamentación ética de cualquier traza de sensibilidad y poder retomar el camino de la fe (ahora adosada con el adjetivo racional), libre de la cientificidad en la que quiso incluir la metafísica tradicional a la ética.

---

<sup>208</sup> KrV A549, B577.

Llamamos la atención sobre el tipo de libertad que se pone en juego en la antinomia:

“Aquí consideramos la libertad como simple idea trascendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible. La razón desemboca así en una antinomia con las leyes que ella misma impone al uso empírico del entendimiento. El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no* son *incompatibles*.”<sup>209</sup>

Con esta delimitación de la libertad se puede sostener, simultáneamente, la verdad de la tesis y de la antítesis, asumiendo un punto de mira diferente en cada caso. Así, se puede dar por verdadera la contingencia del mundo sensible y su existencia condicionada y, al mismo tiempo, se asume una condición no empírica: la idea trascendental de libertad. Como bien lo aclara Kant no se trata de mostrar la realidad de la libertad enlazada con los fenómenos del mundo de los sentidos, ni tampoco demostrar la realidad de la libertad, pues en ambos casos el objetivo se hubiese visto truncado. En el primer caso porque partiendo de la experiencia sólo podemos recurrir a ella para pensar el asunto en cuestión. En el segundo porque al partir de meros conceptos no podemos determinar fundamento alguno ni ninguna causalidad, más que la mera idea trascendental de libertad.

---

<sup>209</sup> KrV A558, B586. Destacado en el texto. Recordemos que este pasaje cierra el apartado “*Explicación de la idea cosmológica de la libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza*” que muestra la solución que, según Kant, la razón ofrece al tercer conflicto antinómico. Tal apartado se inicia de la siguiente manera: “He considerado oportuno esbozar primero el contorno de la solución de nuestro problema trascendental con el fin de que ello permita ver con más claridad el camino que sigue la razón para solucionarlo. Ahora vamos a exponer los pasos de la decisión, que es lo que realmente interesa, y a considerar cada uno por separado.” KrV A542, B570. Con esta alusión queremos destacar el propósito que acompaña a Kant a esta altura de la revisión de las antinomias, a saber, mostrar que libertad y necesidad de las leyes de la naturaleza no son incompatibles.

El enlace entre el tercer conflicto antinómico y el ideal de la razón nos lo ofrece Kant en la sección “*Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos desde el punto de vista de su existencia en general*”<sup>210</sup> en donde se plantea la búsqueda de un ser incondicionado y necesario.<sup>211</sup>

### 1.2.3. El ideal de la razón

Los paralogismos nos condujeron a un cambio de lugar del alma<sup>212</sup> (sujeto), que pasó de la órbita del entendimiento, como sentido interno, a la de la razón, de la pretensión de ser conocida, en sentido fuerte, a idea trascendental. Asimismo, en las antinomias las pretensiones de encontrar lo incondicionado cedieron el paso a unas ideas cosmológicas con carácter regulativo. El ejercicio analítico fue el mismo, a saber, poner en cuestión el objeto metafísico, derrumbarlo y luego conservarlo como idea a efectos prácticos.

Ahora la crítica se enfrenta a un escenario especialmente importante para la metafísica tradicional: la existencia de un ser necesario.<sup>213</sup> Ya en el cuarto conflicto antinómico tuvimos una primera incursión en este terreno y la solución

---

<sup>210</sup> KrV A559, B587.

<sup>211</sup> KrV A560, B588.

<sup>212</sup> Recordemos que alma (*Seele*) para Kant es el sentido interno. En el marco de los paralogismos el alma que es sometida a la crítica es aquella al uso entre wolffianos y asumida como simple e inmortal. Finalmente, esta última alma es la que no pasa el filtro del sistema trascendental y por tanto no puede ser conocida en lo teórico y se postula en lo pático.

<sup>213</sup> Recordemos la manera en que Wolff llega al ser necesario en el “§ 928. Hay un ser necesario. Nosotros somos. Todo lo que es tiene su razón suficiente por la que es en vez de no ser; y, por tanto, hemos de tener una razón suficiente por la que somos. Si tenemos pues una razón suficiente por la que somos, entonces semejante razón ha de encontrarse bien en nosotros o bien fuera de nosotros. Si es encontrable en nosotros, entonces somos necesarios; pero si es encontrable en otro, este otro ha de tener la razón por la que es en sí y ser, por tanto, necesario. Y por ello existe un ser necesario.” WOLFF, Christian. *Pensamientos racionales*. Ed. Akal, Madrid, 2000, pp. 287.

a este conflicto consistió en asumir las posiciones en controversia como verdaderas al considerarlas desde perspectivas diferentes; de esta manera, el mundo de los fenómenos quedaba sumido en su contingencia, pero además se incluía una condición no empírica, o sea, un ser incondicionado y necesario, haciendo siempre la salvedad de que teóricamente no se puede explicar ningún fenómeno recurriendo a Dios.

No bien nos ha definido el autor lo que entiende por ideal (una cosa determinada únicamente a través de la idea<sup>214</sup>) y ya establece su pertinencia en términos prácticos. Haciendo referencia a la idea platónica en los primeros párrafos de este apartado, Kant toma distancia de ella en tanto fuerza creadora y le asigna fuerza práctica.<sup>215</sup> el ideal kantiano no da materialidad al mundo, sino que representa un punto de referencia para nuestras acciones. En consecuencia afirma de manera contundente: “Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras.”<sup>216</sup>, frente a lo cual podemos preguntar a nuestro autor: ¿si el ideal no tiene ninguna realidad objetiva, no quedaría este sometido a la deriva de nuestra imaginación y, por lo tanto, estaría constituido por cualquier cosa? Nos atrevemos a formular esta pregunta en tanto las fronteras del ideal están trazadas por vía negativa, diríamos que por vía de desconocimiento tal como lo plantea el autor, en la medida en que no podemos dar cuenta de un ser originario, supremo e incondicionado. A efectos de no cometer injusticia con nuestro autor, al plantearle nuestras preguntas guía, tenemos que decir que el

---

<sup>214</sup> KrV A568, B596.

<sup>215</sup> KrV A569, B597.

<sup>216</sup> *Íbid.*

ideal moral que se desprende de su ejercicio crítico es una de las luminarias fundamentales del pensar moderno frente a la ignominia del mundo, sin embargo, y a pesar de la importancia de tal ideal no comprendemos argumentalmente el lugar de Dios en la construcción de tal ideal.

Al caracterizar este ideal<sup>217</sup> Kant lo enmarca en dos determinaciones iniciales básicas y complementarias entre sí. Primero como la idea de un todo de la realidad (*omnitudo realitatis*), cuya función es aportar la materia de todos los predicados posibles de las cosas. Y de otra parte, como *ens realissimum*, es decir, un ser particular que sirve para la completa determinación de cuanto existe. Por lo tanto, “Es la suprema y completa condición material de todo lo existente, condición a la que tiene que retrotraerse todo pensamiento de los objetos en general en lo que al contenido de éstos se refiere.”<sup>218</sup> De igual manera ese ideal tiene como característica general el ser arquetipo de lo existente. A partir de esa función de realidad suprema se derivan otros atributos: ser originario (*ens originarium*), ser supremo (*ens summum*) y ser de todos los seres (*ens entium*).

La estrategia de Kant consiste en construir este ser como mera idea trascendental para no caer en los mismos errores que la crítica encuentra en toda teología fundada en principios especulativos de la razón.<sup>219</sup> Por ello<sup>220</sup> termina esta caracterización del ser necesario de la siguiente manera:

---

<sup>217</sup> Ver GUYER, Paul. *Kant*, op. cit. pp. 145 ss.

<sup>218</sup> KrV A576, B604.

<sup>219</sup> BUROKER nos recuerda esa compleja relación de Kant con lo religioso ya que todo lo que se salga, en esa materia, de los límites de la mera razón, es rechazado por el autor. BUROKER, Jill. op. cit. pp. 264.

<sup>220</sup> KrV A579, B607.

“Pero todo ello no significa que exista una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una idea y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias.”<sup>221</sup>

Este ideal, que es Dios,<sup>222</sup> es presentado como algo natural y bajo ninguna circunstancia arbitrario, en términos de las demandas de la razón. Este Dios queda prácticamente construido restando sólo elevarlo a postulado (sobre la base de la conciencia moral) en la Dialéctica de la segunda *Crítica* y será entonces garante ético, y por lo tanto, podremos decir que “...la ley moral conduce a la religión...”<sup>223</sup> Frente a ello planteamos la siguiente pregunta, ¿es esta teología trascendental kantiana<sup>224</sup> realmente novedosa respecto a la teología que el autor critica?<sup>225</sup> Es decir, en términos de la pregunta que orienta el presente escrito, ¿Kant está dejando atrás la metafísica tradicional y fundando una nueva, que ya no puede ser asumida como ciencia, o simplemente está cambiando del plano epistemológico al ético los objetos problemáticos de la razón?<sup>226</sup>

Esta ilusión de la búsqueda de Dios es también considerada por Kant como un proceso natural de la razón. Esta última actúa de la siguiente manera: parte del

---

<sup>221</sup> Íbid.

<sup>222</sup> “Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transzendentelem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe.” KrV A580, B608.

<sup>223</sup> KpV A233, AA V, 129.

<sup>224</sup> KrV A580, B608.

<sup>225</sup> KrV A631, B659.

<sup>226</sup> “Más adelante mostraremos que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que, al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con razón, aunque, claro está, sólo desde una perspectiva práctica.” KrV A664, B662. Es sorprendente como el autor tiene perfectamente claro la distancia entre las leyes prácticas y las incursiones teológicas y sin embargo insiste en construir un vínculo entre estas dos dimensiones de su programa. Sobre este punto volveremos una y otra vez llamando la atención sobre la improcedencia de las deducciones que hace Kant para incluir a Dios en la moral.



convencimiento de un ser necesario, asignándole como característica la existencia incondicionada; a renglón seguido, explora este último concepto (lo incondicionado) y lo encuentra en aquello que contiene toda realidad y desde aquí llega al concepto de ser supremo; finalmente concluye que este ser, en la medida en que es el fundamento de todas las cosas, existe de manera absolutamente necesaria.<sup>227</sup>

En este proceso la razón se ha movido únicamente en el plano de los conceptos y por consiguiente, a pesar de que podamos aceptar el hilo argumental, en ningún caso es admisible la existencia de un ser de estas características. Sin embargo, nuestro autor afirma que el argumento no puede ser despreciado sin más, en tanto la búsqueda de la causa última se halla presente en toda la humanidad: “De ahí que veamos en todos los pueblos, incluso a través de su más ciego politeísmo, algunos destellos del monoteísmo.”<sup>228</sup>

Después de caracterizar a Dios, la crítica pasa a demoler las pruebas de la existencia de tal ser que la razón especulativa ha diseñado. Tres y sólo tres<sup>229</sup> son las pruebas posibles de la existencia del ser supremo según Kant: la físico-teológica que, partiendo de una experiencia determinada y de las condiciones del mundo sensible, se eleva utilizando el principio de causalidad hasta la causa suprema; la cosmológica, que parte de la existencia en general para

---

<sup>227</sup> KrV A586-587, B614-B615.

<sup>228</sup> KrV A590, B618. Como una nota al margen queremos llamar la atención sobre como la más extraordinaria crítica como la de Kant con sus innumerables aportes a la filosofía, a la ciencia a la lógica, etc., no esta exenta de prejuicios. En la segunda *Crítica* arremete de igual forma contra otras religiones, en su momento lo anotaré.

<sup>229</sup> KrV A 590-591, B618-619.

concluir en el ser de seres; y, finalmente, la ontológica que llega a la causa suprema de forma *a priori* teniendo como punto de partida el concepto de Dios.

Kant considera que las dos primeras confluyen en la tercera, es decir, que las otras dos terminan abandonando la experiencia de la que dicen partir para limitarse a conceptos y de manera completamente *a priori* se elevan al ser supremo:

“Así pues, a la hora de demostrar la existencia de un único ser originario como *ens summum*, la prueba físico-teológica se basa en la cosmológica y ésta, a su vez, en la ontológica.”<sup>230</sup>

De esta manera, los caminos de la razón para demostrar la existencia de un ser originario se reducen a uno. Al abordar el argumento ontológico, la primera observación del autor se refiere al hecho de que el concepto del mencionado ser es un concepto puro de razón, pero no porque la razón lo necesite podemos asumir su existencia. En este planteamiento se sintetiza el sentido mismo del pensamiento crítico: sin la revisión previa del entendimiento y la razón humanos, de sus límites, es inútil aventurarse en cualquier tipo de exploración para ampliar el territorio de la verdad.

Resulta fácil proponer una definición del ser absolutamente necesario, pero eso no haría avanzar nuestro conocimiento al respecto.<sup>231</sup> Podemos también ofrecer múltiples explicaciones de tal concepto, aclarándolo hasta la saciedad

---

<sup>230</sup> KrV B658. EVERITT, Nicholas, Kant's Discussion of the Ontological Argument; *Kant-Studien*, 86 (1995) 4, pp. 385–405.

<sup>231</sup> Wood hace una reflexión importante en este punto a partir de la pregunta ¿Es la existencia un predicado real? WOOD, Allen. op. cit. pp. 103.

y, sin embargo, no lograremos hacer avanzar nuestro conocimiento objetivo tal ser. Esto obedece a que todo este discurrir está restringido a los simples juicios y la necesidad absoluta de éstos no es una necesidad absoluta de las cosas.<sup>232</sup>

Por tanto, no podemos concluir la existencia de un ser necesario por el hecho de que construyamos un conjunto de juicios en los que incluyamos sus características y dentro de ellas la existencia. La tensión está puesta aquí, de una parte, entre las categorías modales de posibilidad y existencia, la primera nos remite a ese conjunto de características del ser necesario y la segunda a su existencia, es decir, se mezclan desde la perspectiva kantiana dos órdenes diferentes de problemas; y de otra, Kant establece que los juicios de existencia no son analíticos, es decir, no podemos concluir la existencia del ser necesario tras enumerar sus múltiples atributos analizando su concepto. Con lo anterior, la filosofía crítica está poniendo en crisis la tradición metafísica y prestando uno de los servicios más valiosos al pensamiento filosófico: romper los vasos comunicantes que hacían fluir el pensamiento entre el mundo como aparece y el más allá, es decir, separa los alcances del ejercicio filosófico y las pretensiones exageradas de la razón en su uso teórico. Y esto se logra gracias a que la existencia no se deja de asumir como predicado o, lo que es lo mismo, se determina que los juicios de existencia son sintéticos.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> KrV A593, B621.

<sup>233</sup> KrV A598, B626.

Al abordar el ideal<sup>234</sup> el autor busca poner en evidencia que las pretensiones del ser humano de acercarse de manera teórico-racional a Dios son vanas, en tanto sus capacidades no le permiten conocerlo objetivamente. La ilusión que se denuncia es la de tomar un predicado lógico como si fuese real.

De esta revisión kantiana del ideal de la razón nos quedan dos cosas claras, en primer lugar que Dios pasó de Ser a idea trascendental y en segundo lugar, que es imposible cualquier intento de demostrar su existencia o de refutarla. Pero escuchemos a Kant haciendo este balance:

“El ser supremo se queda, pues, en el mero ideal del uso meramente especulativo de la razón, aunque sea un *ideal perfecto*, concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero y cuya realidad objetiva no puede ser demostrada por este camino, pero tampoco refutada.”<sup>235</sup>

A esta altura del desarrollo de la crítica le queremos volver a preguntar a Kant precisamente por el certificado que permite pasar los objetos de la metafísica de ser conocimiento a ser ideas trascendentales. También preguntamos por el certificado del cambio de funciones de los mismos objetos que pasan de ser garantes del saber a garantes morales.<sup>236</sup> Preguntamos esto en la medida en que no hemos encontrado hasta ahora una justificación satisfactoria de ese certificado. De otra parte, nos gustaría saber cómo es posible que el autor establezca una diferencia tan tajante entre el objeto trascendental y la idea trascendental, esto en dos sentidos: 1) Si la función de la idea es similar o igual o incluso idéntica a la del objeto, no habría diferencia. 2) Si las ideas son

---

<sup>234</sup> Ver el análisis del ideal de la razón que hace GRIER, Michelle. *The Ideal of Pure Reason*. En GUYER, Paul (Ed.). *Kant's Critique of Pure Reason*, op cit, pp. 266.

<sup>235</sup> KrV A641, B669.

<sup>236</sup> Ver al respecto GUYER; Paul. op. cit. pp. 152.

simples ideas que más que tengamos esas u otras a fin de creer que hay un orden en el mundo o una guía para la acción, ¿por qué habrían de coincidir las ideas con los objetos de la metafísica tradicional?

Finalmente, haremos algunas anotaciones acerca del lugar donde Kant se ubica como teólogo moral y cómo concilia ese papel con el de la filosofía crítica. Al revisar toda teología fundada en principios especulativos, dibuja un panorama que incluye una clasificación de las teologías de acuerdo con las fuentes usadas para conocer su objeto.

La primera división es entre teología racional (*Theologia Rationalis*) y teología revelada (*Theologia Revelata*). Y a continuación sólo se ocupa de la primera de donde derivará su posición teológica. La teología racional se divide en teología trascendental, que da cuenta de su objeto por meros conceptos, y en teología natural, que llega a su objeto haciendo analogía de la naturaleza de nuestra alma. La primera asume que podemos conocer a Dios por medio de la mera razón pero que será un conocimiento trascendental. La segunda, afirma que se puede acceder más detalladamente al objeto por analogía de la naturaleza por medio del entendimiento y la libertad. Para la primera hablamos de una causa del mundo y para la segunda de un creador del mundo. La trascendental se divide en cosmoteología cuando se llega al objeto a partir de la experiencia en general y en ontoteología cuando se llega al ser originario por simples conceptos. La teología natural se divide en teología física cuando infiere las propiedades y existencia del creador del mundo a partir de las propiedades de

éste y en *teología moral* cuando llega a la inteligencia suprema considerándola como principio de orden y perfección moral.

En tanto que teólogo Kant asume la siguiente definición de Dios: “un ser supremo que consideramos creador de las mismas [las cosas] mediante el entendimiento y la libertad;”<sup>237</sup> Aquí no vemos mucho avance de la teología moral con respecto a la trascendental, pues, los conceptos centrales (entendimiento y libertad) son comodines con los que Kant somete a Dios a sus requerimientos. La otra aclaración que hace el autor es que su teología es teología moral no moral teológica, ya que esta última tiene leyes éticas que suponen la existencia de un supremo gobernador del mundo, y la de él es una convicción basada en leyes éticas de la existencia de un ser supremo. Aquí el lenguaje traiciona a Kant en la medida en que todo el tiempo que ha revisado los objetos problemáticos ha aclarado que las ideas son trascendentales y en esta precisión terminológica habla de existencia de un ser supremo, pero no se afirma su existencia (asunto este que sólo aparece como necesario en el ámbito de lo práctico).

Dejamos una pregunta enunciada: ¿Cuál es el sentido del ciclo kantiano ético expuesto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Analítica de la Crítica de la razón práctica*, si tenemos un Dios que nos sirve de garante de nuestra conducta? Planteemos otra perspectiva del debate, a fin de ampliarlo y generar contraste a la tesis que aquí sostenemos, si Dios no es el fundamento de la moral sino el garante de su éxito o de consumación,

---

<sup>237</sup> KrV A632, B660.

podríamos argumentar que la función de garante final de la moral pone a Dios en contacto inmediato con el fundamento ya que el momento omega es el que nos ilumina la construcción del alfa, del fundamento.

### 1.3. El Canon

Partamos de la definición de Canon: “Entiendo por canon el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas.”<sup>238</sup> Este concepto tiene sentido al ser aplicado al entendimiento, pero teniendo en cuenta todo el recorrido de la Dialéctica trascendental resulta evidente que no puede haber un Canon para la razón y además que no es una facultad cognoscitiva con validez objetiva en lo teórico.

Ante una razón que no produce conocimiento y cuya única aspiración es ser reguladora, el autor, siguiendo con su tendencia teológica y en tanto creador de una metafísica moderna, anuncia que no nos dejará encallados en los recios arrecifes de la crítica y nos anticipa mejor suerte en la búsqueda de los ideales de la razón. Los buenos vientos que nos conducirán a encontrar suelo firme en el más allá<sup>239</sup> proceden del uso práctico de la razón.

---

<sup>238</sup> KrV A796, B824.

<sup>239</sup> Se pregunta Kant por el afán de la razón por hallar un más allá: “De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo [de la razón] inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia?” *Íbid.*

Queda claro que el Canon del entendimiento es la Analítica y, también, que es imposible establecer un Canon para la razón, "...ya que ésta no ha podido llegar a ningún conocimiento sintético al adentrarse en el uso especulativo, ya que tal uso resultó ser dialéctico."<sup>240</sup> Analicemos el siguiente párrafo, en el cual Kant nos anuncia cómo va intentar construir tal Canon en el uso práctico de la razón:

"Consiguientemente, de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que también debe haber un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su *uso práctico*, uso que vamos a examinar ahora."<sup>241</sup>

En primer lugar, se muestra aquí el paso del uso negativo al positivo de la razón,<sup>242</sup> paso que le da consistencia al tan valioso trabajo kantiano de separación de competencias de la razón. En la Dialéctica quedó establecido con lujo de detalles la función negativa de la razón, es decir, la de poner cotas a las desmedidas aspiraciones que la llevaban a aventurarse en jurisdicciones para las cuales no tiene competencia. Ahora, en este Canon se inicia el establecimiento de la dimensión positiva de la razón que no es otra que su uso práctico. De esta manera, este Canon se desarrollará en la *Fundamentación* y en la Analítica de la segunda *Crítica*, en las cuales el imperativo categórico y la ley moral se erigen como Canon de la razón. Sin embargo, como nuestra preocupación se orienta a rastrear y cotejar la consistencia de los postulados de la razón práctica con el proyecto ético kantiano, tenemos que preguntar

---

<sup>240</sup> Íbid.

<sup>241</sup> KrV A797, B825

<sup>242</sup> Para un análisis detallado sobre el uso positivo de la razón ver: RAUSCHER, Frederick. *The Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason: The Positive Role of Reason*. En GUYER, Paul (Ed.). *Kant's Critique of Pure Reason*, op. cit. pp. 290 ss.



constantemente por esa consistencia y dejamos planteada la duda: una vez construido el uso positivo de la razón ¿está autorizado el autor a incluir a Dios y la inmortalidad del alma como parte de su propuesta ética?

El problema que enfrenta a esta altura la primera *Crítica* es conciliar los límites del entendimiento con “el objetivo final del uso puro de nuestra razón.”<sup>243</sup> Se pone en evidencia la magnitud del conflicto a solucionar en la pregunta que lo anuncia: “¿se basa esta aspiración [la completud del preguntar sin límites de la razón en un ‘todo sistemático y subsistente en sí mismo’.] en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien única y exclusivamente en su interés práctico?”<sup>244</sup> De lo que se trata es de solventar de la manera más transparente la superación de la metafísica tradicional por parte de la *Crítica de la razón pura* y al mismo tiempo conservar la creencia en la pervivencia del alma y la posibilidad de disfrutar de la presencia divina en la estancia *post mórtem*.

Las aspiraciones exageradas de la razón<sup>245</sup> se refieren a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios,<sup>246</sup> objetos que son inútiles para la razón especulativa en virtud de la imposibilidad de hacer un uso inmanente de los mismos. Quedan pues estos objetos puestos fuera de la órbita del conocimiento y por insistencia de la razón se consagran al

---

<sup>243</sup> KrV A797, B825

<sup>244</sup> Íbid.

<sup>245</sup> GARDNER, Sebastian. Routledge Philosophy Guidebook to The Critique of Pure Reason. op cit. pp. 307 ss.

<sup>246</sup> KrV A798, B826. Ver: Caimi, Mario, Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen; *Kant-Studien*, 86 (1995) 3, pp. 308–320.

ámbito de lo práctico. Es decir, son objetos que se vuelven viables por medio de la libertad.

Mediante esta transferencia de competencias se logra ampliar la dimensión cosmológica de la libertad con lo práctico. Y es precisamente este último ámbito donde el autor pretende concluir su crítica a la metafísica y construir una nueva de carácter moral. En este punto el camino seguido por Kant es tomar los objetos problemáticos de la razón, convertirlos en ideas trascendentales que tienen su lugar en la razón como facultad, luego pasarlos a lo práctico y de esta manera queda enlazada la argumentación para llegar a los postulados de la razón práctica.

La manera en que se resuelve el problema del Canon en lo práctico es el camino teológico que ha venido conformándose en este trayecto que va desde el fin de la Analítica hasta el Canon. Este último queda reducido a dos preguntas: “¿Existe Dios?, ¿hay una vida futura?”<sup>247</sup> La reacción inmediata desde la óptica de la crítica es ¿por qué se permite esta clase de extralimitaciones en el marco del pensamiento crítico, así sea en términos prácticos?

De otra parte, y de manera complementaria con lo anterior, Kant plantea la relación entre la segunda y la tercera preguntas de su programa filosófico. Está planteando los intereses de la razón que quedan resumidos en sus tres preguntas: *¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me cabe esperar?*

---

<sup>247</sup> KrV A803, B831.

Al establecer la relación mencionada, Kant amplía la tercera pregunta y la vincula con la segunda: “¿Qué me cabe esperar si hago lo que debo?”<sup>248</sup> Lo cual es una pregunta abiertamente inmoral tanto para el Kant que hemos revisado como para el que revisaremos. No es posible esperar algo a cambio de mi conducta buena y mucho menos en términos de una posible vida futura. Porque tal como lo plantea Kant a continuación ese esperar<sup>249</sup> está asociado con la felicidad y la ley pragmática apunta a la felicidad mientras que la ley moral tiene como único motivo la dignidad de ser feliz. Dignidad que requiere que se prescindiera de las inclinaciones y de los medios naturales de satisfacción y nos basemos en la libertad de un ser racional en general y en las condiciones que hacen coincidir libertad con el reparto de felicidad según principios. Por tanto, a la pregunta ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?, la respuesta es nada, no puedo esperar nada porque sería inmoral.

Pero la respuesta de Kant a esta tercera pregunta ampliada es diferente. Así, para la segunda (¿Qué debo hacer?) la respuesta es lo que podríamos llamar el protoimperativo: “haz aquello mediante lo cual te hagas digno de ser feliz.”<sup>250</sup> Y para la tercera ampliada: “La contestación depende de si los principios de la razón pura que prescriben *a priori* la ley enlazan necesariamente con ésta tal esperanza.”<sup>251</sup> E inmediatamente plantea que “el sistema de la moralidad va

---

<sup>248</sup> KrV A805, B833.

<sup>249</sup> Una defensa de la esperanza moral en Kant se puede ver en FIRESTONE, Chris L. and JACOBS, Nathan. *In Defense of Kant's Religion*. Ed. Indiana University Press, Bloomington, 2006, pp. 172 ss. GRIMALDI, Nicolas: *Espoir et désespoir de la raison chez Kant*; *Kant-Studien*, 82 (1991) 2, pp. 129–145.

<sup>250</sup> KrV A808-809, B836-837.

<sup>251</sup> KrV A809, B837.

indisolublemente ligado al de la felicidad<sup>252</sup>, pero sólo en la idea de la razón pura.<sup>253</sup> El paso siguiente es la identificación del mundo moral con el inteligible para así poder aproximar moralidad y felicidad, y se nos muestra una gran confianza en los seres racionales que marcharían no solamente en pro de su felicidad sino de la de los demás. Sin embargo, unas líneas más abajo el autor vuelve a dar más importancia al mundo paralelo que viene construyendo que a la buena disposición de los seres humanos:

“Pero este sistema de moralidad autorrecompensadora es sólo una idea cuya realización descansa en la condición de que *cada uno* haga lo que debe, es decir, de que todas las acciones de seres racionales sucedan como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí o bajo sí todas las voluntades privadas.”<sup>254</sup>

Aquí solamente tenemos un reparo en el enlace ‘es decir’. Que el teólogo necesite a Dios es ‘natural’ porque es su asunto, su objeto; que se prescindiera de las inclinaciones en un sistema soportado por el deber estricto es adecuado a una ética formal; pero asumir que cumplir el deber es idéntico a asumir una voluntad suprema no es consistente. Más aún, podemos poner en primer plano el planteamiento kantiano que asume la obligación moral con preeminencia sobre el mandato divino: “...no consideraremos los mandamientos como

---

<sup>252</sup> Respecto de la relación entre felicidad y moralidad en el Canon de la primera *Crítica* Jacinto Rivera establece un vínculo con la tercera pregunta del programa filosófico kantiano que nos interesa de especial manera para nuestro trabajo: “En efecto, aunque se afirma que es la disposición moral del ánimo (*moralische Gesinnung*) la que hace posible participar moralmente en la felicidad y no a la inversa, sin embargo la esperanza de la felicidad, expresada en la tercera cuestión: ¿qué puedo esperar?, se convierte a su vez en un requisito de validez de la misma ley moral, como si la acción moral fuera el medio racional y bueno para ser feliz. En efecto, Kant afirma que necesitamos a Dios y la vida futura como garantes para la necesaria ligazón entre moralidad y felicidad, pues sin ellos tendríamos que “considerar a las leyes morales como vanas quimeras, porque el necesario éxito de las mismas [el bien supremo], que la misma razón enlaza con ellas, tendría que quedar suprimido sin ese supuesto. De ahí también que todos consideren las leyes morales como mandamientos [de Dios], cosa que sin embargo no podrían ser si ellas no ligaran *a priori* a su regla consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran promesas y amenazas”.” RIVERA, Jacinto. *Kant: la buena voluntad*. op. cit. pp. 128.

<sup>253</sup> KrV A809, B837.

<sup>254</sup> KrV A809-810, B837-838.

obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideraremos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna.”<sup>255</sup>, y sin embargo, la pregunta sigue siendo la misma ¿si ya tenemos la obligación interna para qué requerimos la trascendencia de lo divino?

A esta altura nos queda una pregunta: ¿cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un Canon para el asunto “qué me cabe esperar” que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿Es posible ensamblar moral con fe en el marco de una metafísica moderna?

### 1.3.1. La suficiencia ética: libertad trascendental y libertad práctica<sup>256</sup>

Retomemos la libertad trascendental y establezcamos la diferencia<sup>257</sup> con la libertad práctica, en tanto va a ser esta diferenciación la que nos permitirá entender diversos sentidos del planteamiento kantiano<sup>258</sup>. Así, podremos establecer por qué las inclinaciones son insuficientes como fundamento de la

---

<sup>255</sup> KrV A819, B847.

<sup>256</sup> Allison a esta altura del Canon revisa la posible incompatibilidad de la libertad práctica entre la Dialéctica y el Canon. ALLISON, Henry. op. cit. pp. 491 ss.

<sup>257</sup> Esta diferencia se enmarca en el Canon que estamos revisando y se diluye en la Analítica de la KpV.

<sup>258</sup> Respecto de esta diferencia entre libertades traemos una cita de Jacinto Rivera que nos aclara los conceptos en juego y su ubicación en las obras de Kant que nos interesan: “... en la KrV Kant distingue entre libertad trascendental y libertad práctica, una distinción que hará aguas en la GMS justamente a partir del análisis de la “buena voluntad”, y que se disolverá en la KpV, dejando entrever otra en el seno mismo de esa libertad: libertad como principio y libertad realizada, alfa y omega. En primer lugar ¿qué entiende Kant por “libertad práctica” a la altura de la KrV?: “La libertad en sentido práctico es la independencia del albedrío respecto a la imposición (*Nötigung*) de los impulsos de la sensibilidad”. En eso la distigue Kant de la voluntad animal (*arbitrium brutum*), sólo determinable por estímulos sensibles, por objetos, mientras que la voluntad libre (*arbitrium liberum*) del hombre (lo que será el caso de la buena voluntad) “puede ser determinada por motivos que sólo son representados por la razón”, es decir, que no están presentes sino como representaciones.” RIVERA, Jacinto. *Kant: la buena voluntad*. op. cit. pp. 126.

moral y por qué se requiere del más allá como soporte para la ética. La primera, la libertad trascendental, está definida como la capacidad de iniciar por sí mismo un estado.<sup>259</sup> Es una idea trascendental que no toma nada de la experiencia, porque el acercarse a ella implicaría preguntarse por la causa y por la causa de la causa hasta el infinito. Mientras que si este tipo de libertad surge como idea de la razón,<sup>260</sup> se libera de la causalidad de la naturaleza. Por su parte, la libertad práctica, subsumida a la anterior, es la independencia de la voluntad con respecto a los impulsos de la sensibilidad.<sup>261</sup>

Dejemos planteado el siguiente cuestionamiento: con estos dos conceptos y sus implicaciones ¿no tendría Kant resuelto el problema ético en su conjunto, sin necesidad de recurrir a postulado alguno? Planteado de otra forma, ¿el Canon que se está buscando no estaría contenido en el abanico que se extiende entre estas dos libertades? ¿No estaría suficientemente trazado el camino ético al tener, con los conceptos descritos, una jurisdicción nueva que sólo requeriría de unas funciones y unos procedimientos, de los cuales se daría cuenta en la *Fundamentación* y en la *Analítica* de la segunda *Crítica*?

Lo que dejamos aquí planteado como pregunta es que los dos postulados sobre los que hace el autor énfasis en el texto del Canon, Dios y vida *post mórtem*, podrían quedar aplazados indefinidamente frente a la solvencia conceptual de la libertad.<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> KrV A533, B561.

<sup>260</sup> BANHAM, Gary. *Kant's Practical Philosophy* op. cit. específicamente el capítulo 2. Freedom and the Ends of Reason, pp. 37.

<sup>261</sup> KrV A534, B562.

<sup>262</sup> KrV A803, B831.

Obsérvese que el conjunto argumental que se desarrolla en el resto del Canon tendría suficiente apoyo en tal concepción. Así, al establecer un *mundo moral* como idea práctica que ilumina el mundo sensible a fin de hacernos tender hacia tal idea,<sup>263</sup> no requiere suponer agente o situación ultra terrena alguna. De igual forma, al establecer el protoimperativo: “haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz”<sup>264</sup> y en tanto éste se apoya en el mundo moral y en la libertad, se pone en evidencia que volver a Dios es innecesario.

Aclaremos que de un mundo inteligible como es este mundo moral kantiano, no se deduce la posibilidad de una voluntad suprema. Es decir, todos podemos imaginar horizontes en los cuales la humanidad goce de un estatus cualitativamente diferente al resto de la naturaleza, sin embargo, de ese ideal, de ese mundo inteligible, de esa aspiración no se sigue que requiramos de Dioses creadores y buenos.

Kant en este camino de la libertad pone a disposición del ser humano un amplio arsenal de autodeterminación, sin embargo, al mismo tiempo, va introduciendo su concepción religiosa sin una justificación satisfactoria. Para evidenciar lo anterior, retomemos el siguiente pasaje del Canon:

“Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones), puede concebirse también como necesario semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismos seres racionales serían, bajo

---

<sup>263</sup> KrV A808, B836.

<sup>264</sup> KrV A808-809, B836-837.

la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros.”<sup>265</sup>

Suscribimos sin objeción alguna el formalismo, la aversión a las inclinaciones como principios de la moralidad y la trascendentalidad del sistema ético kantiano. Es claramente defendible la función de la ley moral frente a la libertad y el supuesto de la racionalidad de los seres morales. De igual manera, aceptamos que esta moralidad exija que “*cada uno* haga lo que debe.”<sup>266</sup> Empero los problemas comienzan cuando el autor pretende que ese cumplimiento del deber debería estar asociado a una voluntad suprema que aglutine las voluntades privadas, bajo el supuesto kantiano de que cualquier otra opción implicaría apoyarnos en la naturaleza para resolver el asunto ético. Frente a lo cual el autor no parece muy convencido de la solución dada a la tercera antinomia, es decir, aún —y así lo va a mantener el resto de la obra ética— el autor no sabe qué hacer con ese ser humano escindido entre naturaleza e inteligibilidad.

Aquí queda puesto en evidencia un vínculo espurio entre la pregunta ética y la religiosa, entre el *¿qué debo hacer?* y el *¿qué me cabe esperar?*, ya que la ética quedaría sometida a un asunto de fe, lo cual no tiene sentido en el autor del giro copernicano.

Para continuar con el análisis del pasaje, hagamos una concesión y asumamos la suprema voluntad como una idea que requieren las voluntades privadas para asumir el ideal del deber. Esta idea, en su función reguladora, se hace inviable

---

<sup>265</sup> KrV A809, B837.

<sup>266</sup> *Íbid.* Destacado en el texto.



en tanto Kant le agrega que tiene que ser causa de la naturaleza, es decir, el pensamiento crítico requiere para su ética un Dios al mejor estilo de la metafísica teológica. Que el Canon requiera de la presencia de Dios, es un asunto humanamente comprensible, pero el abuso de la deducción es inadmisiblemente lógico y filosóficamente. Luego de lo planteado el Canon concluye:

“Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la misma obligatoriedad que esa misma razón nos impone.”<sup>267</sup>

Tenemos entonces, por una parte, una libertad trascendental y su consecuente aplicación como libertad práctica, que representan una visión nueva de la metafísica, y por otra, una dimensión eminentemente teológica que Kant quiere hacer aparecer como absolutamente necesaria para las cuestiones morales. Requeriríamos que la felicidad estuviese distribuida en idéntica forma a la moralidad para que se diese en este mundo la realización de la ética kantiana. Aunque esto lo podemos compartir con el autor, en tanto el mundo no es homogéneo, ni perfectamente justo, nos asaltan de nuevo las dudas en el corolario de la anterior afirmación, a saber, que tal proporcionalidad (moralidad – felicidad) sólo es dable en un mundo inteligible (lo hemos concedido) que cuente con un autor y gobernante sabio (incomprensible). Más incomprensible aún es la dependencia de la moral de ese supuesto, pues sin los supuestos de Dios y del más allá los principios morales quedan convertidos en simples quimeras.<sup>268</sup> Este pasaje nos lleva a concluir que si desteologizamos la ética kantiana expuesta en el Canon de la primera *Crítica* pierde toda la validez que

---

<sup>267</sup> KrV B839. DENIS, Lara, Kant's Criticism of Atheism; *Kant-Studien*, 94 (2003) 2, pp. 198–219.

<sup>268</sup> KrV A811, B839.

su autor le quería dar. Todo el peso teleológico de la acción humana queda remitido al “ser necesario” y la posibilidad de asumir el propio destino parece, en este Canon, diluirse.

Como si lo anterior no fuese suficiente incursión teológica, el autor recurre al concepto de *gracia*,<sup>269</sup> lo cual contradice cualquier posibilidad de autodeterminación de los seres humanos. La gracia centra la decisión final de la pertenencia al más allá en Dios y retira toda responsabilidad del sujeto actuante, es decir, la gracia es un concepto teológico anti-ilustrado, que el autor incorpora sin que sepamos el porqué.

Reiteremos, para evitar malos entendidos, la diferencia que Kant hace entre *saber* y *creencia*. A partir del primero determina que no es posible saber si Dios existe o existe, o que haya una vida futura; con la segunda, afirma que la única manera de abordar el negocio ético es en virtud de la creencia.

---

<sup>269</sup> KrV A812, B840.



## **2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES: UNA ÉTICA SIN POSTULADOS**

Del capítulo anterior nos queda una formulación del programa ético kantiano (la ética de la primera *Crítica*), que al mismo tiempo que establece una definición de libertad trascendental y de libertad práctica (que se evidencian en la tercera antinomia y son retomadas en el Canon), ubica las ideas de la razón en una doble función, de una parte, son regulativas en el ámbito del conocimiento objetivo, y de otra, son constitutivas a efectos de la conducta humana; o lo que es lo mismo, intenta trazar el camino de la búsqueda de un Canon para la razón en tanto que facultad de principios.

Además, el capítulo anterior dejaba un primer panorama ético desde la tercera antinomia hasta el anuncio de los postulados, pasando por la diferencia noumeno-fenómeno y por los objetos problemáticos de la razón, lo cual está en estrecha relación con la búsqueda del Canon que ya mencionamos, es decir, la renovación de la metafísica que Kant está proponiendo le obliga a desplazar los objetos de la vieja metafísica primero a la razón como facultad y luego a la facultad de desear.

Así, vimos al autor aplicar la crítica contra los objetos y las pretensiones exageradas de la razón, tras de lo cual el sujeto (alma en los paralogismos), la búsqueda de lo incondicionado en una cadena de condiciones (la pregunta por el origen en las antinomias) y el Dios del ideal de la razón, quedaron convertidos en simples ilusiones que no tienen más estatuto que el de ideas.

Sin embargo, lejos de abandonar tales ilusiones, Kant las desplaza de facultad a efectos de crear una nueva metafísica, que si bien es cierto representa enormes avances para la filosofía occidental moderna, incurre en importantes inconsistencias que intentaremos poner en evidencia.

Otro elemento que nos interesa en la conformación de esta primera ética crítica de Kant es la tensión entre leyes de la naturaleza y conducta humana sometida a leyes de la libertad, asunto intrínsecamente relacionado con la separación entre mundo inteligible y mundo sensible, separación que nos acompañará hasta el final de este trabajo.

El esbozo de teoría ética que Kant presentó en la primera *Crítica* tiene, desde nuestro punto de vista, dos grandes caminos de desarrollo. De una parte, la ética de la *Fundamentación* y la Analítica de la segunda *Crítica*, que gravitan alrededor de la ley moral y de la construcción de un mundo suprasensible donde sea posible la libertad, de otra, la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* donde se retoma la mezcla entre la pregunta ética y la religiosa, pretendiendo que el mundo suprasensible albergue a Dios.

En el capítulo anterior preguntamos ¿Cuál es el enlace necesario entre la libertad trascendental – libertad práctica y la búsqueda de un Canon para el asunto *¿qué puedo esperar?* para que mantenga la consistencia de la filosofía crítica?, y encontramos que el vínculo entre estas dos libertades sumado a, en primer lugar, el proceso de la cimentación metafísica de las costumbres, que revisaremos a continuación, y, en segundo lugar, a la Analítica de la segunda

*Crítica*, que revisaremos en el capítulo tercero, sería suficiente marco para una ética consistente desde el punto de vista crítico.

Ahora nuestra pregunta guía es: dado el trayecto de cimentación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el cual podemos dar por consumado, ¿por qué insistir en la demanda de una cadena sin límite en la determinación de lo incondicionado? Es decir, ¿qué sentido tiene fundamentar la conducta humana en un recorrido de intensidad conceptual, como el desplegado en el texto que nos ocupa, si el autor finalmente habrá de recurrir a la fe racional?

La conexión que pretendemos establecer entre los cuestionamientos es la siguiente: el planteamiento kantiano se debilita al intentar forzar una búsqueda de lo incondicionado que conduzca a Dios y la inmortalidad, cuando ya ha erigido un edificio conceptual lo suficientemente poderoso (*Fundamentación y Analítica de la segunda Crítica*) para servir de propuesta ética. El autor insiste en encontrar un mundo paralelo con escatología incluida que resuelva la conducta humana cuando ya ha elaborado uno (mundo sensible – mundo inteligible) que resuelve el problema que nos ha planteado desde la tercera antinomia. Nuestro trabajo consiste en analizar los argumentos que Kant utiliza en cada una de estas elaboraciones y determinar cuáles son consistentes con la crítica y cuáles no.

A continuación recorreremos la *Fundamentación* acompañados por la pregunta guía que ya hemos formulado, ampliándola, reformulando, y sobre todo

haciendo un esfuerzo por comprender a Kant desde su propia teoría a efectos de que las posibles objeciones sean planteadas desde el mismo pensamiento crítico.

La *Fundamentación* representa el despliegue de la ética kantiana en su versión más conocida. En el prólogo de esta obra el autor hace una descripción de la clásica división entre las ciencias: física, lógica y ética, y luego las clasifica en formal (lógica) y material (física y ética) y finalmente destaca que las dos últimas tienen una parte empírica y una *a priori*.<sup>270</sup> Esta caracterización le interesa de manera especial, en la medida en que le permitirá presentar su propuesta ética necesariamente liberada de cualquier elemento empírico. Sin embargo, esto no quiere decir que nuestro autor esté renunciando a la realización concreta de su propuesta ética, ya que, nos dice a renglón seguido, la filosofía moral tiene que determinar con sus leyes la voluntad humana.

El marco programático en el cual se moverá Kant es el siguiente. La filosofía se divide en empírica y pura, cuando ésta última es formal recibe el nombre de lógica y si se ocupa de determinados objetos se llama metafísica. De esta manera, tendríamos una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres, la parte empírica de esta última recibe el nombre de antropología práctica pero, aclara el autor, solamente podemos llamar moral en sentido estricto a la parte racional de una metafísica de las costumbres.<sup>271</sup> Y es precisamente a este último aspecto al que se dedica este tratado.

---

<sup>270</sup> GMS A III, AA IV, 387.

<sup>271</sup> GMS A IV, AA IV, 387.

A esta altura del prólogo queremos llamar la atención sobre dos aspectos de la ética de Kant. En primer lugar, la alusión que el autor hace al mandato “no debes mentir” como una ley genuinamente moral, indicándonos la existencia de otras leyes con esa misma característica, lo cual constituye una anticipación casi didáctica de Kant para preparar al lector para un trayecto árido pero que promete dar respuestas sólidas al fundamento de la acción humana. Asimismo, establece que esas leyes genuinamente morales no solamente valen para los hombres sino que tendrían que tener en cuenta a otros seres racionales,<sup>272</sup> en caso de que existiesen otros seres racionales diferentes al ser humano. En segundo lugar, y en virtud de las múltiples inclinaciones a las que se ve expuesto el humano y a pesar de tener una buena disposición para concebir una razón práctica pura, el autor nos advierte que es muy posible que el ser humano no sea capaz de materializar la ley moral en su transcurso vital.<sup>273</sup> Aquí encontramos un enlace entre las ideas de razón y los postulados de la razón práctica, pues, si no se realiza la ética en el transcurso vital ¿en qué otro momento podríamos llevarla a cabo?

Tal como lo establece el prólogo, la utilidad básica de este ejercicio de filosofía moral radica tanto en su dimensión especulativa, que nos conducirá a las fuentes *a priori* de esta disciplina, como en su papel de filtro frente a las diversas perversiones a las que se ven expuestas las costumbres.<sup>274</sup> El

---

<sup>272</sup> GMS A VIII, AA IV, 389.

<sup>273</sup> GMS A IX, AA IV, 389.

<sup>274</sup> “Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen



principio sobre el que descansa este opúsculo es que lo moralmente bueno es aquello que ocurre no solamente conforme a la ley, sino que ha de suceder por mor de la misma. Este principio revela la profunda confianza que Kant deposita en la formalidad de su propuesta, en la razón práctica humana y en el deber. Sin embargo, el propósito de nuestro trabajo no consiste en revisar esas características de la ética kantiana, las cuales damos por satisfactorias, sino explorar los puntos donde este principio y otros pierden su cauce y retoman la metafísica tradicional.

De otra parte, Kant nos precisa el objetivo que persigue este escrito, a saber, la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad. En nuestro análisis de esta fundamentación nos mantendremos, todo el tiempo, atentos a este propósito, pues nos permitirá exigirle al autor que lo mantenga tal como él lo caracteriza: supremo, lo cual implica que por encima de ese principio no puede haber ningún otro fundamento.

Finalmente el autor menciona brevemente el método que ha utilizado: el camino se inicia analíticamente en el conocimiento popular hasta llegar al propósito planteado, es decir, hasta el principio supremo de la moralidad, y luego sintéticamente revisa el principio y vuelve a su punto de partida en donde encuentra su uso.

---

Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt." GMS A X, AA IV, 390.

## 2.1. ¿Cuál es el sentido de una fundamentación de la metafísica de las costumbres?

Como queda dicho, el asunto del que se ocupa la *Fundamentación* es “la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad...”<sup>275</sup>. Se trata de dilucidar, en el nivel más alto de abstracción, el soporte *a priori* sobre el que podamos apoyar nuestras acciones. Dicho de otra manera, el objetivo es mostrar las bases *a priori* de una ética que tiene la pretensión, y no puede ser de otra manera en nuestro autor, de ser universal y necesaria. Si lo planteamos por vía negativa, el propósito es establecer el fundamento de la ética completamente depurado de contenido empírico y de todo fundamento teológico.<sup>276</sup>

Queremos revisar en el presente apartado los problemas centrales de filosofía moral que Kant tiene entre manos en este tratado,<sup>277</sup> es decir, y puesto en términos de nuestros objetivos, queremos mostrar cómo la fundamentación tiene que ocupar el lugar ético que su nombre indica: ser el punto último sobre el que descansa la moral kantiana. Si se nos permite, exigimos que la *Fundamentación* fundamente, en efecto, que si esto ocurre quedan sobrando los postulados o por lo menos son dignos de sospecha. Esto último en tanto, y tal como comenzaremos a vislumbrar en el tercer apartado de la *Fundamentación*, la libertad como postulado ocupará el mismo espacio y

---

<sup>275</sup> GMS A XV, AA IV, 392.

<sup>276</sup> SEDGWICK, Sally. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*. Ed. Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 11 ss.

<sup>277</sup> TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. El autor hace en la introducción de su comentario una reflexión sobre lo que puede o no puede hacer un proceso de fundamentación moral y pone los límites de tal proceso a partir del propósito que Kant le asigna al tratado. pp XI ss.

función que los otros (Dios y la inmortalidad), y por tanto el ejercicio de fundamentación al que estamos asistiendo se vuelve vano.

La *Fundamentación* es el primer tratado sistemático de nuestro autor sobre asuntos éticos y en él despliega los rasgos centrales de su propuesta ética, por lo menos en lo que concierne a los puntos de apoyo sobre los que descansa. Diferenciamos a esta altura entre el programa filosófico que describimos al abordar el Canon en la primera *Crítica* y el recorrido del asunto ético que encontraremos en la *Fundamentación*: en el primero, la segunda pregunta programática (*¿Qué debo hacer?*) está estrechamente vinculada con la tercera (*¿Qué me cabe esperar?*), mientras que en el tratado que ahora nos ocupa parece que la diferencia entre uno y otro asunto es tajante. Así, el Canon intentó plantear la necesidad de un mundo paralelo que, partiendo de la ampliación de la tercera pregunta (*¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?*) y adicionando el problema de la felicidad, pudiese vincular las inteligencias particulares con una inteligencia suprema. En la *Fundamentación* el recorrido es diferente, en tanto que en la búsqueda del principio supremo de la moralidad el autor hace un despliegue conceptual limitado por la crítica, es decir, piensa al ser humano dándole a su propia voluntad las directrices para la conducta buena. Veamos algunos ejemplos, de diferentes partes del tratado, que nos permiten sostener esta afirmación.

Así, hablando de la razón como gestora de la voluntad, Kant le asigna a esta última la tarea de constituir el bien supremo (*höchstes Gut*)<sup>278</sup> y además ser la condición para todos los demás bienes, por lo tanto, vemos una diferencia en el tratamiento del bien supremo con respecto al que le dio en el Canon.<sup>279</sup> En este último, bajo el título *El ideal del bien supremo como fundamento determinante del fin último de la razón pura*, el autor hace un recorrido que va desde la insatisfacción de la razón en un uso especulativo, pues este se encuentra atado a lo empírico y solamente a lo empírico, sigue a las ideas especulativas, pasa a su programa filosófico en el cual hace la ya mencionada ampliación de la pregunta ética con la pregunta religiosa, luego nos enuncia un primer imperativo con su correspondiente deber y termina en el ideal del bien supremo como idea de una inteligencia suprema, que de manera hipotética, subsuma las voluntades privadas.

En la sección segunda del tratado, hablando de los móviles de la conducta humana que tiene como fuente lo empírico, Kant cita una carta de Sulzer en la cual éste le pregunta por las dificultades que tienen las teorías de la virtud para ponerse en práctica y aquí aparece la reflexión que nos interesa. La respuesta de Kant alude a la necesidad de depurar los conceptos por parte del filósofo moral y concluye que la acción honesta debe estar realizada sin esperar beneficio alguno en este o en otro mundo. Esta posición contrasta con la

---

<sup>278</sup> GMS A7, AA IV, 396.

<sup>279</sup> Nótese el desarrollo diferente que tiene en la *Fundamentación* el asunto bien supremo con el que va a tener en la Dialéctica de la segunda *Crítica*. Aquí este *bien* está completamente subsumido a la condición humana, mientras que allá la razón y la voluntad, elementos centrales de la antropología kantiana en la *Fundamentación*, van perdiendo protagonismo a favor de un mundo paralelo escatológico en el cual sería posible la unión perfecta entre virtud y felicidad. Este aspecto lo retomaremos en el capítulo tercero.

expuesta en el Canon, pues, luego del recorrido que mencionamos en el párrafo anterior, el autor pasa a suponer la necesidad de un Dios que nos permita vincular el mundo de los fenómenos con el mundo inteligible, y concluye:

“Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone.”<sup>280</sup>

Un poco más adelante, en la misma sección de la *Fundamentación* y tras haber llegado al principio supremo de la moralidad, pasa a aclarar el por qué de la necesidad de los imperativos<sup>281</sup> y plantea que éstos se requieren para resolver la relación entre leyes objetivas del querer y la imperfección subjetiva de la voluntad. De esta manera, es claro para nosotros que el fundamento del imperativo en la fundamentación encuentra su piedra de toque en la voluntad racional que toma distancia de la debilidad de la voluntad humana, mientras que, en el Canon el protoimperativo termina enlazado, a través de la felicidad, con un mundo inteligible que conduce directamente a Dios. Sea el momento de precisar que un mundo inteligible en el marco de la *Fundamentación* podría ser consistente por el conjunto argumental que lo acompaña, no así cuando tal mundo conduce a un Dios que no se logra ensamblar con la propuesta ética en cuestión.

Finalmente, en el apartado tercero del tratado y continuando con su lucha contra las inclinaciones como fundamento de la acción moral, el autor intenta

---

<sup>280</sup> KrV A811, B839.

<sup>281</sup> GMS A39, AA IV, 414.

establecer el carácter imperativo del imperativo categórico y nos advierte que aún estamos lejos de demostrar *a priori* que un imperativo tal se dé realmente; pero a pesar de ello y por vía negativa, pone de relieve que no se puede obtener un principio como el imperativo a partir de un atributo de la naturaleza humana. En este contexto el autor concluye lo siguiente:

“Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra.”<sup>282</sup>

Este criterio filosófico nos permitirá seguir con esta revisión crítica del pensamiento kantiano en asuntos éticos. Una y otra vez, le estaremos recordando al autor que su ética no debe usar, a la experiencia o al cielo, como criterio de fundamentación ni como aspiración última para la conducta humana.

Teniendo en cuenta el panorama anterior pasamos a preguntar: ¿Cuál es el nivel filosófico de la *Fundamentación*? Respondamos primeramente por vía negativa que este no es un escrito de ética aplicada<sup>283</sup> pero sí que es un tratado filosófico con claras aspiraciones a la concreción. No es una disertación de ética aplicada en la medida en que nos encontramos en el nivel más alto de abstracción de la ética kantiana y no puede ser de otra manera en tanto el autor está buscando el principio más alto, más elevado, más depurado de la razón humana en el cual pueda descansar una metafísica de las costumbres. Por vía positiva, este opúsculo se ocupa de encontrar el punto de apoyo último

---

<sup>282</sup> “Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt oder woran gestützt wird.” GMS A60. Este potente principio que Kant le impone a la filosofía práctica no logra sostenerse en la *Crítica de la razón práctica*, y a demostrarlo nos dedicaremos en el capítulo tercero.

<sup>283</sup> Sedgwick, S. op cit. pp. 4.

para la conducta de seres racionales. Es decir, intenta construir el entramado metafísico para la conducta humana que, partiendo de una antropología racional, busca que el actuar del ser humano sea regido por leyes universales y necesarias. En el centro de esta cuestión encontramos la diferencia, capital para este tratado, entre máxima e imperativo, dicho de otra manera y guardadas las proporciones, la distancia que separa el sentido común (del cual parte el tratado en la sección primera y al cual vuelve en la tercera) de la elaboración filosófica (que es desplegada en la sección segunda) en asuntos éticos.

De otra parte, y estrechamente relacionado con el punto anterior, encontramos el vínculo entre *Fundamentación*, *Crítica de la razón práctica* y *Metafísica de las costumbres*, relación que nos ayuda a establecer el nivel filosófico de la *Fundamentación* y su lugar en el entramado de la teoría ética kantiana. Así, estos tres tratados forman lo que podríamos llamar la pirámide ética kantiana que tendría en su cúspide a la *Fundamentación*, en el piso intermedio habría dos compartimentos, uno ocupado por la Analítica de la KpV y otro en el que estarían la Dialéctica de la KpV y el Canon de la KrV y en la base a la *Metafísica de las costumbres*. Tres momentos del pensamiento ético kantiano que se suceden y que tienen la aspiración de constituir la arquitectónica moral del autor, es decir, aspirar a formar un sistema. Esto no quiere decir, sin embargo, que el orden en que vieron la luz haya sido necesario. Ya nos advierte Kant en el prólogo de la *Fundamentación* dos cosas: por una parte, que la *Fundamentación* es un anticipo con relación a la *Metafísica de las costumbres*, y que la única fundamentación para tal metafísica es una crítica de

la razón pura práctica,<sup>284</sup> y de otra, que la *Fundamentación*, en virtud de su propósito, es una ocupación que tiene sentido por sí sola e independientemente de cualquier otra investigación ética.<sup>285</sup>

A partir de lo anterior, podemos intentar enunciar el papel que cumple cada una de las obras en la construcción de la ética kantiana:<sup>286</sup> la *Fundamentación* aporta el fundamento sobre el cual ha de descansar (y también sobre los que no puede descansar) la moralidad, papel que será complementado por la Analítica de la KpV. Ese fundamento, en tanto principio objetivo que debe impulsar necesariamente a la voluntad, constituye un elemento medular que atraviesa las otras dos obras y que las eximiría<sup>287</sup> de ocuparse nuevamente de este nivel de análisis ético y de este objeto de ocupación ética. Por su parte, la segunda *Crítica* se ocupa del principio *a priori* de la facultad de superior de desear dando cuenta de las condiciones, la extensión y los límites de su uso.<sup>288</sup> Finalmente, la *Metafísica de las costumbres* se ocupa de mostrar en la experiencia las consecuencias de los principios morales universales.<sup>289</sup>

---

<sup>284</sup> GMS A XIII, AA IV, 391.

<sup>285</sup> "Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht." GMS A XV, AA IV, 392.

<sup>286</sup> Esto a pesar de que sólo nos ocupamos en nuestro trabajo de las dos primeras obras. Sea el momento de dejar un espacio de investigación a futuro en el cual se determinarían los propósitos, métodos y estrategias que Kant utiliza a efectos de vincular las obras abstractas (*Fundamentación* y segunda *Crítica*) con la *Metafísica de las costumbres*. Una de las preguntas de ese trabajo sería ¿Cuál es el camino que conduce desde el principio supremo de la moralidad a través de los imperativos hasta la concreción de las instituciones morales y jurídicas de la *Metafísica de las costumbres*? Se trataría de reconstrucción la filigrana arquitectónica que nos lleve, por ejemplo, del reino de los fines (en la *Fundamentación*) a la justificación kantiana de la pena de muerte en la Doctrina del derecho.

<sup>287</sup> En GMS A XIV, AA IV, 391 Kant justifica en este sentido el separar el ejercicio filosófico de la *Fundamentación* de aquel que realiza en la *Metafísica de las costumbres* a efectos de liberar a esta última de las sutilezas de la primera.

<sup>288</sup> KpV A21, AA V, 12.

<sup>289</sup> MdS 216.



En cuanto a la forma expositiva de los tres escritos, Kant concede que la claridad y la correspondiente popularidad del mismo solamente es posible en la *Metafísica de las costumbres* en la medida en que esta obra, en virtud de su objeto y su método, así lo permite. En el prólogo a esta última obra y dando respuesta a la exigencia de Garve de que toda obra filosófica ha de poder popularizarse a fin de evitar que el autor sea tenido por sospechoso de oscuridad, nuestro autor afirma, refiriéndose a la KrV:

“Lo concedo gustoso, sólo exceptuando el sistema de una crítica de la facultad racional misma y todo aquello que sólo puede justificarse mediante su determinación: porque esto es cuestión de la distinción, en nuestro conocimiento, de lo sensible respecto de lo suprasensible, que no obstante corresponde a la razón. Esto no puede nunca resultar popular, así como tampoco ninguna metafísica formal;...”<sup>290</sup>

Volvamos a la *Fundamentación* e intentemos dilucidar el significado del principio supremo de la moralidad, ya que si logramos esto podremos decir que habríamos llegado al núcleo del asunto que nos interesa en esta tesis, en tanto estaríamos confrontando a Kant en lo concerniente a la función de los postulados, pues, el hallazgo de este principio es exclusivo de la *Fundamentación*. Podemos sintetizar nuestra observación de la siguiente manera: encontrado el principio supremo de la moralidad no puede haber otro principio, de ningún orden, que lo anteceda o supere, y por lo tanto, los postulados como instancia hipotética para resolver la relación entre virtud y felicidad serían inútiles, contradictorios y redundantes.<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> MdS 206.

<sup>291</sup> De esta triple caracterización de los postulados nos ocuparemos en el capítulo tercero del presente trabajo.

El principio de la moralidad es ante todo para Kant, desde el punto de vista del método,<sup>292</sup> aquel obtenido sin injerencia de la experiencia y cuidando de que ni la más mínima parte provenga de cualquier otro lugar que no sea la razón pura. Y a renglón seguido nos aclara los posibles *otros lugares* de donde podrían provenir los elementos del asunto práctico:

“Sin embargo, una metafísica de las costumbres así, enteramente aislada y que no esté entremezclada con elemento alguno de antropología, teología, física o hiperfísica, ni mucho menos con cualidades ocultas (a las que se podría llamar “hipofísica”), no supone tan sólo un sustrato indispensable de cualquier conocimiento teórico y certeramente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un desiderátum importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos.”<sup>293</sup>

Como observamos en este fragmento, no se puede considerar como principio el conjunto de disciplinas que van desde la antropología a la teología, ni características como lo hiperfísico o lo hipofísico, es decir, ni lo que está más allá de lo físico, ni lo oculto, pueden ser considerados a la hora de establecer un principio para la moral. Asimismo, el carácter espurio de la mezcla que rechaza Kant tiene un efecto adicional que consiste en atentar contra la posibilidad de la realización del principio supremo de la moralidad. En este punto, y a partir de las palabras del propio Kant, podemos preguntar ¿cuál es la relación entre el principio supremo de la moralidad y los postulados de la

---

<sup>292</sup> Al respecto se puede revisar el clásico análisis de Paton, PATON, H.J. *Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. Ed. Hutchinson's University Library, London, 1946, pp. 19 – 31. Este comentarista hace énfasis en la importancia de entender el método de Kant y sus variaciones. Del mismo autor tenemos su comentario detallado sobre la *Fundamentación*, ver PATON, H.J., *The Moral Law*. Ed. Hutchinson's University Library, London, 1948, pp. 14. De igual manera, en el marco de los comentaristas más recientes es muy pertinente el análisis de Timmerman sobre el método, específicamente el apartado titulado *Kant's method: analytic, synthetic, and the need for a 'deduction'*. en la introducción a su comentario a la *Fundamentación*. TIMMERMANN, Jens. op. cit. pp. xxi.

<sup>293</sup> “Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik, oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften.” GMS A32 – 33, AA IV, 410-411.

razón? Está claro que tienen un nivel discursivo diferente, pero entonces ¿necesita la ética kantiana dos niveles de fundamentación? Aun asumiendo que los dos asuntos ocupan un lugar diferente en el sistema kantiano de la moralidad: fundar la moralidad y llevarla a término, respectivamente, sigue la pregunta sobre la necesidad de los postulados.

Según Paton, un principio es una proposición universal que sirve de base a otras proposiciones.<sup>294</sup> Es decir, cuando Kant habla de principios se está refiriendo a proposiciones que sirven de punto de partida a un conjunto argumental que se desarrolla a partir del mismo. De esta manera, el comentarista citado plantea que un principio, en sentido estricto, no debería tener una razón superior y así –continúa diciéndonos– aparece un principio supremo, que sería como la frontera que ha sido justificada en un proceso metafísico, como el que lleva a cabo Kant en la *Fundamentación*. Y, siguiendo con Paton, *Principio* debería estar restringido a principios últimos tales como el de no contradicción, es decir, principio son aquellos puntos de partida inamovibles que permiten construir una estructura argumental sólida sobre ellos y cuya remoción implicaría dismantelar disciplinas básicas, para Kant, como la lógica.

Adicionalmente, tendremos que sumar a la aproximación al *Principio* la característica de que sea práctico, es decir, que esté encaminado a la acción. Una importante observación del mismo comentarista se dirige a la diferencia kantiana entre conducta humana y comportamiento animal, poniendo de relieve

---

<sup>294</sup> PATON, H.J. op. cit. 59.

esa gran tensión que plantea nuestro autor entre una naturaleza que funciona bajo leyes y la condición humana que rompe esos parámetros para volver a ellos a través de la voluntad, es decir, el ser humano actúa, en tanto que ser racional, de acuerdo con la *idea* de ley.

Para cerrar este encadenamiento conceptual nos falta la moralidad. En el marco de construcción del imperativo del reino de los fines<sup>295</sup> que se desprende del imperativo de la autonomía de la voluntad y en esa medida hace posible el enlace entre la particularidad de cada uno de los seres racionales y la totalidad de los mismos (pues sin este último marco se correría el riesgo de dejar enclavado al ser humano en lo puramente subjetivo e individual), la autonomía supera lo individual y a través del reino de los fines hace confluir en cada uno de sus despliegues a la humanidad misma.

En este entramado hay tres aspectos de la propuesta ética de Kant que nos interesa destacar especialmente: la dignidad humana, el carácter inamovible del imperativo como criterio para juzgar la conducta humana y finalmente, la moralidad. Respecto a la primera, el autor la hace surgir como único motor de la voluntad, es decir, Kant insiste en que el puro respeto a una *idea*<sup>296</sup> constituye suficiente acicate de la voluntad. Asimismo queda ensamblada esta poderosa idea con el carácter racional del ser humano, lo cual resolvería de manera contundente el problema de la universalidad que le imprime a su ley moral nuestro autor. En segundo lugar, respecto al carácter inamovible del

---

<sup>295</sup> En nuestro apartado 2.6.1. de este capítulo haremos un análisis más detallado de este imperativo, en tanto representa una de las cúspides de la propuesta kantiana en materia ética. Por ahora, baste con una primera revisión que dé cuenta del objetivo de esta sección.

<sup>296</sup> GMS A85, AA IV, 439.

imperativo, el pensamiento crítico abre la inmensa compuerta de la evaluación de la conducta humana con criterios previamente establecidos, universales y con la participación de la voluntad, así, sin estos criterios no es posible juzgar al ser humano, ni siquiera si quien juzga es el ser supremo.<sup>297</sup> Esta compuerta no solamente tiene efectos a nivel ético y filosófico, sino que también irradia otras áreas del saber y prácticas humanas. Finalmente, y a partir de lo anterior, llega nuestro autor a la moralidad:

“Moralidad es, por lo tanto, la relación<sup>298</sup> de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legislación universal posible gracias a sus máximas. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es *lícita* y la que no concuerde con ella es *ilícita*. La voluntad cuyas máximas coinciden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa* y absolutamente buena.”<sup>299</sup>

Con la moralidad se estaría resolviendo la relación entre una voluntad autónoma y la legislación universal, relación que representa un núcleo problemático de la propuesta ética kantiana en los distintos momentos que la abordamos en este trabajo.<sup>300</sup> El autor saca al ser humano del imperio de las leyes de la naturaleza pero por analogía con esas leyes se plantea una

---

<sup>297</sup> *Íbid.*

<sup>298</sup> Podríamos ensayar una variación en la traducción de la frase “...la relación de las acciones con la autonomía...” por “...la correspondencia de las acciones con la autonomía...” que desde el punto de vista de quien escribe recoge mejor el sentido del vínculo que tiene la acción con la autonomía de la voluntad en este pasaje. Esto es, lo que nos exige el imperativo no es una *relación* de las acciones con la autonomía de la voluntad, pues, para eso no haría falta una obligación como la que invoca el imperativo y en cambio lo que si nos exige es una *correspondencia* entre uno y otro elementos considerados.

<sup>299</sup> “Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen deselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille.” GMS A85-86, AA IV, 439-440. Destacado en el texto.

<sup>300</sup> Ver LIPSCOMB, Benjamin. *Moral Imperfection and Moral Phenomenology in Kant*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James (Eds). *Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality*. Ed. De Gruyter, Berlin/New York, 2010, pp. 49 – 79. El autor además de presentar un análisis detallado de la *Fundamentación* la vincula con la *Crítica de la razón práctica*, mostrando los puntos de continuidad y de ruptura entre esos dos momentos de la ética kantiana.

condición humana que esté bajo las leyes de la libertad y le adiciona la autonomía para distanciarlo de ese imperio de la naturaleza.<sup>301</sup>

Interrumpamos un momento nuestro nivel de análisis para afirmar que el tratado que nos ocupa da cuenta del fundamento último de las obligaciones humanas, es decir, que si damos por cumplido el propósito de Kant para esta obra, queda resuelto el punto de apoyo metafísico para su ética. En este punto tenemos dos posibles lecturas<sup>302</sup> respecto de si la GMS logra el soporte metafísico de la ética kantiana. La primera consistiría en asumir que una vez alcanzado el principio supremo de la moralidad el sustento para la ética buscado por Kant ha sido logrado. La segunda se desplegaría de la siguiente manera: en los dos primeros capítulos Kant opera de manera hipotética, es decir, si se da una ley moral entonces ha de tener la forma de un imperativo categórico. En el tercer capítulo es donde aborda la pregunta de si existe y tiene realidad dicho imperativo categórico, y no puede propiamente responderla, porque la libertad práctica del Canon de la KrV ya no le es suficiente, debido a la nueva exigencia de cumplir el deber por el deber, entrando en un círculo: sólo sabemos que somos libres por la ley moral, y ésta sólo tendría realidad si somos libres, y por lo tanto, la *Fundamentación* no logra cumplir su objetivo de dar cuenta del principio supremo de la moralidad.

Destaquemos algunos aspectos del principio supremo de la moralidad como son la universalidad, la racionalidad, su carácter no religioso y no experiencial,

---

<sup>301</sup> GMS A36, AA IV, 412.

<sup>302</sup> Quien escribe esta tesis asume la primera posición mientras que el director de la misma se inclina por la segunda.

y su vínculo con la libertad, a fin de que no nos queden dudas sobre su carácter definitivo e irreconciliable con los postulados de la razón práctica, aspecto que desarrollaremos en el capítulo tercero.

El principio supremo de la moralidad es universal<sup>303</sup> de manera intrínseca en tanto que conjuga las dimensiones objetiva y subjetiva, la lucha con las inclinaciones y su aspiración a la realización (a la concreción). La complementariedad entre lo subjetivo y lo objetivo la expresa Kant en las cotas mismas del principio analizado, ya que al establecerlo nos indica que es objetivo en tanto universal, resulta apremiante para la voluntad y al mismo tiempo esa voluntad no puede estar constreñida en términos prácticos más que por principios que procedan de ella y sean válidos para cualquier ser racional en tanto que tal.<sup>304</sup> La universalidad también se expresa en la lucha kantiana contra las inclinaciones. Aclaremos que el problema respecto a las inclinaciones no implica que el autor quiera prescindir de ellas o asuma que no pueden formar parte de la vida, sino que no pueden servir de apoyo último a la acción en este nivel en que nos encontramos en la *Fundamentación*.<sup>305</sup> De esta manera, el autor considera que el principio supremo de la moralidad no podría depender de la diversidad y variabilidad de las sensaciones pues estas llevan a

---

<sup>303</sup> Sedgwick refiere a ese carácter universal del principio supremo –para ella idéntico al imperativo– por su ámbito de aplicación y por su ámbito de validez. Respecto de lo primero, ha de incluir a todos los seres racionales bajo la perspectiva de la dignidad y por defecto excluye al resto de los seres de la naturaleza. Respecto de lo segundo, ese carácter universal se soporta en una voluntad buena y en una acción correcta. op. cit. pp.9.

<sup>304</sup> GMS A38, AA IV, 413.

<sup>305</sup> La presencia de las inclinaciones es claramente asumida por Kant, en la concepción antropológica que plantea en este texto, al decir que voluntad y razón no coinciden de manera plena en los seres humanos. GMS A37, AA IV, 412-413.

lo que nos resulta grato y nada más, por consiguiente, si construimos una ética sobre las inclinaciones esta no podría tener carácter universal:

“La dependencia que tiene la capacidad desiderativa respecto de las sensaciones se llama ‘inclinación’ y esta evidencia siempre una menesterosa *necesidad*. Pero la dependencia de una voluntad contingentemente determinable respecto de los principios de la razón se denomina *interés*. [...] Pero la voluntad humana también puede *cobrar interés* por algo, sin por ello *obrar por interés*. Lo primero denota el interés *práctico por la acción*, lo segundo el interés *patológico* por el objeto de la acción.”<sup>306</sup>

Esta cita nos permite ver con claridad el lugar de las inclinaciones en el proceso de fundamentación: si el humano fundamenta su conducta en las inclinaciones nunca podrá poner un punto firme para la acción, pues ese objeto es cambiante en virtud de los múltiples factores a los que está sometido. Asimismo, nos permite entrar en el asunto de la universalidad y su relación con la aspiración a la concreción del proyecto ético kantiano.

Como hemos intentado mostrar en este recorrido por la *Fundamentación*, el fundamento de la filosofía práctica es racional; esto es, el autor quiere diferenciar claramente el fundamento que está buscando de tres cosas: de la experiencia, de la religión y de los sentimientos, sirviéndose del carácter racional del ser humano y de la posibilidad que dicha razón ofrece de obtener principios *a priori*. Esta característica de la concepción antropológica kantiana permite asumir la obtención de un fundamento más firme que aquel que pueda ofrecer la experiencia en tanto esta disuelve la posibilidad de la universalidad y de la necesidad.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> GMS A39, AA IV, 414, nota de Kant. Destacado en el texto.

<sup>307</sup> Recurrimos a la Sedgwick en su sistematización de los argumentos kantianos contra la experiencia y la religiosidad del fundamento supremo de la moralidad. op. cit. pp. 14 y 18.



En otras palabras, por una parte la necesidad se hace imposible, pues, de un conjunto de experiencias nunca se podrá obtener un principio estable a efectos éticos, y por la otra, se diluye la universalidad porque a partir de una colección de hechos no se supera la contingencia:

“Los principios empíricos no sirven en modo alguno para fundamentar sobre ellos leyes morales. Pues esa universalidad con la que las leyes deben valer para todos los seres racionales sin distinción, esa necesidad práctica incondicionada que por ello se les impone, queda suprimida cuando su fundamento es tomado de la peculiar organización de la naturaleza humana o de las contingentes circunstancias en que se ve emplazada.”<sup>308</sup>

Consecuentemente, al acudir a la experiencia para fundar la acción moral nos veremos enfrentados a serios problemas con la libertad, pues aquella solamente nos permite llegar a lo que es y no a lo que debe ser, auténtica perspectiva moral.

Además, el carácter racional de la ética implica alejarla de cualquier fundamentación religiosa<sup>309</sup>, dado que los deberes de la autonomía y la religión no encuentran un término medio que los una, según nuestro autor. Tan radical resulta la perspectiva kantiana al respecto que advierte de lo superfluo de dedicar tiempo a su refutación:

---

<sup>308</sup> GMS A90, AA IV, 442. Destacado en el texto.

<sup>309</sup> En inicio del prólogo de la edición de 1793 de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el autor es contundente al retomar este tema: “La moral, en cuanto está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo.” Religion 1-7. Como vemos en esta cita la conexión con la *Fundamentación* es clara en tanto los elementos constitutivos de la estructura que sostiene la moral es la misma, tanto por vía positiva: libertad, razón y leyes incondicionadas; como por vía negativa: ser superior y móviles para la acción más allá de la ley. La pregunta que orienta esta tesis adquiere aquí toda su pertinencia: ¿Es coherente el proceso de fundamentación de la ética kantiana con la necesidad que tiene el autor de erigir como garantes últimos de la misma a los postulados de la razón práctica? O lo que es lo mismo, si por encima de la libertad humana no hay fundamento mayor, ¿cuál es el papel que cumplen los postulados de la razón práctica?

“Entre los fundamentos *racionales* de la moralidad el concepto ontológico de *perfección* (por vano, indefinido e inservible que sea para descubrir dentro del incommensurable campo de la realidad posible la suma que nos resulte más apropiada, por mucho que dicho concepto posea también una inevitable propensión a dar vueltas en círculo para distinguir específicamente de cualquier otra la realidad de que aquí se trata y tampoco pueda evitar presuponer clandestinamente la moralidad que debe explicar) es, pese a todo, mejor que el concepto teológico que deriva la moralidad de una omniperfecta voluntad divina...”<sup>310</sup>

Y un poco más adelante refiriéndose a estos dos tipos de fundamentos racionales de la moralidad dice:

“Además creo poder quedar dispensado de continuar refutando todos estos conceptos. Esta refutación es tan sencilla que probablemente la captan incluso quienes por su oficio se ven requeridos a proclamar una de tales teorías (dado que los oyentes no soportan el aplazamiento del juicio) y por ello resultaría un trabajo superfluo realizar dicha refutación.”<sup>311</sup>

Por lo tanto, y en la misma línea del anterior argumento, recurrir a cualquier elemento teológico para sostener la moralidad es claramente una incursión en los terrenos de la heteronomía<sup>312</sup> con lo cual aquella disuelve su núcleo y todo el esfuerzo kantiano de construir una ética de la responsabilidad se pierde.

Finalmente, de la lista de posibles fuentes de fundamento de la moralidad, resta solamente excluir los sentimientos. Dos son los motivos para tal decisión: en primer lugar, porque se encuentran dentro de los móviles empíricos, y por lo tanto, “no suministran una medida uniforme del bien y del mal, ni tampoco puede uno juzgar válidamente a otros por medio de su sentimiento...”<sup>313</sup> En segundo lugar, el autor los asocia con la felicidad, lo cual los deja atrapados en

---

<sup>310</sup> GMS A91-92, AA IV, 443. Destacado en el original.

<sup>311</sup> GMS A93, AA IV, 443.

<sup>312</sup> *Íbid.*

<sup>313</sup> GMS A91, AA IV, 442.

las fauces del agrado, característica que los invalida en tanto fundamento de la moral.

No podemos terminar este panorama de los problemas que enfrenta la *Fundamentación* sin tratar la libertad. Son varios los escenarios en los cuales Kant plantea este asunto. Como señalamos al ocuparnos de la tercera antinomia, Kant enfrenta uno de los mayores problemas de su ética al intentar conciliar naturaleza –o determinismo– y libertad. La salida que en ese momento nos ofreció el autor fue conciliar la tesis y la antítesis por medio de la separación de dos clases de causalidad: una que se despliega en el ámbito de la naturaleza y otra que surge de la libertad. La primera encadena los fenómenos de manera necesaria, mientras que la segunda, se sitúa en el modo de ser de lo inteligible, permite una espontaneidad con capacidad para iniciar la acción. En este marco nace la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, siendo este último el que hace posible la libertad trascendental.

En el trayecto de la *Fundamentación* Kant parece asumir, en principio, sus resultados éticos de la primera *Crítica*, y por consiguiente, tanto la libertad trascendental como la práctica subyacen de manera problemática a los tres apartados del tratado, esto en la medida en que el autor repiensa la libertad práctica de la *KrV* que se demostraba en la experiencia y le parece débil frente al criterio de la acción por el deber. Así, en el primer apartado la libertad da soporte a la buena voluntad y a su encadenamiento con el deber y al ulterior

desarrollo de las tres tesis<sup>314</sup> que sostienen el capítulo. De igual manera, la libertad es imprescindible en la estructuración del segundo apartado donde se enlazan deber, voluntad y autonomía, que a su vez confluyen en el principio supremo de la moralidad. Finalmente, el tercer apartado se inicia con una definición negativa e inmediatamente intenta encontrar una definición positiva de la libertad, y también se revisa el hecho de tener, a esta altura, a la libertad como elemento último de la moralidad sin que por ello tal concepto haya podido ser demostrado. Sin embargo, Kant avanza con ese concepto de libertad hacia la construcción de un mundo inteligible que permitiría sostener dos órbitas de la naturaleza humana y así otorgarnos la posibilidad de pensarnos como seres autónomos y capaces de iniciar la acción de manera espontánea.

Los principios morales han de ser determinados *a priori* para poder garantizar el fundamento inamovible que desea Kant. Se trata de construir una ley moral que supere de una vez y para siempre el recurso a la simple regla práctica, es decir, hay que superar las éticas que pretenden obtener de la experiencia su soporte último. Complementario con este carácter abstracto, encontramos la confianza absoluta de nuestro autor en la razón como guía para nuestros actos. A esta altura del prólogo de la *Fundamentación* nos surge una primera inquietud: ¿es suficientemente claro el concepto de razón que en términos prácticos usa Kant?

---

<sup>314</sup> Nos referimos a las siguientes tres tesis: 1ª Que se haga el bien por deber y no por inclinación. GMS A11, AA IV, 398-399. 2ª "...una acción por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción;" GMS A13, AA IV, 399. 3ª "...el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley." GMS A14, AA IV, 400.

Kant nos muestra su insignia ética de la *Fundamentación* en la siguiente afirmación: “Pues, en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta con que sea *conforme* a la ley moral sino que también ha de suceder *por mor de la misma*;...”<sup>315</sup> Se pone en juego la radicalidad de la responsabilidad como eje ético de la propuesta kantiana, que encuentra en la rectitud del ánimo el único sendero que nos lleva a la libertad obedeciendo nuestras propias leyes.

La *Fundamentación* parte, por vía negativa, del alejamiento del conocimiento moral común, en tanto este es insuficiente para alcanzar el objetivo propuesto, es decir, los diferentes intentos de fundar la ética en principios materiales nos alejan del auténtico camino de la universalidad y la necesidad que requiere una metafísica de las costumbres, ya que cada ser racional desea o puede desear cosas diferentes. Acudir a los principios materiales es tan inútil que bien podríamos sustituirlos por el instinto que nos ha legado la naturaleza, en cuyo caso la capacidad práctica propia de la razón sería vana.<sup>316</sup>

## **2.2. La buena voluntad como bien supremo<sup>317</sup>**

En la primera parte del tratado que nos ocupa, el autor intenta construir un puente que lleve desde el conocimiento racional moral común al filosófico (tal es el título de esta sección), esto quiere decir, que intenta reflexionar

---

<sup>315</sup> GMS AX, AA IV, 390.

<sup>316</sup> GMS A7, AA IV, 396.

<sup>317</sup> Tomamos este subtítulo de la afirmación que hace Kant en GMS A7, AA IV, 396: “A esta voluntad no le cabe, desde luego, ser el único bien global, pero sí tiene que constituir el bien supremo y la condición de cualquier otro...” En este punto agradezco especialmente a mi director por las matizaciones respecto del significado de bien supremo en el presente tratado en contraste con lo que significará en la Dialéctica de la KpV.

filosóficamente sobre la conciencia moral común, contra la cual él no polemiza, sino que la toma como punto de partida, o sea, parte de su concepto de buena voluntad, para mostrar que lo que allí se estaba pensando sólo se explica desde la moral autónoma que filosóficamente elabora. Este conocimiento común hace referencia a lo popular, al hombre corriente en contraposición a aquel que se dedica a la reflexión filosófica. Es un nivel moral que posee un tipo de racionalidad que le da consistencia y permanencia en el tiempo pero que, sin embargo, no puede sostener un principio como el que Kant busca. Esta referencia a lo popular aparece como un telón de fondo a lo largo de la primera sección, así por ejemplo, al mostrar una primera versión del imperativo el autor muestra que la fuente del mismo es la consideración que cualquiera puede realizar:

“Qué he de hacer por lo tanto para que mi querer sea moralmente bueno; para eso no necesito una penetrante agudeza que sepa calar muy hondo. Sin experiencia con respecto al curso del mundo, incapaz de abarcar todos los acontecimientos que se concitan en él, basta con que me pregunte « ¿Puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal?»”<sup>318</sup>

La respuesta a esta pregunta –continúa Kant– surge de la razón antes de entrar a consideraciones propiamente filosóficas, es decir, antes de que se analice en qué se funda tal pregunta. De tal manera, que a esa actitud moral común solamente le restaría un mayor nivel de abstracción para alcanzar la solidez que requiere el pensamiento crítico.

La pregunta citada es asumida por Kant como el principio moral del hombre común, que a pesar de no tener la universalidad requerida, es una brújula

---

<sup>318</sup> GMS A19-20, AA IV, 403.

suficientemente poderosa como para orientar a ese hombre en asuntos morales. Incluso pone de relieve que en el entendimiento del hombre común la capacidad práctica supera a la teórica al construir y aplicar el juicio moral. El paso de la razón del hombre común al conocimiento filosófico se da, entonces, a fin de resolver los inconvenientes que se presentan a aquel, a saber, que vengan otras doctrinas filosóficas o religiosas a confundirle, frente a las cuales la filosofía práctica sirve como criterio para poner un suelo firme a la moral popular.

A continuación nos ocuparemos de revisar el concepto, la función y los alcances de la buena voluntad<sup>319</sup> en el marco de la ética que Kant desarrolla en la *Fundamentación*. Nuestro interés radica en poner en primer plano el carácter de bien supremo<sup>320</sup> que le asigna el autor a la buena voluntad y así prepararnos para preguntarle, cuando abordemos los postulados de la razón práctica, por qué aparece una nueva caracterización de dicho bien que permite justificar la postulación de la idea de Dios. Es claro que estamos frente a dos momentos cualitativamente diferentes de la propuesta ética de Kant, aquí nos estamos moviendo en el nivel del fundamento, donde hay un solo momento de la voluntad: la espontaneidad, y en la Dialéctica de la KpV encontramos dos momentos de la voluntad o deseo humano: la espontaneidad y la finitud. Sin embargo, nuestra inquietud recae sobre el trayecto que va de uno a otro momento y cómo en el segundo aparece la mencionada idea de Dios.

---

<sup>319</sup> Sigue siendo muy inspirador el comentario de Paton sobre la buena voluntad. PATON, H.J. *Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. op. cit. 34 – 45.

<sup>320</sup> GMS A7, AA IV, 396. En nuestro tercer capítulo analizaremos la reelaboración del bien supremo hacia el sumo bien, pues en ese proceso Kant convierte el mundo inteligible en mundo paralelo y en cual se ubican los postulados.

La buena voluntad<sup>321</sup> es el punto inicial<sup>322</sup> de todo el proceso de fundamentación y ya en la primera caracterización de la misma, su bondad sin límite, Kant nos pone frente a una muy particular disyuntiva: dentro del mundo – fuera del mundo.<sup>323</sup> Esta tensión abarca el significado de mundo en varios sentidos: como asunto cosmológico, como naturaleza y como escenario moral.<sup>324</sup> Cualquiera que sea el camino que sigamos nos vamos a enfrentar con el significado de ese ‘fuera del mismo’. En el primer caso, el mundo es el objeto de la cosmología racional y como tal quedaría reducido a una idea de razón, esto en la medida en que la crítica limita las pretensiones de dicha disciplina. En este caso un más allá de la idea de mundo no es posible porque tal situación implicaría romper el trazado de las facultades humanas.

Si el mundo del que nos está hablando aquí Kant es el referido a la naturaleza, surgen dos posibles escenarios. De una parte, la distinción entre mundo y naturaleza, que parte del planteamiento del punto anterior, y en virtud de la cual el mundo encarnaría la idea de totalidad<sup>325</sup> de los fenómenos externos separándose de la naturaleza pues esta es un objeto de conocimiento en cada

---

<sup>321</sup> “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.” GMS A1, AA IV, 393. Un excelente análisis que nos deja un abanico explicativo e interpretativo se encuentra en AMERIKS, Karl. *Kant on the Good Will*. En HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 45 – 65. El mismo análisis de Ameriks aparece en su libro *Interpreting Kant’s Critiques*. Ed. Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 193 ss.

<sup>322</sup> Respecto del significado y la fuente de ese punto inicial Jacinto Rivera afirma: “Kant parte de lo que piensa es el concepto moral clave para la conciencia racional común de los hombres: la buena voluntad.” RIVERA, Jacinto. *Kant: la buena voluntad*. op. cit. pp. 137.

<sup>323</sup> Respecto de este punto uno de los más importantes comentaristas de Kant apunta a que la alusión ‘fuera del mismo’ refiere al hecho de que el asunto moral no está dentro del mundo de nuestra experiencia. TIMMERMANN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op. cit., pp. 16.

<sup>324</sup> Ver HOLZHEY, Helmut y MUDROCH, Vilem. *Historical dictionary of Kant and Kantianism*, Ed. Scarecrow Press, Lanham, (Maryland), 2005, pp. 305.

<sup>325</sup> KrV A418, B446.



una de sus manifestaciones. De otra, la confusión entre mundo y naturaleza, que se puede derivar de una de las definiciones de mundo según la cual es la totalidad de las cosas existentes<sup>326</sup>. A partir de esta aproximación entre mundo y naturaleza nos podríamos preguntar ¿qué hay fuera de la naturaleza? y sabemos que la respuesta salta a la vista: el mundo inteligible, es decir, el mundo moral. Aquí tenemos la distinción entre mundo de la naturaleza y mundo inteligible que Kant planteó desde la primera *Crítica* a fin de hacer posible la libertad humana y con ella su proyecto ético y con la que cerrará la *Fundamentación*.

Si, finalmente, el mundo referido aquí es el inteligible, lo cual es posible ya que nos hallamos en un tratado en el cual ocupa un lugar central, la incógnita que surge es especialmente importante pues ¿habría algo más allá del mundo inteligible? Esta duda se ensambla con el propósito de esta tesis en la medida en que una vez Kant deja atrás críticamente las pretensiones de la metafísica tradicional la nueva frontera de la metafísica queda puesta, tal como lo hemos manifestado al analizar la tercera antinomia, en una concepción de ser humano que incluya una dimensión nouménica.

El segundo elemento de interés a considerar sobre la buena voluntad es la caracterización de 'sin restricción alguna'. Esta acotación cumple un triple papel en la estructura de la ética kantiana, de una parte es un punto de partida, el punto cero de la argumentación que le permite poner el cimiento básico. Si se quiere, la buena voluntad juega aquí el papel de axioma a partir del cual se

---

<sup>326</sup> KrV A419, B447.

desplegarían los escolios, teoremas y demás componentes. De otra, es el camino para la realización del bien, es decir, sin esa radicalidad de la buena voluntad se diluye toda posibilidad de una actuación autónoma, una actuación que no requiera de ningún influjo exterior a efectos del deber y deja al hombre sin otro tribunal que el de su propia razón. Y por último, es punto de llegada para la fundamentación de una ética libre de cualquier propósito más allá de una actuación por deber. La acción moral nos ha de devolver a la buena voluntad a fin de que el círculo se mantenga intacto y se repita con cada actuación, pues, si no se diese tal cierre quedaríamos expuestos a toda clase de heteronomías.

De esta manera, se cierra un primer<sup>327</sup> y fundamental círculo ético, que impide que deambulemos por principios espurios a la hora de determinar un criterio sólido para la acción. Esta exigencia que se dibuja desde la primera línea de la *Fundamentación* nos servirá de cotejo frente a la pretensión kantiana de instituir los postulados de la razón práctica como necesarios, y cuando plantee la necesidad de un progreso moral que se despliegue *ad infinitum*:

“Sin embargo, este progreso indefinido sólo es posible bajo el presupuesto de una *existencia infinitamente* duradera para la personalidad del ente racional (lo que se denomina “inmortalidad del alma”). Por lo tanto, el sumo bien sólo es prácticamente posible bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma y ésta, al hallarse indisolublemente vinculada con la ley moral, es un **postulado** de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero que no es demostrable como tal sino en cuanto depende inseparablemente de una *ley práctica* que vale incondicionalmente *a priori*).”<sup>328</sup>

---

<sup>327</sup> Hablamos de un primer círculo en la medida que más adelante analizaremos otros tales como el del deber, que hemos llamado la reduplicación del deber, el de la voluntad libre sometida a leyes, entre otros.

<sup>328</sup> KpV A220, AA V, 122. Destacado en el original.

Si bien este cotejo lo realizaremos en detalle en el capítulo tercero del presente trabajo, adelantemos que nuestro propósito es preguntarle a Kant por el camino que une los dos momentos de fundamentación de su teoría ética, a saber, la que plantea el ideal del imperativo y la que establece la necesidad de un ideal escatológico. Así, apuntamos la posible inconsistencia del autor entre los argumentos de esta *Fundamentación* y el *Deus ex machina*<sup>329</sup> que poco a poco va introduciendo en su ética y que tiene su culmen<sup>330</sup> en la Dialéctica de la segunda *Crítica*.

Siguiendo con la acotación *sin restricción alguna*, observamos que Kant despliega toda una clasificación del resto de *bienes* que los seres humanos tienen a su disposición los cuales palidecen frente a ese especial valor de la buena voluntad y sobre todo nos aclara que no sirven para constituir el criterio de bondad que ha de acompañar a la acción moral, en tanto son bienes buenos de manera relativa. Los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna, son bienes importantes, deseables e incluso pueden contribuir al propósito de una buena voluntad, pero considerados de manera

---

<sup>329</sup> *Deus ex machina*: Dios surgido artificialmente. (En alusión a un elemento externo que resuelve una situación, fuera de la lógica que impera en la misma.).

<sup>330</sup> No podemos olvidar que el autor hace un despliegue teológico en la tercera *Crítica*, en donde a partir del § 86 *De la teología ética* introduce sin ambages el componente religioso y vamos a encontrar otro culmen en el § 87 *De la prueba moral de la existencia de Dios*, en donde, al plantear el problema del fin final restringido al ámbito de la naturaleza, determina su imposibilidad y afirma: "Por consiguiente, para proponernos un fin final conforme a la ley moral hemos de conjeturar una causa moral del mundo (un autor del mundo), y cuán necesario sea lo primero, hará igualmente necesario (esto es, en el mismo grado y por idéntica razón) conjeturar esto último, o sea, que hay un Dios." KU B424-425, AA V, 450. Pero a fin de hacer justicia al autor tenemos que referir a la nota al pie asociada al párrafo citado, nota en la que Kant aclara que esta prueba moral de la existencia de Dios no nos proporciona una demostración eficaz en términos objetivos de dicha existencia sino solamente que las gentes con fe han de admitir tal proposición a fin de poder pensar moralmente. Quedan, entonces, algunas inquietudes: ¿Las gentes de poca fe no están llamados a la universal moral kantiana? ¿Las gentes de otras fes podrían participar de esta forma de hacer moral? Y respecto de la cita nos queda la inquietud de si la conclusión 'que hay un Dios' no la podríamos cambiar por 'hay Dioses' o por 'se sigue la necesidad de la reencarnación', etc.

aislada, asumidos por sí mismos no tiene valor intrínseco e incondicional<sup>331</sup> o podrían ser igualmente utilizados para hacer el mal.

Estos dos predicados de la buena voluntad la ubican sin más en la función de soporte básico inicial del proceso de fundamentación de la moral kantiana, es decir, no hay ni puede haber otro punto de partida que pueda dar soporte al entramado de esta ética, ya que al contrastarla con los ya mencionados bienes relativos, estos no permitirían un principio supremo de la moralidad como el buscado que a su vez nos condujera a un imperativo categórico, sino que, nos llevarían a un principio parcial y cambiante, que a su vez nos dejaría anclados en un imperativo hipotético, porque estos bienes están sujetos a la contingencia.

Pasemos ahora a la buena voluntad vaciada de todo propósito, de toda efectividad. El lugar preeminente que ella ocupa no le viene dado por cumplir objetivo alguno, le viene por una especie de pureza<sup>332</sup> que la mantiene alejada de cualquier tipo de utilidad, es decir, no podemos esperar de ella ningún tipo de resultado (más allá de ser virtuosos, morales y libres) y hemos aquí con una posición radicalmente diferente en materia ética frente a la tradición tanto de largo alcance como del mundo moderno que encuentra Kant. Cualquier esperar un resultado material respecto a nuestra finitud o felicidad es una mácula que pone en tensión nuestra voluntad, nuestra buena voluntad, nos hace

---

<sup>331</sup> GMS A2, AA IV, 394.

<sup>332</sup> RIVERA, Jacinto. *Kant: la buena voluntad*. op. cit. pp. 121-147.

heterónomos, dependientes y por consiguiente queda descartada como principio fundante de la moral kantiana.

Intentemos clarificar de una vez por todas, si eso es posible, el concepto de buena voluntad y al efecto demos un salto hasta la sección segunda de este tratado en donde Kant, una vez terminada la caracterización de las formulaciones del imperativo, afirma:

“Ahora podemos acabar allí donde partíamos, a saber, el concepto de una voluntad incondicionalmente buena. Es absolutamente buena la voluntad que no puede ser mala y cuya máxima nunca puede autocontradecirse cuando es convertida en ley universal.”<sup>333</sup>

Probaremos vincular esta definición con la insistencia kantiana en la *inutilidad* de la buena voluntad. Destacamos que la buena voluntad es punto de partida y llegada de la *Fundamentación*, esto quiere decir que más allá de ella no hay nada en términos de fundamento para la ética. Por tanto, una primera frontera para la transformación de la metafísica que está desarrollando Kant en materia ética, es la que le impone este tipo de voluntad. Dicho de otra manera, la crítica oficia desde estas primeras líneas del tratado impidiendo, de una parte, que recurramos a cualquier otro tipo de fundamento, y de otra, que insistamos en desbordar los límites de la razón pura práctica como escenario del fundamento de la ética.

---

<sup>333</sup> “Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der *Wille* ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann.” GMS A81, AA IV, 437.

Queremos destacar en la definición citada las dos condiciones que se le imponen a la buena voluntad: su bondad a toda prueba, que se convierte en una tautología muy importante para esta ética de Kant, es decir, que no puede ser mala o dicho de otra manera, la buena voluntad ha de romper con cualquier posibilidad de beneficio respecto a la finitud a fin de mantenerse intacta en su intención. La otra condición consiste en la necesidad de pasarla (la voluntad) por el filtro del principio de no contradicción cuando su querer, expresado en su máxima, puede acceder a las cotas de lo universal. Esta exigencia de rectitud tan radical, frente a la cual no tenemos ninguna objeción pues la consideramos completamente coherente en el marco de la *Fundamentación*, nos lleva, sin embargo, a renovar nuestras preguntas en una doble dirección: de una parte, pensando en el planteamiento ético de la primera *Crítica* nos cuestionamos respecto de cómo debemos asumir lo que en el capítulo primero de nuestro trabajo hemos llamado la ampliación de la tercera pregunta del programa filosófico de Kant, a saber, *¿Qué me cabe esperar si hago lo que debo?*<sup>334</sup> De otra, y de manera complementaria con la anterior, cómo podemos asumir los postulados (Dios y alma inmortal) de la segunda *Crítica* teniendo en cuenta precisamente que el círculo ético de la *Fundamentación* nos impide dar el más mínimo paso allende de la *buena voluntad*.

Pero la voluntad no es el único elemento constitutivo de este proceso de fundamentación y Kant requiere la incorporación de la razón<sup>335</sup> pues ha de ser esta la encargada de dirigir la acción humana moral. Pues no es posible, en la

---

<sup>334</sup> KrV A805, B833.

<sup>335</sup> A efectos de ver este paso que da Kant en el proceso de fundamentación ética ver BAXLEY, Anne Margaret. *Kant's theory of virtue: The value of autocracy*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 7 ss.

perspectiva kantiana, que la conducta humana quede sometida a la simple voluntad. Entra entonces en escena la razón como personaje principal dominando la voluntad racional (asociada a la facultad superior de desear). Razón práctica y voluntad racional se identifican, la razón práctica o moral es la conciencia que la libertad o voluntad racional tiene de sí, de su modo de ser originario. Veamos el texto en que el autor ensambla voluntad y razón y la forma en que les asigna sus papeles:

“Con todo, en esta idea del valor absoluto de la simple voluntad sin tener presente ninguna utilidad al proceder a su estimación hay algo tan extraño que, aun cuando incluso la razón ordinaria muestre su coincidencia con dicha idea, surge la sospecha de que quizá se sustente simplemente sobre un quimérico ensueño y la naturaleza pueda ser mal interpretada en su propósito al preguntarnos por qué ha instituido a la razón como gobernanta de nuestra voluntad.”<sup>336</sup>

Así pues, al protagonismo inicial de la buena voluntad se le agrega una razón que capitaneará de ahora en adelante sus destinos. Se pone en evidencia un supuesto kantiano en esta relación voluntad – razón: la naturaleza ha instituido a la segunda como gobernanta de la primera, gobierno que es autogobierno. En este punto despliega Kant una parte muy importante de su antropología filosófica como marco justificativo del papel protagonista de la razón más allá de la voluntad<sup>337</sup> y por encima del instinto.

De la confrontación razón e instinto<sup>338</sup> el autor toma partido por la primera como guía moral de la conducta humana. Como ya ha asumido que la naturaleza ha instituido a la razón como gobernanta de la voluntad y encuentra la explicación

---

<sup>336</sup> GMS A4, AA IV, , AA IV, 394-395.

<sup>337</sup> Para ampliar esta discusión resulta muy valiosa la identificación entre voluntad y razón práctica que Kant hace en Mds 226.

<sup>338</sup> GMS A4-A5, AA IV, 395.

a tal disposición de la naturaleza en otro supuesto: el ser humano está organizado conforme a fines y sustenta esto último en una especie de tautología teleológica. En un ser organizado según fines cada instrumento es el más idóneo para cada fin, de donde el autor deduce que en un ser dotado de voluntad y de razón, tal como el ser humano, la felicidad no es un propósito, pues suficiente sería el instinto para colmar dicho fin.

De lo anterior se concluye que si la razón no parece tener su aplicación óptima en la obtención de la felicidad, eso quiere decir que tiene otra utilidad, otro uso más apropiado: la de ser guía moral de las acciones, la razón nos ha sido asignada por la naturaleza como capacidad práctica y por lo tanto esta razón tiene como propósito, en virtud de dicha capacidad, producir una voluntad buena en sí misma; su papel es dirigir la voluntad hacia sí misma, alejándola de cualquier objetivo material,<sup>339</sup> o sea, hacernos consciente de la libertad. El cometido de la razón es realizado a través del concepto de deber, el cual ilumina la posibilidad de la voluntad de ser buena, asunto del que nos ocuparemos en el siguiente apartado del presente capítulo.

Finalmente, recordemos nuestras preguntas de trabajo a la luz del recorrido de este apartado. Si la buena voluntad que prescinde de cualquier propósito, de cualquier utilidad, y adquiere de esta forma un valor en sí misma, si este concepto es puesto como el pilar fundamental por debajo del cual no cabe

---

<sup>339</sup> Manfred Kuehn nos presenta un interesante recorrido de la formación del pensamiento ético kantiano desde el momento precrítico hasta la segunda *Crítica* diferenciando el nivel de la fundamentación del de la aplicación. Ver: KUEHN, Manfred. *Ethics and Anthropology in the development of Kant's moral philosophy*. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals'. A critical guide*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp.7 ss.



elemento alguno en el proceso de fundamentación, entonces, nos preguntamos, ¿por qué el autor en el epílogo de esta obra alude a la imposibilidad de satisfacer a la razón en la búsqueda de la condición última<sup>340</sup> y por qué en la segunda *Crítica* el bien supremo recae en la voluntad santa que tiene lugar en una dimensión extramundana?

### 2.3. La reduplicación del deber

Como un desarrollo de la buena voluntad Kant construye el concepto de deber y con él entramos en el corazón de la ética más conocida del autor. Tal concepto es armado a partir del entramado que ofrecen tres tesis que estructuran al capítulo primero y que analizaremos más adelante.

En el apartado anterior concluíamos con un panorama que ponía a la buena voluntad como punto de partida de la fundamentación y con dos personajes recientes en la escena: la razón y el deber. No nos podía dejar Kant con la sola buena voluntad pues sabemos que es un recurso escaso y fácilmente confundible con los sentimientos. Asimismo se concluía con una importante apología de la razón que deja claro el lugar que ha de ocupar la buena voluntad en relación a ella, pues la razón ha sido instituida por la naturaleza como su gobernanta. Recordemos, sin embargo, que la buena voluntad quedó erigida como el bien supremo y como condición de cualquier otro bien, lugar que nos permitirá criticar a Kant cuando dicho lugar pretenda ser usurpado por otro

---

<sup>340</sup> GMS A127, AA IV, 463.

personaje que no reúna sus condiciones. De otra parte, si llegásemos a encontrar que se trata de dos sentidos distintos de bien supremo (el de la *Fundamentación* y el de la Dialéctica de la KpV) tendríamos que revisar como transita Kant entre uno y otro uso del término.

Antes de entrar en cada una de las tesis mencionadas no queremos dejar de tocar una dimensión, que requeriría un estudio aparte y que aparece una y otra vez en las éticas de Kant, que podríamos llamar ‘ejemplos guía’, nos referimos a cierto tipo de acciones que Kant considera morales o no, antes de haber establecido el principio supremo de la moralidad y su consiguiente despliegue en los imperativos. Y de igual forma se analiza la moralidad de tales acciones en relación con el deber sin haber dilucidado qué es el deber. Así pues, en esta revisión kantiana del deber se dejan de lado todas aquellas acciones que lo contradicen y aquellas que siendo conformes al mismo hayan podido ser motivadas por alguna inclinación. Por ejemplo, parece completamente claro para el autor que conservar la vida supone un deber y al mismo tiempo una inclinación hacia la cual todos los humanos tienden de manera natural, pero aquí estamos frente a un deber imperfecto<sup>341</sup> en la medida en que lo cumplimos por mor de una intención que trasciende el deber mismo. Estos deberes forman parte del sentido común pero a efectos de la fundamentación que tiene entre

---

<sup>341</sup> En la GMS A53, AA IV, 422 en nota al pie Kant hace una aclaración sobre los deberes perfectos e imperfecto hacia nosotros mismo y hacia otros hombres: “Conviene reparar aquí que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres* y utilizo la recién mentada de modo discrecional tan sólo para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, aquí entiendo por «deber perfecto» aquel que no admite ninguna excepción en provecho de la inclinación y, en este sentido, no sólo habría *deberes perfectos* externos, sino también internos, lo cual es contrario al uso terminológico adoptado por alguna escuela, mas no pretendo justificarlo aquí, porque resulta indiferente para mi propósito actual si se me concede o no la razón en este punto.”

manos Kant son claramente insuficientes<sup>342</sup>, pues hay que ir más allá a fin de evitar que criterios espurios como los del sentido común determinen la conducta humana.

De esta manera, el cumplimiento del deber se torna insuficiente a efectos morales, ya que si la acción moral lo fuese por la efectividad y exterioridad asociada al cumplimiento del deber,<sup>343</sup> las morales al uso y el sentido común resultarían suficientes y no habría motivo para que Kant se hubiese molestado en elaborar este tratado. De aquí surge una tensión ética de grandes proporciones respecto a los móviles que han de conducir al ser humano al bien, tensión que tiene importantes consecuencias para el propósito de nuestro trabajo, pues el único móvil legítimo para la acción moral es el deber mismo y sin embargo la presencia de los postulados en la segunda *Crítica* alterarían o parecerían alterar el rigor del deber por el deber, pero no nos adelantemos, que del tema nos ocuparemos en el tercer capítulo.

Las tesis en cuestión toman sus elementos básicos de las características de la buena voluntad. Así, la primera va a recurrir a la pureza que le imputábamos a la buena voluntad y la predica del deber en el marco de la realización de una acción buena. La segunda, le transfiere al deber, como motor de la acción, el absoluto desinterés en los resultados a obtener de la acción moral, es decir, no se puede dejar el móvil de la acción a ningún objeto de la capacidad

---

<sup>342</sup> Tal insuficiencia está asociada al proceso de fundamentación moral al que estamos asistiendo pero en términos de la conducta humana son de primer orden. Ver MdS 421-422.

<sup>343</sup> Ver TIMMERMANN, Jens. *Acting from duty: inclination, reason and moral worth*. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals'. A critical guide*. op. cit. pp. 45.

desiderativa. Y finalmente, la tercera lleva al extremo el círculo de bondad de la buena voluntad y lo aplica al deber.

Consideremos las tesis que dan estructura a la reduplicación del deber. La primera establece: “Precisamente ahí se cifra el valor del carácter que sin parangón posible representa el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación.”<sup>344</sup> Dicho de manera abreviada, el supremo valor moral es: obra por deber y no por inclinación.<sup>345</sup> La tesis posee dos partes, una negativa y una positiva.<sup>346</sup> No es suficiente para Kant la afirmación del deber sino que requiere descartar con toda claridad a las inclinaciones, requiere, pues, ir dejando atrás el sentido común como fuente de fundamento moral. Y no es que Kant desprecie al sentido común o lo encuentre falto de buenas acciones, al contrario destaca las múltiples acciones bondadosas que de él surgen, se trata entonces de retomar esas buenas costumbres y buscarles un fundamento sólido.

El desarrollo de esta tesis tiene por antagonista a la felicidad.<sup>347</sup> Y aquí se enfrenta Kant tanto a la inmediatez del sentido común como a la larga tradición que lo antecede en el pensamiento moral occidental, tradición que había

---

<sup>344</sup> “Gerade da hebt der Wert des Charakters an der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.” GMS A11, AA IV, 398-399. Kant omitió anunciarla como primera tesis.

<sup>345</sup> TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op.cit. pp. 51.

<sup>346</sup> Las dos primeras tesis poseen esta estructura lo cual obedece al tránsito que está llevando Kant en esta sección del conocimiento moral común al filosófico.

<sup>347</sup> En este sentido resulta interesante la disertación de Alison Hills alrededor del lugar y significados de la felicidad en la *Fundamentación*. Lo primero que destaca es que Kant pone en su lugar a la felicidad negándole el carácter de bien incondicionado. Alison Hills. *Kant on Happiness and Reason*. En *History of Philosophy Quarterly* 23 (3). (2006), pp. 243 - 261. De la misma autora HILLS, Alison. *Happiness in the Groundwork*. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals'. A critical guide*. op. cit. pp. 29 – 44. Ver también: LINDSTEDT, David, Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason; *Kant-Studien*, 90 (1999) 2, pp. 129-147.

encontrado en la búsqueda de la felicidad<sup>348</sup> el motor por excelencia. Al pensar esta tesis el primer paso de Kant es poner la felicidad propia como un deber y matiza la afirmación al introducir este deber bajo el rótulo de *deber indirecto*.<sup>349</sup> La búsqueda de la felicidad propia no es un deber porque ya es una ley natural que no podemos desatender, pero hay que hacerlo dentro del marco de la ley moral, o sea, de la libertad: no hemos de perder la libertad y esclavizarnos para ser felices, no hemos de negar nuestro ser originario por miedo a nuestra finitud o por pereza. Este deber indirecto de la felicidad tiene la función de atenuar la radicalidad que el deber en sentido propio (en contraposición al deber indirecto) le impone a la conducta humana. Dicha atenuación consiste en que la aspiración a la felicidad<sup>350</sup> permite quitar protagonismo a las necesidades insatisfechas y por tanto reduce la tentación de infringir el deber cuando se hace reiterada dicha insatisfacción. Lo que está aquí en juego es la tensión entre acción moral y expectativa de recompensa o de buena vida. En otras palabras, si el bueno recibe castigo o indiferencia por sus acciones y el

---

<sup>348</sup> El tema de la felicidad en Kant se nutre de contradicciones y ambigüedades. En el Canon de la primera *Crítica* aparece asociada a la ampliación de la tercera pregunta y explica que todo esperar está asociado con la felicidad. Luego, en el mismo Canon, establece una definición de felicidad en términos de inclinaciones, para a renglón seguido proponer que no podemos aspirar a la felicidad sino a ser dignos de ella. A esa altura podemos preguntarnos ¿cómo es que nuestra condición moral ha de llevarnos a merecer el despliegue de inclinaciones que nos imaginamos asociadas a la felicidad? En la *Fundamentación* y en el marco de esta primera tesis la caracteriza como el compendio de todas las inclinaciones y en la segunda sección parece rendirse a clarificar el tema y afirma: "...la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aún cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiera o desee." GMS A46, AA IV, 418. Respecto de este difícil tema de la felicidad en Kant se puede revisar WIKE, Victoria S. *Kant on Happiness in Ethics*. Ed. State University of New York Press, Albany, 1994. En especial destaque el análisis que la autora hace de la función negativa y de la función positiva de la felicidad dentro de la ética de Kant. Más recientemente encontramos el libro de Paul Guyer *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, editado por Cambridge University en el año 2000.

<sup>349</sup> Para Timmermann lo que caracteriza a un deber indirecto es el hecho de que se derive de una regla técnica y no de un imperativo categórico. Sin embargo, por el lugar en que aparece el deber no lo podríamos comparar aún con el imperativo categórico y por lo tanto es un deber consecuencialista. TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op. cit. pp. 36.

<sup>350</sup> Sin embargo es preciso aclarar que en tratado posterior a aquellos de los que nos ocupamos en esta tesis, Kant establece la felicidad de los otros como un deber. Ver MdS 387-388.

malo indiferencia o premio por las suyas, entonces, ¿qué sentido tienen, por un lado, la conducta moral y por otro la reflexión ética?<sup>351</sup> Kant nos muestra aquí una profunda preocupación por la justicia en sentido moral, preocupación que encarna la pregunta básica respecto de mi conducta: ¿por qué he de portarme bien?<sup>352</sup> Desde otra perspectiva, Kant está poniendo su construcción de fundamento ético frente a un asunto que el sentido común tiene a la mano. Si el mundo va mal (antes de Kant, en la época de Kant y hoy), si triunfa la astucia por encima de la transparencia, si triunfa el fraude por encima de la honestidad, ¿tiene sentido insistir en el respeto a los demás?

El concepto de felicidad (*Glückseligkeit*), independiente de esa consideración como deber indirecto, se presenta a nuestro autor como muy problemático, pues al asumirlo como la confluencia de todas las inclinaciones conduce a la imposibilidad de precisar su contenido.<sup>353</sup> Pero esta confusión no es de poca envergadura y sin consecuencias para una ética enclavada en el conocimiento moral común y asimismo para una ética del deber como la que está fundando Kant. Para la primera, implica dejar la decisión sobre la conducta a la deriva de

---

<sup>351</sup> Este problema tiene fácil solución en las éticas confesionales en la medidas en que estas depositan en la incognoscibilidad del Dios o de los Dioses recompensas maravillosas en el más allá. Pero en una ética ilustrada que pretende el *sapere aude*, que rehúye las inclinaciones e intenta salvar el deber como fruto de una antropología que brota de una autonomía enraizada en la razón, el problema toma proporciones astronómicas, pues ya no le es posible recurrir a las fantasía del mejor de los mundos posibles o de dioses que pueden salvar la situación.

<sup>352</sup> Esta tensión nos evoca al marqués de Sade quien la pone en juego en dos de sus obras más conocidas: *Justine o los infortunios de la virtud* y *Juliette o las prosperidades del vicio*, la primera es el aplastamiento de la bondad, es el ver el triunfo del mal, padecerlo y no poder evitarlo. La segunda es ver el triunfo del mal, disfrutarlo, propiciarlo, realizarlo y ser enaltecido por ello. Aludimos al autor francés porque comparte época y preocupaciones éticas con Kant y porque además el autor de esta tesis desarrolla un trabajo paralelo sobre los dos autores.

<sup>353</sup> GMS A12, AA IV, 399.

escoger uno u otro placer incesantemente.<sup>354</sup> Y esta situación es lógica y consecuente, ya que, si no tenemos más que un río de placeres y dolores de distinto tipo,<sup>355</sup> estamos impelidos a escoger de esa vitrina en movimiento. Para la segunda, es su espejo negativo (que ya anotábamos al comenzar a dilucidar esta primera tesis) pues le ofrece la posibilidad de justificar la necesidad de buscar un fundamento más allá del sentido común o enclavado en los sentimientos.

Pero el asunto se densifica cuando Kant diferencia entre felicidad por inclinación y felicidad por deber. La diferencia surge por la necesidad de ofrecer al gotoso del ejemplo, y a cualquiera que se puede encontrar en una situación análoga, una salida que le permita *propiciar* su felicidad sin tener que recurrir a las inclinaciones, pues de esta manera su conducta adquiriría un valor moral.<sup>356</sup> Hemos de hacer dos acotaciones al respecto. De una parte, se verifica aquí el giro kantiano con respecto a la felicidad, giro que consiste en pasar de la clásica aspiración a la felicidad como propósito, a la felicidad como simple aspiración a ser feliz. Giro que estaba anunciado desde el Canon:

“La ley práctica derivada del motivo de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de la prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética). La primera, nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella.”<sup>357</sup>

---

<sup>354</sup> Aquí Kant acude al ejemplo del enfermo de gota que “puede comer lo que le gusta y sufrir lo que resista, porque según su cálculo no aniquila el goce del momento presente por las expectativas, acaso infundadas, de una dicha que debe hallarse en la salud.” Ídem.

<sup>355</sup> Ver BAXLEY, Anne Margaret. op. cit. pp. 34.

<sup>356</sup> GMS A13, AA IV, 400.

<sup>357</sup> KrV A806, B834. Destacado en el texto.

Como vemos para el autor es determinante desmontar cualquier posibilidad en términos de resultado para la acción moral, es decir, el esperar en términos morales ha de desaparecer completamente en el nivel de fundamentación en el que nos encontramos. Con este planteamiento Kant pretende distanciarse del sentido común en cuanto a los móviles de la acción. Pues dicho sentido común queda atrapado en la pragmática que incesantemente nos ofrece uno y otros caminos para la felicidad.

Al cerrar el análisis de esta primera tesis Kant intenta justificar el amor por deber por medio de la alusión a los pasajes bíblicos donde se insta al creyente a amar al prójimo aún siendo éste su enemigo. De esta manera, pretende Kant mostrar que la inclinación que se filtra por el hacer el bien por deber queda convertida en acción moral. La diferencia fundamental que se pone en juego es que el amor por deber está impulsado por la voluntad y no por el sentimiento.

Quedaría por resolver en este ejemplo la congruencia filosófica de la fuente utilizada por Kant a efectos de un planteamiento ilustrado, pues queda la inquietud de hasta dónde una imposición como la mencionada (amar al prójimo, aún siendo nuestro enemigo) y todas las que se puedan tomar de esa fuente tengan algo de ese amor práctico que mora en la voluntad (como pretende el autor), y no sean pura imposición religiosa que se encuentra más allá de los límites de la mera razón y por tanto es heteronomía.



La segunda tesis<sup>358</sup> de esta reduplicación del deber establece: “La segunda tesis es ésta: una acción por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción;...” nos aleja de la posibilidad de asignarle propósito alguno a la intención que orienta nuestra acción. Al liberar el principio de la moralidad de propósitos materiales estaremos más cerca de obrar por deber en la medida en que habremos prescindido de todo contenido de nuestras máximas. La determinación de la moralidad se centra en la forma de la máxima con el fin de evitar que pongamos como primer principio o último criterio de nuestra acción al conseguir bienes materiales, los cuales por su carácter cambiante no pueden ofrecernos un fundamento para la acción. Al mismo tiempo esta tesis evitaría, según el autor, que nos perdiéramos en el laberinto de la estrategia constante, del cálculo intencionado, del uso de los otros, caminos todos ellos inmorales. Esto último no quiere decir que tras fundamentar la acción moral y al aplicarla no recurramos a los otros como medios pero siempre y en cualquier caso no sólo como medios.

Esta tesis mantiene la misma estructura expositiva que la primera, a saber, un primer componente negativo, en este caso se refiere al propósito de la acción, y uno positivo, que recae sobre la máxima que orienta dicha acción.

En cuanto al primero, constituye una reiteración de la característica que en igual sentido posee la buena voluntad. La acción moral no es un peldaño hacia

---

<sup>358</sup> “Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird.” GMS A13, AA IV, 399. Cursiva en el texto.

algo para obtener algo o realizar un propósito y esto es así para garantizar a la acción un valor moral incondicionado. En este punto podemos plantear la pregunta que subyace a la tesis: ¿dónde radica el valor moral de una acción por deber? Y la respuesta es la que acabamos de dar, a saber, en que posee un valor incondicionado y tiene tal característica porque preserva el modo de ser incondicionado de la libertad. De esta manera, el enlace buena voluntad y deber<sup>359</sup> estaría resolviendo el asunto de lo incondicionado que Kant asume como una tendencia natural de la razón humana. Solamente restaría agregar el imperativo, del que nos ocuparemos en la siguiente sección, para completar el entramado de lo incondicionado en el único lugar en el que puede tener cabida: lo práctico. Dejemos aquí planteada la pregunta que retomaremos a la hora de analizar los postulados: si la acción moral aporta lo incondicionado que la razón reclama insistentemente ¿cuál es el papel de los postulados en cuanto a su posible valor incondicionado al cumplir el papel de garantes del obrar humano? ¿Existirían dos tipos de incondicionados en asuntos prácticos, de una parte, el vínculo buena voluntad, deber e imperativo, y de otra, los postulados?

En cuanto al aspecto positivo de la tesis, descansa en la máxima que orientó la acción,<sup>360</sup> lo cual hace referencia a la buena voluntad como *principio del querer* que prescinde del objeto hacia el cual podría tender nuestro deseo. Kant se encuentra en un punto de tensión máxima, y así lo reconoce él mismo<sup>361</sup>, la cual va desde la necesidad de depurar el principio del obrar de cualquier traza

---

<sup>359</sup> PATON, H. J. *Moral Law*. op. cit. pp 16. Comenta de manera sintética y muy clara la relación entre buena voluntad y deber.

<sup>360</sup> Ver el sugerente análisis de Philip Stratton-Lake sobre la motivación de la acción en la filosofía moral de Kant bajo el título *Moral Motivation in Kant*. En BIRD, Graham. op.cit. pp. 322 – 334.

<sup>361</sup> GMS A14, AA IV, 400.

de materialidad y constituirlo como pura forma *a priori* y llega hasta, la también necesaria, materialización *a posteriori*. La acción es entonces impulsada por la pureza de la voluntad que en su formalidad proporciona la solidez que jamás se encontraría en un principio material, pero vierte sus efectos en el mundo material.

Llamamos la atención sobre el perfecto ajuste que hace Kant entre buena voluntad y deber en el marco de la búsqueda del principio supremo de la moralidad. Le podremos criticar a nuestro autor, como efectivamente se ha hecho,<sup>362</sup> que exija demasiado al ser humano y que en esta segunda tesis nos inste a actuar haciendo caso omiso de nuestros propósitos materiales<sup>363</sup>, (esto último teniendo en cuenta que en la acción no se hace caso omiso de los propósitos materiales, sino que éstos no tienen la última palabra, pues han de estar subordinados al criterio moral, han de estar subsumidos a la libertad) pero precisamente el esfuerzo teórico y práctico (como tecnicismo moral y como realización concreta de la acción) radica en esta búsqueda de un principio que permita resolver el problema de la acción moral con coherencia.

Tal ajuste perfecto y coherente consiste en que, partiendo del conocimiento moral común como marco para la bondad de la voluntad y de sus características, la construcción del principio supremo se eleva, en esta tesis, a

---

<sup>362</sup> BAXLEY, Anne Margaret. op. cit. pp. 85 – 115. La autora revisa las críticas de Friedrich Schiller al rigorismo kantiano que estamos analizando. De otra parte, SEDGWICK, Sally. *Hegel's Critique of Kant: An Overview*. En BIRD, Graham. op.cit. pp. 473. La autora revisa las diferentes críticas de Hegel a la fundamentación kantiana de la ética.

<sup>363</sup> Sea el punto para aclarar que este dejar de lado los propósitos materiales es algo que en Kant se da en el nivel de la fundamentación y que en obras posteriores los deberes adquieren toda su materialidad. Ver MdS 421 ss.

la máxima que orienta la acción a fin de mostrar el camino que permite a la voluntad tener un referente para su acción que no pase por fines materiales. Sin embargo, y como veremos más adelante, el nivel de las máximas es imprescindible pero insuficiente y por consiguiente se habrá de elevar el nivel hasta llegar al principio supremo de la moralidad y luego a las formulaciones del imperativo.

Finalmente, precisemos a esta altura la disputa kantiana con la realidad del objeto de la acción. Ha de quedar claro que tal disputa se da en tanto dicha realidad le es insuficiente al autor a efectos de fundamentar la moralidad, sin que tal disputa implique la negación de tal realidad o su rechazo a cuenta de permanecer en una idealidad que no entre en contacto con el mundo.

La tercera tesis, que pone en juego la magnitud del concepto de deber kantiano, está enunciada de la siguiente manera: “el deber significa que una acción es necesaria por respeto a la ley.”<sup>364</sup> La primera observación que nos hace Kant es que esta tercera tesis es consecuencia de las dos anteriores, eso quiere decir que este proceso de fundamentación deja atrás la parte negativa de las dos tesis precedentes y llega al concepto del deber que había anunciado al iniciar el despliegue de las tres tesis. Con la parte negativa de las tesis nos referimos a las inclinaciones y al propósito o resultado como motor de la acción moral.

---

<sup>364</sup> “Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.” GMS A14, AA IV, 400.

A partir de esos dos componentes negativos Kant inicia su indagación por el respeto, la ley y la universalidad de la misma y nos deja instalados en esta segunda sección con una primera versión negativa del imperativo categórico y con una pregunta que prepara las diferentes formulaciones del mismo. Veamos este camino con más detalle.

La pregunta que subyace a la indagación sobre el respeto es ¿qué puede ser objeto de respeto por parte de la buena voluntad? Evidentemente (en virtud del recorrido kantiano) no pueden ser los aspectos negativos ya mencionados, pues, estos no son parte constitutiva de la voluntad, ya que escapan a sus posibilidades en cuanto fundamento de la acción moral. De esta manera, nos dice Kant: "...aquello que no sirve a mi inclinación, sino que prevalece sobre ella o al menos la excluye por completo del cálculo de la elección, puede ser objeto de respeto y por lo tanto de mandato."<sup>365</sup> Pero ¿por qué insiste Kant en el abandono o por lo menos la postergación de las inclinaciones como fundamento? En primer lugar, porque si incluimos a las inclinaciones como criterio de elección moral la posibilidad del mínimo encuentro con nuestra consistencia moral interna y con los otros (evito utilizar la palabra universalidad que sólo aparecerá más adelante) se disuelve, ya que las inclinaciones se hallan enclavadas y constituyen esa facultad inferior del desear. En segundo lugar, la inclinación no es fuente de respeto sino objeto de aprobación o de deseo y estos dos elementos no permiten la construcción de un suelo firme para la moral. Finalmente, el mandato (que además prepara el camino hacia la característica central del imperativo que ha de servir como filtro para la acción

---

<sup>365</sup> GMS A14-15, AA IV, 400.

moral, es decir, es imperativo) complementa la necesidad de prescindir de las inclinaciones pues éstas no poseen la cualidad de ser imperativas universalmente. Para cerrar esta pregunta por el lugar de las inclinaciones recordemos la definición que de las mismas hace Kant en este tratado: “La dependencia que tiene la facultad desiderativa respecto de las sensaciones se llama «inclinación» y esta evidencia siempre una menesterosa *necesidad*.”<sup>366</sup>

El siguiente paso lo constituye el vínculo entre respeto, deber, ley moral y la ampliación de la concepción antropológica kantiana que, a la ya establecida voluntad, le suma la condición de racional. Superadas las inclinaciones en la delimitación del respeto, aparece la conexión entre el deber y la ley, pues una vez dejado atrás el influjo del objeto sobre la voluntad, ésta sólo podrá ser determinada objetivamente por la ley racional y subjetivamente por el puro respeto a la misma.<sup>367</sup>

Estamos, pues, en un punto culminante de la ética kantiana y de esta tesis. Entra en escena, ensamblada con el anterior proceso de fundamentación, la condición de racional del ser humano que necesita Kant para alcanzar el principio supremo de la moralidad. La contingencia y la inestabilidad de las inclinaciones, al ser utilizadas como guía para la acción moral, nos dejarían sin la universalidad necesaria de una ley moral y sumidos en la más aterradora penumbra respecto de las causas de los tan anhelados efectos de la acción y,

---

<sup>366</sup> GMS A38, AA IV, 413. nota al pie, destacado en el texto.

<sup>367</sup> GMS A15, AA IV, 400.

lo más importante "...no se necesitaba para ello la voluntad de un ser racional, único lugar donde puede ser encontrado el bien supremo e incondicionado."<sup>368</sup>

Como ya lo dijimos al analizar la buena voluntad<sup>369</sup> y su condición de *bien supremo*, Kant ya tiene suficientes elementos para darse por satisfecho de haber encontrado el bien supremo e incondicionado y además ahora tiene las coordenadas exactas de su ubicación: *la voluntad de un ser racional*. De lo anterior nos surge la duda sobre cómo justifica Kant dos tipos y lugares diferentes de bien supremo e incondicionado, uno que se encuentra en la buena voluntad y posterior reelaboración en la voluntad racional, y el otro que encontraremos en el más allá de los postulados. Nuestra duda se refuerza al recordar el *ideal del bien supremo*<sup>370</sup> referido en el Canon de la primera *Crítica* en el cual Kant separa bien supremo originario y bien supremo derivado.

El segundo es el mundo inteligible o moral, mientras que el primero es la dimensión de una inteligencia superior que resolvería el problema del vínculo

---

<sup>368</sup> GMS A15, AA IV, 401.

<sup>369</sup> Rodríguez Aramayo alude en nota al pie a esta altura de su traducción de la *Fundamentación* (A7, GMS A15, AA IV, 396, nota 5) la importancia del concepto de sumo bien en la segunda *Crítica* y la diferencia que hace esta obra entre *bien supremo* y *sumo bien*. La tensión kantiana es evidente al revisar el pasaje de la *Crítica de la razón práctica* al que el traductor alude: "Cómo cabe resolver en el uso especulativo de la razón pura esa dialéctica natural y cómo pueda evitarse el error nacido de una ilusión igualmente natural, es algo que se encuentra detallado en la crítica de aquella capacidad. Mas la razón en su uso práctico no corre mejor suerte. En cuanto razón pura práctica busca asimismo para cuanto se encuentra condicionado en términos prácticos (aquello que descansa sobre las inclinaciones y la necesidad natural) y, ciertamente, como fundamento para determinar la voluntad, habida cuenta de que, aún cuando éste también haya sido dado (en la ley moral), sigue buscando la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica bajo el nombre de **sumo bien**." (KpV A194, AA V, 108). Hablamos de tensión porque como hemos destacado en este capítulo Kant encuentra ese bien supremo e incondicionado de manera clara pero una insatisfacción lo embarga y lo arroja hacia los postulados de la razón práctica rompiendo de esta manera el proceso de cimentación moral que aparece en la *Fundamentación* y el de revisión de la facultad de desear llevado a cabo en la segunda *Crítica*.

<sup>370</sup> KrV A810, B838. Ver: SMITH, Steven G., Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good; *Kant-Studien*, 75 (1984) 1 - 4, pp. 168-190.

entre leyes morales y naturaleza, es decir, el asunto planteado desde la tercera antinomia.

Ahora bien, la relación entre estos dos bienes supremos está lejos de ser satisfactoria en el Canon, pues el autor pretende que suponer el *originario* resuelve el vínculo problemático mencionado. Y de aquí salta a afirmar que estamos obligados a suponer un mundo futuro y, como si ya no fuesen suficientes tantos supuestos, concluye que: "...Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esta misma razón nos impone."<sup>371</sup>

Volvamos a la *Fundamentación* adicionando un elemento determinante para que se dé la acción moral en el marco de la voluntad de un ser racional, a saber, que esa voluntad racional sea el fundamento de tal acción en tanto lleva a actuar en virtud de la representación de la ley en sí misma. De esta manera se estaría allanando el camino para resolver el problema de la relación entre naturaleza y humanidad, o dicho de otra manera, entre leyes de la naturaleza y la posibilidad de enmarcar la conducta humana en leyes sin que eso implique la pérdida de la libertad.

---

<sup>371</sup> KrV A811, B839. Sobre este punto volveremos en nuestro tercer capítulo cuando revisemos el enlace argumental que construye Kant para llegar a los postulados, pero dejemos planteada la pregunta respecto a la necesidad de los supuestos en cuestión derivada de la razón pura, pues unas cuantas páginas antes (en el mismo Canon A796, B824) Kant nos había reiterado que dentro del ámbito de la razón pura no era posible acceder a objetos que estuvieran más allá de la existencia, pero que son para ella (la razón) del mayor interés, no obstante probaría suerte en tal búsqueda en el único camino disponible, a saber, el práctico.



La posibilidad de esa ley conduce al autor a la pregunta sobre su caracterización:

“Mas, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, sin tomar en cuenta el efecto aguardado merced a ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda ser calificada de «buena» en términos absolutos y sin paliativos?”<sup>372</sup>

La respuesta a esta pregunta es la primera versión de la ley moral que tiene un enunciado negativo: “...yo nunca debo proceder de otro modo salvo *que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima.*”<sup>373</sup>, y uno positivo:

“« ¿Puedes querer también que tu máxima se convierta en ley universal?»”.<sup>374</sup>

El primero nos muestra el paso desde la máxima<sup>375</sup> a la ley universal, el segundo representa el paso anterior convertido en filtro de la conducta humana. Los dos enunciados ilustran perfectamente la manera cómo Kant ha avanzado del conocimiento moral común al filosófico y en esta línea cierra esta sección al recordarnos el papel de la filosofía frente a la razón del hombre común, a saber, mostrar la fuente de los principios y su correcta utilización frente a las tentaciones de las inclinaciones.

Al incluir la necesidad de la acción y vincularla con la ley para que se verifique el deber, el autor nos ubica en la cumbre del rigorismo, en el límite último de su propuesta de metafísica ética. Sin embargo, esta frontera, que a esta altura de

---

<sup>372</sup> GMS A16-17, AA IV, 402.

<sup>373</sup> GMS A17, AA IV, 402. Destacado en el texto.

<sup>374</sup> GMS A20, AA IV, 403.

<sup>375</sup> Recordemos la definición que de máxima y de ley práctica nos da Kant unas páginas antes: “*Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que también servirá de principio práctico subjetivo a todos los seres racionales) es la *ley práctica.*” GMS A15, AA IV, 401, nota.

la *Fundamentación* creíamos era infranqueable, será puesta en tela de juicio en el epílogo de la obra y quebrantada en la segunda *Crítica*.

Con los argumentos precedentes Kant nos convence de que tenemos que guiar nuestra acción por la ley y sólo por ella. Podríamos criticar la propuesta kantiana, como efectivamente se ha hecho, por excesiva en sus exigencias, pero nos parece consonante con el andamiaje conceptual esgrimido por el autor. Es decir, solamente con una ley de este nivel de abstracción podemos evitar caer en la indefinición constante de las inclinaciones.

#### **2.4. Del principio supremo de la moralidad al imperativo categórico.**

Hemos dejado en el apartado anterior un concepto de deber muy elaborado que permitió enlazar la buena voluntad con una primera aproximación a la ley moral y a la concepción antropológica que le interesa construir a Kant a efectos de dicha ley. Quedamos entonces con un ser humano que posee voluntad y es racional y en cuyo interior descansa el bien supremo e incondicionado, elementos todos indispensables para la acción moral. Como se puede observar, estamos asistiendo a la construcción de la revolución copernicana en la dimensión de lo práctico, de tal manera que fundamento ético y antropología filosófica se van juntando y en la medida en que esta cimentación avance tenderán a la unidad.

En la presente sección daremos cuenta de cómo, a partir de los desarrollos ya realizados, Kant llega al principio supremo de la moralidad y luego establece el imperativo. En cada uno de estos pasos estaremos destacando el proceso de fundamentación kantiano y preguntando por la relación que tal proceso mantiene o puede mantener con los postulados de la razón práctica.

Entramos a la sección segunda de la *Fundamentación* y la primera observación<sup>376</sup> que hace Kant es que el puente que ha construido entre el conocimiento moral común y el filosófico está lejos de constituir un tratamiento empírico de los conceptos que se pusieron en juego. Lo que ha hecho es sacarlo del uso común de la razón práctica, lo cual nos conecta con toda claridad con el asunto de la función de la filosofía en asuntos prácticos en general y en especial, en relación con la concepción común de la moral, la cual aparecía al cierre de nuestra sección anterior.

En esta misma dirección, recuerda Kant que no es posible derivar una acción por puro deber de un conjunto de ejemplos,<sup>377</sup> es decir, el nivel de los principios que está buscando no se puede derivar de un buen conjunto de experiencias ni tampoco (y esto es fundamental) puede garantizar que la acción que estemos juzgando, por buena que parezca, no haya sido inspirada por el más profundo egoísmo.<sup>378</sup> Así, el criterio de la acción moral que surge a partir de lo anterior, que no sólo ha servido para el asunto ético sino que es central para el derecho

---

<sup>376</sup> GMS A 25, AA IV, 406.

<sup>377</sup> Ver LOUDEN, Robert B. *Making the law visible: the role of examples in Kant's ethics*. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A critical guide*. op. cit. pp. 63 – 81.

<sup>378</sup> GMS A26, AA IV, 407.

moderno, y que condensa todos los elementos del principio supremo de la moralidad, es el siguiente: "...cuando se trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven."<sup>379</sup> Este criterio radicaliza el giro copernicano de la ética, ya que de él se desprende la ineludible responsabilidad ética del sujeto moral kantiano, el único que puede y tiene que dar cuenta de su propia dimensión moral es tal sujeto. Con destreza puede engañar a todos sus congéneres y aparentar una acción moral y guardar dentro de sí sus oscuras intenciones, por lo cual es necesario que él sea el centro del juicio sobre la acción moral sin más tribunal que la universalidad que encarna su individualidad. Podríamos agregar un elemento que aumenta la densidad del sujeto ético kantiano, a saber, que incluso él mismo no está seguro de la moralidad de la acción, pues puede también engañarse, y pensar que hace por deber lo que está llevando a cabo por inclinación, sobre todo cuando ambos coinciden.

Esta tensión entre lo universal y lo individual tiene, a esta altura, una resolución en la exigencia kantiana de dejar de lado la excepcionalidad e inconstancia de las leyes morales derivadas de la experiencia y la consecuente necesidad absoluta de su ocurrencia y la puesta en evidencia de que tal exigencia no puede tener por fuente a la experiencia.<sup>380</sup> La radicalidad en este punto lleva a Kant hasta los extremos de lo que podría aparecer como un sacrilegio: "Incluso el santo del evangelio tiene que ser comparado primero con nuestro ideal de perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal;..."<sup>381</sup> Esta referencia

---

<sup>379</sup> GMS A26-27, AA IV, 407.

<sup>380</sup> GMS A28, 408.

<sup>381</sup> GMS A29, AA IV, 408.

es de vital importancia para nuestro trabajo pues pone en evidencia que una vez estructurado el criterio para calificar una acción como moral no podemos hallar nada que esté por encima del mismo. Por tanto, tenemos que preguntar: si al finalizar esta segunda sección de la *Fundamentación* Kant tiene el principio supremo de la moralidad y el imperativo categórico ¿cuál es la pretendida necesidad de los postulados –Dios e inmortalidad– a efectos morales?

Sin este recorrido y puesta a punto del criterio moral resulta inútil el esfuerzo teórico de elaborar una ética que supere los simples ejemplos, que supere las máximas, las cuales finalmente ya estaban y siempre han estado en la filosofía moral popular.<sup>382</sup> El auténtico ejercicio filosófico en cuestiones morales tiene dos desafíos, de una parte, ir más allá de lo popular y de las popularizaciones, y de otra, evitar en esos intentos de popularización caer en las mezclas éticas que incluyen “...ora la perfección, ora la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor a Dios, una pizca de esto y un poquito de aquello,...”<sup>383</sup> Asimismo, para Kant resulta determinante la pureza de la teoría moral a la hora de ponerla en práctica, pues la confusión de móviles y de niveles de abstracción hacen variar el ánimo y pueden perfectamente conducir al mal.<sup>384</sup>

En esta delimitación, positiva y negativa, del fundamento ético encontramos un elemento que se suma al giro copernicano. El sujeto moral está siendo liberado, en la pureza del criterio expuesto en la cita, de todo influjo que pueda

---

<sup>382</sup> GMS A30, AA IV, 409.

<sup>383</sup> GMS A31-32, AA IV, 410.

<sup>384</sup> GMS A34, AA IV, 411.

romper la consistencia de la ya analizada reduplicación del deber. De esta manera quedan descartadas como criterio de fundamento moral desde la antropología hasta la teología. Para Kant no hay otro camino que la determinación *a priori* en la razón de los conceptos morales.<sup>385</sup>

Veamos ahora el trayecto final que lleva a Kant a la consecución del objetivo del presente tratado, a saber, el principio supremo de la moralidad.<sup>386</sup> El punto de partida (“Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes.”<sup>387</sup>) es la tensión cosmológica que inicia el largo camino de la ética en la obra de Kant. En nuestro capítulo primero hemos analizado el origen cosmológico del debate ético en la primera *Crítica*, y hemos destacado que el autor se encuentra, a la altura de la tercera antinomia, frente al claro panorama del conocimiento de la naturaleza que le ofrecen la Estética y la Analítica trascendentales, y al mismo tiempo frente a la necesidad de construir una antropología que no deje al ser humano enclavado en las inexorables leyes de la naturaleza.

El siguiente escalón hacia el principio supremo de la moralidad es la determinación de la posibilidad que tiene el ser humano de obrar por representación de la ley y esto lo sintetiza Kant en la característica humana de poseer voluntad. A fin de aclarar este enlace entre ley – representación y voluntad veamos una aproximación a la voluntad que nos presenta Kant en esta sección:

---

<sup>385</sup> Íbid.

<sup>386</sup> Un análisis detallado del camino de Kant en la búsqueda y determinación del principio supremo de la moralidad lo encontramos en KERSTEIN, Samuel J. *Kant’s Search for the Supreme Principle of Morality*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2004. De igual forma se puede ver en BANHAM, Gary. *Kant’s Practical Philosophy*. Ed. Palgrave Macmillan, New York, 2003, pp. 64 – 92.

<sup>387</sup> GMS A36, AA IV, 412.

“Asocio con la voluntad el acto *a priori* sin presuponer condición alguna por parte de una inclinación y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno control sobre los motivos subjetivos). Ésta es una proposición práctica que no deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra ya presupuesta (pues nosotros no poseemos una voluntad tan perfecta), sino que asocia inmediatamente dicho querer con el concepto de voluntad, en cuanto voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en tal concepto.”<sup>388</sup>

Nos aparece una voluntad depurada de toda inclinación<sup>389</sup> y vinculada de manera necesaria con la razón, siendo dicha razón la que le permite a su poseedor construir una representación de la ley. Esta última adquiere a efectos morales un aspecto desconocido para las leyes de la naturaleza, es decir, la identidad entre la fuente y el destino de la aplicación de la ley.

Esta caracterización nos llama la atención sobre varios aspectos relevantes a efectos de aclarar la acción moral y el estatuto del principio supremo de la moralidad. Así, aparece el carácter *a priori* de la voluntad, lo cual le va a permitir no sólo superar las inclinaciones sino, y sobre todo, no depender de ningún elemento que le sea ajeno. Aquí asistimos a la composición del giro copernicano que le entrega el mando absoluto de la decisión moral al sujeto racional. Y al mismo tiempo, la magistralidad del proceder kantiano reconoce las imperfecciones de la voluntad humana, pues no es suficiente con que determinemos que existe para resolver el problema de la acción moral sino que el actuar se presenta como un continuo vital que tenemos que resolver cada uno y en cada caso. Lo anterior enlaza con la definición kantiana de voluntad

---

<sup>388</sup> GMS A51, AA IV, 420, nota.

<sup>389</sup> SCHNEEWIND, J. B. *Kant against the spurious principles of morality*. En TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. op.cit. pp. 140 – 158. El autor muestra la disputa de Kant contra los conceptos que se quieren erigir en principios de la moralidad y que no cumplen los requisitos al efecto.

en la tercera sección de este tratado: “La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que racionales,…”<sup>390</sup> Esta definición permite resolver el asunto ya mencionado de la relación entre ley de la naturaleza – ley moral, pues en el centro del mismo Kant ha puesto el principio de causalidad y la utilización de tal principio en la naturaleza lo encerraba en un determinismo que hacía imposible la libertad humana.

A renglón seguido, Kant identifica la voluntad con la razón práctica. Es decir, que tiene un efecto sobre el mundo<sup>391</sup> que no se queda ni se puede quedar en el nivel de lo puramente conceptual. Si el autor obtiene el principio supremo de la moralidad y las formulaciones del imperativo es para ofrecer a la humanidad una brújula para la acción moral.

Esta identidad de la voluntad con la razón práctica permite al autor ensamblar un nuevo componente que le servirá de camino hacia el principio buscado, se trata de la justificación de la identidad entre razón y voluntad. Si este vínculo se da de manera fluida, lo objetivamente necesario de la acción lo será subjetivamente, es decir, habría sido solucionado el gran problema de la conducta humana: la coincidencia entre voluntad y ley. Kant concluye:

“...la voluntad es una capacidad de elegir sólo aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno.”<sup>392</sup>

---

<sup>390</sup> “Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind.” GMS A97, AA IV, 446, cursiva en el texto.

<sup>391</sup> GMS A100, AA IV, 448.

<sup>392</sup> GMS A36-37, AA IV, 412.



Pero como esa coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo en la voluntad humana no ocurre siempre o incluso ocurre muy pocas veces, llegamos al principio supremo de la moralidad que tiene un componente constrictivo:

“La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina *imperativo*.”<sup>393</sup>

Pasemos ahora al otro propósito de este apartado: mostrar la deducción del imperativo categórico.<sup>394</sup> Su condición de imperativo se la impone la ya mencionada fragilidad de la voluntad humana, pues si tuviésemos la posibilidad de tener una perfecta identidad entre voluntad y ley no tendríamos la necesidad de pensar en tratados éticos. Dicho de otra manera, el imperativo es imperativo a fin de conciliar lo objetivo de la ley con lo subjetivo de la voluntad humana que no se ve conducida de manera inmediata al cumplimiento de la ley,<sup>395</sup> sino atraída también por otros intereses e inclinaciones<sup>396</sup>.

La quizás excesiva confianza de Kant en la relación razón – bondad se ve claramente en el siguiente pasaje:

“...*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.”<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup> “Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.” GMS A37, AA IV, 413. Cursiva en el texto.

<sup>394</sup> WOOD, Allen. *Kant's Formulations of the Moral Law*. En BIRD, Graham. op.cit. pp. 291 ss.

<sup>395</sup> Íbid. Kant recurre como ejemplo contraste de esta deficiencia de la voluntad humana a la voluntad divina y a la voluntad santa. Sin embargo el ejemplo es desafortunado por incontrastable, pues, qué podemos decir de la voluntad divina o de la voluntad de un santo.

<sup>396</sup> Esta tensión entre inclinaciones y ley moral la retomará Kant en la Mds 213.

<sup>397</sup> GMS A38, AA IV, 413. Cursiva en el texto.

La posibilidad de ley moral universal estaría resuelta para Kant en un doble movimiento, de un parte, el alejamiento de las sensaciones y, de otro, en la confianza en la razón.<sup>398</sup> Aclaremos que tanto la puesta entre paréntesis de las inclinaciones y la exaltación de la razón se realiza en el nivel de este tratado, es decir, cuando de un proceso de fundamentación<sup>399</sup> se trata.

Evocando el paso de la buena voluntad al deber, Kant realiza una clasificación de los imperativos<sup>400</sup> con el propósito de que quede más claro aún el paso de la moral popular a la filosófica. La principal división es entre imperativos hipotéticos y categóricos. La diferencia estaría en que los primeros están orientados a la determinación de los medios para la consecución de un fin mediante la acción que se emprende, mientras que los categóricos omiten esa mediación y asumen la acción “como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin.”<sup>401</sup> Esta distinción es fundamental para el propósito de esta tesis ya que muestra la radicalidad del imperativo y la consecuente imposibilidad de pretender un propósito ulterior a la acción moral. Esto nos lo planteamos frente a dos posibles inconsistencias de Kant, de una parte, la tercera pregunta (*¿Qué puedo esperar?*) del programa filosófico kantiano del Canon y específicamente a la ampliación de la misma (*¿Qué puede esperar si hago lo que debo?*) y de otra, los postulados de Dios y la inmortalidad como garantes del obrar humano. En ambos casos la acción moral podría quedar

---

<sup>398</sup> Respecto de la construcción de una concepción de ser humano, asunto sobre lo que hemos insistido y seguiremos insistiendo a lo largo de esta tesis, resulta muy valioso el análisis de SULLIVAN, Roger. *An Introduction to Kant's Ethics*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 154 ss.

<sup>399</sup> Sobre el proceso de derivación del imperativo categórico ver TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op. cit., pp. 73. Asimismo, es muy clarificador el análisis de Guyer, ver GUYER, Paul. *Kant*. op. cit. pp. 179.

<sup>400</sup> Ver PATON, H.J., *The Moral Law*. op. cit. pp. 27.

<sup>401</sup> GMS A39, AA IV, 414.

como un medio para la obtención de un más allá donde la plenitud de una voluntad santa se cumpla, lo cual es claramente inmoral y soportado sobre las inclinaciones.

En este camino hacia el imperativo categórico cobra especial importancia para Kant cómo es posible tal tipo de imperativo. Previamente se ha preguntado lo mismo con respecto a los hipotéticos y ha concluido que no implica un problema de mayor calado en la medida en que estos imperativos se hallan enclavados en el cálculo del resultado. La dificultad de la respuesta proviene de la radicalidad del giro copernicano en materia ética, pues la acción moral ha sido revestida de tal exigencia que no podemos acudir a ninguna clase de subterfugio, dado que la responsabilidad se descarga enteramente en el sujeto moral. La magnitud del problema la pone de manifiesto Kant.

“Ante este problema queremos ensayar primero si acaso el simple concepto de un imperativo categórico no suministre también la fórmula del mismo y ésta contenga la única proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues cómo sea posible semejante mandato absoluto, aún cuando sepamos cómo se formula, exigirá un arduo esfuerzo adicional que reservamos para el último capítulo.”<sup>402</sup>

Por ahora tenemos ante nosotros dos características fundamentales del imperativo categórico, a saber, universalidad y necesidad.<sup>403</sup> A partir de ellas tenemos la primera versión de este tipo de imperativo y una variación: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal.”<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> GMS A51, AA IV, 420.

<sup>403</sup> KERSTEIN, Samuel. *Deriving the Formula of Universal Law*. En BIRD, Graham. op. cit. pp. 308.

<sup>404</sup> GMS A52, AA IV, 421.

Tal como iniciábamos esta revisión del enlace entre principio supremo de la moralidad e imperativo refiriéndonos a las leyes de la naturaleza y a la tensión kantiana entre una naturaleza en general sometida a leyes y una libertad humana que si se somete a leyes naturales<sup>405</sup> (al igual que el resto de la naturaleza) se disuelve cualquier posibilidad de la moralidad y si no tiene ley alguna quedaría en una deriva sin propósito alguno, tal como iniciábamos, decimos, Kant nos ofrece su salida a dicha tensión manteniendo los mismos elementos que la generaron en la tercera antinomia, he aquí la variación de la primera versión del imperativo categórico:

“Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal.”<sup>406</sup>

## 2.5. La voluntad libre y autónoma

Hemos ido de la mano de Kant en busca del principio supremo de la moralidad y de éste seguimos hasta la primera formulación del imperativo categórico, y al mismo tiempo hemos intentado mostrar la magnitud del giro copernicano ético y paralelamente hemos anotado las posibles incongruencias que surgirían al ponerlo en relación con los postulados.

---

<sup>405</sup> Respecto de la capacidad del ser humano de obrar por representación de leyes que constituye un hallazgo de gran magnitud de este proceso de fundamentación kantiano, ver TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op. cit., pp. 59 ss.

<sup>406</sup> “Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.” GMS A52, AA IV, 420. Ver: STRATTON-LAKE, Philip, Formulating Categorical Imperatives; *Kant-Studien*, 84 (1993) 3, pp. 317-340.

Tenemos ahora un principio claramente establecido y una primera versión del imperativo obtenido con algunas restricciones tal como el autor lo puso en evidencia. En este apartado haremos un recorrido por la voluntad como pivote del imperativo, luego nos ocuparemos de establecer las fronteras del imperativo y sus consecuencias para el giro mencionado, daremos cuenta de la segunda versión del imperativo categórico y cerraremos con la retoma de la voluntad como cúspide de la moralidad.<sup>407</sup>

Una vez establecida la ley moral Kant la somete a la primera prueba a efectos de verificar si podemos estar confiados en su capacidad para orientar moralmente las acciones humanas. Al efecto plantea cuatro ejemplos que le sirven de laboratorio. Son estos el suicidio, prometer algo que sabíamos de antemano no cumpliríamos, la negligencia con respecto a los talentos propios y la negativa a ayudar a los demás. Frente a estos ejemplos el ejercicio kantiano consiste en preguntarse si alguna de estas máximas podrían ser elevadas a rango de ley universal. El suicidio, como contrapuesto a los deberes hacia uno mismo, surge según Kant de una disposición egoísta provocada en el potencial suicida por la urgencia de liberarse de los apremios de la vida. Al pasar el suicidio por el filtro del imperativo surge la siguiente contradicción:

“Pronto se advierte que una naturaleza cuya ley fuera destruir la propia por esa misma sensación cuyo destino es impulsar el fomento de la vida se contradiría a sí misma y no podría subsistir como naturaleza...”<sup>408</sup>

---

<sup>407</sup> Resulta ilustrativo para aclarar la relación entre autonomía e imperativo el trabajo de BILLIER, Jean-Cassien. op. cit. pp. 51 ss.

<sup>408</sup> GMS A53-54, AA IV, 422.

Con respecto a aquel que en un momento de apuro solicita dinero prestado sabiendo que jamás devolverá (acción igualmente inspirada en el egoísmo) cae en una contradicción al destruiría la mínima confianza entre los seres humanos, puesto que, ha convertido cualquier posibilidad de hacer promesas en algo impensable.

En relación al que es negligente con respecto al desarrollo de sus propios talentos, la crítica kantiana se pone a prueba. Pues si nos dedicamos, en virtud de nuestras acomodadas circunstancias, a los placeres, podemos afirmar con toda tranquilidad que nada le acontecerá a la naturaleza ni al lazo social en su conjunto. Dicho hedonista puede advertir:

“...que sin duda la naturaleza siempre puede subsistir con arreglo a semejante ley universal aun cuando el hombre (tal como hacen los que habitan los mares del sur<sup>409</sup>) deje enmohecer su talento y consagre su vida simplemente a la ociosidad, la diversión y la procreación, en una palabra al goce;...”<sup>410</sup>

La contradicción en este caso la encuentra Kant en nuestra condición de seres racionales que nos lleva a querer el desarrollo de todas nuestras capacidades. Desde nuestro punto vista este ejemplo es poco claro y no contribuye poner a prueba la posibilidad del imperativo y al contraste que quiere hacer Kant con máximas insostenibles como leyes universales.

Finalmente, si la negativa expresa a ayudar a los demás se convirtiera en ley universal podría darse la contradicción ante la eventualidad de que aquel que

---

<sup>409</sup> Como ya lo hicimos notar en el primer capítulo la genialidad de un pensador como Kant no lo exime de toda clase de prejuicio.

<sup>410</sup> GMS A55, AA IV, 423.

asuma esta ley universal se vea compelido a la necesidad de demandar de los otros amor o compasión.

De la presentación de estos ejemplos, que tienen una clara vocación negativa, Kant logra ponernos frente a un componente de su ética (que de manera explícita aparece en la *Metafísica de las costumbres*,<sup>411</sup>) nos referimos a la conciencia moral, que tal como la define en el mencionado tratado alude a esa característica que poseemos todos en cuanto seres morales. Este aspecto es determinante pues en los ejemplos y en las consideraciones que hace Kant de ellos se vislumbra esa conciencia que nos permite decidir moralmente como algo que se instala en el sentido común. Asimismo, ese componente le da soporte al método que utiliza Kant en la *Fundamentación*.

Pasemos a las cotas que le impone Kant al imperativo tanto desde la tierra como desde el cielo. Una vez establecido el imperativo, el trabajo que sigue, y que el autor siente muy lejos, consiste en “demostrar *a priori* que un imperativo semejante tiene lugar realmente,...”<sup>412</sup> es decir, hay que demostrar que la ley manda y que obedecerla es un deber. En esta exploración que tiene lugar en el capítulo tercero de la *Fundamentación* Kant plantea un criterio radical y vertical (que ya citábamos parcialmente y que ahora ampliamos) para ello:

---

<sup>411</sup> La conciencia moral es planteada por Kant de la siguiente manera: “La conciencia moral no es tampoco algo que pueda adquirirse y no hay ningún deber en procurársela; sino que todo hombre, como ser moral, la *tiene* originariamente en sí. Estar obligado a adquirir la conciencia moral sería tanto como decir: tener el deber de reconocer deberes. Porque la conciencia moral es la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo. Por lo tanto, no se relaciona con un objeto, sino únicamente con el sujeto (afectando el sentimiento moral con su acto); por consiguiente es un hecho inevitable, no una obligación ni un deber.” MdS 400.

<sup>412</sup> GMS A59, AA IV, 425.

“Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra. La filosofía debe probar aquí su lealtad oficiando como garante de sus propias leyes y no como heraldo de aquellas que le susurran un sentido inculcado o quién sabe qué naturaleza tutora, pues estas últimas acaso puedan ser mejor que nada en absoluto, mas jamás pueden suministrar principios que dicte la razón y hayan de tener una fuente *a priori* que les dote de su autoridad imperativa: no hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella o, en caso contrario, condenar a las hombres al autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en el fuero interno.”<sup>413</sup>

Lo primero que salta a la vista es que la justificación buscada no puede quedar sometida a la experiencia (asunto en el que el autor ha insistido suficientemente a través de este tratado) ni tampoco colgando del cielo. Aparece aquí la necesidad kantiana de crear un nuevo lugar para la ética o lo que es lo mismo para el ser humano, que prescindiera tanto de la experiencia como de las tradiciones religiosas, con lo cual asistimos a la construcción de una ética pura que no permita que a lo establecido le prescriban un *sentido inculcado* y le impongan principios que no hayan sido determinados por la razón.<sup>414</sup> Y esta exigencia es un componente más del giro copernicano, pues, como nos muestra la cita, la aceptación de las mencionadas fuentes espurias a efectos de la fundamentación moral, conduce a dejar al ser humano sin la posibilidad de una dignidad, de una libertad y una espontaneidad que den cuenta de la condición de ser racional, con voluntad, que puede orientar su conducta por representación de la ley moral. Es, de alguna manera, como devolverlo al estado de naturaleza.

En este punto volvemos a las preguntas que acompañan nuestro camino hacia los postulados, y conscientes de la magnitud del giro ético kantiano, de su peso

---

<sup>413</sup> GMS A60, AA IV, 425-426.

<sup>414</sup> Ver O’NEIL, Onora. *Constructions of Reason*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 66 ss. La autora establece una muy sugestiva relación entre antropología, autonomía y acción.



filosófico y vital, planteamos la cuestión de la siguiente manera: si la solvencia del imperativo no puede estar “ni en el cielo ni en la tierra” ¿qué justifica que la razón conduzca necesariamente a un Dios que está más allá de los fenómenos y un alma que aspira moralmente a dicho lugar? A esta altura y adelantando la reflexión que haremos en el tercer capítulo, podríamos plantear que la respuesta de Kant a esta pregunta estaría marcada por la finitud de la libertad humana, que necesita una ayuda para que su acción moral llegue al éxito total.

Sigue Kant acotando esta búsqueda de la demostración de la realidad objetiva del imperativo y ahora nos introduce en la necesidad de contemplar el verdadero rostro de la virtud: “Contemplar el auténtico semblante de la virtud equivale a presentar a la moralidad despojada de cualquier aditamento sensible y todo falso adorno relativo a la recompensa o al amor propio.”<sup>415</sup> No cabe recompensa alguna en la ética que Kant va sosteniendo hasta este momento en la *Fundamentación*, la virtud vuelve a arrojarnos a la pureza que hemos mencionado tantas veces y que constituye pieza fundamental para esta ética.

Entramos en un momento culmen de la puesta a prueba por parte de Kant de su imperativo, se trata de poner más cotas, más límites a fin de que no quede duda alguna sobre su realidad. En el punto cero la pregunta es: “¿supone una ley necesaria *para todos los seres racionales* enjuiciar siempre sus acciones según máximas acerca de las cuales ellos mismos podrían querer que sirvieran como leyes universales?”<sup>416</sup> Dicho de otra manera, si ya está puesta la ley

---

<sup>415</sup> GMS A62-63, AA IV, 427, nota de Kant.

<sup>416</sup> GMS A62, AA IV, 426, cursiva en el texto. Sobre este mismo asunto vuelve Kant en la segunda *Crítica* al plantear qué clase de voluntad es la que se ajusta a la ley y qué tipo de ley es la que puede funcionar

cómo hacer para que se dé su cumplimiento. A esta pregunta siguen dos escalones muy importantes a efectos del objetivo y los alcances de este tratado. En primer lugar, el vínculo en tal ley (en caso de que exista) con la voluntad<sup>417</sup> de un ser racional, en segundo, el escenario en el cual se ha de resolver tal vínculo es la metafísica, ya no en términos especulativos sino de las costumbres. Es, pues, el escenario de la filosofía práctica cuya ocupación es el *deber ser*, ya que de lo que es se dio cuenta en la primera *Crítica*, en la cual las leyes de la naturaleza son las protagonistas, mientras que aquí lo son las leyes objetivo-prácticas que iluminan la relación de la voluntad consigo misma, a instancias de la razón.<sup>418</sup> Dicha voluntad es pensada ahora "...como una capacidad para que uno se autodetermine a actuar conforme a la representación de ciertas leyes."<sup>419</sup> Esta voluntad se encuentra más allá de cualquier determinación material o de cualquier fin subjetivo particular.

Observemos el camino que de esta voluntad conduce a la segunda formulación del imperativo categórico. El punto de partida del enlace lo expresa Kant de la siguiente manera:

"Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma*, posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica."<sup>420</sup>

---

en una voluntad libre. El problema está planteado en los problemas I y II que anteceden a la deducción de la ley moral.

<sup>417</sup> Respecto del proceso de determinación de la voluntad ver: KERSTEIN, Samuel J. op. cit. pp. 21. Ver: STEKELER-WEITHOFER, Pirmin: Willkür und Wille bei Kant; *Kant-Studien*, 81 (1990) 3, pp. 304–320.

<sup>418</sup> GMS A63, AA IV, 427.

<sup>419</sup> Íbid.

<sup>420</sup> "Gesetzt aber, as gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen." GMS A64, AA IV, 428. Destacado en el texto.

Arribamos a la confluencia entre un reforzamiento del giro copernicano y de la búsqueda de un valor incondicionado que soporte la acción moral. Tal valor no es otro que el ser humano (y todos los seres racionales en tanto serían los únicos capaces de conducirse por representación de leyes) en la medida en que es asumido por el autor como un fin en sí mismo. A esta altura del tratado todos los caminos conducen al ser humano, tenemos entonces un ser racional que posee voluntad, que obra en conformidad con representaciones de leyes en consonancia con el deber, es fin en sí mismo y posee un valor absoluto.

Todo parece indicar que en esta antropología se resolverían todas las demandas de la ética kantiana. Es decir, las altísimas exigencias que ha ido elaborando el autor tendrían resolución en este momento del giro copernicano, pues, la que parecía más lejana, a saber, la existencia de algo con valor absoluto (que ha sido una búsqueda constante desde la primera línea del *Fundamentación*) reposaría en la especial condición del ser humano de ser fin en sí mismo y de no poder ser utilizado simplemente como medio, tanto por él mismo como por los otros (y desde y hacia los otros). En este punto, construye Kant la noción de *persona*<sup>421</sup> que le permite diferenciar claramente a la especie humana, y a otros seres racionales, del resto de la naturaleza (recordemos que este ha sido el eje central del camino ético kantiano desde la tercera antinomia)

---

<sup>421</sup> El concepto de persona aparece desde la tercera tesis de la primera parte de la *Fundamentación*. Allí Kant anunciaba el giro copernicano ético, es decir, el hecho de centrar en el ser humano la fuente y el destino del criterio moral: “Ninguna otra cosa, salvo esa *representación de la ley* en sí misma *que sólo tiene lugar en seres racionales*, en tanto que dicha representación, y no el efecto esperado, es el motivo de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente al que llamamos «bien moral», el cual está ya presente en la persona misma que luego actúa de acuerdo con ello, pero no cabe aguardarlo a partir del efecto.” GMS A15-16, AA IV, 401, cursiva en el texto.

y así poner la condición especial del ser humano como escenario límite en el que se representan los asuntos éticos.

Esa noción de persona implica la recomposición del valor subjetivo y del valor objetivo del criterio moral. A partir de ahora, por un lado las personas son fines objetivos de tal magnitud que su lugar

“...no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquel *simplemente* como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor *absoluto*; pero si todo valor estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente, entonces no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo.”<sup>422</sup>

Por otro, el vínculo entre principio supremo de la moralidad, imperativo categórico y voluntad se da en el mencionado escenario del fin en sí mismo. Fin que se convierte en principio objetivo de la voluntad y por tanto en ley práctica universal.

Desde esta alta cumbre a donde nos ha conducido el pensamiento de Kant, preguntemos: si aquello absoluto e incondicionado recae sobre esta concepción del ser humano y más allá de él no puede haber más que valores condicionados y contingentes ¿cuál es el papel de Dios y la inmortalidad como garantes de la ética kantiana si no son más que valores condicionados?

El giro copernicano en esta reelaboración permite ahora pasar a la segunda formulación del imperativo (paso que se encuentra en el camino hacia la

---

<sup>422</sup> GMS A65-66, AA IV, 428. Cursiva en el original. Ver: MENDONÇA, W. P., Die Person als Zweck an sich; *Kant-Studien*, 84 (1993) 2, pp. 167–184.

justificación de la existencia 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.”*<sup>423</sup>

No olvidemos el análisis kantiano de los ejemplos revisados antes, ahora considerados a la luz de la segunda formulación. En el caso del suicida es claro para Kant que dicha acción cae en la utilización de la persona humana en sí mismo como un simple medio, por lo tanto estaríamos frente a una situación de cosificación del ser humano lo cual es abiertamente inmoral y lo hace extensivo a los casos de mutilación o daño similar. Respecto de la promesa mentirosa, el punto central está en que la acción de mentir atropella la posibilidad del engañado de hacerse fin en dicha acción. Para el que se abstiene de desarrollar sus capacidades porque no hace daño alguno a la humanidad con su negligencia, la segunda formulación del imperativo pone la tensión en un punto culminante de la ética kantiana, a saber, la identidad del yo y del otro en ese receptáculo llamado humanidad.<sup>424</sup> Así, el asunto en cuestión no es sólo que mi conducta contradiga a la humanidad sino que ha de concordar con ella.<sup>425</sup> Finalmente, en el caso del que se resiste a ayudar a los demás, efectivamente no pone en peligro la existencia de la humanidad pero el autor asume que esto es una coincidencia meramente negativa con la humanidad como fin en sí mismo y la acción moral nos demanda una coincidencia positiva.

---

<sup>423</sup> GMS A66-67, AA IV, 429. Cursiva en el texto. Ver: KORSGAARD, Christine M., *Kant's Formula of Humanity; Kant-Studien*, 77 (1986) 1 - 4, pp. 183-202. Hace una revisión de la sección segunda de la GMS y pone en el centro al formulación de la humanidad.

<sup>424</sup> Ver TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op. cit., pp. 114 ss.

<sup>425</sup> Ver CHERKASOVA, Evgenia. *Dostoevsky and Kant*. Editions Rodopi B.V., Amsterdam, 2009, pp. 29 – 31. La autora plantea una reflexión sobre la relación voluntad libre y arbitrariedad.

Abordemos la tercera formulación o fórmula de la autonomía como enlace con la segunda formulación, como propedéutica a la consideración de la voluntad como principio de la moralidad y finalmente como vínculo con la formulación del reino de los fines (que consideraremos en acápite aparte y la cual asumiremos como la cúspide del giro copernicano).

Estamos frente a una voluntad que es ahora tomada como universalmente legisladora, es decir, que con la tercera formulación se estaría cerrando el clásico problema, ya mencionado en este capítulo, de someter la conducta humana a leyes sin que se pierda la autonomía (evitamos decir libertad o libertad de la voluntad porque este problema aparecerá más adelante). Decir que la voluntad es legisladora universal es construir un círculo que partiendo de la voluntad se extiende hasta la ley para volver a su punto de origen. La voluntad se somete a la ley que ella misma ha creado, creación que tiene como criterio base la universalidad, es decir, la ley sale del sujeto pasa a través de los otros y vuelve a aplicarse al sujeto.

Esta formulación posee una virtud que Kant destaca con especial entusiasmo: la liberación de todo interés oculto que pudiese subyacer al cumplimiento del deber y el consecuente valor incondicionado que de allí surge y por lo tanto sería apropiado como imperativo, "...puesto que a causa de la idea de legislación universal *no se fundamenta sobre interés alguno* y por lo tanto es el único entre todos los imperativos posibles que puede ser *incondicionado*,"<sup>426</sup> lo cual lo convierte en la formulación del imperativo moral por excelencia. Este

---

<sup>426</sup> GMS A72, AA IV, 432, destacado en el texto.

imperativo categórico de la autonomía se convierte en la piedra de toque de las acciones que quieran pasar por morales y las que no pasen por tal pueden ser ubicadas con toda seguridad en el recipiente de la heteronomía.<sup>427</sup>

La autolegislación de los seres racionales conduce al concepto de reino de los fines que es “la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes.”<sup>428</sup> El siguiente paso consiste en la unión entre autonomía y reino de los fines por medio de la moralidad, siendo la definición de esta tal nexos. Con lo cual la urdimbre de la ética de Kant va alcanzado la completud: seres como fines en sí mismos, autonomía, reino de los fines y moralidad.

En virtud de lo anterior la tercera formulación del imperativo categórico establece que tenemos que obrar “sólo de tal modo *que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora.*”<sup>429</sup>

Entramos a una gran explanada que nos llevará a contemplar la voluntad como principio de la moralidad y nos preparará para aproximarnos a la libertad, asunto del último apartado de este capítulo.

Vamos ahora a adicionar un ingrediente más a la receta de la voluntad a fin de que despliegue todos sus aromas y sabores. Se trata de la autonomía, que venía asumiéndose como una propiedad tácita de la voluntad pero que no se

---

<sup>427</sup> GMS A74, AA IV, 43. Ver: WATSON, Stephen H., Kant on Autonomy, the Ends of Humanity, and the Possibility of Morality; *Kant-Studien*, 77 (1986) 1 - 4, pp. 165-182.

<sup>428</sup> GMS A72, AA IV, 432.

<sup>429</sup> GMS A76, AA IV, 434. Destacado en el texto.

había tratado de manera expresa. Este nuevo elemento refuerza la antropología filosófica que en la segunda formulación del imperativo ponía al ser humano como límite del asunto moral, ya que es un bucle que hace de la voluntad una ley para sí misma.<sup>430</sup> Y su principio es formulado por Kant así: “...no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal.”<sup>431</sup> Este principio le corta el paso a la tentación siempre presente de actuar moralmente pero ocultar dentro de sí la intención que realmente llevó la acción.

Del principio anterior, Kant deriva dos problemas centrales para los alcances del tratado. Por una parte, la imposibilidad de probar por simple análisis la vinculación de la voluntad con la ley práctica y esto ocurre porque asume que la proposición que las une es sintética, porque la voluntad tiene también la opción de no ajustarse a la ley moral. De otra, lo que sí se puede demostrar analíticamente es que el principio de la voluntad racional es el principio de la moralidad.

Encontramos la contrapartida negativa del mencionado principio en la heteronomía y entonces estaríamos en un escenario en donde no son posibles los principios morales. En esta consideración de la heteronomía Kant refuerza el giro copernicano al poner como inaceptable cualquier principio que pueda ser buscado y encontrado allende la voluntad libre y autónoma:

---

<sup>430</sup> GMS A87, AA IV, 440.

<sup>431</sup> *Ibid.*



“Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla *en algún otro lugar* que no sea la idoneidad de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la modalidad de cualquiera de sus objetos, comparece siempre la *heteronomía*.”<sup>432</sup>

Así como en asuntos epistemológicos no se puede esperar que el objeto determine al entendimiento, en los éticos la voluntad no se determina por los objetos sino que busca la ley dentro de sí. Lo anterior no es más que el giro copernicano de la primera *Crítica* aplicado al proceso de fundamentación moral. Si este giro no se diera, quedaríamos sometidos a imperativos hipotéticos. A esta altura de la *Fundamentación* nos surge una pregunta respecto de los postulados ¿Cuál es el lugar que ocupan Dios y la inmortalidad con relación al descrito principio de la voluntad?

La heteronomía nos lleva, según Kant, por caminos equivocados frente a los cuales la única solución es la crítica. De especial importancia es la división, dentro de los principios heterónomos, entre principios empíricos y principios racionales pues nos ilustra con sobrada claridad sobre todo aquello que no puede servir como fundamento de la moralidad:

“Los *primeros* parten del principio de la *felicidad* y se edifican sobre un sentimiento físico o sobre un sentimiento moral, mientras que los *segundos* parten del principio de *perfección* y se erigen, o bien sobre el concepto racional de dicha perfección como efecto posible, o bien sobre el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.”<sup>433</sup>

---

<sup>432</sup> “Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus.” GMS A88, AA IV, 441, cursivas en el texto.

<sup>433</sup> GMS A90, AA IV, 442. Destacado en el original.

Si la perfección que deriva de una figura como Dios es una manifestación de heteronomía ¿cómo se justifica que en la protoética del Canon de la primera *Crítica* se ponga a depender las acciones de los seres racionales de una suprema voluntad por medio de un ‘como si’? o ¿cómo es posible, en el mismo Canon, que se plantee que tenemos que suponer el ideal del bien supremo original a efectos de poder vincular voluntad moral y felicidad? Si Dios es heteronomía ¿cómo es posible que la Dialéctica de la segunda *Crítica* postule la inmortalidad como camino para resolver el problema moral de la unión entre virtud y felicidad?

Veamos ahora las breves críticas de Kant a los principios racionales sobre los que se ha fundado la moral y dejemos por el momento las que hace a los principios empíricos, ya que se ha dicho e insistido suficientemente sobre eso. El primero es el principio ontológico de perfección, que suele ser vano, indefinido, tiende a hacer círculos sin llegar a puerto seguro, sin embargo tiene la virtud, en contraposición a los principios obtenidos de los sentimientos, de trasladar el negocio ético a la razón pura, y frente al teológico que simplemente deriva la moralidad de la “omnipfecta voluntad divina”.<sup>434</sup>

Respecto de esto último, hemos de preguntar, remitiéndonos de nuevo al Canon y a la Dialéctica de la segunda *Crítica*, ¿cuál es la diferencia entre este principio de perfección soportado sobre Dios y la perfecta voluntad moral propia del ideal del bien supremo? o ¿cómo es posible que en la salida de la antinomia de la segunda *Crítica* se nos pida suponer un creador inteligible de la

---

<sup>434</sup> GMS A92, AA IV, 443.

naturaleza? Sea el momento de aclarar que comprendemos los matices del Dios kantiano y el lugar que ocupa en su propuesta ética. Este Dios es un garante de la unión entre virtud y felicidad, asunto que revisaremos en el tercer capítulo de este trabajo. Respecto de su lugar, diremos que, si bien Kant insiste en que no se encuentra en la silla del fundamento sino en la de la realización plena de las aspiraciones morales de la humanidad, por la forma en que se plantea en el Canon y en la Dialéctica de la KpV, se corre el riesgo de confundir los dos momentos del planteamiento ético.

Recapitemos el enlace que esta sección plantea entre moralidad, autonomía y dignidad. Esto en la medida en que nos interesa poner de relieve, una vez encontrado el principio supremo de la moralidad y habiéndonos aproximados a las dos primeras formulaciones del imperativo, los fundamentos sobre los cuales pone a descansar Kant su propuesta ética. Tenemos aquí un triángulo densamente construido. La dignidad, como atributo humano por excelencia, es aquello que en el reino de los fines tiene un valor en sí mismo y por tanto está alejada de la relatividad de poseer un precio. Por su parte, la autonomía aparece como el fundamento de la dignidad de toda naturaleza humana (y de toda naturaleza racional), sin ella no es posible que el humano se autolegise. Y sin estas dos la moralidad no es viable, en tanto esta es la única legislación en la cual es posible el reino de los fines.

Kant cierra esta sección segunda recordándonos dos asuntos capitales para el camino de la libertad del que se ocupará en la tercera sección: de una parte, que la voluntad absolutamente buena encuentra en sí misma por medio de la

autonomía su condición de ley universal. De otra, que la realidad de tal planteamiento no ha sido posible demostrarla en este capítulo analítico y que reserva a los derroteros sintéticos del final de la obra dar cuenta de este asunto.

### **2.5.1. El reino de los fines asumido como cumbre de la dignidad humana**

Queremos dedicarle un breve apartado al paso entre la tercera formulación del imperativo o fórmula de la autonomía (ya considerada en el apartado anterior) y su formulación derivada denominada reino de los fines, esto a efectos de que quede muy bien delineada la cota superior de la propuesta kantiana destilada de las formulaciones del imperativo. Es decir, pretendemos mostrar en consistencia con Kant, que más allá de la dignidad humana vertida en un posible reino de los fines no es posible un escalón ulterior de fundamentación ética y en cualquier caso preguntarle por el vínculo entre esta frontera (que en la *Fundamentación* parece insuperable) y los postulados (que en la segunda *Crítica* aparecerán como necesarios).

La segunda y la tercera formulación mantienen un estrecho nexo, ya que sin voluntad legisladora el ser racional no podría pensarse como fin en sí mismo.<sup>435</sup> De igual manera, del centro de este vínculo aparecen dos ejes, que aún hoy siguen alumbrando los caminos de la ética, fundamentales en la concepción kantiana, a saber, las otras voluntades como filtro ineludible para mi acción

---

<sup>435</sup> GMS A76, AA IV, 434.

moral y la dignidad como variación de la voluntad autolegisladora y del fin en sí mismo. Respecto de lo primero, Kant establece la obligación de reconocernos en los otros y reconocer en los otros esa capacidad de la voluntad de autodirigirse. Y en cuanto a lo segundo, la acción moral descansa sobre la dignidad en tanto representa lo incondicionado que posee el sujeto.

Esta dignidad<sup>436</sup> se contrapone a cualquier intercambio o precio que se pueda tasar respecto de ella, por esa razón: “lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*.”<sup>437</sup>

Ni el mercado, ni los afectos, alcanzan la dignidad a efectos éticos, pues como queda dicho son valores relativos, cambiantes, negociables. A efectos de avanzar en la construcción de su concepto de moralidad Kant introduce una diferencia con la naturaleza y el arte, dejando perfectamente marcada la distancia con estas dos órbitas en tanto no pueden entrar a reemplazar humanidad y moralidad, pues estas se hallan más allá de los efectos, el provecho o la utilidad que de ellas se derive.

A partir de lo anterior, el concepto de moralidad se enuncia de la siguiente manera:

“Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser miembro legislador

---

<sup>436</sup> DARWALL, Stephen. *Kant on Respect, Dignity, and the Duty of Respect*. En BETZLER, Monika. (Ed.). *Kant's Ethics of Virtue*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2008, pp. 175 ss.

<sup>437</sup> GMS A77, AA IV, 435. Destacado en el texto.

en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquella, es lo único que posee dignidad.”<sup>438</sup>

Estamos entrando en uno de los momentos culminantes de la *Fundamentación* pues el trayecto del concepto de moralidad nos da paso a la solución de uno de los problemas centrales de la ética de Kant, a saber, cómo construir un estatuto para el ser humano que lo dejara distante de la naturaleza pero sometido a leyes (asunto que nos iluminará el rastreo de la libertad en el siguiente apartado —2.6. La libertad: el supuesto fundamental de la moralidad—). Pues bien, eso se logra a esta altura con un ser humano fin en sí mismo y legislador en un posible reino de los fines.<sup>439</sup> El telón de fondo de estas dos características del ser racional es la autonomía, esto quiere decir que con el entramado que forman las formulaciones del imperativo categórico quedan resueltos la concepción antropológica, el fundamento (concebido como incondicionado), el móvil de la acción, la ley (tanto por su fuente como por su carácter imperativo), y el vínculo con la moral común, que Kant estaba buscando.

Avancemos un poco más en este entramado. Las fórmulas del imperativo las concibe Kant como unidad, en tanto que cada una de ellas contiene a las otras y también porque partiendo de cualquiera de ellas se llega a las otras. Esta compleja estructura se puede ver más claramente si reparamos en los componentes de las máximas: forma, materia y determinación cabal, que no

---

<sup>438</sup> “Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.” *Íbid.*

<sup>439</sup> GUYER, Paul. *Kant*. op. cit. pp. 203. Aquí el autor hace una revisión de la relación entre autonomía y reino de los fines.

son otra cosas que universalidad predicada de la máxima como ley en analogía con la naturaleza, el fin en sí mismo predicado del ser racional en virtud de su naturaleza, y la autolegislación enmarcada en un posible reino de los fines asumido como reino de la naturaleza.<sup>440</sup>

Destaquemos esta insistencia de Kant en la analogía con la naturaleza y dejemos que sea él quien nos dé luces al respecto:

“La teleología examina la naturaleza como un reino de los fines y la moral considera un posible reino de los fines en cuanto reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica para explicar lo que hay. Aquí es una idea práctica para lo que no es, pero puede verificarse realmente gracias a nuestro hacer o dejar de hacer y justamente conforme a esta idea.”<sup>441</sup>

Encontramos aquí que Kant hace analogía del modelo explicativo desarrollado en la primera *Crítica* y lo hace extensivo a los asuntos éticos. En aquella *Crítica* lo que existe le da el escenario de realización a esa idea explicativa, mientras en el marco de la moralidad dicha realización depende de la voluntad humana. Con este recorrido de los imperativos cierra el autor un importante ciclo al volver a su punto de partida: la *buena voluntad*. Asumida en esa forma tautológica a que ya hicimos referencia.<sup>442</sup> Esa buena voluntad que no puede ser mala<sup>443</sup> tiene su propia formulación del imperativo que se expresa así:

“Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse a sí mismas por objetos como leyes universales de la naturaleza.”<sup>444</sup>

---

<sup>440</sup> FLIKSCHUH, Katrin. Kant's kingdom of ends: metaphysical, not political. En TIMMERMANN, Jens. (edited by) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals'. A critical guide*. op. cit. pp. 119 ss.

<sup>441</sup> GMS A81, AA IV, 437, nota al pie.

<sup>442</sup> Hemos citado esta caracterización de la buena voluntad en el apartado 2.2. donde la analizamos.

<sup>443</sup> GMS A81, AA IV, 437.

<sup>444</sup> GMS A81-82, AA IV, 437.

De este trasegar los por imperativos sólo nos quedaría por enunciar uno que vincula, como queda dicho, a todos los demás y como es obvio insiste en que el único fundamento de las máximas es el ser racional, y que en tanto que autolegisador hace posible un mundo inteligible (*mundus intelligibilis*),<sup>445</sup> se trata de una variación del imperativo del reino de los fines:

“Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible.”<sup>446</sup>

El objetivo del tratado ha sido cumplido, pues hemos visto cómo se alcanzaba el principio supremo de la moralidad y cómo se desplegaba en los imperativos. Sin embargo, en las postrimerías de esta sección segunda<sup>447</sup> Kant plantea la pregunta respecto de cómo es posible el imperativo e indica que la respuesta se encuentra más allá del tratado, ya que la respuesta tendría que dar cuenta de cómo es posible el uso sintético de la razón práctica pura, lo cual sólo es posible explicar mediante la crítica de tal capacidad. No obstante, nos anuncia que la tercera parte del tratado se encargará de hacer un esbozo de dicha crítica de tal suerte que le permita dar por resuelto el objetivo trazado para este escrito en su conjunto. Así que en la sección tercera de la *Fundamentación* tenemos una primera versión de la *Crítica de la razón práctica*.

## 2.6. La libertad: el supuesto fundamental de la moralidad

---

<sup>445</sup> GMS A83. AA IV, 438.

<sup>446</sup> GMS A84, AA IV, 439.

<sup>447</sup> GMS A95-96, AA IV, 444-445.



En este tercer y último capítulo de la *Fundamentación* Kant da un giro metodológico que ya había anunciado desde el prólogo. Allí nos había hablado de la idoneidad del método que había tomado en este tratado. El camino analítico le había servido para, habiendo partido del conocimiento común, llegar hasta el establecimiento del principio supremo de la moralidad y luego el camino sintético, habiendo tenido por punto de partida el mencionado principio, lo conduce hasta el conocimiento común en donde ha de realizarse el principio.<sup>448</sup>

El propósito de la sección tercera es ofrecer una prueba *a priori* del imperativo categórico. Lo cual, en términos del asunto metodológico enunciado, es buscar el término medio que vincule la buena voluntad con la moralidad (que consiste en seguir los dictados del imperativo), es decir, construir un argumento sintético que teniendo por sujeto la voluntad su predicado sea la ley moral.

La dificultad radica en que a partir del recorrido kantiano del segundo capítulo surge una identidad entre voluntad y ley moral: "...una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo."<sup>449</sup>, enunciado que tiene de trasfondo la suposición de la libertad y a partir de ello se seguiría, por análisis, la moralidad. Es decir, si este enunciado fuese analítico el problema en ciernes quedaría resuelto, pero desafortunadamente el enunciado que se busca es sintético. Veamos lo que dice Kant luego de afirmar que si suponemos la libertad, la moralidad y su principio se siguen analíticamente:

---

<sup>448</sup> GMS AXVI, AA IV, 392.

<sup>449</sup> GMS A98, AA IV, 447.

“Pese a lo cual dicho principio sigue siendo una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima siempre puede contenerse a sí misma considerada como ley universal, pues mediante el análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima. Pero tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque ambos conocimientos quedan unidos entre sí mediante la vinculación con un tercero en donde se encuentren mutuamente.”<sup>450</sup>

Esta afirmación pone en tela de juicio la crítica a la que ha sido sometido Kant respecto a su excesiva confianza en la razón y en sus efectos sobre la acción moral. Crítica que sin duda está justificada por el lugar que ocupa la razón en su entramado ético, especialmente en la segunda sección, pero que aquí es necesario matizar en aras de la precisión y de hacer justicia al autor. Es decir, asumir la inmediatez entre razón y acción moral, entre ser racional y ser moral no está justificada (como crítica a Kant) y la prueba es que en este punto en el que estamos el autor pone en cuestión que de la buena voluntad de un ser racional se llegue a la moralidad directamente sin un término medio.

Este asunto del término medio buscado por Kant lo podemos plantear aludiendo a una de las líneas que guían esta tesis, a saber, estamos frente al problema que viene arrastrando el autor desde la tercera antinomia: construir una antropología que le permita diferenciar al ser humano del resto de la naturaleza y al mismo tiempo someterlo moralmente a leyes. Asunto que en la sección segunda parecía solucionado (tal como llamamos la atención al respecto) pero ahora lo tiene que retomar, pues a pesar de lo ya dicho, porque todo el entramado anterior ha sido puesto sobre una libertad que no ha sido

---

<sup>450</sup> GMS A98-99, AA IV, 447.

explicada o conceptualizada satisfactoriamente. El autor está frente a la necesidad de pasar de la posibilidad de la libertad a su realidad.

Kant asume que el término medio<sup>451</sup> que necesita es la libertad<sup>452</sup> y al efecto nos muestra dos conceptos de la misma, uno negativo y otro positivo. El primero es la propiedad de la causalidad de los seres vivos en tanto que racionales para poder ser eficiente con independencia de causas ajenas. El segundo, que es el que requiere Kant, no se deja determinar aún y requerimos más elementos para abordarlo.

El primer problema a resolver es que si la libertad es asumida en la voluntad humana, esta asunción ha de ser clara y contundentemente universal, y habría de tener la siguiente secuencia de enlaces: 1) la moralidad funciona en seres racionales, 2) la moralidad se basa exclusivamente en la libertad y 3) la libertad requiere ser demostrada como propiedad de la voluntad, la libertad “ha de ser

---

<sup>451</sup> Esta unión voluntad – libertad – moralidad es planteada por Manuel Garrido, recogiendo parte de la discusión al respecto, como un silogismo:

“Una voluntad buena es una voluntad libre

Una voluntad libre opera por máximas capaces de erigirse en ley universal,

para llegar como conclusión a la deseada proposición sintética:

Una voluntad buena opera por máximas capaces de erigirse en ley universal.”

GARRIDO, Manuel. *Una ética de la libertad. (Claves para la lectura de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres)*. Estudio introductorio a la *Fundamentación*, editado por Tecnos, Madrid, 2005, pp. 51. El comentarista apunta que el silogismo es apenas un esquema de un conjunto argumental especialmente “enrevesado y laberíntico.” La dificultad del pasaje (GMS A98-99, AA IV, 446-4347) es evidenciada por Sedgwick, op. cit. pp. 173, quien destaca en la necesidad de recurrir a otros apartados de la obra de Kant a fin de clarificar el carácter sintético del vínculo entre voluntad y moralidad. Así, recurre a A60, AA IV, 425 y A86, AA IV, 439. Por su parte el profesor Jacinto Rivera plantea de manera clara y contundente que el asunto del enlace entre voluntad y moralidad es sintético porque la voluntad humana está también atraída por las inclinaciones, y no está únicamente vinculada con la moralidad, como sería el caso en Dios, para el cual la ley moral es su ley natural, o ley de su naturaleza.

<sup>452</sup> TIMMERMANN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op. cit., pp. 121. El comentarista dedica esta sección al concepto de libertad como clave para la autonomía de la voluntad.

mostrada como algo perteneciente a la actividad de seres racionales dotados de voluntad.”<sup>453</sup>

Esta cadena argumental prefigura el círculo entre libertad y ley moral, que llevará a Kant a una primera versión de la antinomia de la razón práctica. En el centro del asunto encontramos ahora la *idea de libertad*,<sup>454</sup> que a partir de estas líneas de la *Fundamentación* se convertirá en el núcleo del discurso ético kantiano que lo llevará hasta los postulados en la segunda *Crítica*. Tal idea se ensambla a la concepción de ser humano de tal suerte que lo caracteriza en tanto que tal (como ser humano) y reitera la noción expresada en la sección anterior de obrar en virtud de la sola representación de leyes, es decir, lo que nos mueve a la acción es la idea de libertad.

El punto dos de la secuencia descrita implica un desplazamiento del apoyo último de la moralidad, que ahora descansa enteramente en la libertad. Esta es simplemente una idea, que al mismo tiempo que libera<sup>455</sup> a la filosofía práctica de demostrar la libertad desde el punto de vista teórico, vincula una razón que

---

<sup>453</sup> GMS A100, AA IV, 448.

<sup>454</sup> Ver al respecto RAUSCHER, *Frederick. Freedom and reason in Groundwork III*, pp. 203 – 223 y GUYER, Paul. *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*. pp. 176 – 202. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A critical guide*. op. cit.

<sup>455</sup> En nota al pie Kant plantea al respecto lo siguiente: “Tomo este camino que resulta suficiente para nuestro propósito, el camino de asumir la libertad sólo como fundamento colocado por los seres racionales entre sus acciones simplemente *en la idea*, para no verme obligado a demostrar también la libertad desde el punto de vista teórico. Pues aún cuando esto último quede sin estipular, esas mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre, valdrían también para un ser que no puede obrar sino bajo la idea de su propia libertad. Así pues, aquí podemos zafarnos del lastre que pesa sobre la teoría.” GMS A100, AA IV, 448, nota al pie. Queda entonces, la teoría eximida de una demostración que le es imposible, a saber, demostrar la libertad, pues en el plano teórico ya quedó establecido el determinismo de las leyes de la naturaleza donde no hay cabida para la libertad humana que desde el Canon de la primera *Crítica* se fue trasladada a lo práctico. Sobre este punto ver: ALLISON, Henry E., *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason; Kant-Studien*, 73 (1982) 1-4, pp. 271-290. El autor presenta un excelente recorrido de la libertad en la GMS y en la KpV.

se da a sí misma sus principios con la voluntad, y además, dicha libertad ha de ser asumida en todo ser racional.

El punto tres del esquema argumental queda pendiente aún de solución, pues Kant nos dice que no ha podido demostrar la libertad como característica de la voluntad y por tanto es una simple idea.

Tenemos entonces una libertad no demostrada que se da como supuesto en todos los seres racionales a fin de poderlos pensar como seres con ese tipo de causalidad llamada voluntad que permite que inicien una acción, ser conscientes de ella y de tener como punto de partida la idea de libertad. Esta suposición, o si se nos permite este primer orden de los postulados, pone en tensión el camino ya construido para y con los imperativos, pues, tal como se lo pregunta Kant, al no poder demostrar el principio de la autonomía de la voluntad, “¿por qué debo someterme a ese principio en cuanto ser racional y debe hacerlo cualquier otro ser dotado de razón?”<sup>456</sup> Pregunta que tiene de trasfondo seres que se ven sometidos a la sensibilidad y por lo tanto, no siempre hacen lo que la razón indica. Si no está demostrado el mencionado principio no se puede sostener su validez, es decir, el salto que va desde la máxima como principio subjetivo del obrar al imperativo categórico como principio objetivo quedaría sin justificación suficiente. Si el filtro del imperativo se ha puesto como límite por excelencia, por encima del cual no puede haber nada para juzgar cualquier acción, y si el fundamento (la libertad) último de tal

---

<sup>456</sup> GMS A102, AA IV, 449.

filtro no puede ser demostrada, entonces el propósito de este tratado (fundar una ética de manera *a priori*) quedaría pendiente.

Estamos en el terreno del interés inherente a las ideas de la moralidad, es decir, y tal como lo plantea Kant al hablar del último confín de la moralidad: “Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se vuelve una razón que determina a la voluntad.”<sup>457</sup> En esta encrucijada (la libertad que no se puede definir<sup>458</sup> satisfactoriamente se postula) el interés se ve seriamente afectado, porque si la voluntad no cuenta con el predicado de libre que se requiere para hacer posible el entramado ético de la primera sección, entonces la ética pierde toda posibilidad de realizarse. Así, la pregunta que se hace Kant es “*desde dónde obliga la ley moral.*”<sup>459</sup>

En este punto aparece lo que el autor califica como círculo vicioso entre libertad y ley moral,<sup>460</sup> círculo que surge de la interdependencia que el autor ha creado entre los dos conceptos. Este círculo se da en los siguientes términos:

“Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la

---

<sup>457</sup> GMS A122, AA IV, 460, nota al pie.

<sup>458</sup> Al respecto de la indefinición de la libertad a esta altura de la GMS el profesor Jacinto Rivera afirma: “Ahora bien, ¿cómo probar la existencia o realidad de la libertad requerida por la moral? Aquí surge el problema, que queda irresuelto en el tercer capítulo de la GMS. ¿Por qué? Porque Kant ya no puede recurrir a una libertad meramente práctica, como en el Canon de la KrV, necesita en el ámbito práctico también la libertad trascendental como consecuencia del análisis del deber moral que se inicia aquí con el concepto de la buena voluntad, pero Kant no sabe cómo recuperarla ahora, después de haberla desfenestrado en la primera Crítica.” RIVERA, Jacinto. *Kant: la buena voluntad*. op. cit. pp. 124.

<sup>459</sup> GMS A104, AA IV, 450. Destacado en el texto.

<sup>460</sup> TIMMERMANN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. op. cit., pp. 131 - 139. El autor revisa lo que él llama la sospecha de ‘círculo’ entre libertad y moralidad y la salida del mismo por medio del mundo inteligible.

voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos autonomía, o sea, conceptos intercambiables;...”<sup>461</sup>

Tanto el círculo vicioso planteado como la solución que se le da anticipan la antinomia de la razón práctica y su solución. El núcleo de la salida del círculo vicioso es crear un *punto de vista*, un giro, un cambio de perspectiva que permita diferenciar entre el momento en que “nos pensamos como causas eficientes *a priori* merced a la libertad,” y el momento en que “nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos.”<sup>462</sup> Aquí la concepción del ser humano, que creíamos resuelta en el fundamento que da la dignidad como tope máximo del proceso de fundamentación que Kant desplegó en la sección segunda, comienza a virar hacia el establecimiento de un mundo paralelo. Mundo que en la *Fundamentación* llegará hasta la dualidad mundo sensible – mundo inteligible, pero que en la segunda *Crítica* el mundo paralelo se convertirá en un más allá ético que incluirá a Dios, las almas inmortales y la libertad.

Veamos el camino trazado por Kant:

#### 1. Distinción noúmeno – fenómeno.

La primera observación es que Kant reitera la caracterización que de esta distinción había hecho en la primera *Crítica* en el apartado *El fundamento de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos*, es decir, vuelve a ponerla como una diferenciación epistemológica y puramente negativa. Así,

---

<sup>461</sup> GMS A105, AA IV, 450.

<sup>462</sup> *Íbid.*

nos insta a que asumamos que detrás de los fenómenos tiene que haber algo que les dé soporte, pero a lo cual nunca accederemos:

“...se sigue de suyo que tras los fenómenos ha de admitirse y suponerse alguna otra cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, al poder conocerlas tan sólo cómo nos afectan, nos conformemos con no aproximarnos a ellas y poder saber nunca qué sean en sí.”<sup>463</sup>

Frente a lo anterior, tenemos que preguntarnos por qué Kant asume sin explicación que “se siga de suyo” y no pueda reconocer que es otro supuesto sin explicación. En el mismo sentido preguntamos: ¿Está Kant intentando arreglar el problema surgido de la suposición de la libertad con otro supuesto, en este caso el de un mundo más allá de los sentidos y al que nunca podremos acceder?

Dentro del supuesto de los dos mundos epistemológicos kantianos, es claro que conocemos solamente fenómenos, por tanto, preguntamos: ¿cuál es el puente que une los asuntos epistemológicos de la primera *Crítica* con los asuntos éticos de esta fundamentación? Pues, como nos quedó claro en el Canon de la primera *Crítica* la pregunta *¿Qué puedo saber?* Se diferencia tajante y contundentemente de la pregunta *¿Qué debo hacer?* que forman parte del programa filosófico del autor.

2. A partir de lo anterior se asume un mundo sensible y un mundo inteligible.

El autor toma como punto de partida la distinción entre un *mundo sensible* y un *mundo inteligible*, siendo el primero caracterizado por la diversidad en tanto

---

<sup>463</sup> GMS A106, AA IV, 451.



depende de la mirada del observador, mientras que el segundo, que sirve de fundamento al primero, permanece siempre idéntico. Preguntamos: ¿Por qué dividir en dos elementos y no en tres o cuatro, etc.? ¿Por qué el mundo inteligible es estable y sirve de fundamento del fenoménico? ¿Todo lo anterior que tiene que ver con el supuesto de la libertad como punto medio entre la voluntad y la moralidad?

### 3. Asumir, sin explicación alguna, una doble dimensión del ser humano

Al ser humano, por supuesto, no le es dado conocerse como es él en sí mismo, y como solamente tiene la experiencia (renuncia empirista del idealismo trascendental) para conocerse, por lo tanto,

“...ha de admitir *necesariamente* otra cosa que subyace como fundamento, a saber, su yo tal como este pueda estar constituido en sí mismo y, por tanto, con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones tiene que adscribirse al *mundo inteligible*, pero con respecto a lo que pueda ser en él actividad pura (aquello que no llega a la consciencia por medio de la afección de los sentidos, sino inmediatamente) ha de adscribirse a ese *mundo inteligible* del que sin embargo no conoce nada más.”<sup>464</sup>

Al supuesto de la distinción fenómeno – noúmeno, adicionada por un mundo bipolar sensible – inteligible, se suma ahora un ser humano dual que sirve de puente entre la experiencia y un mundo inteligible donde se apoya el fundamento ético y descansarán los postulados en la segunda *Crítica*. Esta misma distinción le permite a Kant establecer la distancia que, desde la tercera antinomia, quería poner entre la naturaleza y el humano. Distinción que creíamos resuelta en el entramado de los imperativos cerrados con la dignidad humana, pero que a esta altura es posible con la razón como facultad, pues

---

<sup>464</sup> Íbid, hemos destacado el ‘necesariamente’ ya que la estructura argumental kantiana está lejos de mostrarnos algo necesario.

ella se encuentra por encima del entendimiento y "...exhibe bajo el nombre de las ideas una espontaneidad tan pura que sobrepasa con mucho todo lo que pueda procurarle la sensibilidad, revelando su más ilustre tarea al distinguir entre el mundo sensible y el mundo inteligible, a la par que indica sus limitaciones al propio entendimiento."<sup>465</sup>

De esta manera, el ser humano queda quebrado en dos órbitas: de una parte, su condición de naturaleza que lo somete a los fenómenos, a las inclinaciones, a la sensibilidad, y en términos éticos a la heteronomía, y de otra, sometido a leyes cuya única fuente es la razón. Por tanto:

"Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad."<sup>466</sup>

De esta manera, Kant ha resuelto el círculo entre voluntad – libertad – ley moral. Con el propósito de hacer posible el imperativo en este nuevo marco es determinante la dependencia que tiene el mundo sensible respecto del inteligible. Así, los imperativos son posibles porque la idea de libertad (como único supuesto<sup>467</sup>) me convierte en un miembro del mundo inteligible.

A esta altura de la argumentación kantiana nos queda una pregunta ¿Por qué resulta insatisfactoria la suposición de la libertad y su papel de término medio

---

<sup>465</sup> GMS A108, AA IV, 452.

<sup>466</sup> "Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit." GMS A109, AA IV, 452.

<sup>467</sup> GMS A124, AA IV, 461.

entre la voluntad y la ley moral y en cambio es admitido un mundo paralelo completamente desconocido (mundo inteligible) como fundamento?

Finalmente, Kant prepara el camino hacia la *Crítica de la razón práctica* al abordar el problema de la libertad, asumida como la posibilidad de la voluntad de ser ley para sí misma. La libertad constituye el ensamblaje entre la buena voluntad y la ley universal y es asumida en todo ser racional en tanto que tal. Es claro que esta adjudicación de la libertad, como sustento de la moralidad, representa una condición esencial para el planteamiento de la ética kantiana y es expresión de la solidez que el autor asigna a la razón humana. Asimismo es la garantía de que en el proceso de determinación de las máximas estemos más allá de las simples inclinaciones y, por consiguiente, nos permite decidir en virtud de la razón y solamente en virtud de ella. Este último trayecto de la *Fundamentación* nos lleva a una nueva formulación del cuestionamiento ya planteado: si solamente dependemos de la razón para la voluntaria asunción de la ley moral ¿por qué la conclusión de la *Fundamentación* presume que se requiere una condición ulterior que dé cuenta del deber ser?

“De este modo, merced a esa continua demanda por la condición la satisfacción de la razón queda constantemente aplazada. De ahí que la razón busque sin descanso lo necesario-incondicionado y se vea forzada a conjeturarlo sin ningún medio para hacérselo concebible dándose por contenta con tal de que pueda descubrir el concepto que se avenga con esa hipótesis.”<sup>468</sup>

Para cerrar este capítulo podemos volver a donde habíamos comenzado, nuestra pregunta guía: ¿Por qué insistir en la demanda de una cadena sin límite en la determinación de lo incondicionado? Es decir, ¿qué sentido tiene

---

<sup>468</sup> GMS A127-128, AA IV, 463.

fundamentar la conducta humana en un recorrido de intensidad conceptual como el desplegado en el texto que nos ocupa, si el autor finalmente habrá de recurrir a la fe racional?

Lo primero que queremos plantear al retomar nuestras preguntas es cuál es el sentido de la inquietud constante de la razón en busca de lo necesario-incondicionado, porque este movimiento constante implicaría varios problemas para el proyecto ético kantiano.

En primer lugar, cómo puede una filosofía ilustrada como la de Kant pretender preguntar por lo necesario-incondicionado después de haber limitado las exageradas e ilegítimas pretensiones de la razón en la Dialéctica de la primera *Crítica*. Introduzcamos una precisión en esta búsqueda kantiana de lo incondicionado, a fin de evitar que se malinterprete nuestra lectura de Kant. La libertad es efectivamente un modo de ser incondicionado que implica un camino novedoso de la petición racional de lo incondicionado, es la primera realidad incondicionada, y como tal no puede ser tratada sólo como puro medio, sino que ha de serlo también como fin en sí misma. Es claro que hay un abismo entre las mencionadas pretensiones tal como son criticadas en la *Crítica de la razón pura* y el lugar que Kant les da en la órbita de lo ético. Sabemos que en el primer caso las descarta porque no caben dentro de la experiencia posible, es decir, con los objetos hacia los que nos empuja la razón ansiosa de lo necesario-incondicionado no se puede obtener un conocimiento como el que Kant fundó para la ciencia en la primera *Crítica*. Sabemos que en el segundo caso, el autor nos está hablando ya no de conceptos y experiencia,

sino de una razón que se maneja con simples ideas en lo teórico las cuales no requieren el contraste con la realidad. Aclarada la diferencia planteamos la pregunta ¿Por qué tiene estatuto filosófico la búsqueda de lo necesario-incondicionado en asuntos éticos? ¿Por qué no es suficiente la idea de libertad como límite máximo del proceso de fundamentación de la moral?

En segundo lugar, si tenemos en cuenta que lo necesario-incondicionado parece estar resuelto en la sección segunda en la construcción del sujeto ético kantiano que nos lleva desde el principio supremo de la moralidad hasta la fórmula del imperativo de la autonomía del categórico y su variación en la fórmula del reino de los fines, en cuyo centro se encuentra la dignidad humana asumida como escalón último después del cual no hay límite ulterior de fundamentación; si esto es así ¿dónde queda la inquietud de la razón por buscar otro necesario-incondicionado en el ámbito moral? O visto de otra manera, la razón puede hacernos las demandas que quiera pero si los argumentos filosóficos no pueden solventarlas (como no pudo solventarlas en la primera *Crítica*) no es aceptable dar por supuesto cualquier cosa.

En tercer lugar, si concedemos que la razón está permanentemente a la caza de un necesario-incondicionado que la satisfaga, entonces, no podríamos aceptar ni la frontera marcada por el sujeto ético kantiano, establecida la sección segunda de la *Fundamentación*, ni la que nos ofrecen los postulados de la segunda *Crítica*. Pues con el mencionado criterio (la búsqueda incesante de la razón) no habría posible lugar fijo en el cual descargar el proceso de fundamentación.

Finalmente, nos preguntamos ¿qué quiere decir *fe racional* en el marco del último confín de toda filosofía práctica?<sup>469</sup>

Si bien podemos aceptar que la concepción del sujeto ético sea dual a fin de resolver la conciliación entre necesidad natural y libertad,<sup>470</sup> si bien podemos aceptar esa dualidad para poder construir una ética cuyo fundamento esté alejado de las inclinaciones, si además aceptamos que el concepto del mundo inteligible sea un punto de vista que la razón sitúa fuera de los fenómenos para asumir su dimensión práctica, de igual manera aceptamos la posibilidad del imperativo sobre la simple *idea* de libertad.<sup>471</sup> Entendemos perfectamente la importancia de delimitar el confín que le pone Kant a la razón práctica pero no entendemos la presencia de la *fe racional*: cómo se vincula con este confín, cómo se relaciona con la idea de libertad, si es esta libertad la misma que utilizará la segunda *Crítica* y cómo se relaciona con los postulados.

Estos interrogantes nos conectan con el siguiente capítulo en el cual entraremos a la crítica de la facultad de desear y revisaremos si tenemos respuesta a los mismos.

---

<sup>469</sup> En este apartado conclusivo Kant muestra que está en un territorio de frontera y los terrenos a un lado y otro de la línea divisoria pero no puede mezclar sus contenidos. Así afirma: “Ahora bien la razón traspasaría todos sus confines si se atreviese a *explicar cómo* pueda ser práctica la razón pura, lo cual sería tanto como emprender la tarea de explicar *cómo es posible la libertad*.” GMS A120, AA IV, 458-459. Destacado en el texto.

<sup>470</sup> Kant manifiesta la tensión entre leyes de la naturaleza y libertad de la siguiente manera: “Mas allí donde cesa la determinación según leyes naturales, cesa también toda *explicación* y no queda nada salvo la apología, esto es, el rechazo de las objeciones de aquellos que pretenden haber mirado con más profundidad en la esencia de las cosas y por ello declaran sin vacilar que la libertad es imposible.” GMS A121, AA IV, 459.

<sup>471</sup> Ver SULLIVAN, Roger. op. cit. pp. 161.



### 3. LA ÉTICA DE LA SEGUNDA CRÍTICA: DE LA LEY MORAL A LOS POSTULADOS

En el capítulo anterior recorrimos los intrincados caminos de un denso proceso de fundamentación ética y hemos tratado de seguir a Kant lo más cerca posible y le hemos ido preguntando desde la perspectiva de los propósitos de esta tesis. Intentaremos ahora revisar lo que significa la *Crítica de la razón práctica* en términos del proyecto ético kantiano, y por supuesto, intentando clarificar nuestras preguntas con respecto al lugar que ocupan los postulados en él.

Como ya hemos planteado en los dos capítulos anteriores, asumimos que hay puntos de ruptura a lo largo del planteamiento ético kantiano y a partir de ellos hemos establecido bloques en dicho planteamiento a fin de analizar la necesidad ética de Dios y de la inmortalidad del alma. Así, en un primer bloque, hemos hablado de la ética de la primera *Crítica* (nuestro primer capítulo) en el cual el autor nos ofrece un bosquejo de su concepción ética y del lugar que los asuntos morales ocupan en su aspiración a construir un sistema. De igual manera dejó, al describirnos su programa filosófico, un vínculo no justificado entre la segunda pregunta (ética) y la tercera (religiosa), vínculo que lo conduce a la construcción de un mundo moral o inteligible en el que se plantea la tensión que en la segunda *Crítica* hace surgir la antinomia, a saber, la relación entre felicidad y moralidad. De ahí pasa a plantear el *ideal del bien supremo* (inteligencia suprema en la que se unen felicidad y moralidad) y a concluir (sin justificación, según nuestra perspectiva), de una parte, que Dios y la vida futura son supuestos intrínsecos a la razón, y de otra, que si prescindimos de Dios y



de la vida futura la moralidad queda en meros buenos propósitos pero nunca llegaría a ser móvil efectivo para la acción.

Un segundo bloque lo conforman la *Fundamentación* y la *Analítica de la Crítica de la razón práctica* (esta última la analizaremos en el presente capítulo). La *Fundamentación* nos ofrece un completo desarrollo de un programa ético cuyo único escollo es la libertad, ya que su concepto no pudo ser alcanzado y por tanto fue necesario suponerla. El amplio arco que recorrimos va desde la *buena voluntad* en las primeras líneas del tratado hasta la *fe racional* en las últimas. A lo largo de este camino encontramos un primer momento en el que nos llevó desde la buena voluntad al deber y al despliegue de este en lo que llamamos la reduplicación del deber, que nos mostró todo el esplendor del rigorismo ético kantiano. En un segundo momento asistimos al hallazgo del principio supremo de la moralidad y su desglose en las formulaciones del imperativo categórico, que tuvo su culmen en la fórmula del reino de los fines, complementaria de la fórmula de la autonomía, cuyo soporte es la dignidad humana. Dicho momento representa la cumbre del proceso de fundamentación y, si bien es cierto que cuenta con algunos supuestos no explicitados (la libertad de la voluntad), posee una completitud tal que, como el mismo autor lo pone de manifiesto, tiene sentido por sí sola y ha sido tradicionalmente la versión ética kantiana más conocida. En el momento final, Kant introduce la libertad como soporte de la voluntad y la convierte en la línea última del proceso de fundamentación y al mismo tiempo la pone como término medio entre la voluntad y la ley moral. A partir de ello, plantea una primera versión de la antinomia de la razón práctica que lo conduce al mundo inteligible como

salida para liberar la conducta humana de las leyes de la naturaleza, dicho de otra forma, para llevar a cabo su propuesta moral.

El tercer bloque lo forma la Dialéctica de la segunda *Crítica* de la que nos ocuparemos en el presente capítulo e implica una retoma del planteamiento ético de la primera *Crítica* (con diferencias notables que iremos destacando a fin de que queden claramente separados los diferentes momentos de la ética kantiana). En esta Dialéctica Kant intentará conciliar infructuosamente el pensamiento crítico con la *fe*<sup>472</sup> (recordemos que la *Fundamentación* termina anunciando la necesidad de la fe racional) y sobre tal imposibilidad y sobre la insistencia kantiana en garantizar a toda costa (incluso por encima del pensamiento crítico y de la lógica) la referencia a Dios haremos nuestro análisis crítico.

Con el panorama anterior entramos con Kant en su gran tratado moral, en el cual el pensamiento crítico se ocupa de la facultad de desear. Podemos afirmar, siguiendo a Kant, que este tratado tiene un doble objetivo, por una parte, "...debemos retomar las armas para buscar en el uso moral de la razón los conceptos de *Dios, libertad e inmortalidad*, de cuya *posibilidad* la especulación no encuentra garantía suficiente, y fundar sobre aquel uso moral estos conceptos."<sup>473</sup>, y de otra, la crítica de la razón práctica "pretende

---

<sup>472</sup> Recordemos que esta tensión con la fe está presente en el corazón mismo de la filosofía crítica y nos basta con mirar en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: "Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la fe,..." KrV BXXX.

<sup>473</sup> KpV A8, AA V, 5. El autor en este pasaje está refiriéndose con ironía a aquellos que pretenden conocer los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad por vía de la razón especulativa.

establecer por completo los principios de la posibilidad, la extensión y los límites de la razón práctica...<sup>474</sup> es decir, hacer la crítica de la facultad.<sup>475</sup>

En el presente capítulo nos servirá de cuestionamiento guía el siguiente: desde la perspectiva de la filosofía crítica y teniendo en cuenta los límites impuestos a la razón en la primera *Crítica* y establecida la Ley moral como guía universal y necesaria para la acción en la *Fundamentación*, nos preguntamos: ¿qué sentido tiene postular los objetos de la metafísica como garantes del obrar humano? ¿No es suficiente la formulación del imperativo categórico para resolver el problema moral kantiano? ¿Por qué Kant se toma la molestia de construir un teísmo, cuando en la *Crítica de la razón pura* ha dejado en crisis las bases de uno de larga tradición y en la *Fundamentación* no necesitó recurrir a la vieja metafísica a efectos de construir su propuesta ética?

Con estas preguntas en la mano recorreremos la segunda *Crítica* tratando de entender los alcances de la crítica aplicada a la facultad de desear. Y como es en esta obra en la que encontramos el centro de nuestro problema de investigación (los postulados de la razón práctica) intentaremos cerrar los diferentes problemas que hemos ido encontrando a lo largo de los dos capítulos anteriores.

El trayecto que seguiremos aquí es el siguiente: en primer lugar, nos preguntaremos por el sentido que tiene para Kant una crítica de la razón

---

<sup>474</sup> KpV A15, AA V, 8.

<sup>475</sup> Sobre los diferentes propósitos que se solapan en esta segunda *Crítica* ver BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1960, pp. 45.

práctica con el objetivo de establecer el lugar que esta crítica ocupa en el sistema ético kantiano. Luego revisaremos la deducción de la ley moral lo cual nos llevará por un escenario *more geometrico* desde los principios fundamentales prácticos hasta el enunciado de la ley moral. Posteriormente, nos ocuparemos del objeto de la razón práctica y de las categorías de la libertad, para pasar luego a los móviles de la acción. En la recta final de la segunda *Crítica* y de nuestro trabajo, entraremos a la Dialéctica de la razón práctica y en ella tendremos que dar cuenta de la antinomia que le es propia, del primado de la razón práctica sobre la especulativa, de los postulados y de la ampliación de la razón por vía práctica y lo que todo ello significa para el criticismo.

### **3.1. De cuál es el sentido de una *Crítica de la razón práctica***

En este apartado recorreremos el prólogo y la introducción de la segunda *Crítica* e iremos ubicando los problemas centrales<sup>476</sup> que el autor pretende resolver y al mismo tiempo destacaremos los efectos que dichos problemas y su tratamiento tienen para nuestro propósito.

Al marcar la diferencia con la primera *Crítica*, en cuanto a la pureza de la razón en juego, Kant nos plantea que el objetivo de la segunda *Crítica* (este más general que los dos que ya hemos mencionado) es “establecer simplemente

---

<sup>476</sup> RAWLS, John. *Themes in Kant's Moral Philosophy*. En FÖRSTER, Eckart. *Kant's Transcendental Deductions*. Ed. Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 101 – 133. El autor muestra un amplio panorama de los que él considera los problemas centrales de la segunda *Crítica*.

que *hay razón pura práctica* y con esta intención examinar críticamente su *facultad práctica*.<sup>477</sup> Es decir, el autor asume que en la primera *Crítica* se demostró la capacidad de la razón por sí misma y que ésta última es de por sí práctica y, por tanto, lo que sigue es la crítica de la facultad asociada a ese carácter práctico de la razón. En la *KrV* la razón pura, en tanto que pura, mostró su incapacidad para alcanzar el conocimiento objetivo, ahora en la *KpV* tiene que demostrar su competencia para imponer la ley moral.

De inmediato Kant nos arroja a uno de los temas centrales de esta obra: la libertad,<sup>478</sup> la cual queda asociada desde las primeras líneas del prólogo con la facultad que se someterá a la crítica. Este nexo es presentado como el que le da firmeza a la libertad reforzando sus predicados de trascendental y absoluta. Kant está retomando aquí las estelas principales de su trayecto ético, así de la tercera antinomia retoma la libertad trascendental, del Canon de la primera *Crítica* el concepto de libertad y la definición de práctico (“«Práctico» es todo lo que es posible mediante libertad.”<sup>479</sup>) y por supuesto retoma el problema de la libertad que dejó en ciernes en la *Fundamentación*<sup>480</sup> y que ahora se presenta como el soporte último sobre el cual descansa no solamente los asuntos

---

<sup>477</sup> KpV A3, AA V, 3. Subrayado en el texto.

<sup>478</sup> Ver: KLEMMER, Heiner F. *The origin and aim of Kant's Critique of Practical Reason*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 11 ss.

<sup>479</sup> KrV A800, B828.

<sup>480</sup> “En el tercer capítulo de la *Grundlegung* Kant se proponía una deducción del imperativo categórico intentando demostrar la realidad objetiva de la libertad, al menos en sentido práctico. En la *KpV* afirma que dicha deducción es imposible pues no podemos fundarla en una instancia subjetiva superior que conozcamos. Si comprendiésemos la posibilidad real de la libertad, veríamos la necesidad de la ley moral, de la autonomía, pues ambos conceptos están inseparablemente unidos. Pero nos podemos dar por satisfechos mostrando la imposibilidad de negar absolutamente la libertad. Sólo por la ley moral estamos ‘obligados y, precisamente por eso, también autorizados a aceptarla’. De modo que la relación se invierte. *Es la ley moral la que sirve de principio de deducción de la libertad, de ratio cognoscendi de la misma, al ser la libertad la única posibilidad de explicarla, de fundarla.*” RIVERA, J. op. cit. pp. 245.

prácticos sino también en cierta manera los especulativos. Todo lo anterior confluye en una especie de recomposición del sistema trascendental:

“El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *pedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y de todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, su *posibilidad es demostrada* con el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.”<sup>481</sup>

Dicha recomposición pasa por la revisión del problema de la relación entre libertad trascendental y libertad práctica que Kant planteó en la tercera antinomia y en el Canon, y que finalmente resultó insuficiente para el autor y fue tácitamente rechazada en la *Fundamentación*, porque la libertad práctica no alcanzó para fundar la moral. Ahora la libertad se soporta sobre la ley apodíctica de la razón práctica y a su vez sirve de base al conjunto del sistema de la razón pura. Frente a lo cual preguntamos si esto quiere decir que *sensibilidad, entendimiento y razón* tienen ahora como punto de apoyo a la *libertad*. Porque en principio es claro que la razón como facultad de las ideas descansa en la libertad a fin de poder cerrar el problema de la conducta humana regida por la mera representación de leyes, pero nos resulta extraño que el conjunto de las dos primeras facultades descansa sobre la libertad, pues nos había quedado claro en la revisión que venimos haciendo que la tensión entre leyes de la naturaleza y libertad era excluyente y precisamente por ello Kant se veía impelido a separar un mundo de la naturaleza y un mundo inteligible. Sin embargo, este último problema se nos escapa del alcance y propósito de la presente tesis y nos limitamos a dejarlo enunciado: ¿tiene

---

<sup>481</sup> KpV A3, AA V, 3.

alguna implicación para la primera *Crítica* el hecho de que Kant ponga en la segunda a depender la razón especulativa del supuesto de la libertad? O dicho en términos de las posibles inconsistencias que implican los postulados para el pensamiento crítico: si los postulados resultasen inadmisibles, ¿qué implicaría ello para la razón especulativa?

A efectos de nuestro trabajo nos interesan los anteriores cuestionamientos pero puestos en términos prácticos, es decir, en este capítulo analizaremos (siguiendo con esa recomposición del sistema trascendental) cuál es el nexo entre la libertad y las ideas de Dios e inmortalidad, cómo es que quedan unidos a la libertad y por qué adquieren en esta relación consistencia y realidad objetiva.

Como vemos, Kant parece abandonar el giro copernicano que en el capítulo anterior mostramos insistentemente y comienza su camino hacia el teísmo moral. Ya no le son suficientes las características del ser humano (buena voluntad, razón, posibilidad de someterse al deber, capacidad de obrar por la simple representación de leyes, etc.) que construyó en la *Fundamentación*, sino que ahora requiere un nuevo garante y tendremos que estar atentos a la forma en que Kant lo demuestra.

En este prólogo Kant elabora una distinción cuidadosa respecto del lugar que ocupan y el estatuto epistemológico que poseen Dios y la inmortalidad:

“Pero las ideas de *Dios* y de *inmortalidad* no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada

mediante la ley, esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, podemos afirmar que no *conocemos* ni *comprendemos*, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad de estas ideas.<sup>482</sup>

Que quede claro, Dios e inmortalidad no son más que ideas, es decir, el abismo que abrió Kant con relación a la posibilidad de conocer estos objetos de la metafísica en la Dialéctica de la primera *Crítica* sigue en pie, no le interesa asignarles un estatuto epistemológico a estas ideas y al efecto insiste al final de la cita anterior en que ‘no *conocemos* ni *comprendemos*’ en dos órdenes diferentes: en el de la realidad y en el de la posibilidad. Por consiguiente, no se trata de que Kant esté retornando a su momento precrítico o que haya desistido de la contundencia con que destruyó la teología racional o la psicología racional, sino que está intentando dar un nuevo lugar a los objetos de la vieja metafísica. Tampoco introduce estas ideas como sustitutas de la ley moral en tanto determinante de la voluntad ni les asigna el papel de fundamento de dicha ley, solamente quiere que sean condiciones del objeto necesario a efectos prácticos, es decir, han de ser condiciones del bien supremo. Esto conduce a que la única exigencia de legitimidad lógica (diferente a la legitimidad moral que nos llevaría a aceptar los postulados en tanto permitirían la consumación de la moralidad) de los postulados sea el principio de no contradicción. Lo cual evoca simetrías con la vieja metafísica, tanto la medieval<sup>483</sup> como la de la primera modernidad<sup>484</sup>, en la medida en que asumían

---

<sup>482</sup> “Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu *erkennen* und *einzusehen* behaupten.” KpV A5-6, AA V, 4.

<sup>483</sup> Recordemos que para Anselmo de Canterbury era suficiente la definición de la deidad para saltar a la determinación de su existencia. El concepto ya encarnaba las portentosas cualidades de Dios frente a lo cual su objetor contemporáneo, Gaunilo, le llama atención sobre la posibilidad de imaginar una isla



el concepto de Dios como analítico y por tanto la sola explicación del mismo era suficiente para llegar a la realidad de Dios, con la diferencia de que Kant ha cambiado a Dios del ámbito de lo teórico al de lo práctico.

En lo anteriormente expuesto encontramos un primer sentido de esta *Crítica de la razón práctica*: resolver el lugar y alcance de los objetos de la metafísica que en la razón especulativa no habían podido encontrar lugar. Sin embargo, este sentido ha de ser filtrado por la misma crítica que expulsó dichos objetos del uso especulativo y por tanto tendremos que preguntar si este nuevo lugar es consistente con la filosofía crítica.

De esta manera, por medio de la libertad entran Dios y el alma inmortal a formar parte de la ética y el énfasis que pone Kant para salvar cualquier inconsistencia está en que mediante las ideas en cuestión no vayamos a ampliar las fronteras ya establecidas para la razón especulativa, asumiendo al mismo tiempo que le está permitido en términos prácticos postular los objetos de la vieja metafísica vinculados con la idea de libertad. Pone Kant todo su esfuerzo en mantener la diferencia entre conceptos e ideas<sup>485</sup>, entre razón especulativa y razón práctica. O lo que es lo mismo, el esfuerzo de Kant apunta

---

colmada de perfecciones y le pregunta si por el hecho de imaginarla tendríamos que asumir su existencia. Teniendo en cuenta que Kant demostró con lujo de detalles que la existencia no es un predicado y siguiendo la objeción de Gaunilo podemos preguntarle: ¿por qué insiste en mantener como idea a ese mismo Dios sobre el que no podemos saber nada? DE CANTERBURY, Anselmo (San). *Apología de san Anselmo contra Gaunilo*. En *Obras completas*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLII, pp. 417-437.

<sup>484</sup> Pensemos en la clásica demostración de la existencia de Dios de la tercera meditación cartesiana que con clara reminiscencias anselmianas parte de la idea de infinito y llega a la existencia de un ser infinito (que es Dios) y luego lo pone en el papel de garante del conocimiento. Kant pretende que como no tiene intención de predicar existencia entonces puede mantener a Dios como idea para cumplir la función de garante ético, sin embargo, postule lo que postule tiene que demostrar la pertinencia de las ideas que pone en juego de lo contrario imperaría una arbitrariedad que Kant está lejos de admitir.

<sup>485</sup> KpV A9, AA V, 6.

a resolver el enigma de la crítica: “de cómo en la especulación se puede negar la realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías y, sin embargo, se puede concederles esta realidad respecto de los objetos de la razón pura práctica;..”<sup>486</sup> A lo largo de este capítulo le preguntaremos incesantemente a nuestro autor cómo es posible esta afirmación, sobre qué se soporta, qué la justifica, pues consideramos que el enigma sigue intacto, dado que el problema no es si la idea de Dios nos conduce a su existencia o no (ese asunto quedó resuelto por Kant en la Dialéctica de la primera *Crítica*), sino que el núcleo es justificar filosóficamente, en el marco de la filosofía crítica, el por qué de su presencia en la ética. De otra parte, Kant pretende haber resuelto, con la separación conceptos-ideas, su dualismo antropológico que le asigna al ser humano una condición nouménica y otra fenoménica.

En este punto encontramos la función expresa que Kant le asigna a una crítica de la facultad de desear, a saber, la de evitar todos los anteriores inconvenientes,<sup>487</sup> los cuales creíamos resueltos en la *Fundamentación*. Pero el autor precisa que, si bien presupone esta obra en tanto que ofrece “un conocimiento provisional del principio del deber”<sup>488</sup>, puede prescindir de él pues el sistema de la razón pura práctica que ahora está desarrollando se sostiene por sí mismo. Esta aclaración del autor es determinante para nuestro trabajo ya que nos permite ubicar el papel de cada una de estas obras en su propuesta ética.

---

<sup>486</sup> KpV A8, AA V, 5.

<sup>487</sup> KpV A10, AA V, 6.

<sup>488</sup> KpV A14, AA V, 8.

Veamos ahora una serie de consideraciones de orden metodológico que abarca la parte final del prólogo y la introducción de esta segunda *Crítica*. Y decir que estas consideraciones son metodológicas no significa que sean puramente procedimentales, al contrario, están asociadas a las profundidades del programa filosófico kantiano. El autor plantea que con esta crítica quedaría cerrada la revisión de la facultad de conocer y la de desear, pues ya estarían puestas las fronteras de las mismas a fin de tener un fundamento sistemático que le permita a la filosofía en esos dos ámbitos desarrollar su actividad de manera científica.<sup>489</sup> En este aspecto el único peligro que amenazaría su sistema crítico sería, dice Kant, la posibilidad de que alguien demostrara que no es posible el conocimiento *a priori*. Pero eso es imposible en la medida en que el autor identifica conocimiento *a priori* y conocimiento racional, y por tanto hacer tal demostración conllevaría la destrucción de una de las características del ser humano: la razón. La necesidad, como *conditio sine qua non*, del tipo de conocimiento que está buscando Kant no se obtiene de la simple experiencia. De igual manera, pretender que se puede sustituir, con los mismos efectos para el conocimiento, la necesidad objetiva (la de los juicios *a priori*) por la subjetiva (la de la costumbre) significa condenar a la razón a quedarse sin conocimiento.

En el marco de este debate sobre la necesidad y su nivel, aparece la discusión kantiana con Hume.<sup>490</sup> Kant destaca que ni siquiera el autor escocés fue tan radical en su posición como para llegar a un *empirismo universal*, pues no

---

<sup>489</sup> KpV A21, AA V, 11.

<sup>490</sup> KpV A26, AA V, 13.

incluyó en su empirismo a las matemáticas. Este asunto lleva a Kant inmediatamente al tema de la presente tesis, pues esta diferencia en el abordaje del concepto de necesidad implica que para el empirismo es imposible que la razón construya juicio alguno sobre los objetos de la vieja metafísica (en esta *Crítica* los postulados) y para el idealismo trascendental es precisamente la posibilidad de hacer enunciados respecto de tales objetos sin tener que pasar por el contraste de la experiencia. Esto nos pone frente a una pregunta: ¿la posibilidad del conocimiento *a priori* o lo que viene a ser lo mismo el conocimiento racional nos autoriza de suyo a elaborar juicios con validez objetiva sobre los objetos de la metafísica?

Así mismo, esta discusión con el empirismo pone de relieve que el idealismo kantiano tiene en los asuntos prácticos (igual que lo hizo en asuntos epistemológicos) a la matemática como modelo de conocimiento *a priori*. En su diferenciación con el empirismo muestra que la matemática entraría en contradicción con una razón que solamente admitiera principios empíricos, ya que el empirismo se limita a una necesidad *sentida* mientras que el idealismo avanza a una necesidad *penetrada*.<sup>491</sup> Esta diferencia es la que puede precipitar al primero al escepticismo.

### **Diferencia entre las facultades de conocer y desear**

---

<sup>491</sup> El adjetivo *eingesehenen* que aquí utiliza Kant es traducido por Dulce María Granja como *comprendida*, por Roberto Rodríguez Aramayo como *contemplada* y por Manuel García Morente como *penetrada*. Al efecto de la tensión que pone en juego Kant aquí frente al empirismo optamos por la última de las traducciones.

Es determinante para Kant diferenciar entre las facultades y sus jurisdicciones. Así, nos precisa que la razón en su uso teórico tiene por ocupación los objetos de la facultad de conocer,<sup>492</sup> es decir, ha de dar cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico. Y allí, en la *Crítica de la razón pura*, el trabajo de la crítica consistió en evitar que dicha facultad se extraviara más allá de sus límites en busca de nuevos objetos que finalmente resultaron inalcanzables o contradictorios. La razón teórica caía en la tentación de conocer lo incognoscible, aquello que se encontraba más allá de sus capacidades pero que constituía una tendencia que seguía naturalmente. Estas aspiraciones frustradas de la razón fueron revisadas por la Dialéctica de la primera *Crítica* y de ello nos ocupamos en nuestro primer capítulo.

Ahora bien, el uso práctico de la razón y el papel que tiene la crítica en él constituyen un escenario diferente. Tal uso se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad “la cual es la facultad o de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir, su causalidad,...”<sup>493</sup>. Como tiene que cumplir esa función de generar su propia causalidad, Kant le asigna realidad en la medida en que se trata simplemente del querer, diferente a la otra facultad expuesta en donde la realidad objetiva se tiene que jugar en contraste con la experiencia. La pregunta que plantea el autor es si la razón pura tiene suficiente capacidad para llevar a cabo esta tarea.

---

<sup>492</sup> KpV A29, AA V, 15.

<sup>493</sup> *Ibid.*

La labor que la crítica ha de desempeñar aquí es la de limitar las pretensiones de la razón empíricamente condicionada de ser la única fuente de condicionamiento de la voluntad,<sup>494</sup> lo cual nos permite (de manera complementaria con nuestras preguntas guías) plantear una pregunta de punto de partida: ¿por qué la crítica a la razón en su uso práctico no limita el acceso a los objetos de la metafísica tradicional como sí lo hizo la crítica del uso teórico? O dicho de otra manera, ¿dónde quedó el criterio que esbozó la *Fundamentación* para la filosofía, a saber, “ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra.”<sup>495</sup>?

Pareciera que la crítica en este tratado se limitara a la segunda parte del criterio y olvidara el primero, a pesar de haber mantenido distancia suficiente con cualquier criterio material en toda la *Fundamentación*. Frente a esto, nuestra tarea consiste en poner de relieve los criterios que utiliza Kant para ubicar tales ideas en el uso práctico.

La segunda *Crítica* sigue la estructura de la primera en la medida en que el conocimiento derivado de la razón pura sigue siendo el fundamento del uso práctico de la razón.<sup>496</sup> Al respecto nos interesa revisar la obligación que la razón práctica tiene de quitar a la razón empíricamente condicionada de ser el exclusivo fundamento determinante de la voluntad, obligación que conduce al primado de la razón práctica sobre la pura que Kant establece en la *Dialéctica*

---

<sup>494</sup> KpV A31, AA V, 16.

<sup>495</sup> GMS A60, AA IV, 425.

<sup>496</sup> KpV A31, AA V, 16.

de la segunda *Crítica*<sup>497</sup> y que le permite admitir los objetos de la metafísica como puras ideas que no amplían el conocimiento.

Dicha estructura consta de una Doctrina de los elementos y una Doctrina del método. En la primera encontramos una Analítica rotulada como regla de la verdad y una Dialéctica encargada de mostrar la antinomia de la razón práctica y de darle solución. En cuanto a la Analítica, Kant destaca una diferencia de método en relación con la primera *Crítica*. Comienza por los principios, avanza hacia los conceptos y finalmente llegará (si es posible) a la sensibilidad, lo cual es justamente el orden inverso al seguido en la primera *Crítica*. Esta inversión se debe a que en la *Crítica de la razón práctica* la voluntad ocupa el centro y por tanto se ha de dar cuenta de ella y de su causalidad, y con posterioridad aplicar dicha voluntad a objetos.

Seguiremos en nuestro análisis esta estructura kantiana, intentando no perder ninguno de sus enlaces con el propósito de verificar si Dios y la inmortalidad tienen justificación ética.

### **3.2. Sobre la noción de límite que separa la razón como reguladora del obrar humano o la deducción de la ley moral**

La razón por la que esta segunda *Crítica* no comienza ni contiene una Estética se encuentra en el resumen de la estructura que de la misma acabamos de

---

<sup>497</sup> Este cotejo lo desarrollaremos en el apartado 3.6. *De cuál es la explicación del primado de la razón práctica*, en donde estaremos tratando de entender cual es la relación y la jerarquía entre los dos usos de la razón al final de la segunda *Crítica*.

hacer, y se explica ampliamente en las diversas alusiones de Kant respecto de la imposibilidad de fundar la ética en la razón empíricamente condicionada o en cualquier principio empírico. Esto quiere decir que una ética como la que viene proponiendo nuestro autor, con aspiraciones de universalidad y necesidad, no puede descansar sobre una colección de hechos o de ejemplos, porque ese soporte solamente nos permitiría llegar a una moral de máximas y nunca a verdaderos principios universales, es decir, válidos y exigibles a todo ser racional.

### 3.2.1. La deducción de la ley moral

Vamos ahora a recorrer con Kant el camino que lo conduce, *more geometrico*,<sup>498</sup> hasta la ley moral. La estructura de la demostración es la siguiente: parte de una definición del principio fundamental práctico en la cual se hace la diferenciación entre máximas y leyes prácticas. Una vez explicados estos principios se plantean tres teoremas: el primero que versa sobre los principios prácticos materiales, el segundo que determina que los anteriores principios son amor propio y por lo tanto no sirven de fundamento, y el tercero que, en contraposición a los dos primeros, establece que si se quiere llevar las máximas al nivel de leyes prácticas universales aquellas han de ser formales,

---

<sup>498</sup> Siguiendo a Beth Lord en su *Kant and Spinozism* no podemos afirmar que Kant esté asumiendo este método asociado a la ética pensando en Spinoza. Sin embargo, el comentarista alude a que los librepensadores innombrados que aparecen en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* son los seguidores de Spinoza. De otra parte, para Kant el spinozismo era un dogmatismo más a rebatir. Ver: LORD, Beth. *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deuleze*. Ed. Palgrave Macmillan, Hampshire, 2011.



nunca materiales. A partir de la secuencia argumental<sup>499</sup> anterior se siguen dos problemas que han de resolver la relación entre voluntad y ley moral. El primero se pregunta por la voluntad que se requiere para que sea determinada por la pura forma de la ley, el segundo plantea el anverso preguntando por la ley que determine necesariamente a una voluntad libre. De lo anterior se concluye la ley fundamental de la razón pura práctica.

Veamos esta deducción en detalle para que podamos tener claro este nuevo escenario de la ética kantiana y sobre él podamos contrastar nuestras preguntas de trabajo.

El punto de partida es la definición de principios fundamentales prácticos como “proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad,...”<sup>500</sup> Dentro de estas proposiciones hay unas que son puramente subjetivas (máximas), es decir, asumidas por el sujeto como determinantes de su voluntad, y otras que son objetivas (leyes prácticas), que tienen aspiración a ser válidas para la voluntad de todo ser racional. Precisamente en esta condición de racional y sus inmediatos efectos prácticos Kant encuentra el punto de partida para, de una parte, determinar que la razón pura es de por sí práctica (que es una de las preocupaciones que atraviesa esta obra) y de otra, poner la razón como criterio fundante de la ética.<sup>501</sup> Respecto de lo primero, plantea que la distancia entre las leyes en la naturaleza, en las cuales lo que

---

<sup>499</sup> ALLISON, Henry. *Idealisme and Freedom*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 143 - 154. El autor hace una revisión de los supuestos problemas argumentales del camino hacia la ley moral.

<sup>500</sup> KpV A35, AA V, 19.

<sup>501</sup> AMERIKS, Karl. *Interpreting Kants Critiques*, op. cit. pp. 161 ss. El autor hace un análisis de la deducción de la libertad y la moralidad.

ocurre es tal en virtud de la ley, y las leyes prácticas en las cuales (y aquí aparece tácitamente la libertad) se presenta una divergencia entre la ley y la conducta humana. Es decir, establecer la ley no implica de por sí la sujeción a la misma de manera inevitable como en la naturaleza, por eso la ley ha de ser imperativa porque entre la construcción racional de la regla y su aplicación se interponen las inclinaciones, pero para protegernos de ellas está la razón en su uso práctico. Respecto de lo segundo, solamente la razón nos puede permitir llegar a leyes universales prácticas de manera consistente en la medida en que ella y sólo ella puede pensar y asumir la universalidad a efectos de ir más allá de las máximas o de los imperativos de habilidad, más allá de la individualidad de la máxima y llegar a la universalidad.

El teorema I enuncia: “Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas.”<sup>502</sup> El teorema tiene que demostrar que la conjunción que une los principios materiales con la imposibilidad de las leyes prácticas es necesario, es decir, que la materialidad del principio implica de suyo la ausencia de leyes universales y necesarias. Este punto es uno de los desafíos importantes de la teoría ética de Kant e implica una dimensión negativa (¿por qué no principios materiales?) y una positiva (¿por qué solamente principios formales?).<sup>503</sup> La materialidad del objeto puesto como fundamento tiene el inconveniente de

---

<sup>502</sup> “Alle praktische Prinzipien, die ein *Objekt* (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben.” KpV A38, AA V, 21.

<sup>503</sup> REATH, Andrews. *Formal principles and the form of the law*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew Kant’s Critique of Practical Reason. A Critical Guide. op.cit. pp. 31 – 54.

someter al ser racional a la representación del mismo, es decir, quedamos adheridos a la objetualidad y eso tiene como consecuencia que no superemos el nivel de las máximas o, lo que es lo mismo, no lleguemos a la universalidad porque el placer que nos pueda ofrecer un objeto no es nunca igual para cada ser que lo experimenta.

El teorema II que reza así: “Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad.”<sup>504</sup> El teorema se enlaza con el anterior por medio de la propia felicidad. Para Kant la materialidad implica el egoísmo que a toda costa tenemos que evitar en la fundamentación y realización de la conducta moral. La inclusión de todos los principios materiales bajo el rótulo de amor propio se justifica porque el placer que brinda la representación del objeto, ese agrado es la felicidad y esta es el principio del amor propio.

El teorema se despliega en una conclusión y dos observaciones que le permiten a Kant rechazar definitivamente la posibilidad de sostener la conducta en principios materiales. La conclusión se soporta en la distinción entre la *facultad inferior de desear* y la *facultad superior de desear*. La primera se vincula con las reglas prácticas materiales, individuales, egoístas, simples máximas. La segunda, que por ahora se plantea de manera negativa, se asocia con leyes puramente formales.

---

<sup>504</sup> “Alle materiale praktische Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.” KpV A40, AA V, 22.

En la primera observación Kant quiere dejar claro que si el fundamento moral está en el sentimiento de placer poco importa la fuente del mismo, pues jamás alcanzará por este camino más que satisfacciones, nunca principios. Dicho de otra manera, el placer no puede ser considerado, independientemente de donde provenga, como principio válido del obrar, porque en cualquier caso es empírico. La segunda observación revisa la felicidad a efectos de descartarla como fundamento determinante de la voluntad, pues, si bien la felicidad es un anhelo de todos los seres humanos, es un criterio vago que no determina nada de forma necesaria ya que depende de lo que para cada uno sea el sentimiento de placer y displacer.<sup>505</sup>

Ahora bien, ni siquiera si se lograra generalizar el sentimiento de placer y displacer nos llevaría a establecer el amor propio como una ley práctica, pues, este ejercicio sería contingente<sup>506</sup>, es decir, su carácter meramente subjetivo lo dejaría al nivel o bien de los consejos o bien en el de las máximas.

El teorema tres sirve de bisagra entre la parte negativa y la positiva de la caracterización de los principios fundamentales de la razón pura práctica: “Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como *leyes prácticas universales* sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.”<sup>507</sup> Aquí dejamos atrás la posibilidad de un principio material en tanto

---

<sup>505</sup> KpV A46, AA V, 25.

<sup>506</sup> KpV A47, AA V, 26.

<sup>507</sup> “Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.” KpV A48, AA V, 27. Como no nos satisface la

cualquiera que tenga esa característica no puede aspirar a principio determinante de la voluntad. La objeción central de Kant a estos principios es la inestabilidad de la materia frente a la universalidad del criterio formal.

De manera complementaria la observación se pregunta por el tipo de forma que conviene al principio buscado (lo cual nos prepara para los problemas I y II), pues no cualquier forma nos permite tener el principio moral para la conducta humana. El criterio para conocer esa forma no es algo que sólo el filósofo pueda abordar sino que se encuentra en el entendimiento más común. Así, nos ilustra Kant que la avaricia no puede ser elevada a nivel de principio fundamental por cuanto que se destruiría en el intento. Aquí, como en la *Fundamentación*, le preguntamos a Kant por qué puede determinar la inadecuación de una conducta (la avariciosa en este caso) como no apta para principio fundamental sin haber determinado el principio o es que hay cierto tipo de principios previos a la crítica o propios del sentido común que sirven de fundamento y si es así cuál es entonces el papel de la crítica.

Kant insiste en este teorema en la diferencia abismal entre las leyes de la naturaleza y las leyes asociadas a la conducta humana, pues estas últimas

---

versión de Dulce María Granja traemos a continuación dos más, la de Manuel García Morente: "Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma." Tomamos el texto de la versión de la *Crítica de la razón práctica* publicada por ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, pp.44. Y la de Rodríguez Aramayo "Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, no puede pensarlas sino como principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma." Pero como no satisfacen completamente ensayamos nuestra variación: "Cuando un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, debe pensarlas en tanto principios determinantes de la voluntad, no por la materia, sino sólo por la forma." Doy las gracias a los compañeros y compañeras del Grupo de Estudios Kantianos de Barcelona, por las traducciones de este teorema.

necesitan ser construidas de tal manera que sea posible la convivencia, y la materialidad la vuelve inviable al propiciar que cada uno construya un mundo independiente en el cual no caben los otros.

Los dos problemas que siguen a este teorema y que nos conducen a la búsqueda ley, han de abordarse en conjunto en virtud a su complementariedad. El problema I enuncia: “Presuponiendo que la mera forma legislativa de la máxima sea el fundamento determinante suficiente de una voluntad: encontrar la cualidad de esa voluntad que es determinable sólo por esta forma.”<sup>508</sup> Por su parte el problema II establece: “Presuponiendo que una voluntad es libre: encontrar la única ley apropiada para determinarla necesariamente.”<sup>509</sup> La complementariedad es anunciada por el propio Kant en la observación que sigue a los dos problemas: “La libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente la una a la otra.” Este es el comienzo de la solución tanto al problema de la libertad que viene en tensión desde la tercera antinomia y cuyo concepto ha resultado insatisfactorio en la *Fundamentación*, como al triple problema que se presentó en la protoantinomia de la razón práctica descrita en la *Fundamentación* entre voluntad y ley moral con la mediación de la libertad.

Veamos en detalle el ensamble de estos dos problemas. El número uno presenta una secuencia que se inicia con la representación de la ley para lo cual sólo es competente la razón y por tanto impide que en tal representación

---

<sup>508</sup> KpV A51, AA V, 28.

<sup>509</sup> KpV A52, AA V, 29.

se filtre cualquier elemento procedente de los fenómenos, así se independiza la mera forma de la ley del peso determinista de las leyes de la naturaleza. El escalón siguiente es transferir esta misma independencia a la voluntad determinada por esta única forma de la ley y esta independencia recibe el nombre de libertad. Kant le adiciona el predicado de trascendental al identificarla con la libertad en sentido estricto.<sup>510</sup> A partir de lo anterior tenemos una voluntad libre.

A partir de la voluntad libre (punto de partida del problema II) la argumentación tiene que conducir a la única ley que puede determinar a esa voluntad. Es decir, tiene que haber un enlace tal entre ambas que permita la circularidad expositiva que está persiguiendo y exigiendo Kant. Este papel lo cumple la *forma* de la ley, pues es ella la que garantiza que la contingencia no influya en la determinación de la conducta. Es en este punto donde toma sentido y fuerza explicativa la muy conocida nota de Kant en el prólogo de la segunda *Crítica* al resolver el círculo que estamos tratando al poner la libertad como *ratio essendi* de la ley y esta como *ratio cognoscendi* de aquella:

“Para que no se crea encontrar *incoherencias* en el hecho de que ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado afirme que la ley moral es la única condición bajo la cual podemos *adquirir consciencia* de la libertad, sólo quiero recordar aquí que si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; pues si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos consideraríamos autorizados para *admitir* algo como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria). Pero si no hubiera libertad, la ley moral no podría *de ningún modo encontrarse* en nosotros.”<sup>511</sup>

---

<sup>510</sup> Al respecto Dulce María Granja en la traducción que venimos siguiendo anota lo siguiente: “Kant usa el término *trascendental* para referirse a los fundamentos de la posibilidad de la experiencia o condiciones que hacen posible la experiencia. En este fragmento *trascendental* se contraponen a *empírico*, es decir, “lo procedente de o perteneciente a la experiencia.”” Nota 28, pp. LIX.

<sup>511</sup> KpV A5, AA V, 4, nota, subrayado en el original.

La mutua dependencia parece clara y el entramado entre los dos conceptos parece satisfactorio para Kant, ya que tiene un concepto positivo de la libertad en función de la pura forma de la ley y esa ley por esa propiedad formal está alejada de cualquier principio material. Además logra ensamblar los dos conceptos en juego por medio de los conceptos de *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*: la ley moral pasa a ser el fundamento por el cual conocemos la libertad y ésta la razón de ser de la ley moral.

Ahora el asunto que requiere ser despejado es “con qué *empieza* nuestro *conocimiento* incondicionado práctico.”<sup>512</sup> Es decir, hay que resolver el punto de partida para iniciar el círculo libertad – ley moral a fin de poder establecer el cimiento único que permita enunciar con firmeza el punto cero de lo incondicionado que siempre demanda la razón. Para este papel se descarta la libertad porque ni tenemos consciencia inmediata de ella ni la podemos obtener de la experiencia. Por su parte, la ley en tanto es establecida por la razón sin mediación de la experiencia conduce al concepto de libertad, y esto es así como ya queda explicado, porque Kant encuentra que la experiencia riñe con la libertad en tanto que en lo empírico rige la implacable causalidad natural, asunto del que da buena cuenta la primera *Crítica*.

De esta manera, la ley moral juega el papel de punto inicial en la relación con la libertad y de punto de partida en la búsqueda de lo incondicionado, ya que de ella tenemos conciencia al enunciar las máximas que orientan nuestras

---

<sup>512</sup> KpV A52, AA V, 29.



acciones en la vida común. Este orden ley moral – libertad encuentra su explicación, su sentido último en que, de una parte, la libertad no da cuenta de los fenómenos porque en estos impera la naturaleza y, de otra, la tercera antinomia de la primera *Crítica* se pierde al abordar la libertad desde otro punto de vista, entonces, la única opción para incluirla en la filosofía es que la ley moral imponga la realidad de la libertad.<sup>513</sup>

Antes de enunciar la ley fundamental de la razón pura práctica dejamos planteada nuestra pregunta de trabajo, que a esta altura tiene la siguiente tesis: si esta Analítica tiene como propósito deducir la mencionada ley y establecer sus límites con respecto del cielo y de la tierra ¿que sentido tiene incluir los postulados —Dios y la inmortalidad— como necesarios para la razón práctica? Si, como acabamos de ver, la libertad es un concepto ya establecido y que depende de la deducción de la ley moral ¿puede sostener esa libertad a los otros dos postulados? A esta última pregunta nos aproximaremos cuando lleguemos a la Dialéctica del tratado que estamos revisando.

A partir de todo el recorrido anterior, Kant enuncia la ley fundamental de la razón pura práctica:

“Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal.”<sup>514</sup>

---

<sup>513</sup> KpV A54, AA V, 30.

<sup>514</sup> “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.” Ídem.

Destaquemos algunos elementos que Kant analiza en la observación a esta ley y que conducen al hecho (*Faktum*)<sup>515</sup> de la razón. En primer lugar, recuerda el carácter imperativo de la regla práctica, es decir, no es un asunto indicativo, sino que establece la manera cómo debemos proceder. En segundo lugar, y derivado de la anterior característica, la regla es presentada como *incondicionada*, asunto muy importante porque en ello Kant resuelve el anhelo de condición última que exige la razón y puede clasificar a la ley como “una proposición práctica categórica *a priori*.”<sup>516</sup> En este último aspecto cumple Kant otro objetivo fundamental de sus aspiraciones éticas, a saber, que la voluntad quede determinada de manera inequívoca (absoluta e inmediatamente nos dice) y objetivamente, de donde la ley obtiene su carácter de legisladora inmediata. Llegamos a la cumbre de la ética kantiana, es decir, no encontramos nada más allá de este nivel de fundamento, ya que la ley es calificada como “condición suprema de todas las máximas.”<sup>517</sup> Esta ley establece su imperio “sin tomar nada de la experiencia o de alguna voluntad externa.”<sup>518</sup>, es decir, volvemos al criterio establecido por el autor en la *Fundamentación*, y que mencionábamos anteriormente, según el cual la filosofía en asuntos prácticos no puede estar ni pendiendo del cielo ni apoyada sobre la tierra.

---

<sup>515</sup> Este aspecto del camino kantiano hacia la ley moral en esta segunda *Crítica* ha ocupado un lugar especial en la discusión sobre la Analítica de la segunda *Crítica*. A continuación incluimos algunos de los comentaristas que han dedicado parte de su trabajo a este debate. BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. op. cit. pp. 166 ss. HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*. Ed. Harvard University Press, Cambridge, 1994. Este autor dedica el segundo capítulo de este libro al análisis del Faktum. ALLISON, Henry. *Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason*. En FÖRSTER, Eckart. op. cit. pp. 114 – 130. El problema que toma Allison como punto de partida para su análisis es el Faktum. KLEINGELD, Pauline. *Moral consciousness and the 'fact of reason'*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. pp. 55 – 72. Por su parte BANHAM, Gary. op. cit. pp. 93, dedica su revisión al Faktum y al *Summum Bonum*. KAIN, Patrick. *Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James. op. cit. pp. 211 – 230.

<sup>516</sup> KpV A55, AA V, 31.

<sup>517</sup> *Ibid.*

<sup>518</sup> *Ibid.*

Todas estas características sumadas a la conciencia de la ley nos llevan a su condición de hecho de la razón, lo cual significa, de una parte, que la ley no es antecedida por dato alguno de la razón y, de otra, que su calidad de proposición sintética *a priori* no procede de ninguna intuición empírica ni pura.

Finalmente haremos algunas observaciones sobre la concepción antropológica kantiana en relación con la condición imperativa de la ley moral y el deber. La ley es imperativa en tanto el ser humano no posee una voluntad santa, es decir, sus acciones pueden ser contrarias a la ley. Esta 'virtud' humana tiene dos aspectos, de una parte, que Kant no está proponiendo una moral para ángeles (como se le ha criticado) sino que es perfectamente consciente de las debilidades y tendencias humanas hacia las inclinaciones, y de otra, le permite al autor introducir la *voluntad santa* como una idea práctica que cumple el papel necesario de un prototipo.<sup>519</sup>

La concepción antropológica nos lleva a una noción que no aparecía desde la *Fundamentación*: el deber. Al poseer el ser humano una doble dimensión compuesta de voluntad pura (no santa) e inclinaciones, requiere de una coacción moral a fin de poder realizar acciones morales. El deber es entonces esa autoacción que surge de la razón y de su ley objetiva.

Para concluir este apartado volvamos a renovar nuestras preguntas. Hecha la deducción de la ley moral con rigor geométrico ¿cómo se puede justificar un enlace teológico con la moralidad si ya estamos en el mundo inteligible? Si

---

<sup>519</sup> KpV A58, AA V, 32.

Dios y la inmortalidad como postulados tienen un lugar estructural en la ética de Kant al igual que la libertad ¿podemos solicitarle al autor un camino argumental como el que lo condujo al concepto de libertad?

### **3.2.2. Los principios de la razón práctica y la distancia con la razón especulativa**

#### 3.2.2.1. La autonomía de la voluntad y los principios materiales

En este apartado nos ocuparemos del teorema IV que cierra esta forma expositiva *more geometrico* y en el cual se verifica la relación entre autonomía y libertad y se clarifica el concepto negativo y positivo de libertad. El teorema establece:

“La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que le corresponden; por el contrario, toda *heteronomía* no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad.”<sup>520</sup>

La protagonista en el enunciado es la autonomía<sup>521</sup> que es puesta aquí como condición única e ineludible de la ley y del deber. La autonomía está directamente asociada con la independencia de la materialidad de la ley y al mismo tiempo con la legislación que se da a sí misma. Por lo tanto, se ensambla con los conceptos negativo y positivo de libertad requiriéndolos y

---

<sup>520</sup> “Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.” KpV A58, AA V, 33.

<sup>521</sup> Ver HENRICH, Dieter. op cit. pp. 89. Dedicó el capítulo tercero a la revisión de la autonomía ofreciendo un esclarecedor análisis sobre los alcances e implicaciones de este concepto para la ética de Kant.

justificándolos de manera simultánea. Así, el concepto negativo de libertad da cuenta de la independencia que ha de tener el principio de la moralidad con relación a la materialidad, mientras que el positivo alude a la capacidad de la razón pura para autolegislar. Lo anterior explica que Kant insista, en este punto, en la vía negativa a efectos de alcanzar definiciones como la de autonomía y libertad. Ese camino negativo de aproximación se sintetiza en este teorema en la *heteronomía*,<sup>522</sup> la cual tiene lugar cuando la materialidad se convierte en condición de la ley. A su vez la materialidad está vinculada por Kant a un problema sobre el que hemos insistido, a saber, el dejar al ser humano limitado a su condición natural, problema que se encuentra en el origen del asunto ético kantiano de la tercera antinomia y que tanto en la *Fundamentación* como en la deducción de la ley moral que estamos recorriendo encuentra su solución.

Las observaciones (I y II) constituyen vías negativas de explicación de esta tensión entre autonomía y heteronomía. La primera se ocupa de revisar el lugar que la materialidad tiene que ocupar en una conducta moral. Lo primero a aclarar es que se descarte la materialidad como fundamento determinante porque se funda en condiciones subjetivas (no le permiten a la voluntad el componente de universalidad que le pide la ley práctica) y porque pertenece al principio de la propia felicidad.<sup>523</sup> En segundo lugar, hay que precisar que todo querer está referido a un objeto y a una materialidad, es decir, Kant le asigna a la conducta un contenido concreto enclavado en el mundo de los fenómenos,

---

<sup>522</sup> KpV A59, AA V, 16, AA V, 33.

<sup>523</sup> KpV A60, AA V, 34.

pero, como estamos en el nivel del fundamento determinante de la conducta, lo empírico, al carecer de necesidad y universalidad, queda fuera de consideración. En tercer lugar, Kant revisa la posibilidad de fundar la moral en la felicidad de los otros<sup>524</sup> lo cual es, ha sido y sigue siendo un pretendido cimiento de la moralidad, sin embargo para nuestro autor no se puede suponer en todos los seres humanos tal disposición a esta especie de solidaridad.

La segunda observación da cuenta de por qué no es posible considerar como fundamento de la moralidad la propia felicidad. Si bien esa observación es una variación de lo ya dicho respecto del rechazo de la materialidad como fundamento determinante de la voluntad, encontramos una radicalización del planteamiento kantiano que consiste en poner como contrario a la moralidad cualquier otro principio que se encuentre “fuera de la forma legisladora de la máxima.”<sup>525</sup> Ya no es solamente la pretensión de los materialistas de incluir sus principios como fundamento último de la moralidad la que se excluye, sino cualquier otro tipo de fundamento que no sea la forma legisladora mencionada. Si se rompe este parámetro –dice Kant– se cae en una contradicción que no sólo es lógica sino también práctica y echaría por tierra toda construcción moral. Sea este el momento de renovar nuestras preguntas de trabajo: teniendo en cuenta el anterior principio y asumiendo la necesidad de los postulados ¿cómo se justifican éstos, pues a instancias suyas parecería que en principio caería la teoría moral desarrollada por Kant?

---

<sup>524</sup> Íbid.

<sup>525</sup> KpV A61, AA V, 35.

Sigamos con la observación. Kant arremete contra el principio de la propia felicidad porque, a pesar de poseer un conjunto de cualidades reivindicables moralmente, es insuficiente para convertirse en fundamento determinante de la voluntad. Estamos ante un principio que ofrece generalidad mas no universalidad en sus reglas, es decir, sus reglas tienen un amplio alcance pero no llegan a la universalidad y necesidad.<sup>526</sup> Esta generalidad del principio lo deja anclado en la experiencia y por lo tanto en un abanico infinito de posibilidades, o lo que es lo mismo, con este principio los humanos tendríamos la posibilidad de ir cambiando de regla permanentemente y nunca dispondríamos de una base firme para la acción moral. De otra parte, el principio en cuestión aconseja, orienta la acción en tal o cual sentido, pero como las inclinaciones son constitutivas del ser humano, el simple consejo lo deja limitado al mismo escenario que tenía en el conocimiento moral común y, por tanto, el esfuerzo de fundamentar la acción sería algo vacío.

Para reforzar la diferencia entre la ley que está construyendo y el principio de la propia felicidad, Kant utiliza un argumento que vale la pena citar:

“Cumplir el mandado categórico de la moralidad está siempre en poder de todos, cumplir el precepto empíricamente condicionado de la felicidad sólo raramente es posible a cualquiera y con mucho, ni siquiera respecto a una única intención; la causa es que, en el primer caso, solamente importa la máxima, la cual debe ser verdadera y pura, pero en el segundo se trata también de las fuerzas y del poder físico de hacer realidad un objeto deseado.”<sup>527</sup>

---

<sup>526</sup> KpV A63, AA V, 36.

<sup>527</sup> “Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit, der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die echt und rein sein muß, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen.” KpV A64-65, AA V, 36-37.

El problema central es la pregunta sobre cuántos tienen la posibilidad efectiva de encontrar la propia felicidad sin más, lo cual representa una importante crítica de Kant a la búsqueda de felicidad como orientación ética: se asume que todos buscamos la felicidad pero nunca se revisa la posibilidad efectiva de lograrla y, por tanto, se convierte en una fuente de insatisfacción. De esta manera, ordenar aquello que todos quieren no tiene sentido, en cambio es completamente razonable para el autor demandar con carácter imperativo el deber, ya que lo único que se requiere es la máxima, que, como se ha mostrado suficientemente, es asequible a todos. Y precisamente en este punto nuestro autor tiene plena confianza en que estas diferencias entre la ley moral y el principio de la propia felicidad sean detectadas sin ningún esfuerzo por el entendimiento más común. Es decir, aquí no se requiere la intervención de la filosofía para establecer con toda claridad la frontera entre moralidad y amor propio.

Esta observación segunda (del teorema IV) incluye aún dos aspectos de mucha importancia para nuestra tesis. De una parte, una muy interesante reflexión sobre el castigo (que deriva hacia su inevitable complemento: el premio), y de otra, una breve descripción de las opciones de concepción ética marcando la distancia con la propuesta que el autor está desarrollando.

Para Kant el quebrantamiento de la ley moral se acompaña del ser merecedor de castigo, entendido como un proceso que surge en la conciencia de quien ha burlado la ley y en todo caso no como un daño infringido de manera externa al sujeto. Así, el que aplica la pena puede tener las mejores intenciones de



corregir al infractor, pero si este no justifica internamente esa sanción el castigo se convertiría en una manifestación más de heteronomía ya que quedaría sin peso la tan importante característica de la voluntad como autolegisladora. Aquí llegamos a un punto que nos interesa destacar especialmente, a saber, la exclusión que hace Kant de la tensión premio-castigo<sup>528</sup> en manos de una potencia superior, como criterio moralmente válido pues esta figura destruye la libertad. En virtud de lo anterior, retomamos la pregunta que planteamos desde la revisión del Canon<sup>529</sup> de la primera *Crítica*: ¿cómo es posible pasar de la pregunta ‘*Qué puedo esperar*’ a la pregunta ‘*Qué puedo esperar si hago lo que debo*’? Retomamos esta pregunta en tanto Kant nos autoriza a cuestionar cualquier tipo de fundamento ético que se afinque en la mencionada relación castigo-premio, pues si pregunto por la recompensa religiosa (asociada al esperar de la tercera pregunta) para la conducta moral entramos en el terreno de la heteronomía y del cumplimiento del deber de manera no legítima, es decir, omitiendo el valor del deber en sí mismo (reduplicación del deber) desarrollado en la *Fundamentación* y acotado en la segunda *Crítica*.

Miremos ahora cómo Kant marca la distancia con las concepciones éticas que le antecedieron y cómo las descarta por estar sometidas de una u otra manera a la materialidad. La clasificación<sup>530</sup> que hace Kant de dichas concepciones las divide en principios objetivos y subjetivos y dentro de cada una de estas categorías se subdividen en internos e internos. Los subjetivos, tanto externos (Montaigne, Mandeville) como internos (Epicuro, Hutcheson), son descartados

---

<sup>528</sup> KpV A67, AA V, 38.

<sup>529</sup> KrV A805, B833.

<sup>530</sup> KpV A69, AA V, 40.

como principio universal de la moralidad porque son empíricos. Por su parte, los objetivos, tanto externos (Crusius<sup>531</sup> y otros moralistas teológicos) como los internos (Wolff y los estoicos), no pueden ser aceptados como principios válidos de moralidad porque los primeros, soportados sobre la perfección humana, se convierten en talento y destreza, cualidades que son evidentemente empíricas, y los segundos, que se soportan sobre la perfección divina asumida como objeto de la voluntad, solamente nos moverían a la acción en tanto tenemos una expectativa de la felicidad que pretendemos obtener en tal objeto. Destaquemos para el propósito de este escrito la contundencia y rapidez con la cual Kant deja de lado la perfección divina como garante de la moralidad. Dios como perfección suprema conduce inevitablemente a la heteronomía por vía de la materialidad del propósito que acompaña tenerlo como principio moral. En virtud de lo anterior nos permitimos preguntar: si el Dios de Crusius no se puede tomar como referente moral ¿cuál es la justificación de Kant para incluir a Dios como postulado y qué haría que no estuviera incurriendo en la misma heteronomía que está criticando? Retomaremos esta pregunta en nuestro apartado sobre los postulados.

### 3.2.2.2. Los principios de la razón pura práctica

En la sección que Kant subtitula “I. De la deducción de los principios de la razón pura práctica” encontramos un giro en el tratado que nos ocupa. Es un giro tanto metodológico como de tratamiento de los problemas filosóficos en

---

<sup>531</sup> FUGATE, Courtney David. *Moral Individuality and Moral Subjectivity in Leibniz, Crusius, and Kant*. En PALMQUIST, Stephen R. *Cultivating Personhood Kant and Asian Philosophy*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2010. pp. 273 – 284.

juego. Deja de servirse del *more geométrico* que venía utilizando y de aquí hasta el final recurrirá a una exposición tipo tratado y abandona la simetría entre parte negativa y parte positiva para allanar el camino hacia la ley moral.

Comencemos por recordar uno de los propósitos de la segunda *Crítica* en general y en particular de la Analítica: “Esta Analítica muestra que la razón pura puede ser práctica,…” y efectivamente mediante la ley moral establecida como proposición *a priori* queda demostrada que la razón pura deviene práctica, es decir, que es un motor suficientemente poderoso para la acción.<sup>532</sup> Y en este punto Kant retoma el *Faktum*<sup>533</sup> de la razón pura que se muestra práctica y reitera su enlace con la conciencia de la libertad y se identifica con él. Sobre este nudo gordiano de la ética kantiana se construye el mundo inteligible que permite resolver definitivamente una antropología filosófica que incluye la pertenencia humana tanto al mundo de los sentidos como a un mundo inteligible, en el cual tiene lugar esa razón pura práctica que determina a actuar en el mundo fenoménico. Asimismo nos recuerda Kant la tercera sección de la *Fundamentación* en donde quedó establecido que la atribución de la libertad ubica al ser humano en “un orden inteligible de las cosas.”<sup>534</sup> Esto quiere decir que el conjunto problemático que había surgido en el Canon y en la *Fundamentación*, constituido básicamente por la definición de la libertad y el anhelo de incondicionado que caracteriza a la razón, estaría resuelto en esta Analítica.

---

<sup>532</sup> BILLIER, Jean-Cassien. op cit. pp. 54.

<sup>533</sup> KpV A72, AA V, 42. Ver también: LUKÓW, Pawel, The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Know-ledge; *Kant-Studien*, 84 (1993) 2, pp. 204 – 221.

<sup>534</sup> KpV A72, AA V, 42.

Veamos cómo construye Kant el mundo inteligible que requiere para efectos éticos. Esta Analítica no guarda una analogía completa con la de la primera *Crítica*, en tanto que en esta la intuición sensible era el punto de partida del conocimiento de objetos dados en la experiencia, y de manera complementaria el acceso a objetos más allá de la experiencia (las cosas tomadas como *noúmenos*) fue instituido como imposible. Frente a este planteamiento de Kant evocamos el problema que esbozamos en el capítulo primero, cuando afirmábamos que el sentido de la relación fenómeno – noúmeno estaba en los asuntos éticos y no en los epistemológicos, pues en estos últimos el mundo nouménico no aporta nada al conocimiento en tanto que es una dimensión a la que nunca tendremos acceso, mientras que en los primeros queda completamente justificada la posibilidad de la cosa simplemente pensada (nouménica) como soporte de la concepción de ser humano que está construyendo Kant a efectos éticos.

La ley moral es la puerta de acceso a ese mundo que se separa de los fenómenos y que era imposible para la razón pura en su uso especulativo y que ahora en el uso práctico adquiere estatuto de necesidad. En este punto<sup>535</sup> Kant parece dar razón a nuestra hipótesis al afirmar que la razón especulativa (una vez negada la posibilidad de objetos más allá de la experiencia),

“...hizo bastante para salvaguardar el concepto de *noúmeno*, es decir, la posibilidad e incluso la necesidad de pensarlos, y para salvar ante toda objeción, por ejemplo, la suposición de la libertad, considerada negativamente, como totalmente compatible con aquellos principios y limitaciones de la razón pura

---

<sup>535</sup> KpV A73, AA V, 42.

teórica, pero sin dar a conocer ninguna determinación ni ampliación de tales objetos, al excluir más bien toda visión de ellos.”<sup>536</sup>

Reiterando nuestra hipótesis del noumēno podemos afirmar que la función de la razón especulativa respecto del mismo era salvaguardarlo de la desaparición ante la implacable exigencia de la experiencia que exigía tal uso de la razón. La razón especulativa, al mantener la simple posibilidad de pensar el concepto de los noumēnos, tenía fuera de su competencia la afirmación de la realidad del mismo, esto reitera nuestra posición de que el noumēno sólo adquiere sentido pleno en la ética. De esta manera, el noumēno, al no tener ningún lugar en el uso especulativo, tenía que esperar a la crítica de la facultad de desear a efectos de encontrar uno.

En esta construcción de un mundo paralelo con propósitos éticos le estaremos preguntando a Kant por la justificación del mismo y por el posible nexo entre este mundo suprasensible y los postulados de la razón práctica. Esto, en la medida en que podremos aceptar un platonismo ilustrado a efectos de justificar la libertad y a partir de ella el andamiaje ético de la propuesta kantiana, pero aceptar que requerimos alma y Dios para albergar la esperanza de la realización plena de la moralidad representa un salto cualitativo que ha de contar con un soporte filosófico muy cuidadoso y consistente.

La delicada tarea de la ley consiste en permitir un mundo suprasensible sobrepuesto al mundo de los sentidos sin alterar el despliegue natural de este último, esto es, las leyes empíricas se mantienen tal como han sido explicadas

---

<sup>536</sup> KpV A73, AA V, 42-43.

en la primera *Crítica*, pero ahora contamos con un nivel diferente en el cual no operan esas leyes sino leyes de la autonomía. Así, la naturaleza suprasensible “no es más que una *naturaleza sometida a la autonomía de la razón pura práctica*.”<sup>537</sup> Esta escisión del mundo lleva a Kant a construir una perspectiva filosófica que podríamos llamar *platonismo ilustrado*, pues pone el mundo suprasensible como *naturaleza modelo* y al mundo de los sentidos como *naturaleza copiada* y esta división se justifica:

“Porque verdaderamente la ley moral nos transporta, en idea, a una naturaleza en la cual la razón pura produciría el bien supremo, si estuviese acompañada con la facultad física adecuada, y determina nuestra voluntad a dar al mundo de los sentidos la forma de un todo de seres racionales.”<sup>538</sup>

Queda establecido de esta manera el ideal de la conducta humana que, si no tuviésemos ese otro componente en el mundo fenoménico, nos conduciría directamente al bien supremo. Aquí encontramos varios asuntos sobre los cuales queremos llamar la atención. En primer lugar, que el mundo suprasensible es un ideal a fin de sortear el problema de diferenciar la conducta humana de la causalidad natural. En segundo lugar, ese ideal incluye al bien supremo (*höchstes Gut*) como una aspiración inalcanzable pero auténtico móvil de la voluntad. Finalmente, a partir de lo anterior el ideal se presenta como una aspiración a la comunidad total de seres racionales.

---

<sup>537</sup> KpV A74, AA V, 43.

<sup>538</sup> “Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen.” KpV A75, AA V, 43.

Permítasenos una acotación sobre el segundo aspecto, en tanto está vinculado directamente con el propósito de esta tesis: el bien supremo. El Canon<sup>539</sup> en la primera *Crítica* hizo una diferencia entre bien supremo originario y derivado, siendo el último el mundo inteligible o moral y el primero es Dios y la vida futura. En nuestro primer capítulo discutimos con Kant la necesidad con la que pretende justificar estos supuestos y encontramos que no había argumentos suficientes para establecer los postulados. Luego, en el segundo capítulo (al ocuparnos de la *Fundamentación*) encontramos al bien supremo en dos momentos, por una parte, predicado de la buena voluntad,<sup>540</sup> convirtiéndola en el bien por excelencia del cual dependen los demás bienes, y de otra, asociado a la voluntad del ser racional,<sup>541</sup> la cual es el único lugar donde se puede encontrar un bien al que se le pueda poner el predicado de incondicionado. En nuestro segundo capítulo discutimos con Kant respecto a los postulados que había planteado en el Canon y que retomaría en la segunda *Crítica* pues nos parecía suficiente este bien supremo e incondicionado que construye la *Fundamentación*. Ahora, en la *Analítica* que estamos recorriendo el bien supremo es un ideal que correspondería con el bien supremo derivado del Canon y en consonancia con el bien supremo de la *Fundamentación*, pero más adelante, comenzando la *Dialéctica*,<sup>542</sup> se pone de manifiesto que el bien supremo representado por la ley moral, por el mundo inteligible, le es insuficiente a la razón que ansía otro nivel de incondicionado más radical, frente a lo cual preguntamos: ¿Cuál es el camino que justifica el paso entre el bien supremo derivado y el originario?

---

<sup>539</sup> KrV A807, B835.

<sup>540</sup> GMS A7, AA IV, 396.

<sup>541</sup> GMS A15, AA IV, 401.

<sup>542</sup> KpV A194, AA V, 108.

Volvamos a la deducción de los principios de la razón pura práctica. En esta deducción Kant logra separar “las leyes de la naturaleza a la cual *está sujeta la voluntad* y las de una *naturaleza que está sujeta a una voluntad...*” siendo la diferencia la fuente de los objetos en cuestión. En el conocimiento de la naturaleza los objetos que nos representamos tienen como origen la naturaleza, mientras que en lo práctico la causa de los objetos es la voluntad. Consideramos que con el recorrido que llevamos de la segunda *Crítica* estaría solucionado el problema ético que Kant enfrenta desde la tercera antinomia, a saber, mantener la explicación categorial de la naturaleza y al mismo tiempo separar al ser humano de la misma sin independizarlo completamente de ella pero asignándole un estatuto tal que pueda ser origen de sus acciones de manera libre y sometido a leyes.

La hondura del problema la plantea Kant de la siguiente manera:

“Así pues, son dos problemas muy distintos el de saber *cómo, por una parte, la razón puede conocer objetos a priori*, y cómo, *por otra parte, puede ser inmediatamente un fundamento determinante de la voluntad, i.e., de la causalidad del ser racional respecto de la realidad de los objetos (sólo mediante el pensamiento del valor universal de sus propias máximas como ley).*”<sup>543</sup>

La cita sintetiza los ámbitos de los que se ocupan la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, así como la diferencia filosófica – metodológica que se establece entre ambos. El problema en juego es cómo el método

---

<sup>543</sup> “Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft *einerseits a priori* Objekte *erkennen*, und wie sie *andererseits* unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d.i. der Kausalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte (bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) sein könne, sind sehr verschieden.” KpV A77, AA V, 44-45. Destacado en el original.



trascendental se enfrenta a dos tipos de realidades, que tienen puntos de intersección, manteniendo la independencia mutua y la integridad del método. Esto es determinante a efectos de resolver por qué en la primera *Crítica* incluye una estética y la segunda no, o lo que es lo mismo, por qué la razón especulativa sólo alcanza objetividad por medio de intuiciones quedando enmarcada dentro de la experiencia sensible, mientras que a la razón práctica le es suficiente con dar cuenta de cómo la razón determina la voluntad, y entonces el asunto del objeto (Estética trascendental) se diluye tal como lo plantea la razón especulativa y queda abierto el espacio para una naturaleza suprasensible.<sup>544</sup>

De esta manera,

“La ley moral es en realidad una ley de la causalidad mediante la libertad y, por lo tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible tal como la ley metafísica de los acontecimientos del mundo de los sentidos era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible; por lo tanto, ella determina lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, i.e., la ley para una causalidad cuyo concepto era en la especulación sólo negativo, y proporciona así, por primera vez, una realidad objetiva a ese concepto.”<sup>545</sup>

Queda establecida la facultad de la libertad, que en el uso especulativo de la razón había quedado marginada en nombre de la determinación de la ciega causalidad de la naturaleza (causalidad que fue limitada a lo condicionado, a lo fenoménico, negándosele a la antítesis su afirmación de que, con esa

---

<sup>544</sup> KpV A78, AA V, 45.

<sup>545</sup> “Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität.” KpV A82, AA V, 47.

causalidad natural, había conseguido llegar a la totalidad de lo real) y al mismo tiempo queda instituida la posibilidad de una naturaleza suprasensible, que convierte a las ideas de la razón en causa de hechos del mundo fenoménico.<sup>546</sup> Así se concilian los dos ámbitos de la razón que estaban en conflicto: leyes de la naturaleza y libertad humana. Tal conciliación es posible porque Kant crea un nuevo nivel analítico que hace posible “una causalidad que se determine totalmente por sí misma.” De esta forma se resolvería el problema de lo incondicionado, que viene arrastrando por cientos de páginas, pues, el vacío que al respecto había dejado la razón especulativa es llenado por la razón práctica, específicamente por la ley moral sostenida por el concepto positivo de libertad.<sup>547</sup> Este nuevo plano analítico bajo ninguna circunstancia amplía las fronteras del conocimiento a las que llegó la razón en la primera *Crítica*, pues de tener esta pretensión se vería abocado a “demostrar cómo puede emplearse sintéticamente la relación lógica de fundamento a consecuencia de otra especie de intuición distinta de la sensible, es decir, cómo sea posible la *causa noumeno*; lo cual no puede hacer la razón práctica,...”<sup>548</sup>, ni tampoco le interesa ni es de su competencia esta clase de demostraciones, como queda suficientemente ilustrado. Esta última cita la usaremos como criterio a la hora de enfrentar los postulados y los nexos con la fundamentación ética.

---

<sup>546</sup> KpV A83, AA V, 48. En este punto Dulce María Granja dice en nota al pie: “La ley moral tiene su fundamento fuera de la experiencia pero ordena obrar en el mundo de la experiencia. Así pues, gracias a la ley moral el ser humano se convierte en la cúpula o elemento de conjunción entre lo sensible y lo inteligible, entre el dominio de las leyes físicas y el de la libertad, entre el mundo y Dios, entendidos, respectivamente, como el reino de la absoluta necesidad natural y el reino de la absoluta espontaneidad.” Nota 49. Compartimos la lectura de la concepción del ser humano como bisagra entre el mundo sensible y el inteligible, que es lo que venimos a reiterar en términos de una antropología dual que requiere Kant para mantener esos dos dominios, pero no compartimos que el ser humano sea un punto de unión entre el mundo y Dios, pues si esta fuese la perspectiva del autor tendría que entrar a justificar un nuevo dominio más allá de lo inteligible en donde fuese posible Dios.

<sup>547</sup> KpV A85, AA V, 49.

<sup>548</sup> *Íbid.* Destacado en el texto.

Solicitaremos a Kant que nos muestre el *quid juris* de los postulados, su legitimidad lógica o su aporte al concepto de libertad o su relación con la ley moral, en fin, le preguntaremos por el lugar filosófico que ocupan los postulados.

### 3.2.2.3. La distancia entre razón práctica y razón especulativa

Kant no quiere dejar ninguna duda sobre la distinción entre las dos jurisdicciones de la razón. No quiere que le vayamos a objetar que está destruyendo la labor antidogmática de la primera *Crítica* con la ampliación de los límites más allá de la sensibilidad en la segunda *Crítica*. Al efecto plantea que si ya quedaron rigurosamente establecidos los límites de la razón en su uso especulativo y al mismo tiempo se ha puesto la conducta humana bajo una ley que no sigue las leyes de la naturaleza, entonces “¿cómo se puede conciliar aquí el uso práctico con el uso teórico de la razón pura en relación con la determinación de los límites de su facultad?”<sup>549</sup>

A efectos de responder esta pregunta, que ya ha tenido respuesta en esta *Analítica*, Kant ajusta cuentas con Hume<sup>550</sup> en lo concerniente al principio de causalidad, mostrando cómo el empirismo conduce inevitablemente al escepticismo, derrumbándose toda certeza apodíctica, incluso la de la matemática, y contraponiendo la solución que dio la primera *Crítica* a ese

---

<sup>549</sup> KpV A88, AA V, 50.

<sup>550</sup> WAXMAN, Wayne. *Kant's Debt to the British Empiricists*. En BIRD, Graham. op. cit. pp. 93 ss. Ver también: RANG, Bernhard, *Naturnotwendigkeit und Freiheit. Zu Kants Theorie der Kausalität als Antwort auf Hume*; *Kant-Studien*, 81 (1990) 1, pp. 24–56. NUYEN, A. T., *Sense, Passions and Morals in Hume and Kant*; *Kant-Studien*, 82 (1991) 1, pp. 29–41.

problema se concluye con la explicación de la ampliación del campo de la razón a lo suprasensible pero sólo en el uso práctico. Este camino le permitirá al autor resolver cualquier duda sobre los dos usos de la razón al hacer las precisiones necesarias en la aplicación del principio de causalidad en uno y otro uso e inicia la asociación del mundo suprasensible con Dios.

Hume es el contrincante por excelencia a la hora de salvar el principio de causalidad, pues sus ataques a las aspiraciones de la razón pura llevaron a Kant a una revisión detallada de los alcances de esta (*Crítica de la razón pura*, segunda de las Analogías de la experiencia). La pregunta en este punto es ¿por qué requiere el pensamiento crítico a esta altura defender el principio de causalidad? ¿No está acaso suficientemente claro y a salvo en la primera *Crítica*? La preocupación de Kant no se cierne sobre la aplicación del mencionado principio en la jurisdicción de la primera *Crítica* sino en la de la segunda. Esto es, la legitimidad del conocimiento que parte de la experiencia está fuera de duda y al efecto sirven la Estética y la Analítica trascendentales de la *Crítica de la razón pura*. Ahora el autor requiere resolver en lo práctico un tipo de causalidad que está más allá de la experiencia<sup>551</sup> a efectos de superar la insatisfacción de la razón al tener que liberarse a los objetos de la experiencia y poder así aplicarse a una realidad en sí como es la libertad.

Veamos este camino que Kant construye hacia lo suprasensible. Hume cuestiona la relación de necesidad causal entre dos eventos en la medida en

---

<sup>551</sup> KpV A94, AA V, 54.

que solamente si tal conexión es *a priori* podríamos predicar necesidad de la misma, pues la experiencia no ofrece más que vínculos sin necesidad alguna.

La solución kantiana consiste en darle la razón a Hume cuando rechaza el principio de causalidad aplicado a los objetos como si fuese cosas en sí y establece que esa relación *a priori* no puede tomarse de la experiencia. Respecto de lo primero, la solución kantiana consiste en la separación entre fenómeno y cosa en sí, dejando a la primera *Crítica* ocupada únicamente de fenómenos y pasando a la segunda las cosas en sí. Respecto de lo segundo, demostró la categoría de causalidad (y las otras categorías) en el marco del entendimiento puro descartando así el empirismo como origen<sup>552</sup> de la misma evitando de esta manera el escepticismo.

La causalidad en la jurisdicción de lo práctico resolvería la posibilidad de ubicar al ser humano en un mundo inteligible, dicho de otra manera, haría las veces de deducción trascendental de las categorías de la primera *Crítica*. El problema en juego es cómo pasar las categorías del ámbito de la ciencia de la naturaleza<sup>553</sup> a la conducta humana, es decir, cómo es posible aplicar dichas categorías a un mundo (inteligible) que no tiene objetos dados, pero en el cual se requiere establecer las condiciones de posibilidad para objetos como cosas en sí.

---

<sup>552</sup> KpV A93, AA V, 53.

<sup>553</sup> LOUDEN, Robert. *Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature*. Ed. Oxford University Press, New York, 2011, pp. 121.

Es fundamental para Kant –insistimos– dejar claro que no habría ningún efecto para la razón especulativa derivado de esta ampliación que está intentando a efectos prácticos. El tránsito que quiere llevar a cabo es el que va de lo sensible condicionado a lo suprasensible con el propósito de terminar con la labor de fundamentar el conocimiento.<sup>554</sup> Este tránsito se sostiene sobre la unidad de la razón que implica que el entendimiento no solamente tiene relación con los objetos empíricamente dados sino también con objetos que no tienen esa propiedad, que en el caso de lo práctico es la voluntad. La realidad objetiva de la voluntad (que aquí se identifica con la razón pura práctica) está dada por la ley por medio del *Faktum* lo cual le permite a Kant poner a la voluntad pura como fundamento último de lo práctico sin recurrir a lo empírico.

Un paso más: del concepto de voluntad podemos llegar analíticamente al concepto de causalidad por libertad, causalidad que, de una parte, resolvería el problema de separar la conducta humana de las leyes de la naturaleza, y de otra, pero derivada y complementando lo anterior, el ser poseedor de una voluntad libre es causa noúmeno, es decir, ese ser es puesto como origen de los actos siempre y cuando este enlace causal se limite al ámbito de lo práctico. En este punto lo único que pide Kant es que no se pretenda conocer teóricamente a este ser dotado de voluntad pura y que simplemente le permitamos enunciarlo conceptualmente para efectos de unir causalidad y libertad, y –otra vez– que ese concepto se restrinja al uso práctico.

---

<sup>554</sup> KpV A96, AA V, 55.

Obsérvese que lo descrito hasta ahora en este apartado y en especial lo dicho con relación a la causa noumática nos sirve para reiterar la hipótesis que habíamos planteado en el sentido de que la diferencia fenómeno – noumática adquiere su pleno sentido en el uso práctico pues aquí encuentra su positividad plena, dejando atrás la ambigüedad que lo caracterizó en su uso especulativo. Tal como lo pusimos de relieve en el primer capítulo, el noumático en la primera *Crítica* es un supuesto que no tiene ninguna justificación objetiva por parte del autor, en tanto se limita a afirmar que requerimos suponer ese trasfondo de los fenómenos pero que nunca podremos acceder al mismo. Tampoco es suficiente a efectos de justificar el uso del noumático en la razón especulativa la discusión con Hume que acabamos de referir, pues si bien es cierto que el supuesto de un mundo suprasensible permite diferenciarse del empirismo y del escepticismo, aún faltaría en este caso explicar la pertinencia del supuesto, pues de lo contrario quedaríamos autorizados a asumir cualquier cosa a efectos de salvaguardar una posición filosófica.

Sin embargo, en el uso práctico el noumático le resuelve a Kant los problemas que tenía en ciernes desde la tercera antinomia. Esta causalidad empíricamente incondicionada aunque no posee intuición que le permita desplegar su valor teórico, sí se despliega sobre lo real en nuestras ideas, máximas y acciones.

Finalmente, Kant quiere extender este hallazgo de la causa noumática como atributo humano a seres suprasensibles como Dios. A esta altura planteamos la siguiente inquietud: si hemos aceptado este mundo paralelo, este platonismo

ético de Kant, es simplemente a efectos de resolver el problema que tenía con la causalidad natural frente a una posible causalidad del ser humano, pero pasar de una antropología dual a la teología requiere una explicación. Por ahora, no podemos aceptar la analogía entre mundo suprasensible donde habite la razón humana y un mundo suprasensible que incluya a Dios<sup>555</sup>, simplemente porque con el camino recorrido no podemos saber qué significa la expresión Dios. Si en el capítulo anterior llamábamos la atención sobre la presencia de un *Deus ex machina*, aquí lo hacemos sobre la presencia de un Dios que entra en escena sin una justificación suficiente para una presencia de tanta magnitud.

### **3.3. El objeto de la razón práctica y las categorías de la libertad**

#### **3.3.1. El objeto de la razón práctica**

Siguiendo con la misma intención de separar el fundamento de la moral de lo empírico, Kant va en busca del objeto de la razón práctica. Este es un proceso de depuración de la materialidad, ya que ésta nos puede arrojar al mundo de la naturaleza perdiéndose el camino de construcción de la voluntad humana como causa *noúmeno*. Dependiendo del nivel en el cual ubiquemos el objeto de la razón pura práctica (en lo empírico o en lo *a priori*) la moral que de allí se derive estará en lo empíricamente condicionado o en lo incondicionado. Y

---

<sup>555</sup> KpV A100, AA V, 57.



como ya sabemos Kant está fundando una moral que tenga un punto de partida incondicionado y supere definitivamente la casuística.

Kant parte de que dichos objetos son el bien y el mal. A efectos de cumplir el propósito que tiene con ellos, la primera característica que establece es que brotan de un principio de razón, lo cual quiere decir en sentido negativo, que no parten de la experiencia. Tales objetos se diferencian de lo agradable y desagradable respectivamente, pues no se trata de pensar la moral a partir de un conjunto de sensaciones sino de ponerle una base firme. En este mismo sentido estos bienes, para conservar su nivel de abstracción, pertenecen a la órbita de la razón y esta los sopesa con conceptos universales y no con puras sensaciones.<sup>556</sup>

Preocupado por la ambigüedad de las expresiones latinas *boni* y *mali* nuestro autor aborda el análisis lingüístico<sup>557</sup> que le permite diferenciar los

---

<sup>556</sup> KpV A102, AA V, 58.

<sup>557</sup> La nota de la traducción de Granja Castro nos ayuda a clarificar los matices utilizados por Kant: “La lengua española no es menos limitada que el latín; para evitar ambigüedades, ante la carencia de expresiones correspondientes a los cuatro conceptos que Kant usa, aclararé cada uno de ellos: *Gute* y *Böse* significan, respectivamente, “bien” y “mal” en sentido moral, es decir, en sentido objetivo y racional. En cambio, *Wohl* y *Übel* significan “bien” y “mal” en relación exclusivamente con un sujeto y sus deseos y conveniencias, es decir, en sentido subjetivo y psicológico. Más específicamente *Wohl* se usa para expresar el estado físico de bienestar; *Weh* significa dolor físico o sufrimiento sentimental; *Übel* es el malestar que acaba con nuestros proyectos utilitarios. Así pues, *Gute* y *Böse* señalan lo que es bueno o malo según la razón, en tanto que *Wohl* y *Weh* señalan lo que es bueno o malo según la sensibilidad, designan un bienestar o un malestar percibido inmediatamente. Por último, el alemán también tiene un adjetivo específico (*schlecht*) para designar algo malo en sentido de “inadecuado” con relación a un fin.” Nota 56, pp. LXV. En ese mismo sentido había anotado García Morente en su traducción el mismo texto de Kant: “El latín nos ha legado esa misma imperfección, por eso hemos conservado las expresiones alemanas. *Gute* y *Böse* significan “bien” y “mal” en sentido objetivo, racional, moral. *Wohl* y *Weh* (*Übel*) significan, en general, *bien* y *mal* exclusivamente en relación con el sujeto, sus deseos, su utilidad, en un sentido, por tanto, subjetivo, psicológico (irracional). En la lengua alemana contemporánea tiene *Wohl* el sentido de bienestar, estado físico de satisfacción; *Weh* significa más bien dolor físico y desgracia sentimental, mientras que *Übel* se aplicaría de preferencia al malestar físico o económico, a lo desventajoso, a lo entorpece o destruye nuestros planes utilitarios.” KANT,

mencionados objetos de la razón pura práctica de las sensaciones que le pueden estar asociadas a los mismos. Así, no es lo mismo determinar nuestra máxima a partir de las sensaciones de agrado o desagrado que hacerlo teniendo como referente lo bueno o lo malo.<sup>558</sup> Los primeros están asociados con la contingencia del placer o displacer que podamos obtener, mientras que bueno y malo están vinculados con la voluntad bajo leyes morales, por tanto, Kant concluye:

“Por consiguiente, *das Gute* o *das Böse* son referidos propiamente a acciones y no al estado de sensación de la persona, y si algo debe ser absolutamente (en todo sentido y sin ninguna otra condición) bueno o malo (*gut oder böse*), o ser tenido por tal, serían solamente el modo de actuar, la máxima de la voluntad y, por tanto, la persona misma como hombre bueno o malo (*guter oder böser Mensch*) pero no una cosa la que podría denominarse así.”<sup>559</sup>

De esta manera, Kant aclara el lugar en donde se encuentra el objeto (mal y bien) de la razón pura práctica, y no es otro que el mundo inteligible al cual pertenece el ser humano en tanto ser racional y poseedor de voluntad. Esto se enlaza de manera consistente con la capacidad del ser humano de obrar por representación de leyes<sup>560</sup> y al mismo tiempo es una reiteración de la autonomía de la voluntad y de la repulsa kantiana a las inclinaciones como fundamento de la ley moral.

---

Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 82. (La traducción de García Morente es de 1913).

<sup>558</sup> Ver BECK, L. W. op cit. pp. 129.

<sup>559</sup> “Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.” KpV A105-106, AA V, 60. Ver: DIERINGER, Volker. Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft*; *Kant-Studien*, 93 (2002) 2, pp. 137 – 157.

<sup>560</sup> Ver GMS A16, AA IV, 401.

Es muy importante observar en este proceso de crítica de la facultad de desear que nuevamente el ser humano vuelve a constituirse en punto límite, el punto cero, el punto de no retorno, si se nos permite, el motor inmóvil de la ética de Kant. Aquí se nos objetaría que es una obviedad tal afirmación predicada de un autor ilustrado, sin embargo, a efectos del propósito de este trabajo es determinante insistir en ello, pues Kant, al construir el camino de los postulados, parece olvidar ese punto cero y recurre a la escatología como elemento estructurante de su propuesta ética a efectos de asegurar su cumplimiento total.

Volviendo al objeto de la razón pura práctica queremos llamar la atención sobre la diferencia de nivel entre bien y mal que parece implicar la definición de los mismos. El primero mantiene una solemnidad casi religiosa del mundo inteligible, abstracto, ideal, mientras que el segundo es dejado al criterio empírico de la mayoría. Veamos: “Lo que debemos llamar bueno (*gut*), debe ser en el juicio de todo hombre racional un objeto de la facultad de desear, y el mal (*das Böse*) un objeto de aversión a los ojos de todo el mundo; por lo tanto, para este juicio se necesita, además del sentido, también la razón.”<sup>561</sup>

De otra parte, con la anterior definición Kant intenta poner en relación las sensaciones y la razón, incluyendo entre las tareas de esta última el ocuparse de los intereses de las primeras, tarea que consiste en ofrecerle máximas para “la felicidad de esta vida y, si es posible, de una vida futura también.”<sup>562</sup>

---

<sup>561</sup> KpV A106-107, AA V, 60-61.

<sup>562</sup> KpV A108, AA V, 61.

Entendemos perfectamente la forma en que Kant traza el puente entre sensibilidad y razón en el uso práctico de la razón; sin embargo, no podemos comprender el alcance que tiene la labor que se encomienda a la razón de construir, para la sensibilidad humana, una vida futura. Conectemos este punto con la estrategia kantiana del Canon para introducir la escatología como algo necesario para llegar a la plena realización de su propuesta ética. Los escenarios son análogos en términos de la inconsecuencia kantiana de querer construir el enlace mencionado (fundamentación ética – escatología) sin ninguna legitimidad. Allá pretende vincular la pregunta ética con la religiosa (*¿Qué me cabe esperar si hago lo que debo?*) sin ninguna explicación y cayendo en abierta contradicción con el incipiente concepto del deber que plantea en ese Canon y, por supuesto, con el concepto de deber desarrollado en la *Fundamentación*. Aquí pretende, también sin explicación, que el nexo entre razón y sensibilidad sirva como justificación para introducir una función de la razón que consiste en construir una vida futura lo cual, obviamente, requiere una explicación por parte del autor.

Volvamos a las reflexiones kantianas sobre el objeto de la razón pura práctica. Para que queden perfectamente diferenciados los dos niveles que el autor viene exponiendo, a saber, el del bien – mal y el que componen bienestar y malestar, pasa a confrontar ley práctica *a priori*<sup>563</sup> y preceptos prácticos racionales<sup>564</sup>, siendo los primeros aquellos principios que determinan la

---

<sup>563</sup> KpV A109, AA V, 62.

<sup>564</sup> *Íbid.*

voluntad de tal manera que no se requiere de objetos sensibles, mientras que los segundos están soportados sobre un objeto de placer o displacer.

En el marco de la distinción anterior Kant encuentra una paradoja metodológica de la razón pura práctica, que le sirve para explicar la relación entre bien y mal, de una parte, y entre estos dos y ley moral, de otra:

*“Éste es el lugar apropiado para explicar la paradoja del método de una crítica de la razón práctica: que el concepto de lo bueno (Gutes) y lo malo (Böses) no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en ese concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta.”<sup>565</sup>*

En esta paradoja Kant ajusta cuentas con cualquier posibilidad de establecer un criterio típicamente religioso o dogmático como fundamento de la moral y determina que solamente el proceso argumental racional es válido como fuente para la construcción de la misma. Justamente en este punto surge la paradoja, ya que, una perspectiva religiosa o dogmática establece sin más el catálogo de obligaciones positivas y negativas en el cual lo bueno y lo malo se predicán de un conjunto de acciones y, por consiguiente, el asunto bien-mal queda vinculado con un objeto de la experiencia haciendo imposible la construcción de una ley práctica en sentido estricto. El efecto del criterio dogmático en la búsqueda del fundamento de la moralidad es que: “...al poner ese objeto de placer –que debía dar el concepto supremo de bien– ya sea en la felicidad, o en la perfección, o en el sentimiento moral o en la voluntad de Dios, su principio fundamental era siempre heteronomía...”<sup>566</sup> Nuevamente nos queda claro que

---

<sup>565</sup> KpV A110, AA V, 62-63. Destacado en el texto.

<sup>566</sup> KpV A113, AA V, 64.

el fundamento moral, que el criterio moral no puede ser puesto en ninguna de las bases en que las morales occidentales lo habían puesto antes y que dentro de esas formas de fundamentar se encuentra la religiosa.

Para cerrar este apartado renovemos nuestra pregunta de trabajo. Si Kant afirma que la voluntad de Dios no puede ser más que heteronomía le preguntamos: ¿cuál es la diferencia entre esta presencia de Dios como heteronomía y la que él va a proponernos en los postulados de la razón práctica? Ya que la presencia de Dios no deja de ser heteronomía, y al estar incluida con posterioridad al establecimiento de la ley moral, pone en evidencia que Kant se resiste a prescindir de Dios y dejar las acciones humanas soportadas por una ley moral con sus implicaciones en términos de voluntad y libertad.

### **3.3.2. Las categorías de la libertad**

Al abordar las categorías de la libertad<sup>567</sup> Kant retoma un tema de frontera que, por la insistencia que ha mostrado en el mismo, lo podemos calificar de tema imprescindible para cualquier reflexión sobre la ética kantiana. Se trata del trazado del límite entre la jurisdicción del uso especulativo y el práctico de la razón, ahora puesto en términos de categorías. La mayor preocupación de Kant es no dejar resquicio alguno en la analogía entre razón especulativa y

---

<sup>567</sup> Respecto del objetivo de las categorías de la libertad Dulce María Granja señala: “Las categorías de la libertad tienen el cometido de señalar los criterios que guían el obrar en el mundo de la experiencia. Las categorías de la modalidad se refieren a la relación de los objetos en general con el sujeto tanto cognoscente cuanto práctico. En el caso de esta tabla, las categorías de la modalidad señalan la relación entre el comportamiento y el principio moral de autonomía.” Nota 62, pp. LXVII.

razón práctica, de suerte que alguien pueda reclamarle que está propiciando una ampliación del uso especulativo a través del práctico, ya que con ello estaría derrumbando la gran aportación del pensamiento crítico de la primera *Crítica*, tanto el positivo (Analítica) como el negativo (Dialéctica). Asimismo, Kant vuelve a reiterar la diferencia abismal que separa a uno y otro uso de la razón teniendo como criterio de separación la sensibilidad.<sup>568</sup>

Mientras que las categorías en su uso especulativo requieren de la experiencia para llenarse de contenido pues sin él pierden su sentido y significado, las de la libertad<sup>569</sup> están exentas de este contacto con la intuición pero han de tener un efecto sobre ella.<sup>570</sup> Aquí encontramos la sinuosa frontera que Kant requiere delimitar con precisión a efectos de dejar a un lado la forma de conocer del uso especulativo de la razón y al otro la determinación de la voluntad.<sup>571</sup> Especialmente le interesa separar dos tipos de causalidad, los mismos que viene elaborando desde la tercera antinomia, uno asociado a la naturaleza y el otro a la facultad de desear. Así, su insistencia en separar el proceso de fundamentación de las sensaciones, de las inclinaciones, de la experiencia, adquiere el grado de explicación que Kant estaba buscando:

“...los conceptos prácticos *a priori* en relación con el principio supremo de la libertad devienen inmediatamente en conocimientos y no necesitan esperar las intuiciones para tener significado, y ello por la importante razón de que ellos

---

<sup>568</sup> KpV A116, AA V, 65-66.

<sup>569</sup> BECK, L.W. op cit. pp. 144.

<sup>570</sup> TIMMERMANN, Jens. *Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. op. cit. pp.73.

<sup>571</sup> ALLISON, Henry. op cit. pp. 129. Para un análisis detallado de las categorías de la libertad y el peso que tienen dentro de la ética kantiana de la segunda *Crítica* ver: GRABAND, Claudia. Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft; *Kant-Studien*, 96 (2005) 1, pp. 41 – 65.

mismos producen la realidad de aquello a lo que se refieren (la convicción de la voluntad), lo cual no sucede de ningún modo con los conceptos teóricos.”<sup>572</sup>

Son dos tipos de conocimiento cuyas diferencias podemos sintetizar de la siguiente manera: 1) tienen una relación cualitativamente diferente con la intuición, 2) a partir del punto anterior su legitimidad se juega en un escenario distinto, en el uso especulativo en el contraste con la experiencia, en el práctico tiene un efecto causal sobre el mundo de la experiencia pero sin partir de ella, y 3) permiten enunciar lo condicionado y lo incondicionado con respecto a la sensibilidad, asunto este que nos permite poner un límite, que asumimos como definitivo, en la construcción de esa órbita especial en la que pone Kant a la naturaleza humana: el mundo inteligible.

### **3.3.3. La típica de la facultad de juzgar pura práctica**

Complementario con las categorías de la libertad y análogo al momento de la imaginación trascendental y su esquematismo, Kant nos muestra ahora cuál es el criterio para tener la certeza de que una acción concreta sea conforme a la regla establecida en abstracto. Se está refiriendo a la necesidad de una facultad de juzgar práctica por medio de la cual podamos subsumir las acciones posibles a la ley moral.

La dificultad que señala Kant en la búsqueda de esta facultad estriba en la tensión que hemos mencionado de manera reiterada, a saber, la diferencia

---

<sup>572</sup> KpV A116, AA V, 66.



entre ley de la naturaleza y ley moral, o lo que es lo mismo, la conciliación de los dos mundos (sensible y suprasensible) construidos por Kant:

“...lo moralmente bueno es, en cuanto al objeto, algo suprasensible para lo cual, por ende, no se puede encontrar ninguna cosa correspondiente en alguna intuición sensible y la facultad de juzgar según las leyes de la razón pura práctica parece estar sujeta a dificultades especiales que consisten en que se pretende aplicar una ley de la libertad a acciones en cuanto eventos que acaecen en el mundo de los sentidos y que, por lo tanto, como tales, pertenecen a la naturaleza.”<sup>573</sup>

Solucionar este enlace es fundamental, pues de ello depende que la ética propuesta por Kant tenga sentido y coherencia, que sea aplicable, realizable, que pueda convertirse en una alternativa concreta para personas concretas y al mismo tiempo, esa concreción tenga como fuente una ley que ha sido construida de manera *a priori*. Lo primero que hace es separar dos tipos de causalidades, una que se aplica a la naturaleza entre eventos (fenómenos) del mismo tipo, y otra, que se aplicaría a lo práctico enlazando eventos heterogéneos.

La regla buscada es enunciada por Kant de la siguiente manera: “pregúntate a ti mismo si la acción que tienes en mente ocurriera según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte, ¿podrías considerarla como posible por tu voluntad? De hecho, cada quien juzga según esta regla si las acciones son buenas o malas”<sup>574</sup>

---

<sup>573</sup> KpV A120, AA V, 68.

<sup>574</sup> KpV A122, AA V, 69. Por considerar que contribuyen a aclarar esta formulación de la típica de la capacidad de juzgar pura práctica traemos las otras dos traducciones españolas de que disponemos. García Morente traduce: “La regla del Juicio bajo leyes de la razón pura práctica es ésta: Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad.” op. cit. pp. 92. Y Rodríguez Aramayo traduce: “La regla de la capacidad judicial bajo leyes de la razón pura práctica es ésta: «Pregúntate si esa acción que tienes proyectada podrías considerarla posible merced a tu

Esta típica de la facultad de juzgar pura práctica (que como vemos es un desarrollo de la ley moral en general y de manera particular de la variación del imperativo categórico en analogía a la ley de la naturaleza) asume el mundo de la libertad y su ley como imagen del mundo de la naturaleza, poniendo en juego tanto la ley de la naturaleza como referente para la ley moral, como la capacidad del ser humano de obrar por representación de leyes.

Así, la ley de la naturaleza es un prototipo para los juicios morales, con lo cual Kant evita cualquier interferencia entre los distintos usos de la razón y al mismo tiempo combina el nivel más abstracto de la elaboración filosófica y el saber moral común. En este último sentido afirma: “Si la máxima de la acción no es tal que aguante la comparación con la forma de una ley natural en general, es moralmente imposible. Así juzga incluso el entendimiento más común...”<sup>575</sup> En este punto lo más importante es la insistencia kantiana en que no se dé un traslape de jurisdicciones entre el uso especulativo y el uso práctico de la razón.

Además de las anteriores, la típica tiene la función adicional de proteger a razón práctica del empirismo y del misticismo, conduciendo al racionalismo de la facultad de desear. El primero tiene que evitarse en la medida en que pone el bien y el mal en la experiencia y por tanto con él no es posible una teoría moral firmemente soportada, como la que pretende Kant, sino que nos arroja al cambio incesante de lo concreto. Respecto del segundo, que mezcla esquema

---

voluntad, aún cuando debiera ocurrir según una ley de la naturaleza en donde tú mismo estarías integrado».” op. cit. pp. 156.

<sup>575</sup> KpV A123, AA V, 69-70.

y símbolo<sup>576</sup> (confunde concepto y metáfora), cae en la asunción de un “reino invisible de Dios”<sup>577</sup> y termina en divagaciones. Por lo anterior:

“Lo único adecuado al uso de los conceptos morales es el *racionalismo* de la facultad de juzgar, el cual toma de la naturaleza sensible únicamente lo que también la razón pura puede pensar por ella misma, es decir, la conformidad a leyes, e introduce en la naturaleza sensible sólo lo que, a su vez, se puede exhibir realmente las acciones en el mundo de los sentidos según la regla formal de una ley de la naturaleza en general.”<sup>578</sup>

Aquí queda clara la retoma de parte de Kant del criterio que esbozó en la *Fundamentación*, según el cual la filosofía debería construir una base firme para sus indagaciones sin tener los pies en la tierra (empirismo) y al mismo tiempo sin pender del cielo (religión, misticismo). Esto deja claro el alcance y el sentido del mundo suprasensible, a saber, la posibilidad de construir un mundo regido por leyes para efectos éticos que, sin embargo, se separe del mundo de la naturaleza como mundo en donde las leyes son determinantes, y que al mismo tiempo conserve la distancia con las divagaciones que surgen de los preceptos religiosos o místicos. Si esto es así, preguntamos: ¿cómo hace Kant para conciliar esta posición tan contundente con los postulados?

### 3.4. Los móviles de la acción

---

<sup>576</sup> Sobre esta diferencia nos dice Granja Castro: “Recordemos que esquema es el procedimiento por el que un concepto se representa en la intuición. En contraste, lo propio de una idea, a diferencia del concepto, es precisamente o exhaustivamente representada en la intuición. Su representación sólo puede consistir en un símbolo, no en un esquema. El misticismo entrafña la confusión entre esquema y símbolo pues parte de la creencia ilusoria de la realización perfecta de la idea.” Nota 67, pp. LXVIII.

<sup>577</sup> “(Eines unsichtbaren Reichs Gottes).” KpV A125, AA V, 71.

<sup>578</sup> Íbid. Destacado en el texto.

Entramos en el cierre de la Analítica de esta segunda *Crítica*, aquí concluye la parte positiva de la revisión de la facultad de desear. Daremos cuenta de los móviles (*Triebfedern*)<sup>579</sup> de la razón pura práctica y de una sección conclusiva en la cual Kant justifica la forma que adoptó esta Analítica.

Los móviles de la razón pura práctica se ocupan de revisar cuáles han de ser los motivos legítimos que impulsan la acción moral. El punto de partida es la necesidad imperiosa de que la voluntad sea determinada *inmediatamente* (el adverbio es central) por la ley moral. Esa inmediatez aparece con el propósito de que nada se interponga entre uno y otro elemento de la ecuación moral kantiana por excelencia. Si algo media entre los elementos mencionados la acción que ocurre en virtud de la ley poseería el predicado de legalidad pero no el de moralidad,<sup>580</sup> pues la acción ocurre en virtud de la ley pero la intención que la acompaña puede estar atravesada por sentimientos que alejarían a la acción de su atributo de moralidad.<sup>581</sup>

Para delimitar el terreno en el que nos estamos moviendo en este apartado escuchemos a Kant precisando el concepto de móvil y sus contornos:

“Ahora bien, si por *móvil (elater animi)* se entiende el fundamento determinante subjetivo de la voluntad de un ser en el cual la razón no es ya, por su naturaleza, necesariamente conforme con la ley objetiva, se seguirá, ante todo, que no se puede atribuir móvil alguno a la voluntad divina y que el móvil de la voluntad humana (y todo ser racional creado) nunca puede ser otro que la ley moral y, por lo tanto, el fundamento determinante objetivo siempre tiene que ser, al mismo tiempo y por sí solo, el fundamento determinante subjetivamente suficiente de la

<sup>579</sup> ENGSTROM, Stephen. *The Triebfeder of pure practical reason*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. op cit. pp. 90 – 118.

<sup>580</sup> KpV A127, AA V, 71.

<sup>581</sup> Recordemos aquí nuestro apartado titulado *La reduplicación del deber* en el capítulo anterior. Allí recorríamos el bucle kantiano del móvil de la acción moral en el cual deja claro que esta solamente ha de ser llevada a cabo por *mor* del deber y cualquier otro motivo es inmoral. Al final de este apartado de la Analítica Kant vuelve a enlazar el deber con la ley moral como móvil.

acción, si es que ésta ha de cumplir solamente la *letra* de la ley sin encerrar su espíritu.”<sup>582</sup>

En esta cita se sintetizan varios de los más significativos problemas a los que se ha visto enfrentada, en general, la ética kantiana tal como la hemos recorrido en esta tesis y, en particular, la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. En primer lugar, como entre la voluntad y la ley moral hay una brecha, esta tiene que ser subsanada con una voluntad que se una a la ley de manera imperativa evitando así cualquier interferencia entre una y otra. En segundo lugar, la alusión a la voluntad divina representa un negativo de la voluntad humana que muestra un caso hipotético en el cual el problema del móvil de la razón no requiere ser planteado, es decir, un tipo de voluntad que no requiera ni imposición ni reflexión sobre su capacidad desiderativa, que obviamente no es el caso de la voluntad humana. En tercer lugar, queda perfectamente claro que el único móvil moral posible para un ser racional es la ley moral, si es que interesa la realización de la ley más allá de su simple formulación o, dicho en otras palabras, Kant asume que el sujeto moral posee una intención profunda respecto de su conducta y que no se queda en la apariencia de la misma. Finalmente, hay una alusión a toda naturaleza racional creada, y dado el contexto en el que nos encontramos y los antecedentes dentro de esta Analítica, no es claro a qué se refiere Kant, pues el predicado *creada* requeriría una explicación.<sup>583</sup>

---

<sup>582</sup> KpV A127, AA V, 71-72. Destacado en el texto.

<sup>583</sup> Este asunto de la condición de criatura del ser humano tiene para nosotros especial importancia porque por medio de éste Kant hace un gran esfuerzo para introducir un Dios creador, manteniendo la ley moral como determinante de la conducta humana. Así al revisar más adelante la dificultad entre ley de la naturaleza y ley moral afirma: “Por consiguiente, cuando digo que los seres del mundo de los sentidos son creados, los considero en ese sentido como noúmenos. Por ende, así como sería una contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, así también es una contradicción decir que,

Si no hay más móvil moral que la ley moral misma, volvamos a plantear nuestra pregunta de trabajo: ¿tienen los postulados algún papel como móviles de la acción moral?

Establecida la ley como único móvil para la razón a efectos morales, la indagación que Kant enfrenta ahora es la de precisar qué es lo que la ley genera en el ánimo.<sup>584</sup> En consistencia con el recorrido de esta Analítica, la primera consideración kantiana respecto a la ley moral como motor de la voluntad es que tal determinación no contenga elementos propios de los impulsos sensibles, siendo esto lo que enuncia Kant como el efecto negativo de la ley en tanto móvil. Por su parte, el efecto positivo hace referencia a una causalidad intelectual, o lo que es lo mismo, a la libertad. A partir de esta dimensión positiva Kant hace surgir el concepto de *respeto*<sup>585</sup> y sobre él hará pivotar su análisis sobre qué es aquello que la ley produce en el ánimo.<sup>586</sup>

---

como creador, él es la causa de las acciones del mundo de los sentidos y por lo tanto, de las acciones consideradas como fenómenos, a pesar de que él es causa de la existencia de los seres agentes (considerados como noumenos). Ahora bien, si es posible (sólo admitiendo la existencia en el tiempo como algo que vale únicamente para los fenómenos y no para las cosas en sí) sostener la libertad, sin detrimento del mecanismo natural de las acciones como fenómenos, entonces el hecho de que los agentes sean criaturas no puede producir aquí el menor cambio, porque la creación atañe a su existencia inteligible, pero no a su existencia sensible y por lo tanto, no puede ser considerada como fundamento determinante de los fenómenos; pero esto sería totalmente distinto si los seres del mundo existieran *en el tiempo* como cosas en sí, porque el creador de la sustancia sería al mismo tiempo el autor de todo mecanismo de esta sustancia.” (KpV A183, AA V, 102.) Como vemos en esta cita Kant intenta una diferenciación de alta complejidad para salvar la libertad y al mismo tiempo introducir un Dios creador. Sobre este aspecto volveremos al final de este numeral (3.4. los móviles de la acción) cuando pongamos en evidencia el lugar de Dios en asuntos éticos y asociemos el pasaje citado con A180, AA V, 100.

<sup>584</sup> KpV A128, AA V, 72.

<sup>585</sup> SUZUKI, Makoto. *Respect for Persons as the Unifying Moral Ideal*. En PALMQUIST, Stephen R. *Cultivating Personhood Kant and Asian Philosophy*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2010. pp. 247 – 255.

<sup>586</sup> En medio del análisis del aspecto negativo de la ley moral como móvil surge en A129 el *dolor* como supresión de todas las inclinaciones. Hubiese sido importante que Kant desarrollara esta noción de dolor a efectos de clarificar por qué la ausencia de inclinaciones nos llevan a él.

Todos los sentimientos, por su origen empírico, no son considerados como fuente para la acción moral, empero el respeto a la ley moral, por ser un sentimiento intelectual que se conoce *a priori* y con necesidad, es incorporado en esa dimensión positiva de la ley moral como móvil. La doble dimensión (positiva y negativa) de la ley moral como móvil le permite a Kant mantener la distancia con los sentimientos y generar en el ánimo un sentimiento no patológico que consiste en el respeto a la ley.

Con lo anterior se completa el panorama poliédrico de la ley moral, es el centro del sistema ético y en términos de fundamento nada la antecede o supera:

“Entonces, la ley moral, así como es el fundamento determinante formal de la acción mediante la razón pura práctica y el fundamento determinante, si bien material también, pero sólo objetivo, de los objetos de la acción bajo el nombre de bien y mal, también es el fundamento determinante subjetivo, es decir, el móvil de esta acción por tener un influjo sobre la sensibilidad del sujeto y producir un sentimiento favorable al influjo de la ley sobre la voluntad. Aquí no *precede* en el sujeto ningún sentimiento predispuesto a la moralidad. Esto es imposible porque todo sentimiento es sensible, mas el móvil de la convicción moral debe estar libre de toda condición sensible.”<sup>587</sup>

Así, esta Analítica va concentrando los requerimientos del fundamento moral en la ley. A la anterior cita se le adiciona la identidad entre moralidad y móvil de tal suerte que confluyen el enunciado de la ley, la determinación que lleva a la voluntad a obedecerla y la ley como móvil, formando una unidad en un ser libre, sensible y racional.<sup>588</sup> No se trata entonces de negar o constreñir la pertenencia del ser humano al mundo sensible, sino de hacer de la posibilidad que tiene de obrar por representación de leyes el camino para acciones morales.

---

<sup>587</sup> KpV A133-134, AA V, 75. Subrayado en el texto.

<sup>588</sup> KpV A135, AA V, 76.

El lugar de la ley moral queda reiterado sin ambages: “El respeto a la ley moral es, por lo tanto, el único y, al mismo tiempo, incuestionable móvil moral...”<sup>589</sup> no puede haber otro y no podemos alterar este. Cualquier intento de buscar un móvil que lo supere es vano y entra en contradicción con el diseño arquitectónico de la ética kantiana que nos ha traído hasta estas postrimerías de la Analítica. Si aceptamos lo expresado en la cita anterior junto con el largo recorrido argumental que nos ha propuesto Kant, nos sentimos autorizados a preguntar: si es evidente que los postulados tampoco tienen un papel como móviles para la acción ¿cuál es el lugar que ocupan dentro del escenario ético kantiano?

No podemos dejar de mencionar, en este entramado que cierra la Analítica, tres conceptos que refuerzan el lugar central de la ley moral: interés, máxima y deber, conceptos que ya desde la *Fundamentación* habían aparecido estrechamente relacionados. El interés surge de la noción misma de móvil y hace referencia a “un *móvil* de la voluntad *en cuando es representado por la razón*.”<sup>590</sup> Adherida al interés aparece la máxima, la cual adquiere su valor moral cuando descansa sobre el interés de respetar la ley. Por su parte, el deber<sup>591</sup> recoge todos los elementos anteriores y es caracterizado como una acción conforme a la ley, por mor de la ley, objetivamente práctica y que tiene como telón de fondo una coacción práctica. A partir de este camino de la Analítica Kant concluye respecto del móvil de la razón pura práctica:

---

<sup>589</sup> KpV A139, AA V, 78.

<sup>590</sup> KpV A141, AA V, 79.

<sup>591</sup> KpV A143, AA V, 80.



“De tal naturaleza es el verdadero móvil de la razón pura práctica; éste no es otro que la misma ley moral pura en tanto nos hace sentir la sublimidad de nuestra propia existencia suprasensible y en tanto produce subjetivamente en los hombres –que tiene al mismo tiempo conciencia de su existencia sensible y de la dependencia, relacionada con aquella, de su naturaleza, en este sentido muy influida patológicamente– el respeto por su determinación superior.”<sup>592</sup>

Aquí vemos los contornos que le ha dado Kant a su propuesta ética en esta Analítica. El elemento capital es la ley moral que ahora ilumina la concepción del ser humano dual (fenómeno – noumeno) y lo hace vislumbrar esa parte que lo convierte en especial con relación al resto de la naturaleza. En virtud de esto queda resuelto el problema de la conciliación de causalidad natural y causalidad por libertad<sup>593</sup>. Asimismo, al reconocer esa dimensión sublime que hace diferente a la condición humana, la relación entre mundo sensible y mundo inteligible se resuelve quedando en su lugar las ideas y las inclinaciones. Las primeras son el fundamento, la brújula que le permite al ser racional orientarse en el mundo de los sentidos.

### **Dios como creador del mundo nouménico o la tensión entre la ley moral y la teología**

Entramos en un pasaje especialmente importante para el objetivo que nos hemos trazado en esta tesis que consiste en revisar la consistencia de los postulados y de su introducción en el marco de la ética kantiana. Nos ocuparemos de algunos aspectos de la *Dilucidación crítica de la analítica* en referencia a la libertad porque, como lo manifestamos desde la revisión del

---

<sup>592</sup> KpV A158, AA V, 88.

<sup>593</sup> Sobre este tema Kant volverá en la KU § 63, B279-284, AA V, 367-370.

prefacio<sup>594</sup> de esta segunda *Crítica*, Kant pretende enlazar la postulación de la libertad (la que aceptamos sin reparo) con los postulados de Dios y la inmortalidad y este enlace queremos analizarlo paso a paso a fin de determinar por qué Kant aquí incluye un Dios creador del ser humano en tanto este es parte del mundo nouménico y al mismo tiempo mantiene la libertad humana, es decir, la antropología dual que hemos venido analizando da sus frutos aquí en tanto la parte fenoménica del hombre resuelve su relación con la naturaleza y su parte inteligible resuelve dos problemas mayúsculos: de una parte, lo hace libre en tanto es capaz de iniciar una acción, y de otra, lo conecta con un ser superior en calidad de criatura. Esto en consonancia con lo establecido en el Canon donde Dios juega un papel central en asuntos éticos pero en donde Kant aún no había llegado a un grado de elaboración como el que nos ofrece en la segunda *Crítica*. Al mismo tiempo nos prepara el camino hacia la Dialéctica en la cual Dios, en forma de postulado, le permite proyectar la acción moral a su realización plena.

Luego de una gran síntesis entre las diferencias de las dos críticas, destacando la ausencia de una Estética en la segunda (aunque podríamos decir que el capítulo sobre los móviles haría las veces de Estética) y el peso específico que tiene en cada una de ellas la Analítica, Kant pasa a mostrar el panorama en el que surge y opera la libertad, y a ponerla como *conditio sine qua non* de una ética que como la suya reposa en la posibilidad racional de la decisión.

---

<sup>594</sup> KpV A4, AA V, 4.

Tras acotar varios problemas que se ciernen sobre la libertad, como la atribución de la libertad a la voluntad, la causalidad natural y la causalidad por libertad,<sup>595</sup> la libertad en un ser enmarcado en el tiempo, la libertad y el determinismo, la espontaneidad de la libertad, y luego de solucionarlos, Kant afirma lo siguiente: “Pero queda todavía una dificultad que enfrenta la libertad, en cuanto que se quiere que esté unida con el mecanismo de la naturaleza en un ser que pertenece al mundo de los sentidos; dificultad que, aún cuando se haya admitido todo lo anterior, amenaza a la libertad con su ruina total.”<sup>596</sup> Y la posibilidad de salida de este escollo (compaginar la libertad con el Dios creador) es para Kant la idea trascendental de que el espacio y el tiempo no son formas de las cosas en sí, sino de los fenómenos, es decir, son idealidades trascendentales, pues, la dificultad en juego sólo tiene efecto en el marco de la asunción de tiempo y espacio aplicados a cosas en sí mismas.

A esta altura de la KpV no sólo es evidente que Kant debilita su proceso de depuración del concepto de libertad, sino que genera una tensión, esta sí, que amenaza a la libertad con su ruina: justificar la creación del ser humano por parte de un Dios. Si observamos la *solución* que Kant le da a este último problema de la libertad, podremos poner en evidencia nuestra preocupación sobre la posible ruina de la libertad:

“La dificultad mencionada se resuelve breve y claramente de la siguiente manera: si la existencia *en el tiempo* no es más que un modo de representación sensible de los seres pensantes en el mundo y por lo tanto no atañe a estos seres como cosas en sí, entonces la creación de estos seres es una creación de cosas en sí,

---

<sup>595</sup> Sobre la relación entre naturaleza y libertad ver: LOUDEN, Robert. *Kant's impure ethics*. Ed. Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 16 ss.

<sup>596</sup> KpV A179, AA V, 100.

porque el concepto de una creación no pertenece al modo sensible de representación de la existencia y de la causalidad, y no puede referirse más que a noúmenos.<sup>597</sup>

Dada la solución kantiana al problema más grave de la libertad en este largo recorrido desde la KrV, ponemos la lupa de la crítica sobre el *entonces* que enlaza la dualidad antropológica (seres pensantes sensibles y seres pensantes como cosas en sí) con la creación de tales seres. La libertad está herida de muerte porque no se puede conciliar con un Dios creador y la solución es que tal Dios haya creado a la humanidad sólo en tanto esta es noúmeno. Si esto es así preguntamos: ¿podemos aceptar tan fina distinción teológica entre Dios creador de noúmenos frente a Dios creador de fenómenos? O más aún, y dando un paso atrás, ¿es admisible la presencia de la creación divina en cualquier problema de una propuesta ética que se sustenta en la autonomía de seres racionales?

Veamos más de cerca el camino que llevó a Kant a esta solución. El ser humano posee una doble dimensión (sobre la que hemos llamado la atención de manera reiterada pues consideramos que en ello encuentra Kant la posibilidad de reconstruir los objetos de la metafísica a efectos prácticos) de una parte, es naturaleza como se lo recuerda su corporeidad y sus inclinaciones, de otra, se distancia de la misma en su condición de ser racional-nouménico. A partir de esta distinción se rompe la causalidad ciega de lo natural y se abre el escenario para la libertad humana. Pero para Kant resulta insatisfactorio ese ser humano libre y se ve compelido a proclamar la presencia divina:

---

<sup>597</sup> KpV A183, AA V, 102. Destacado en el texto.

“Es que, aunque se nos conceda que respecto de una acción dada el sujeto inteligible puede ser libre –aun cuando respecto de la misma acción esté condicionado mecánicamente como sujeto que también pertenece al mundo de los sentidos–, parece que es necesario, en cuanto se admita que Dios, como ser originario universal, es también la *causa de la existencia de la sustancia* (proposición que no puede ser rechazada sin rechazar al mismo tiempo el concepto de Dios como ser de todos los seres, y por lo tanto su omnisuficiencia de la cual todo depende en la teología), admitir también que las acciones del hombre tienen su fundamento determinante en lo *que está totalmente fuera de su poder*, es decir, en la causalidad de un ser supremo distinto de él, del cual depende absolutamente la existencia del hombre y toda la determinación de su causalidad.”<sup>598</sup>

Aquí Kant está mostrando a ese sujeto inteligible cuya libertad no aparece como problemática a pesar de que se encuentra enclavado en el mundo de los sentidos. Los problemas aparecen precisamente cuando se mezcla la libertad del sujeto inteligible con la presencia de un Dios creador que no puede haber creado fenómenos sino únicamente noumenos y por consiguiente creó la parte correspondiente del ser humano.

En virtud de lo anterior, la diferencia entre causalidad natural y causalidad por libertad se complejiza al aparecer una ambigua causalidad divina que oficia de débil puente entre las dos dimensiones de la antropología dual kantiana. Es claro para nosotros que la *teología que aquí surge entra en abierta contradicción con el pensamiento crítico*, pensamiento en el cual se hace necesario dar cuenta de los conceptos en juego, así como de sus relaciones, más aún cuando sabemos que la crítica puso en evidencia al dogmatismo y sus estratagemas de falsas demostraciones de almas y Dioses.

---

<sup>598</sup> KpV A180, AA V, 100-101.

En la acotación que hace Kant, al explicitar el concepto de Dios, está abdicando de su crítica a toda forma de teología basada en simples conceptos y al mismo tiempo rehabilita a esa disciplina a efectos de incursionar en temas morales. De igual manera rompe la frontera entre filosofía y teología, frontera que parecía clara desde la Dialéctica de la primera *Crítica*. Y, lo más importante, queda perfectamente claro que la ética kantiana requiere al ser de todos los seres y que sin este el soporte de la libertad cae.

Aquí, como lo habíamos anunciado en una nota al pie (ver nota 583) sobre el carácter de criatura del ser humano y tal como lo aludimos al comienzo de este último apartado, retomamos la finura teológica de Kant para intentar mostrar que no puede concebir la libertad sin Dios:

“Por consiguiente, cuando digo que los seres del mundo de los sentidos son creados, los considero en ese sentido como noúmenos. Por ende, así como sería una contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, así también es una contradicción decir que, como creador, él es la causa de las acciones del mundo de los sentidos y por lo tanto, de las acciones consideradas como fenómenos, a pesar de que él es causa de la existencia de los seres agentes (considerados como noúmenos). Ahora bien, si es posible (sólo admitiendo la existencia en el tiempo como algo que vale únicamente para los fenómenos y no para las cosas en sí) sostener la libertad, sin detrimento del mecanismo natural de las acciones como fenómenos, entonces el hecho de que los agentes sean criaturas no puede producir aquí el menor cambio, porque la creación atañe a su existencia inteligible, pero no a su existencia sensible y por lo tanto, no puede ser considerada como fundamento determinante de los fenómenos; pero esto sería totalmente distinto si los seres del mundo existieran *en el tiempo* como cosas en sí, porque el creador de la sustancia sería al mismo tiempo el autor de todo mecanismo de esta sustancia.”<sup>599</sup>

Como vemos Kant, lejos de insistir en la crítica a la teología, incursiona en ella para resolver el mayor peligro que se cernía sobre la libertad. La salida ofrecida por el autor está soportada en la distinción fenómeno-noúmeno que viene

---

<sup>599</sup> KpV A183, AA V, 102.

desde la primera *Crítica*, y consiste en poner la existencia divina como una existencia en sí misma, es decir, independiente del tiempo. De otra parte, Dios es creador de la dimensión nouménica de la criatura humana dejando a esta unida a su creador por medio del hilo de lo inteligible que ahora se convierte en material teológico cuando había sido en esta Analítica parte sustancial de la libertad humana.

Finalmente, Kant es consciente de la precariedad y la dificultad que encarna su solución a tan magno problema:

“Se dirá, sin embargo, que la solución a este problema propuesta aquí contiene aún mucha dificultad y apenas se puede exponer con claridad. Pero ¿cualquier otra solución que se ha intentado o que se pueda intentar es acaso más fácil y comprensible? Se podría decir, más bien, que los maestros dogmáticos de la metafísica han demostrado más picardía que sinceridad al apartar lo más posible de sus ojos este difícil punto con la esperanza de que si no lo mencionaban, nadie pensaría fácilmente en él. Si se trata de ayudar a una ciencia, se deben *revelar* todas las dificultades e incluso *buscar* aquellas que a escondidas obstaculizan todavía su camino: porque cada una de estas dificultades reclama un remedio que no puede encontrarse sin proporcionar a dicha ciencia un crecimiento, sea en extensión o en precisión; de este modo, incluso los obstáculos se convierten en medios que fomentan la acribia de la ciencia. Por el contrario, si las dificultades se esconden deliberadamente o si sólo se allanan con paliativos, reventarán tarde o temprano convirtiéndose en males incurables que destruirán la ciencia en un escepticismo total.”<sup>600</sup>

Kant está radicalizando lo que podríamos llamar su giro anticopernicano en ética, haciendo que su importante apuesta por la autonomía, deber, ley moral, repulsa a toda forma de heteronomía, entre otros pilares, queden destruidos al admitir la presencia de un ser supremo distinto del ser humano. Si esto es así, nos preguntamos: ¿qué sentido tiene todo el recorrido kantiano en búsqueda de la libertad si el *Deus ex machina* entra en escena para constituirse en creador de la libertad del ser humano?

---

<sup>600</sup> KpV A184-185, AA V, 103.

## Dialéctica de la razón pura práctica

### 3.5. La antinomia de la razón práctica

En la Dialéctica de la razón pura práctica nuestro autor enfrenta dos problemas básicos: en primer lugar tiene que dar salida digna a la búsqueda de la totalidad incondicionada<sup>601</sup> y en segundo lugar tiene que resolver la relación entre la ley moral y el bien supremo (*höchsten Gut*), cuidando que la primera sea el determinante último y único de la voluntad según autonomía.<sup>602</sup>

Al plantear la tensión entre estos dos problemas se pone en evidencia uno de los pilares del pensamiento kantiano, a saber, la urgencia de que la ley moral esté dentro de cada uno de nosotros, es decir, hemos de asumir una conducta buena por determinación propia y sin esperar compensación alguna para nuestras acciones. Pareciera, sin embargo, que Kant no confía en la capacidad moral del ser humano (por su finitud) y se ve obligado a introducir un telón de fondo de mayor peso que cumpla la función de garante último del éxito completo del obrar humano moral<sup>603</sup>. Si nos comportamos bien pero aún ello no

---

<sup>601</sup> WATKINS, Eric. The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. op cit. pp. 145 – 167.

<sup>602</sup> Muchos son los aspectos novedosos e incluso revolucionarios de la obra ética de Kant y muchos también los comentaristas que los han destacado. Por ejemplo el papel de la autonomía, la separación entre ley moral y bien supremo de la que nos estamos ocupando. Sin embargo, en términos políticos e ideológicos la KpV puede resultar conservadora. Así el profesor José Luis Villacañas en el prólogo a una edición de la KpV afirma: “En verdad, nada menos revolucionario que este libro que, mostrando sin rubor las poleas del mecanismo filosófico definido en la *Crítica de la razón pura*, permitió una nueva alianza entre la filosofía y la vieja teología.” KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Ed. Círculo de lectores, Barcelona, 1995, pp. 12.

<sup>603</sup> El profesor Salvi Turró diferencia de manera clara y contundente dos momentos centrales de la ética kantiana, el momento de la fundamentación y el de la aspiración a la realización del bien supremo: “El segundo interés de la razón, en torno a la pregunta «¿por qué sea el deber?», admite aparentemente una doble respuesta según se dé por el lado del fundamento de la moralidad o por el de su objeto. En el



nos garantiza una vida buena, ¿por qué hemos de mantener tal comportamiento?<sup>604</sup> Además de que Dios es postulado para asegurar la felicidad correspondiente a un determinado despliegue de virtud, podríamos decir que lo es para garantizar la justicia: que el mal no triunfe. Así, la felicidad es también una restitución de la justicia: que el malo reciba su castigo y el justo la restitución de su bien. Y esto no como móvil de la acción, sino como petición inserta en la misma acción moral, es decir, es la misma acción moral la que pide su cumplimiento: no es una fe teórica, sino práctica. Sin embargo, al plantear esa doble dimensión del postulado de Dios, nuestra objeción no cambia pues esa doble dimensión ni es verificable, ni lo ha sido y si queremos insistir en términos de esperanza, sería suficiente la fuerza humana y sobrarían las divinidades.

Aunque para Kant la moral se mantiene independientemente de la existencia de Dios<sup>605</sup> insiste en esta Dialéctica en sostener un Dios a toda costa, lo cual podría desembocar en una inconsistencia con el recorrido que hemos hecho en la Analítica de la segunda *Crítica* y el planteamiento kantiano respecto a la Ilustración en materia religiosa, en donde los asuntos del destino de las almas son dejados al fuero íntimo de cada sujeto<sup>606</sup>.

---

primer caso, ese deber consiste en regirse según el imperativo categórico; en el segundo, en intentar realizar el bien supremo." TURRÓ, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana (México), Barcelona, 1996. pp. 44.

<sup>604</sup> Este problema se plantea de la siguiente manera: "Ya que necesitar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar de ella, no concuerda en absoluto con el querer perfecto de un ser racional que tuviese al mismo tiempo omnipotencia, aun si nos representamos a dicho ser sólo en plan de ensayo." KpV A199, AA V, 110.

<sup>605</sup> En contraste con esta insistencia en Dios encontramos en la *Religión en los límites de la mera razón*, varias alusiones que ponen a esta idea como fin último de la moral y no como fundamento. Rel AA. VI 4.

<sup>606</sup> Estamos refiriéndonos a las reflexiones de Kant en *Was ist Aufklärung?*

La búsqueda de la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado es el punto de fuga desde el cual llegaremos a la construcción de un nuevo mundo paralelo (recordemos que en la Analítica se construyó la dualidad mundo sensible – mundo inteligible) desde lo práctico y habíamos asumido que este paralelismo era suficiente a efectos morales.<sup>607</sup> Aquí nos surge la primera objeción ¿por qué y para qué necesitamos la causa última de *algo*? Como quedó claro en la KrV nuestro conocimiento teórico no alcanza a ser completo, ni acabado, es decir, que no podemos lograr la causa última en ese ámbito. De otra parte, en términos prácticos con la libertad como causa finita de la acción humana alcanzada por la Analítica de esta segunda *Crítica* quedaría colmada esa demanda de causalidad última. En este último sentido, dados los alcances que la ley moral tiene en la Analítica de esta segunda *Crítica* (y en la *Fundamentación*), en cuanto propuesta ética, ¿cuál es la necesidad de encontrar una causa que esté por encima de dicha ley, cuando ésta ha sido puesta como límite, como soporte último de la ética? Planteando la pregunta de otra manera, si ya ha sido fundamentada la moral y el ser humano requiere un horizonte de esperanza en el cual esta se realice plenamente: ¿cómo puede un Dios solventar tal esperanza humana? La Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* al plantear la antinomia nos lleva a una contradicción insalvable en la medida en que si la libertad humana por finita no alcanza la realización plena

---

<sup>607</sup> Aclaremos que si bien es diferenciable el momento de la fundamentación moral y la aspiración, humana y kantiana, a la plena realización de la moral y que la presencia de Dios podría interpretarse como asociada a esta última, nuestro cuestionamiento a la presencia de Dios en la ética de Kant obedece a la intención de rastrear los argumentos que el autor esgrime al efecto y que no resultan satisfactorios. Para reforzar nuestra posición citamos un tratado de madurez de nuestro autor: “Aquellos que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho *él mismo*. Lo uno o lo otro ha de ser un efecto de su libre albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser ni bueno ni malo *moralmente*.” Rel Ak. VI 44. Destacado en el texto.

de la moral qué puede hacer un Dios por nosotros. Dicho de otra manera, si en el uso especulativo la razón pretende ir más allá de los límites que la crítica le impone pretendiendo alcanzar lo incondicionado ¿cuál es ese incondicionado buscado en el uso práctico si ya hemos visto que la ley moral, junto con sus componentes, representa un límite insuperable? Aquí Kant, luego de plantear su propuesta ética sostenida en la razón humana, parece que le exige a la razón práctica la realización plena de la moral, lo cual es imposible humanamente. Nos queda otra pregunta: ¿por qué Kant no se conforma con los alcances de la razón práctica tal como lo hizo con la razón especulativa? No es necesario llegar hasta lo imposible para satisfacer la ansiedad humana (perfectamente comprensible y compartible) de infinito, de plena realización de la moral. La finitud de la libertad es parte constitutiva de la condición humana, tal como el mismo Kant lo ha evidenciado, por lo tanto, no nos resta sino asumirnos limitados y libres. De otra parte, libertad humana y Dios teísta creador son incompatibles tal como Kant ha escrito implícita y explícitamente en varios apartes de la *Fundamentación* y de la KpV. Por último, un Dios teísta es trascendentalmente imposible, en la medida en que no se encuentra un camino defendible que concilie libertad con creación divina.<sup>608</sup>

Tomemos cada uno de estos aspectos y analicémoslos. La búsqueda de lo incondicionado es algo que se nos presentó en la KrV como un camino inútil, que no nos conduce a puerto provechoso alguno. Más de la mitad de la *Crítica*

---

<sup>608</sup> Esto es lo demuestra el profesor Jacinto Rivera en su artículo sobre las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendente. Ver RIVERA, Jacinto. *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendente*. En RIVERA, Jacinto y CUBO, Oscar (Eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009, pp. 379.

*de la razón pura* está dedicada a poner cotas a esta lógica de la ilusión<sup>609</sup>, que no hace más que desviarnos del conocimiento. Si bien esta ilusión no desaparecerá nunca<sup>610</sup>, el meritorio trabajo de la primera *Crítica* consiste precisamente en evitar el engaño, producto de las pretensiones excesivas de la razón.

La insistente búsqueda de lo incondicionado está dada por la necesidad de la fundamentación última de la acción humana, pero ¿acaso no es suficiente fundamento la ley moral y el mundo inteligible? ¿Por qué es tan urgente encontrar un piso más firme? El interés de la Analítica de la segunda *Crítica* es evitar la más mínima posibilidad de fundar dicha ley en el mundo sensible, en la experiencia, tal como quedó suficientemente mostrado. Así, la Dialéctica de la razón práctica tiene la doble tarea de disipar el posible engaño de la fundamentación en inclinaciones, de una parte, y la búsqueda de "la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica bajo el nombre de supremo bien."<sup>611</sup>, de otra. Lo que esto significa es que a pesar de que no podemos conocer cosas en sí mismas Kant insiste en la hipótesis de ese nuevo mundo paralelo más allá del mundo inteligible para revivir, sólo a efectos prácticos, los objetos de la vieja metafísica. Sea el momento de anotar que para Kant los postulados no son trascendentes sino inmanentes a su perspectiva ética, pero

---

<sup>609</sup> KrV A293, B349.

<sup>610</sup> KrV A297-298, B354.

<sup>611</sup> KpV A194, AA V, 108. Ver: ZOBRIST, Marc. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation; *Kant-Studien*, 99 (2008) 3, pp. 285 – 311.

le estaremos preguntando al autor por la justificación de tal inmanencia, pues es evidente que los postulados aspiran a existencias trascendentes<sup>612</sup>.

En la determinación del supremo bien<sup>613</sup> se tiene que resolver la relación entre virtud y felicidad. El problema que queremos plantearle a Kant es ¿por qué no es posible resolver la relación entre estos dos conceptos por medio del recorrido de la *Fundamentación y la Analítica* de la segunda *Crítica*? O enunciado de otra manera, ¿cómo Kant construye a partir de este enlace el camino que le conducirá a un más allá de este mundo y más allá del mundo inteligible que ya había construido?

El supremo bien lo encontramos en la conjunción virtud - felicidad, en la cual la primera es el bien más elevado, es decir, que no la antecede nada. Esta relación encarna un problema: la heterogeneidad de los dos conceptos, diferencia que implica que la relación se nos revelará por la ley de la causalidad y como no puede ser una causalidad según naturaleza (en el marco de este mundo), este vínculo nos llevará a otro mundo que era el principal afán práctico kantiano. El nexo virtud - felicidad no puede darse ni en las inclinaciones, ni en la causalidad natural; llegamos entonces a la antinomia de la razón práctica.

---

<sup>612</sup> Al respecto afirma el profesor Jacinto Rivera: "Más aún, aunque Kant afirme en su segunda *Crítica* que ese Dios teísta, trascendente para la razón teórica, es inmanente para la práctica, yo diría que es trascendente para la práctica." RIVERA, Jacinto. *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental*. op. cit. pp. 379.

<sup>613</sup> BECK, L.W. op cit. pp. 239 – 250.

Frente a la estrechez del camino, se plantean dos posibilidades para ampliar las miras:<sup>614</sup> o el apetito de felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud, o estas últimas son la causa eficiente de la felicidad. La primera opción (los epicúreos) se descarta inmediatamente por inmoral, pues su fundamento de determinación es el deseo de felicidad.<sup>615</sup> La segunda (los estoicos) es una alternativa imposible en la medida en que vincular virtud con felicidad mediante el más estricto cumplimiento de la ley moral no es algo dable en el mundo.

El problema que queda planteado, a esta altura del texto, es que la ética kantiana es absolutamente imposible en su plena realización, es decir, la indicación para la acción, que encarna el imperativo categórico al que llegó la Analítica de la segunda *Crítica* (y toda la *Fundamentación*), es una formulación vacía, sin ningún sentido en relación a su último objetivo, porque la causalidad humana es finita y no puede asegurar el triunfo final de la tarea moral. Pero dejemos que sea el autor quien nos transmita la magnitud del problema al que estamos abocados:

"Así, pues, si el Supremo Bien es imposible según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso."<sup>616</sup>

Para darle salida a esta antinomia Kant tiene que inventarse un nuevo mundo paralelo diferente al mundo inteligible, en el cual pueda vincular de manera

---

<sup>614</sup> KpV A204, AA V, 113.

<sup>615</sup> Íbid.

<sup>616</sup> "Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein." KpV A205, AA V, 114.

necesaria y suficiente, virtud y felicidad. De las dos alternativas antes planteadas la segunda, a saber, que "la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad"<sup>617</sup>, es falsa sólo de modo condicionado. Es falsa sólo mientras sea asumida como causalidad en el mundo sensible, es decir, si se admite la existencia en el mundo sensible como el único modo de existencia del ser racional.<sup>618</sup>

Ahora tendrá nuestro autor que buscar y fundamentar una forma de existencia distinta a la que nos es dada en el mundo. A partir de este punto Kant comienza su elaboración teológica, reconstruyendo por vía ética lo que destruyó en la primera *Crítica*.

La salida de la antinomia la desarrolla Kant en los siguientes pasos:

1. Relativizar la falsedad de la proposición "que la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad", por medio de la introducción de la posibilidad de admitir otro mundo distinto al mundo sensible, como espacio de existencia del ser racional.
2. Dar como posible el pensar la existencia humana como noúmeno en un mundo inteligible, o sea, independiente y desligado del mundo sensible, pensado como substancia o subsistente transcendente y ya no como acción

---

<sup>617</sup> KpV A206, AA V, 114.

<sup>618</sup> *Ibid.*

trascendental y transformadora del mundo, al modo como había sido pensada la libertad moral.

3. Asumir que tenemos en la ley moral un fundamento determinante de mi causalidad en el mundo sensible.

4. De lo anterior se sigue que la conexión mediata entre virtud y felicidad, "por medio de un autor inteligible de la naturaleza" es perfectamente posible.

5. Como corolario negativo tenemos que la moral en el mundo sensible es una moral sin ninguna posibilidad, en tanto es contingente y no podría jamás alcanzar el supremo bien. Lo anterior entra en contradicción con la Analítica de la razón práctica (y con la *Fundamentación*), en donde la ley moral era el fundamento de la ética kantiana.

En este proceso argumentativo se pretende resolver el escollo más prominente de la ética kantiana, de tal suerte que también queden resueltos los problemas arriba mencionados: la búsqueda del supremo bien y la relación de éste con la ley moral.

Sin mayores preámbulos nuestro autor pasa a asignarle al supremo bien el lugar del "supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente"<sup>619</sup>.

La única razón de ello, que aparece esbozada a esta altura, es que el

---

<sup>619</sup> KpV A207, AA V, 115.



mencionado bien es un objeto de la voluntad, lo cual es insuficiente para resolver el problema que tenemos en ciernes: establecer una opción racional para el enlace virtud – felicidad. Al igual que resulta insuficiente, ineficaz y superflua la instancia supra terrenal (ya no es ni siquiera mundo inteligible), que ha sido mencionada de forma reiterada pero no justificada en el recorrido moral que hemos hecho.

La salida de la antinomia parte de relativizar la falsedad de la segunda proposición que vincula virtud y felicidad. Dicha proposición: “la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad” permitirá a Kant abrir las compuertas del mundo de lo suprasensible que parecían cerradas desde la *Crítica de la razón pura*. Esta proposición sólo es falsa si se admite la existencia en el mundo como el único modo de existencia del ser racional. Es decir, que si admitimos otro mundo en el que pueda existir el ser racional la proposición no sería falsa, y entonces se vislumbraría la posibilidad de salida para la antinomia. Admitiendo este *nuevo mundo* se puede establecer una cadena que enlace el mundo sensible con un mundo ideal en el cual sea posible la santidad, en tanto permite al ser racional romper el nexo ineludible de las inclinaciones propias de lo material. En este punto del texto kantiano podríamos dejar planteado una pregunta sobre la posibilidad y el alcance del bien supremo derivado en este mundo: ¿sin la realización plena de la moral podemos seguir practicando conductas acordes con la ley moral sin que la frustración mine nuestro ánimo?

Para estos efectos Kant nos dice que cuenta con la ley moral como fundamento puramente intelectual de determinación de nuestra causalidad (en el mundo sensible) y, por lo tanto, es posible que la moralidad tenga una conexión mediata y necesaria con la felicidad puesta como efecto en el mundo sensible, por medio de un autor inteligible de la naturaleza.<sup>620</sup>

Al parecer, nuestro autor se ve abocado a la inclusión de un creador de la naturaleza, en la medida en que el tan anhelado nexo virtud - felicidad en el marco de lo sensible solamente se puede verificar de forma contingente y jamás podría alcanzar el bien supremo. La pregunta que en este punto nos surge, y a partir de lo que nos enseñó Kant, es: *quid juris*. Porque un asunto es evidenciar la contingencia propia del mundo sensible y la consiguiente imposibilidad de establecer principios morales que por su universalidad y necesidad nos permitan resolver el problema de la conducta humana, y otro muy distinto es pretender hacer aparecer sin más un *creador de la naturaleza*, sin que nada soporte tan abrupto salto. Salto que implica un cambio de nivel tanto en la obra analizada como en el mismo sistema kantiano, lo que a su vez conlleva a que la búsqueda de fin último para la moral se convierta en teología (teísmo moral, fe racional). Con lo anterior, pretendemos poner en evidencia la falta de consistencia de la ética kantiana a partir de los límites que el mismo autor le estableció a la razón.

Reitera nuestro autor la imposibilidad de que la ética se pueda circunscribir al mundo que tenemos a nuestro alcance y en tal sentido se enfrenta con la

---

<sup>620</sup> "(Vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur)." *Ibid.*

tradición constructora de perspectivas éticas completamente realizables en esta vida. Tal enfrentamiento está fundado en que dichas éticas pretenden resolver, especialmente el epicureísmo, la acción humana a partir de factores contingentes, como el placer. Según Kant el hombre estaría en un estado de permanente descontento de la vida debido a que su punto de apoyo moral estaría puesto al nivel de las inclinaciones y éstas son siempre ciegas y serviles, y así, por su carácter variable y por estar alejadas de la razón no pueden orientar la acción humana. Adicionalmente, y muy importante, es el hecho de que nuestra moralidad no se soporta en la finitud humana sino sobre la libertad.

Este enfrentamiento evidencia dos preocupaciones centrales de Kant que ya hemos mencionado: de una parte, la necesidad de buscar un fundamento último y, de otra parte y complementaria con la anterior, la importancia que le asigna el autor a que dicho fundamento sea puesto en el más allá. De otra parte, concediendo que los postulados, Dios y la inmortalidad, no fuesen fundamentos sino garantes de la realización total de la propuesta ética kantiana, tendríamos que preguntarle a nuestro autor: ¿tiene que realizarse plenamente la ética para que tenga sentido? ¿Por qué no es suficiente el cumplimiento de la ley moral como horizonte práctico? ¿Para la realización de la moral no es suficiente la modestia del bien supremo derivado?

El hombre ilustrado, capaz de servirse de su propia razón, de autodeterminarse, de pensar por sí mismo, comienza a tambalearse, a dudar de sus capacidades, y se ve impelido a recurrir a un mundo de fantasmas que

parecía superado por él mismo y es en esta contradicción que Kant encuentra la solución de la antinomia de la razón práctica.<sup>621</sup> Pues no es dentro de los límites de la razón en donde se resuelve la relación entre virtud y felicidad, sino fuera de estos, es decir, volviendo a aquello que la filosofía crítica pretendía corregir, a saber, que la razón se desborde en ilusiones estériles.

Habiendo tenido que recurrir a la invención del mundo suprasensible para soportar el edificio ético, Kant deduce:

“...en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia de aquélla, se deja pensar al menos como posible (pero no por eso puede conocerse y penetrarse); ...”<sup>622</sup>

Y más adelante agrega:

“Pero como la posibilidad de semejante enlace de lo condicionado con su condición pertenece enteramente a la relación suprasensible de las cosas y no puede ser dada según leyes del mundo sensible, aun cuando las consecuencias prácticas de esta idea, a saber, las acciones que van dirigidas a hacer real el supremo bien, pertenecen al mundo sensible, trataremos de exponer los fundamentos de aquella posibilidad, primero respecto de lo que está enteramente en nuestro poder, y luego en lo que nos ofrece la razón como complemento de nuestra incapacidad para la posibilidad del bien supremo (necesario, según principios prácticos), y no está en nuestro poder.”<sup>623</sup>

En los siguientes apartados de la segunda *Crítica*, entramos en el corazón de las posibles inconsistencias de Kant que, como punto de partida, hace primar la razón práctica sobre la especulativa y continúa con la postulación de Dios y la

---

<sup>621</sup> El problema central lo plantea el profesor Jacinto Rivera en los siguientes términos: “Respecto al postulado de un Dios teísta son dos las contradicciones trascendentales que podrían ser presentadas. La primera retoma la dificultad, ya clásica, de armonizar la libertad con un Dios omnipotente: ¿cómo puede la creatura ser libre frente a un Dios de donde procede toda realidad?” RIVERA, Jacinto. *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental*. op. cit. pp. 377-379.

<sup>622</sup> KpV A214, AA V, 119.

<sup>623</sup> KpV A215, AA V, 119.

inmortalidad del alma, abandonando el ámbito filosófico y entrando de lleno en el de la teología moral<sup>624</sup>. Kant pretende establecer una gran diferencia entre la teología moral y la teología especulativa, sin embargo, tratándose de un autor ilustrado, consideramos que la diferencia es inadmisibile, ya que finalmente lo que termina haciendo es teología.

### 3.6. De cuál es la explicación de primado de razón práctica sobre la razón especulativa

La tarea que inmediatamente emprende la segunda *Crítica* es establecer el primado de la razón práctica<sup>625</sup> respecto de la especulativa,<sup>626</sup> esto con el propósito de hacer posible las subsecuentes postulaciones (Dios e inmortalidad del alma), es decir, situar la razón práctica en un plano superior respecto de la especulativa y de esta manera abrir las compuertas que impedían, desde la razón pura teórica, ver el ancho cielo de la vieja metafísica. Se requiere que el interés práctico prime sobre el especulativo para asignarle al primero una completud mayor y más elevada:

“El interés de su uso especulativo [de la razón] consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico en la determinación de la *voluntad* con respecto al último y más completo fin.”<sup>627</sup>

---

<sup>624</sup> Paso que ya estaba claramente planteado desde la KrV A814, B842.

<sup>625</sup> El profesor Salvi Turró al explicar el primado de la razón práctica sobre la especulativa afirma: “De este modo la razón práctica, en lugar de quedar recluida en el marco de la mera no-contrariedad formal de la tercera antinomia teórica, la sobrepasa dando estatuto de certeza a lo que en el aspecto especulativo era solamente hipotético. De ahí que, si por primado de un elemento racional sobre otro entendemos la subordinación del segundo al primero, el primado de la razón está en su uso práctico, ya que es allí donde se da efectivamente a las ideas y donde se confiere carácter necesario a la estructuración del mundo sensible según el inteligible.” TURRÓ, Salvi. op. cit. 46.

<sup>626</sup> GARDNER, Sebastian. *The Primacy of Practical Reason*. En BIRD, Graham. op. cit. pp. 259 – 274.

<sup>627</sup> KpV A216, AA V, 120. Destacado en el texto.

En el marco de este texto no es comprensible cuál es el argumento suficientemente sólido para asignarle este último y más completo fin a la razón práctica. Aunque podemos contestar que la razón teórica se limita a los fenómenos y la razón práctica *avanza* a una realidad en sí que es la libertad, la división de las competencias que el autor ha establecido es tan tajante que podríamos decir que no cabe una comparación entre una y otra jurisdicción de la razón. Nos dice Kant que la condición necesaria para el ejercicio de la razón en general es el principio de no-contradicción; mientras se mantenga dicho principio, independiente del interés, estamos habilitados para usarla en el marco de un interés específico. Este último hace referencia a la órbita en la cual se ve favorecida una aplicación determinada de la razón. Aquí encontramos un problema capital en términos del primado de los intereses de la razón, ya que si consideramos sólo el principio de contradicción no tendríamos la menor objeción a la puesta en marcha de cualquier interés.

Lo que tiene que salvar Kant en la relación de los intereses de la razón es que existe un espectro de ocupaciones de la razón práctica que se escapan de la especulativa y que tal espectro constituye un interés legítimo de la razón en general, es decir, la razón práctica posee principios *a priori* que le son propios y que se ubican fuera del límite de la razón especulativa, superándola. Si esto es así el interés especulativo no tiene más opción que aceptar las proposiciones de la razón práctica y acogerlas, aunque le parezcan trascendentes<sup>628</sup>.

---

<sup>628</sup> KpV A217, AA V, 120. En este mismo pasaje saltan al papel otros prejuicios de nuestro autor al afirmar: “El paraíso de *Mahoma* o la fusión de los *teósofos* y *místicos* al unirse con la divinidad según el gusto de cada uno, impondría a la razón sus monstruosidades y tanto valdría no tener ninguna razón como abandonarla de tal modo a todas las ensoñaciones.” Frente a esta posición, claramente dogmática en sentido más elemental, nos preguntamos si un autor como Kant, que introduce de manera abrupta

Este primado<sup>629</sup> se sostiene según Kant en la medida en que el vínculo entre los usos de la razón no sea contingente, sino sea construido *a priori*, es decir, de manera necesaria.<sup>630</sup> Asimismo, establecer esta jerarquía entre lo práctico y lo especulativo permite establecer un orden en la razón, es decir, dejar inmóviles las fronteras que la primera *Crítica* le impuso al conocimiento científico y, de manera simultánea, ampliar tales fronteras para incluir los postulados,<sup>631</sup> logrando de esta manera fundamentar la ciencia, la moral y seguir creyendo en Dios.

### 3.7. Los postulados de la razón práctica: la sinuosa frontera entre filosofía y teología

A esta altura podemos afirmar que desde el Canon de la KrV hasta esta Dialéctica, Kant ha construido un camino para justificar a Dios y la inmortalidad del alma,<sup>632</sup> en razón de que la primera *Crítica* imposibilitó abordar tales objetos como parte del conocimiento científico. Recordemos el programa filosófico del Canon en la primera *Crítica*, que como lo hemos dicho de manera reiterada, une de forma insostenible la pregunta ética con la religiosa mezclando el deber (apenas incipiente a esa altura) con una intención vinculante respecto de una vida futura. O, en ese mismo Canon, la asociación entre las acciones de los seres racionales y una voluntad suprema que subsuma las voluntades

---

una concepción religiosa elaborada *ad hoc*, puede afirmar que otra concepción religiosa o teosófica pueda ser más *monstruosa* que la suya.

<sup>629</sup> BECK, L.W. op cit. pp. 149 ss.

<sup>630</sup> KpV A218-219, AA V, 121.

<sup>631</sup> WILLASCHEK, Marcus. *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. op. cit. pp. 168 – 196.

<sup>632</sup> AMERIKS, Karl. *Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant's Ethics*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James. op cit. pp. 23 – 47.

particulares.<sup>633</sup> También podemos recordar el famoso prólogo a la edición B de la *Crítica de la razón pura* en donde Kant al reflexionar sobre las pretensiones exageradas de la razón especulativa afirma: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*,<sup>634</sup> y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad.”<sup>635</sup> O más cerca aún, pensemos en el giro que acabamos de analizar en el apartado 3.4. *Los móviles de la acción*, en donde Kant, tras de un largo camino de lucha contra toda forma de heteronomía, utiliza la libertad como postulado<sup>636</sup> para agregarle, sin justificación filosófica alguna, un Dios como garante de la realización plena de la moral.

En todos estos pasajes Kant parece que está preparándonos para aceptar los postulados,<sup>637</sup> como si sin fe no hubiese conducta moral,<sup>638</sup> cuando precisamente su recorrido en la *Fundamentación* y en la *Analítica de la Crítica de la razón práctica* nos mostró con lujo de detalles lo que significa una moral libre del determinismo de la causalidad natural y libre de los prejuicios religiosos que impiden el ejercicio de la razón.<sup>639</sup>

---

<sup>633</sup> KrV A810, B838.

<sup>634</sup> SUSSMAN, David. *Something to Love: Kant and the Faith of Reason*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James. op cit. pp. 133 – 148.

<sup>635</sup> KrV BXXX.

<sup>636</sup> BECK, L. W. op cit. pp. 107 ss.

<sup>637</sup> CHIGNELL, Andrew. *Real Repugnance and Belief about Things-in-Themselves: a Problem and Kant's Three Solutions*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James. op cit. pp. 177 – 210.

<sup>638</sup> ZUCKERT, Rachel. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James. op cit. pp. 291 – 318.

<sup>639</sup> En contraste con la tensión que estamos planteando escuchemos la perspectiva de Jacinto Rivera: “Ahora bien, a esa afirmación de un Dios personal Kant mismo le pone ya una serie de limitaciones. Primero, aún en el caso de que no se crea en Dios, la validez de la ley moral sigue intacta, sólo la fe en la consecución plena del fin último se resiente y se presenta de suyo inalcanzable, pero podríamos preguntarnos si el sentido de esta exigencia no será siempre eso, la de ser una exigencia que nos hace conscientes de nuestro modo de ser y nos conduce necesariamente no sólo a la acción sino también a la



### 3.7.1. La inmortalidad del alma<sup>640</sup>: un paralogismo ético

El punto de partida para el establecimiento de los postulados<sup>641</sup> es la pretensión kantiana de que la realización del bien supremo (unión de felicidad y virtud) en el mundo (*Welt*) es el objeto necesario de la voluntad asociada inmediatamente a la ley moral.<sup>642</sup> Esto es, que la unión mencionada ha de tener lugar en el mundo de los sentidos, en el mundo fenoménico como parte de un proyecto ético que ha establecido como eje que la voluntad humana sea determinada inmediatamente por la ley moral. Fijémonos que el espacio en donde el bien supremo ha de tener lugar es el mundo (*Welt*) porque, en consistencia con el camino que hemos recorrido con Kant, no hay otro lugar para la realización ética más que el mundo. Adicionalmente, Kant establece que la identidad voluntad y ley moral es el punto más elevado de ese bien

---

aceptación de nuestra finitud radical como condición indispensable de la misma libertad. Segundo, la creencia en la existencia de Dios no es en sí misma un deber, «puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa (porque esto se refiere sólo al uso teórico de la razón) [...] Al deber corresponde aquí únicamente el empeño para producir y fomentar el bien supremo en el mundo», «traer el reino de Dios a nosotros». Tercero, la aceptación de la existencia de Dios es una fe racional pura práctica, puesto que la exigencia procede de esa razón práctica, y la bienaventuranza que promete sólo es un objeto de esperanza alcanzable en la eternidad, tal y como lo piensa el cristianismo, pero ni a Dios ni a esa esperanza podemos darle realidad objetiva teórica.” RIVERA, Jacinto. *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental*. op. cit. pp. 377-378.

<sup>640</sup> En los Fortschritte nos ofrece un concepto muy sintético sobre la inmortalidad que nos ayuda clarificar lo que estamos revisando en este apartado: “*Inmortalidad*; es decir perduración de nuestra existencia *después de nosotros*, entendidos como hijos de la tierra, con el progreso al infinito de las consecuencias morales y físicas adecuadas a la conducta moral de esa existencia.” Fortschritte 295.

<sup>641</sup> Turró ofrece un panorama muy puntual del sentido de los postulados: “Tales postulados no son otros que las tres ideas de la razón teórica:

1. Sin la existencia de una causalidad libre y eficaz en el acontecer fenoménico no es concebida la ley moral. Por tanto, la libertad es afirmada de modo *a priori* como condición de la ley.

2. La realizabilidad del bien supremo exige, por el lado ético, la consecución de un estado de perfección o santidad absolutas. Dado que en nuestra vida ningún estado concreto es semejante a tal idea, debe exigirse un progreso indefinido (*unendlicher Progressus*) a lo largo de una duración infinita de la existencia humana: es aquello «que se llama inmortalidad del alma».

3. La realizabilidad del bien supremo exige igualmente la consecución de la felicidad como acuerdo con lo sensible con la virtud. Mas tal concordancia no emana directamente de la ley moral, sino que debe presuponerse una estructuración del mundo acorde con el comportamiento según la moralidad, y ello sólo es posible mediante el supuesto de una causa de la naturaleza que garantice tal acuerdo por ser el origen de la doble serie causal, esto es, postulando la existencia de Dios.” TURRÓ, Salvi. op. cit. pp.45.

<sup>642</sup> KpV A219, AA V, 122.

supremo, y precisamente ese bien supremo es el ideal al cual todo ser humano habría de tender en cuestiones morales. Sin embargo, a renglón seguido el ideal se convierte en santidad<sup>643</sup> y aquí comienza Kant a ser inconsecuente con su proyecto ético, en la medida en que tal santidad es puesta como ajena a cualquier humano en el marco de su existencia<sup>644</sup>. Si esto es así, cómo es que unas líneas antes Kant afirmó que el bien supremo tiene por escenario de realización el mundo. Esto arrojaría al sujeto ético, que hasta la Analítica de esta crítica había confiado en sus capacidades para tener un ideal de conducta, a la más terrible frustración, pues, si la santidad se nos escapa y al mismo tiempo es exigida de manera necesaria y además se plantea que la obtendremos en un progreso al infinito y el autor nos ha dicho que el humano es un ser racional y finito, no tendremos la más mínima opción de seguir la moral kantiana que en principio (antes de la presente Dialéctica) habíamos considerado como perfectamente asumible por parte de un ser racional, finito, con voluntad, con capacidad para obrar por representación de leyes, conocedor del más estricto deber, entre otros elementos; y por tanto, el sujeto kantiano queda imposibilitado para acceder a la esperanza moral que Kant propone.

---

<sup>643</sup> KpV A220, AA V, 122.

<sup>644</sup> Respecto de la tensión que estamos resalta en este punto, resulta interesante el análisis de Jacinto Rivera: "Pero con independencia de lo que podamos pensar sobre la posibilidad de dicha inmortalidad individual del alma, en el texto kantiano no hay ninguna indicación de que sea precisa la existencia de Dios (nuestro tema) para asegurar esa inmortalidad. Aunque algunos piensan que el milagro de conferir inmortalidad sólo lo puede asegurar Dios, Kant plantea la inmortalidad como un mero postulado de la razón práctica. Lo que sí podría ser afirmado, aunque Kant no lo hace, es que el postulado de Dios precisa el de la inmortalidad, y de hecho viene después. Dios la necesita para poder hacer justicia, pues salta a la vista que en este mundo ni siquiera su omnipotencia omnisciente y bondadosa la logra; Él también parece tener necesidad de contar con más tiempo del que le procura nuestra corta vida, tanto individual como comunitaria, y otras condiciones." RIVERA, Jacinto y CUBO, Oscar (Eds.). op. cit. pp. 374.

Parece que la estrategia de Kant para recuperar los objetos problemáticos de la razón, que él mismo criticó y dejó allende la razón especulativa, es plantear problemas que rompen la estructura ilustrada que venía desarrollando a fin de compelerlos a aceptar los supuestos de la esperanza moral. Para este punto en el que estamos, el problema es la santidad que sólo aparece planteada para introducir el alma, cuando desde la *Fundamentación* era claro que la antropología que Kant ponía en juego era de tal índole que nunca se alcanzaría la perfección moral, y sin embargo, eso no fue óbice para avanzar en su propuesta ética.

De esa progresión al infinito Kant concluye que podemos suponer una personalidad infinita que denomina inmortalidad del alma.<sup>645</sup> Aquí encontramos varios problemas de gran calado<sup>646</sup> que no resisten el nivel mínimo del preguntar filosófico.

Primero, en el nivel más básico del preguntar nos surgen los siguientes interrogantes: ¿Qué es el infinito? ¿Qué significa que podamos encontrar la santidad en un progreso hacia el infinito? ¿Cómo se relacionan los principios

---

<sup>645</sup> KpV A220, AA V, 122.

<sup>646</sup> Tomamos como referencia al plantear estos problemas el trabajo del profesor Jacinto Rivera cuando plantea: “Kant postula aquí, en la Dialéctica (punto IV) de la *Crítica de la razón práctica*, la **inmortalidad** del individuo a fin de procurarle el tiempo indefinido necesario para cumplir con esa exigencia ineludible de la razón de llegar a la plena adecuación de su ánimo o intención (*Gesinnung*) con la ley moral. Los problemas en los que se ve envuelta sin embargo esta solución kantiana, sacada de su cultura cristiana pero no suficientemente elaborada desde el método trascendental, son a mi modo de ver insolubles, y podríamos agruparlos en tres, que paso sólo a enumerar: 1º temporalización de lo nouménico, de lo que se había pensado como siendo no temporal, pues según la primera Crítica el tiempo y el espacio sólo valdrían para lo fenoménico y ahora se extiende, al menos el tiempo, también a lo que se sitúa fuera del mundo; 2º cosificación del Yo, que deja de ser acción trascendental para convertirse en sustancia trascendente al mundo, al no aceptar la radical finitud necesaria para la libertad; presentar una solución que no soluciona el problema sino que lo aplaza eternamente.” RIVERA, Jacinto. *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental*. op. cit. pp. 374. (Destacado en el texto.)

de la razón pura práctica con ese progreso infinito hacia la santidad? ¿Cuál y cómo ha sido el trayecto argumental que permite ubicar como práctico ese progreso hacia el infinito? Si este progreso es práctico quiere decir que hace referencia a la representación de lo que deber ser,<sup>647</sup> entonces, ¿cómo se establece el deber ser en el marco del infinito? Si este progreso es práctico quiere decir, también, que es algo posible mediante la libertad<sup>648</sup> ¿cómo se establece el vínculo entre libertad e infinito? ¿Cómo se obtiene la necesidad de admitir ese proceso práctico como objeto *real* de la voluntad? Al calificar el progreso hacia el infinito como objeto real de la voluntad humana ¿dónde lo tenemos que ubicar: en el mundo sensible, en el mundo inteligible...? Si el progreso al infinito se establece para hacer posible la unión entre felicidad y virtud ¿Dónde tendría lugar tal unión? ¿Haría falta el postulado del *cielo ético* en el cual podamos ser todos felices y virtuosos?

Segundo, al introducir la santidad y el infinito Kant cambia de plano analítico, es decir, mezcla aspectos diferentes<sup>649</sup> del discurso filosófico, o lo que es lo mismo no aplica a su discurso filosófico lo que le aplicó a la metafísica dogmática. Esta última pretendía conocer sus preciados objetos utilizando las capacidades que Kant mostró que sólo son aplicables al mundo de los sentidos. Kant pretende incluir estos objetos en el orden ético cuando pertenecen al religioso y no nos satisfacen sus justificaciones. Ahora, si aplicamos la simetría kantiana, le pediremos al autor que dé cuenta de por qué

---

<sup>647</sup> Aquí seguimos la definición de conocimiento práctico establecida por Kant en KrV A663, B661.

<sup>648</sup> Aquí seguimos la definición de lo práctico que hace Kant en KrV A800, B828.

<sup>649</sup> Recordemos al respecto una importante alusión que hace Kant en la primera *Crítica* al considerar la *dialéctica natural de la razón humana*: “El que algo me sea dado como *objeto sin más* y el que me sea dado como simple *objeto en la idea* son cosas muy distintas.” KrV A670, B698, destacado en el texto.

cambia de plano sin justificación tal como lo hacía la metafísica dogmática. Este cambio de plano es inadmisibles en el creador del pensamiento crítico que nos enseñó a estructurar el pensar filosófico de manera arquitectónica y diferenciada. Así por ejemplo, no es lo mismo (tal como nos enseñó Kant) el mundo fenoménico y el mundo nouménico, las categorías en la primera *Crítica* que las de la libertad, las cosas en sí y las cosas como fenómeno, conocimiento teórico y conocimiento práctico, entre otros aspectos. Por lo tanto, una cosa es una propuesta ética pensada para seres racionales con inclinaciones e intereses morales auténticos, puestos en un mundo finito, y otra diferente es una ética que necesite la insensible eternidad.

Tercero, al cambiar de plano analítico Kant también cambia de lenguaje. Pasa del lenguaje filosófico al teológico, del conceptual a la hipótesis arbitraria o construida *ad hoc*, del lenguaje analítico al sentido común de su entorno cultural.

Finalmente, encontramos a Kant enfrentando problemas de la vieja metafísica con soluciones que no alcanzan la contundencia que el sistema trascendental mostró en la mayor de las Críticas. Como lo dijimos en el apartado sobre la antinomia, esta se encuentra lejos de constituir una auténtica disyuntiva como lo fue la tercera antinomia de la KrV. Está construida para darle un lugar digno a los objetos de la metafísica dogmática, pues se trata de elaborar un ideal imposible para el ser humano y abrir las compuertas del pensamiento crítico a la fe racional.

Al seguir con el texto sobre el postulado de la inmortalidad del alma,<sup>650</sup> Kant nos plantea de manera radical que el bien supremo<sup>651</sup> sólo es posible si suponemos que tenemos un alma inmortal y procede a enlazarla de manera constitutiva con la ley moral. Preguntamos: ¿cómo se da tal enlace? Porque una cosa es que estemos en el plano de lo práctico y no se apliquen las demostraciones propias del uso especulativo, y otra muy distinta es que podamos admitir cualquier supuesto sin explicación. Pues así como Kant está suponiendo una alma inmortal ética, podríamos sugerirle la figura de la reencarnación (que seguramente conoció en Platón) como una escatología moral de perfeccionamiento continuo hacia el infinito.

De otra parte, Kant enuncia que la limitación humana de no poder alcanzar el bien supremo más que en un proceso al infinito es útil no sólo para superar la incapacidad de la razón especulativa al respecto sino también a efectos religiosos. Según Kant sin esta limitación la ley moral se convertiría en laxa, caería en comodidades personales o se desviaría en sueños teosóficos<sup>652</sup> que buscan la santidad plena de la voluntad.

---

<sup>650</sup> Ver: AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind*. Ed. Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 182 ss. BECK, L. W. op cit. pp. 265 ss.

<sup>651</sup> Kant expresa esta compleja relación entre alma inmortal, bien supremo y ley moral, de la siguiente manera: "Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma; por lo tanto, ésta, como enlazada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica que tiene una vigencia incondicionada *a priori*). KpV A220. Resaltado en el texto.

<sup>652</sup> KpV A221, AA V, 123. Frente a este planteamiento del autor haría falta, por parte del mismo, una aclaración respecto de lo que está entendiendo por ensueño teofílico y una ilustración al lector de la diferencia entre este tipo de camino explicativo y la fe racional.

Este apartado es concluido por Kant en un giro total del lenguaje filosófico al teológico cristiano. Introduce una noción no desarrollada de esperanza que postra aún más al sujeto moral a la condición de espera indeterminada a la expectativa de un mejoramiento moral y lo invita a una adecuación con la voluntad de Dios en el marco del infinito. Como esta invitación contrasta con el proceso de fundamentación ética planteamos las siguientes preguntas: ¿Cómo es el progreso moral en el mundo? ¿Cómo es el progreso moral en el infinito? ¿Cómo podemos tener certeza de la unión de ambos? ¿Qué es la voluntad de Dios? ¿Está Dios en el infinito? ¿Podremos tener algún indicio de que seremos recibidos en el infinito o es algo indeterminado?

Este despliegue de cuasi teología en Kant, desde la perspectiva de quien escribe, implica profundas modificaciones en la posición ético-antropológica de la *Fundamentación* y de la *Analítica* de la segunda *Crítica*, de la concepción de autonomía como bastión de criterio moral, de la libertad de la voluntad como referente de las decisiones legítimas de los humanos, y de manera complementaria, convierte a la doctrina cristiana en un referente de última hora sobre el cual no tenemos ninguna descripción o explicación o justificación.

### **3.7.2. Dios:<sup>653</sup> de asunto por conocer a garante de la realización completa de la moral<sup>654</sup>**

---

<sup>653</sup> Nos ayuda a ubicar nuestro debate la aproximación al papel de Dios que hará nuestro autor en un tratado posterior a los que estamos considerando en esta tesis, se trata de los Fortschritte: “Dios; el Principio omnisuficiente del sumo bien, *sobre nosotros*: aquello que como autor moral del mundo suple nuestra incapacidad en vista también de la condición material de ese fin final, o sea respecto a una felicidad en el mundo adecuada a la moralidad.” Fortschritte 295.

<sup>654</sup> Si bien es cierto que en este trabajo buscamos mostrar las posibles inconsistencias de Kant al plantear los postulados de la moralidad, para nosotros es determinante incluir el debate que al respecto han propuesto los comentaristas. Así, el profesor Norbert Bilbeny aclara lo siguiente: “En la exposición

El bien supremo tiene dos partes: la felicidad y la moralidad. Kant pretende que la ley moral condujo por medio de la moralidad, con necesidad, al postulado de la inmortalidad del alma. Y ahora va a intentar ir desde la misma ley hasta Dios<sup>655</sup> por medio de la felicidad. Nuestras preguntas y reparos están más que justificados en la medida en que Kant insiste en estar en un escenario argumental filosófico, pues, al referirse a la forma de cómo va a llegar a Dios<sup>656</sup> afirma: “Trataremos de exponer esta conexión de manera convincente.”<sup>657</sup> Quiere decir esto que el autor sigue pensando que los nexos que está elaborando son argumentales y con esa autorización del autor los seguimos analizando.

Kant retoma el concepto de felicidad que había enunciado en el Canon en la primera *Crítica*:

“La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad* y por lo tanto, se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y asimismo con el fundamento determinante esencial de su voluntad.”<sup>658</sup>

---

de los postulados de la moralidad, al final de la *Crítica de la razón práctica*, se apunta muy a las claras que la idea de Dios sólo tiene sentido en el contexto de la razón práctica o de la moralidad. La existencia de un creador moral supremo, se afirma por una parte, es garantía de nuestra aspiración, como seres morales, a la *felicidad*. Pero de ninguna manera, se dice por otra, Dios es garantía de la propia *moralidad*.” BILBENY, Norbert. *La esperanza moral en Kant*. En RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y VILAR, Gerard (Eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Ed. Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana (México), Barcelona, 1992.

<sup>655</sup> KRUEGER, James. *Duties, Ends and the Divine Corporation*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James. op cit. pp. 149 – 176.

<sup>656</sup> WATKINS, Eric. *Kant on the Hiddenness of God*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James. op cit. pp. 255 – 290.

<sup>657</sup> KpV A224, AA V, 124.

<sup>658</sup> “*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu sei nem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.” Ídem. Destacado en el texto. En la KrV afirma: “Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración).” KrV A806, B834.



El giro hacia Dios<sup>659</sup> se da de la siguiente manera: como la ley moral ordena en un marco ajeno a la naturaleza y del influjo de esta en la facultad de desear (recordemos los móviles de la razón pura práctica), pero el ser racional que se despliega en el mundo no es la causa de este ni de la naturaleza; esto implica que la ley no puede hacer el vínculo entre moralidad y felicidad, pero tenemos que buscar el bien supremo como una necesidad práctica:

“Por consiguiente, también se *postula* la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza y que contiene el fundamento de esta conexión, i.e., de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad.”<sup>660</sup>

Aquí tenemos varios problemas que plantearle a Kant frente a esta forma de solucionar la promoción del bien supremo. Si contamos con una causa de la naturaleza ¿qué nos lleva a suponer que dicha causa nos pueda conducir a solucionar el problema del nexo entre felicidad y moralidad? Igual pregunta podemos plantearle a la segunda característica de este postulado, a saber, el ser distinto de la naturaleza, pues, su condición de extra terrenal no implica de suyo que tenga algo que nos permita deducir que une los dos elementos del bien supremo<sup>661</sup>. Respecto de la tercera propiedad, es una tautología que de una parte convierte en inútiles las dos anteriores características y en tanto tautología no permite avanzar en ningún sentido la exploración que Kant está realizando.

---

<sup>659</sup> WOOD, Allen. *Kant's Deism*. En ROSSI, Philip J and WREEN, Michael (Ed). *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Ed. Indiana University Press, Bloomington, 1991, pp. 1 – 21.

<sup>660</sup> KpV A225. Destacado en el texto. Ver: KUEHN, Manfred, Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason; *Kant-Studien*, 76 (1985) 1 - 4, pp. 152–169. El autor hace un excelente recorrido por el argumento moral de la existencia de Dios de la Dialéctica de la KpV.

<sup>661</sup> A efectos de reforzar nuestro análisis de esta relación entre lo divino y lo humano en términos morales, remitimos al lector a una obra que Kant escribió en 1791: “Por consiguiente, la conjetura de que se ha de dar una concordancia entre el destino de los hombres y una justicia divina, a tenor de los conceptos que nos hacemos de ella, tiene tan pocos visos de realizarse en el otro mundo como en este.” *Theodizee Ak. VIII* 263.

A renglón seguido Kant da un nuevo giro respecto del lugar en donde se realiza el bien supremo. Había afirmando, en el anterior postulado, que el bien supremo sólo era posible en el infinito, en la eternidad y ahora enuncia: “Entonces, el bien supremo en el mundo sólo es posible en cuanto se admite que existe una causa suprema de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la convicción moral.”<sup>662</sup> Parece ser que ya no tenemos que esperar la eternidad para disfrutar del bien supremo sino que si tenemos una causa de la naturaleza, aquel es posible en el mundo (*Welt*), lo cual nos lleva a la pregunta ¿si damos por existente una causa suprema de la naturaleza la felicidad y la justicia se realizarán en el mundo? Pero, la cita trae más. Ahora, a la causa cosmológica se le agrega la convicción moral, pues, como pusimos en evidencia, tener asumida una causa del mundo no implica en absoluto que la conducta de los seres humanos progrese. Nuevamente la tautología entra en escena, Kant está procediendo *ad hoc* al asignarle las características a esta causa.

Sigue la construcción de Dios. Ahora posee entendimiento y voluntad a efectos de que al generar el mundo este sea consistente con las características del humano en asuntos éticos: “...la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser que mediante el

---

<sup>662</sup> KpV A225, AA V, 125. Respecto de este punto Kant vuelve a retomar la esperanza en un opúsculo de madurez: “El mundo, en tanto obra de Dios, puede ser también considerado por nosotros como una manifestación divina de las *intenciones* de su voluntad. Mas, desde este punto de vista, el mundo es *frecuentemente* un libro cerrado para nosotros. Y *siempre* lo es cuando se trata de descubrir incluso la *intención última* de Dios (que siempre es moral) tomándolo como punto de partida, por más que sea un objeto de experiencia.” *Cursiva en el original.* Theodizee AA. VIII 264.

*entendimiento* y la *voluntad* es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir, Dios.”<sup>663</sup>

Con todo lo anterior tenemos un Dios hecho a la medida de la antinomia de la razón pura práctica, un Dios creador de la naturaleza e interesado en la moral que, según, Kant deja intacto el deber.

Logrado este objetivo Kant confronta las antiguas escuelas griegas y el cristianismo a efectos de determinar cuál de estas doctrinas satisface las exigencias de la razón práctica. En el caso de los griegos (estoicos y epicúreos) nunca pudieron resolver este problema del bien porque su ética asumía que la unidad virtud-felicidad es analítica, mientras que Kant la construye de manera sintética, siendo el punto medio la acción de Dios. Por su parte, el cristianismo ofrece un concepto de bien supremo en el reino de Dios que cumple todas las exigencias de la razón práctica, lo que sigue en el ejercicio de Kant es reiterar el dogma cristiano e insistir en que:

“...el mismo principio cristiano de la moral no es teológico (por consiguiente, heteronomía) sino autonomía de la razón pura práctica por sí misma, pues no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes sino sólo de alcanzar el bien supremo, bajo la condición de la observancia de estas mismas leyes;...”<sup>664</sup>

Llegamos a un punto de mucha tensión en el discurso kantiano porque tiene que mantener el recorrido de la *Fundamentación* y de la Analítica de la KpV y al mismo tiempo introducir un Dios teniendo como justificación las exigencias

---

<sup>663</sup> KpV A225-226, AA V, 125. Ver también: SCHÖNDORF, Harald, Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?; *Kant-Studien*, 86 (1995) 2, pp. 175-195.

<sup>664</sup> KpV A232, AA V, 129.

racionales morales. La tensión radica en que esta solución puede generar problemas mayores que el que tenía que resolver, pues, juzgar con intolerancia teológica otras concepciones morales (el Islam y las escuelas helenísticas), asumir el cristianismo como modelo moral, pero al mismo tiempo afirmar que la teología es heteronomía y que la construcción moral del cristianismo no es teológica, nos lleva a un escenario difícil de comprender.

Además a renglón seguido Kant pretende romper definitivamente la frontera entre religión y filosofía planteando que: “De este modo la ley moral, mediante el concepto del bien supremo como objeto y fin de la razón pura práctica, conduce a la *religión*, es decir, *al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos,...*”<sup>665</sup> De esta manera, Kant vuelve a la ampliación de la pregunta moral con efectos éticos que nos planteó en el Canon, lo cual es la disolución de la autonomía de la voluntad, la quiebra del deber por el deber, es decir, se hace imposible la ética kantiana construida en la *Fundamentación* y en la Analítica de esta segunda *Crítica*<sup>666</sup>.

### 3.8. La ampliación de la razón por vía práctica y las implicaciones para el criticismo

---

<sup>665</sup> “Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*, d.i. zur *Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote,...*” KpV A233, AA V, 129. Destacado en el texto. Ver: PALMQUIST, Stephen, Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*, 83 (1992) 2, pp. 129–148.

<sup>666</sup> A efectos de reforzar nuestra perspectiva de que el sistema moral kantiano no requiere para su fundamentación más que las características del ser humano y a pesar de que se sale del marco de las obras de Kant que asumimos en esta tesis, citamos la *Religión dentro de los límites de la mera razón*: “La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo.” Rel AA. VI 3.

Kant enfrenta un problema de grandes proporciones al cerrar esta Dialéctica. Tiene la unidad de la razón con dos usos en juego con unas competencias, en principio, claramente establecidas y cuya frontera ha de estar perfectamente trazada. Tiene, por otra parte, una razón práctica que pretende haber solucionado su antinomia al introducir los postulados y vinculó estos con la ley moral. Tiene, como antecedente, el ejercicio que la crítica desplegó sobre los objetos problemáticos de la razón que determinó, en la primera *Crítica*, que la metafísica no puede aspira a ser ciencia de manera legítima.

En la determinación del bien supremo Kant optó por postular a Dios y el alma lo cual lleva a una ampliación de los límites que había impuesto la crítica al entendimiento y ahora tiene que demostrar que tal ampliación no implica para esa facultad una inconsistencia como la que la crítica puso en evidencia en la metafísica tradicional. Asimismo, tiene que demostrar que lo que no puede hacer la razón especulativa en relación con los mencionados objetos lo puede hacer la razón práctica.

Esta estrategia se desarrolla de la siguiente manera: parte de la imperiosa necesidad del bien supremo, que a su vez requiere que se postulen la libertad,<sup>667</sup> la inmortalidad del alma y Dios, e inmediatamente el autor pretende que tal postulación quede justificada por medio de la ley que ordena el bien supremo. De esta manera el conocimiento teórico se amplía en tanto dichos objetos pasan de ser pensados a ser establecidos de manera apodíctica. La

---

<sup>667</sup> Llamamos la atención sobre el hecho de que es la primera ocasión que aparecen los tres postulados juntos y, por lo tanto, esperamos que el autor justifique la relación entre la libertad y los otros dos postulados.

aceptación de la razón teórica de los postulados por las necesidades de la razón práctica no implica para la primera que ahora esté autorizada a romper los límites que tiene establecidos.

Este último aspecto merece una observación adicional. La ampliación de la razón teórica implica solamente que dicho uso de la razón se vea forzado a aceptar que hay tales objetos (los postulados) pero no puede dar cuenta de ellos, es decir, simplemente se ve obligado a asumirlos como necesidad intrínseca de la razón práctica.

De igual manera, la razón teórica usa esta ampliación en términos negativos a fin de evitar el antropomorfismo (que se pretenda acceder a tales ideas por medio de la experiencia) y el fanatismo (que se pretenda acceder a tales objetos por medio de una intuición suprasensible).

De otra parte, la contraposición entre categorías (propias del entendimiento) e ideas de razón (propias de la razón) no implica una ampliación inconsistente de la facultad de conocer por la ampliación de la de desear. El ejercicio de aplicar las categorías a las ideas de razón no pretende buscar una intuición de tales ideas sino simplemente pensarlas.

Ahora bien, la estrategia enunciada tiene varios problemas que requieren una mínima aclaración. En primer lugar, el punto de partida, a saber, la necesidad absoluta de contar con el bien supremo. Si algo quedó claro en la antinomia de la razón práctica es que no era posible asegurar plenamente en el mundo la

unión entre moralidad y felicidad, es decir, no es posible realizar completamente el bien supremo, así que este último tiene suficiente papel al oficiar como ideal de ese mundo inteligible en donde tiene aposentado el ser humano la mitad de su naturaleza.

En segundo lugar, al establecer que el bien supremo requiere los postulados, el autor queda en deuda con sus seguidores, que esperábamos una explicación, un conjunto de argumentos que nos convenciera de que eran absolutamente necesarios los postulados en general y al mismo tiempo que eran esos y no otros los postulados llamados a este cierre de la ética kantiana.

En tercer lugar, si bien es cierto que podemos llegar a aceptar que la ley demande el bien supremo, a efectos de tener un horizonte moral de la plena realización de la virtud y la felicidad, eso no implica que lo concedamos. Al igual que la razón especulativa solicitaba lo incondicionado y la crítica le marcó unas fronteras que le impiden arrojarse a ese mar borrascoso en donde sólo reina la ilusión, aquí también tiene que entrar la crítica y poner en su sitio las desmedidas pretensiones de la razón práctica a menos que nos ofrezca una justificación convincente. La ley moral no requiere para su realización al bien supremo, pues la construcción de dicha ley nos ha mostrado, tanto en la *Fundamentación* como en la *Analítica de la segunda Crítica*, que lo que demanda es buena voluntad, autonomía, deber, universalidad, etc. Pero concedamos por un momento que efectivamente la ley moral implica de suyo la petición del bien supremo, es decir, la unión entre moralidad y felicidad, sin embargo de esta aceptación a pasar al infinito hay un salto cuantitativo y

cualitativo que no podemos dejar pasar. Sea el momento de afirmar con toda contundencia que es más que suficiente el mundo inteligible como marco para el ideal de la ética kantiana.

Finalmente, ¿qué tienen en común la libertad y los postulados de la inmortalidad del alma y de Dios? Como es evidente, dado el punto donde nos encontramos, el trayecto y la fuente de donde emerge la libertad es cualitativamente diferente al trayecto y fuente de inmortalidad del alma y Dios.

Vimos a Kant haciendo enormes esfuerzos filosóficos desde la primera *Crítica* para obtener y relacionar los conceptos de libertad trascendental y libertad práctica. Luego en la *Fundamentación* encuentra en la tercera sección que la clave de la ley moral era la libertad y a pesar suyo concluye ese tratado sin un concepto satisfactorio de libertad. Finalmente en la *Analítica de la Crítica de la razón práctica* la libertad encuentra una definición positiva y un lugar seguro en el mundo inteligible, dando a su vez firmeza a todo el sistema ético, esto último en la medida en que: “Es únicamente el concepto de libertad el que evita tener que buscar fuera de nosotros lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible.”<sup>668</sup> Y todo este camino estuvo en tensión por la relación entre causalidad por leyes de la naturaleza y causalidad por libertad.

El anterior camino de la libertad no tiene ningún punto de encuentro, ni en la forma, ni en el contenido, ni en las implicaciones, con los otros dos postulados. Digámoslo de otra manera, insistiendo en la lectura que venimos haciendo, la

---

<sup>668</sup> KpV A189, AA V, 105.



inmortalidad del alma y el Dios kantiano son un *Deus ex machina* que entra en escena soportado por criterios y argumentos que distan enormemente de los que el autor utilizó para introducir la libertad.

Volvamos al enunciado de este apartado, a saber, la ampliación que aporta la razón práctica y las consecuencias para la teórica. Kant quiere dejar muy claro que:

“...no fue una ampliación del conocimiento de *objetos suprasensibles dados*, sino una ampliación de la razón teórica y del conocimiento de ésta respecto de lo suprasensible en general, en cuanto ha sido obligada a admitir que *hay tales objetos*, pero sin poder determinarlos más y por lo tanto, sin poder ampliar ese conocimiento de los objetos (que ahora le han sido dados por un fundamento práctico y únicamente para ese uso); de modo que la razón pura teórica, para la cual todas esas ideas son trascendentes y sin objeto, le debe esta ampliación únicamente a su facultad pura práctica.”<sup>669</sup>

Aquí encontramos también varios problemas. El primero es: ¿por qué la razón especulativa está obligada a admitir la existencia de este tipo de objetos? La pregunta surge en la medida en que la primera *Crítica* nos había enseñado que la razón en su uso especulativo sólo podía aceptar objetos posibles en la experiencia, todo lo demás fue declarado como pura ilusión incluido el rechazo a la posibilidad de lo incondicionado al criticar las antítesis también como dogmáticas, es decir, al criticar como no objetivable la pretensión de totalidad de las antítesis que afirma que el único modo de ser es el objetivo. Admitamos por un momento que la razón práctica puede extender la posibilidad que tienen los humanos de obrar por representación de leyes hasta ese terreno de la ilusión como son la inmortalidad del alma y Dios, pero de esta extensión a la

---

<sup>669</sup> KpV A243-244, AA V, 135. Destacado en el texto.

obligación por parte de la razón especulativa hay un largo camino que Kant no recorre.

El segundo problema es el siguiente: si la razón teórica no los puede determinar más y, por lo tanto, no puede ampliar su conocimiento de los mismos ¿cómo es entonces el vínculo de los mencionados objetos con la razón especulativa? Esta última no puede saber que hay tales objetos, pues al saberlo estaríamos diciendo que los conoce, lo cual es imposible, porque no son objetos dados, por consiguiente, la relación de la razón especulativa con los mencionados objetos es indescriptible.

El tercer problema, derivado del anterior, es que a la razón teórica no le interesa en lo más mínimo que las ideas postuladas tengan o no objetos que les correspondan simplemente porque no es de su competencia. Si algo enaltece la labor crítica de Kant es su separación de diferentes ámbitos de conocimiento. Por tanto, si la razón práctica determina que hay un conjunto de ideas que le sirven de objetos para efectos de desarrollar su competencia como uso específico de la razón, ésta en su uso especulativo no tendría la más mínima posibilidad de decir nada respecto de simples ideas.

Del pasaje anteriormente citado, surge un uso negativo de los postulados por parte de la razón teórica, a saber, le sirven como depurativo contra el antropomorfismo y el fanatismo.<sup>670</sup> El primero pretende poner los objetos a los que nos estamos refiriendo en una supuesta experiencia. El segundo ofrece

---

<sup>670</sup> KpV A244-245, AA V, 135-136.

directamente una intuición suprasensible. Ambos son obstáculos que tiene que superar la razón práctica para poder mantener sus postulados. Respecto de este uso negativo de los postulados, nos preguntamos: ¿cómo podemos diferenciar con claridad los postulados kantianos, y sobre todo sus efectos, del fanatismo o del antropomorfismo?

A renglón seguido Kant muestra por qué la razón especulativa puede pensar las ideas de razón y darles realidad. Al efecto, el camino consiste en hacer expresa la relación entre los conceptos puros del entendimiento y las mencionadas ideas, aclarando que el acceso que hacen las categorías a los postulados no amplía los límites de la razón teórica. Frente a la relación en cuestión la primera objeción que surge es que, si la razón especulativa presta las categorías para pensar los objetos postulados por la razón práctica, objetos que no son dados en experiencia, estamos ante un ejercicio vano pues las categorías sin experiencia son vacías.<sup>671</sup> Sin embargo, Kant en la primera *Crítica* matizaba esta perspectiva afirmando que las categorías no están limitadas en el pensar<sup>672</sup> y, por tanto, se nos podría decir que la objeción es parcial.

---

<sup>671</sup> En el § 22 de la KrV en la sección *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* Kant afirma. “Las categorías no tienen, pues, aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que éstas sean asumidas como objetos de una posible experiencia.” B147 – 148.

<sup>672</sup> En una nota al pie en el §27 de la sección citada Kant afirma lo siguiente: “Con el fin de evitar que el lector choque demasiado deprisa con las inquietantes y perniciosas consecuencias de esta proposición, [se refiere el autor a “No podemos, pues, tener conocimientos a priori sino de experiencia posible.” KrV B166 ] me limitaré a recordar que las categorías no se hallan limitadas, en el pensar, por las condiciones de nuestra intuición sensible, sino que tienen un campo ilimitado. Es sólo el *conocimiento* de lo que pensamos, la determinación del objeto, lo que requiere una intuición. Aunque falte ésta el pensamiento del objeto puede seguir teniendo sus consecuencias verdaderas y provechosas sobre el *uso de la razón* por parte del sujeto. Pero este uso no podemos analizarlo ahora, ya que no siempre se refiere a la determinación del objeto ni, consiguientemente, al conocimiento, sino que se refiere también a la determinación del sujeto y a la del querer de este.” KrV B166. Aquí encontramos desde muy temprano en la primera *Crítica* el anuncio de ese doble uso de las categorías, doble uso que ahora en la segunda

Empero que la razón pueda pensar cualquier cosa, pues no tiene límite en tal sentido, no implica que el objeto “*exista realmente*”<sup>673</sup> y, aún aceptando tal presunción de existencia, tampoco podemos asumir que esta última sea suficiente para garantizar “la *realidad de los conceptos* requeridos para la posibilidad del bien supremo,...”<sup>674</sup> Es decir, la razón puede pensar cualquier objeto por fantástico que sea pero de ese pensar puro no se obtiene ningún soporte de existencia en ningún sentido, y decimos en ningún sentido porque sabemos que Kant es consciente de la crítica que él mismo hizo a la prueba ontológica de la existencia de Dios. Aquí enfrentamos a Kant a uno de sus inmensos aportes a la filosofía occidental, a saber, el haber establecido que la existencia no es un predicado. Al preguntarnos si la razón puede pensar a Dios o la inmortalidad del alma, la respuesta es sí, pero tenemos que objetar a Kant en dos sentidos. De una parte, que así como podemos pensar en Dios podemos pensar una quimera y por pensarla la única existencia que le podemos asignar, al igual que a Dios, es la de ser objeto del pensar, de tal suerte que sería completamente ineficaz para el propósito de Kant el asignarle a Dios este tipo de existencia. De otra, del hecho de tener un objeto del pensar no se puede derivar absolutamente nada, a menos que, como en el caso de la libertad<sup>675</sup>, contemos con un conjunto argumental y conceptual que permita

---

*Crítica* se aplica cuando esa facultad de desear despliega su capacidad de simplemente pensar sin contraste con la experiencia.

<sup>673</sup> KpV A246, AA V, 136.

<sup>674</sup> Íbid. Destacado en el texto.

<sup>675</sup> Aquí nos ayuda a dilucidar la diferenciación entre los tipos de conocimiento a la que estamos haciendo referencia a los Fortschritte y a la KU: “En este caso tendríamos que investigar la cosa suprasensible no según lo que ella sea en sí, sino sólo según el modo en que tengamos de pensarla y de admitir su constitución en vista de su adecuación, para nosotros, al Objeto dogmático-práctico del puro Principio moral, es decir al fin final, que es el supremo bien. No nos ocuparíamos entonces de investigaciones relativas a la naturaleza de las cosas, que nosotros mismos nos hacemos [, nos figuramos] en un respecto práctico de la mera necesidad; cosas que quizá no existan en modo alguno fuera de nuestra idea y que quizá no pueda siquiera haber (aun cuando no contengan por lo demás

reconocer su necesidad, pero no es este el caso de Dios y la inmortalidad del alma.

Tal como hemos ido anotando, Kant intenta poner todo el énfasis en que no está cayendo en la contradicción de ampliar la razón especulativa por vía práctica a efectos de conocer a Dios y el alma, pero consideramos que este es un problema menor frente a las inconsistencias en que está cayendo y al riesgo al que expone su construcción ética.

Pasemos ahora a la demostración moral de Dios. Kant comienza por asumir que los postulados son obtenidos de la naturaleza humana,<sup>676</sup> es decir, surgen de la relación entre razón y voluntad en el marco de la ley moral. Dentro de este supuesto ha pasado por la identificación entre el mundo inteligible y el reino de Dios, lo cual es completamente novedoso en este recorrido, pues ni siquiera podemos entender qué sea el reino de Dios (*das Reich Gottes*) y tampoco podemos saber cómo el mundo inteligible se convierte en este reino.

En segundo lugar, Kant intenta marcar la distancia con los que llama *eruditos de teología natural*<sup>677</sup> en la medida en que estos no podrían derivar de la voluntad o del entendimiento un solo predicado de Dios que, tras retirar todo lo antropomórfico, superara el vacío de ser una simple palabra. En cambio, dice

---

ninguna contradicción), dado que en este caso no haríamos sino extraviarnos en lo trascendente...;...” Fortschritte, 296. “Nuestra capacidad global de conocimiento posee dos dominios, el de los conceptos de la naturaleza y el del concepto de libertad, pues por medio de ambas dicha capacidad puede legislar *a priori*. De igual modo, cabe dividir la filosofía en teórica y práctica. Pero el terreno sobre el cual se erige su dominio y se *ejerce* su legislación siempre se restringe tan sólo al conjunto de los objetos de toda experiencia posible en tanto que éstos sólo se toman como simples fenómenos, ya que de no hacerlo así no podría pensarse en ninguna legislación del entendimiento con respecto a tales objetos.” KU BXVII, AA V, 174.

<sup>676</sup> KpV A247, AA V, 137.

<sup>677</sup> KpV A248, AA V, 137.

Kant, lo que sí tiene posibilidad a efectos de darle realidad objetiva al concepto de Dios es el escenario de lo práctico que permite el siguiente camino: 1) la ley moral da realidad objetiva a la relación entre voluntad y razón, 2) Por lo anterior adquiere realidad el objeto de una exigencia de una voluntad determinada moralmente, es decir, el bien supremo, 3) Con el concepto anterior, están dadas las condiciones que requiere el bien supremo, es decir, Dios, libertad e inmortalidad.

Esta demostración, que pretende ser argumental y recoger todo lo sembrado en la construcción de la ética kantiana, tiene dos problemas básicos. El primer aspecto a destacar y que engloba la prueba es que, al igual que en la solución a la antinomia, se salta de la necesidad del bien supremo a que lo único que lo puede garantizar es postular a Dios, la libertad y la inmortalidad. En segundo lugar, mezcla los dos tipos de postulados que son heterogéneos y no contamos con una explicación que dé cuenta de por qué se encuentran unidos.

Llamemos la atención sobre la contundencia con la que Kant marca la distancia de su posición con los que pretenden ubicar a Dios en el terreno de la física y que perfectamente podríamos aplicarle a las pretensiones kantianas de llegar a Dios por vía práctica:

“Recurrir a Dios como autor de todas las cosas para *explicar* las disposiciones naturales o sus modificaciones, al menos no es una explicación física y en todo caso una confesión de que la propia filosofía está agotada, porque se está obligado a admitir algo de lo cual en lo demás no se tiene ningún concepto de por sí, para poder formar un concepto de la posibilidad de lo que tenemos ante los ojos.”<sup>678</sup>

---

<sup>678</sup> KpV A249-250, AA V, 138. Cursiva en el texto.

Las aspiraciones de Kant son similares a las de los teólogos naturales que requieren un Dios para explicar la marcha del mundo natural. La diferencia es que Kant requiere a Dios para explicar su mundo moral y el problema es que el camino para ello, tal como hemos intentado mostrar, es insatisfactorio.

Kant les critica a los teólogos naturales que sus pruebas son inaceptables porque implican que los seres humanos sean omniscientes<sup>679</sup> a efectos de poder dar cuenta de cómo es que ese Dios creó el mundo, pero inmediatamente pasa a establecer predicados de Dios que requieren esa misma omnisciencia, nos referimos a la condición de ser originario,<sup>680</sup> predicado de Dios que surge no solamente para hacer posible el bien supremo en el mundo, sino para satisfacer a la razón que veía frustrado su intento de completar su progreso frente a la naturaleza. En este punto encontramos un grave problema de enlaces argumentales, pues, si bien es cierto que podemos aceptar que la voluntad tiende hacia el bien supremo, aceptar la existencia de un ser originario implica el mismo error lógico que Kant criticó a la prueba ontológica de la existencia de Dios, aunque Kant nos pueda objetar que no parte del concepto de Dios (como lo hace la prueba ontológica) sino de la aspiración de realizar plenamente la moral. De otra parte, si se acaban de rechazar las pretensiones de los teólogos naturales, cómo es que ahora ese ser originario kantiano da soporte a la razón a fin de solventar el regreso al infinito al que se veía abocada al abordar la naturaleza. Finalmente, que haya

---

<sup>679</sup> KpV A250, AA V, 138-139.

<sup>680</sup> KpV A251, AA V, 139.

un ser originario no implica que la voluntad sea inmediatamente determinada por la ley moral porque en tanto somos seres libres, y siguiendo el camino kantiano de la libertad, podemos optar por el mal.

Seguimos con los predicados kantianos de Dios. Para que el Dios moral de Kant se ajuste a sus requerimientos ha de poseer perfección suprema<sup>681</sup> y en virtud de esta: “Él debería ser *omnisciente* para conocer mi conducta hasta lo más íntimo de mi convicción en todos los casos posibles y en todo el porvenir; *omnipotente* para dar a mi conducta las consecuencias conforme que merece; también *omnipresente, eterno, etc.*”<sup>682</sup> Si es omnisciente se quiebra el principio fundamental de la ética kantiana según el cual la acción es una autoimposición de la ley, pues tener la mirada constante de un Dios moral es un condicionante para la autodeterminación del ser humano. Si es omnipotente no habría la más mínima posibilidad de acción moral, pues tal acción implica que obremos por respeto a la ley. Pero si hay un Dios que da recompensas no es posible ni la propuesta ética de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ni la de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. Asimismo, la omnipotencia divina creadora hace imposible la acción originaria de otro ser y, por tanto, imposibilita la libertad.

Podríamos aceptar todas estas características de Dios en aras de la discusión con nuestro autor, pero siempre se mostrarían limitadas argumental y filosóficamente frente a la buena voluntad o al deber o al principio supremo de

---

<sup>681</sup> KpV A252, AA V, 140.

<sup>682</sup> “Er muß *allwissend* sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; *allmächtig*, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; eben so *allgegenwärtig, ewig, usw.*” *Ibid.* Destacado en el original.



la moralidad o a cualquiera de las formulaciones del imperativo categórico o al supuesto de la libertad.

Si aspiramos a la realización del bien supremo en el mundo, ¿cómo puede este andamiaje teológico contribuir a tal realización? Si dicho bien se encuentra en la vida futura ¿cómo puede garantizar Kant que su sueño teosófico se diferencia de los sueños teosóficos de cualquier religión?

Para finalizar esta construcción de Dios y de la vida futura, Kant introduce la noción de fe racional pura práctica que se resume en el siguiente enunciado de las aspiraciones de un hombre honrado:

“...: yo *quiero* que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, además de la conexión natural, una existencia en un mundo de entendimiento puro y finalmente, quiero que mi duración sea infinita, persisto en querer esto y no me dejo arrancar esta fe pues éste es el único caso en el cual mi interés, porque no *debo* ceder nada de él, determina inevitablemente mi juicio, sin preocuparme por sofismas, aunque sea incapaz de responder a ellos o de oponerles otros más plausibles.”<sup>683</sup>

---

<sup>683</sup> “...: *ich will*, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen *darf*, mein Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte.” KpV 258-259, AA V, 143. Destacado en el texto. Al final de esta profesión de fe Kant incluye una nota en la cual intenta justificar su exaltación de creyente con argumentos parecidos a los de Anselmo de Canterbury frente a Gaunilo (debate que hemos citado), diciendo que la postulación de Dios adquiere toda su legitimidad al surgir de una necesidad de la razón, mientras que asumir cualquier otro objeto obedece simples deseos subjetivos. Y concluye diciendo respecto del postulado en cuestión: “Die Voraussetzung ist so notwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.” KpV A259, AA V, 143. Que en la versión de Dulce Marí Granja es: “Esta presuposición es tan necesaria como la ley moral, en relación con la cual únicamente ésta es válida.” Y en la versión de Rodríguez Aramayo reza: “Esta presuposición se hace tan necesaria como esa ley moral en relación a la cual tan sólo resulta igualmente válida dicha hipótesis.” Y García Morente: “La presuposición es tan necesaria como la ley moral en cuya relación tan sólo es ella también valedera.” Conservando las muchas virtudes de cada una de las versiones y teniendo en cuenta el conjunto textual que le antecede, podemos proponer la siguiente variación: “La presuposición es tan necesaria como la ley moral, en relación con la cual es sólo también válida.” Lo que queremos destacar, por una parte, es el tipo de relación entre la ley moral y las presuposiciones de Dios y la inmortalidad, y por otra, cuál es la fuente de validez en dicha relación. Salta a la vista que la *necesidad* está predicada de ambas sujetos de la

Como nos dijo Kant unas páginas antes refiriéndose a los teólogos naturales, recurrir a Dios para resolver los asuntos de la naturaleza es la confesión de que la propia filosofía está agotada.

---

oración (presuposición y ley moral) pero queda pendiente para Kant establecer el vínculo entre ellos y ese nexo se salva con la validez. Respecto de esta última nos queda la pregunta que mantuvimos a lo largo de este trabajo, y en especial en este capítulo, a saber, cómo se enlazan la ley moral y los postulados religiosos de Dios y la inmortalidad del alma. De esta manera, esta prueba moral de la existencia de Dios es inconclusa como las que criticó Kant en la primera *Crítica*. (El doctorando agradece a María Elizalde por la revisión y el debate sobre esta frase).



## CONCLUSIONES

Hemos hecho un recorrido por la construcción de la ética de Kant orientados por la pregunta: ¿Cuál es el papel de los postulados de la razón práctica? Y para aproximarnos a ella hemos hecho el siguiente camino: en el capítulo primero recorrimos la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* para revisar cómo la metafísica tradicional, sus objetos y métodos quedaban cuestionados, luego pasamos al Canon de la misma obra en donde analizamos el primer esbozo de la ética del autor y le preguntamos por el sentido de conjugar la segunda y tercera preguntas de su programa filosófico: *¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?*

En el segundo capítulo revisamos el proceso de cimentación de la ética en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* considerando en cada paso si era consistente tal proceso de fundamentación con los postulados.

Finalmente, en el capítulo tercero recorrimos la *Crítica de la razón práctica* haciendo un balance entre la Analítica y la Dialéctica e intentando poner en evidencia el tipo de argumentos que utiliza Kant para llegar a los postulados.

De todo este recorrido reivindicamos el trabajo por vía negativa del autor, es decir, su parte destructiva, pero nos deja con muchos interrogantes su parte positiva en lo que refiere a la unión entre ética y fe.

En la parte destructiva encontramos un Kant que despliega su método crítico y pone en su sitio las desmedidas pretensiones de la razón, de tal suerte que, a partir de tal crítica, la metafísica ya no podrá aspirar a dar cuenta de objetos tan preciados como Dios o la inmortalidad. Es indudable que esta disciplina es puesta en crisis y nunca podrá recobrar los bríos que poseía antes de ser revisada por Kant.

En la parte positiva, sin embargo, el autor deja apuestas sin explicar, vacíos e inconsistencias. Así, la tendencia natural de la razón a sobrepasar los límites del conocimiento no es explicada y simplemente es dada por hecho. De manera complementaria, los postulados de la razón no cuentan con una justificación digna del criticismo. No deja de ser muy llamativo que los objetos problemáticos de la razón coincidan con las aspiraciones del cristianismo.

Nos queda una inquietud más respecto de la salida dada a la pregunta *¿Qué puedo esperar?*: ¿Kant está dejando atrás la metafísica tradicional y fundando una nueva, que ya no puede ser asumida como ciencia, o simplemente está cambiando los objetos problemáticos de la razón del plano epistemológico al ético?

Al combinar las preguntas *¿Qué debo hacer?* y *¿Qué puedo esperar?* el discurso crítico se debilita. La respuesta kantiana a la primera pregunta estaría constituida por la ley moral, junto con sus antecedentes e implicaciones, ley que se enmarca en una ética soportada sobre la libertad en el marco de un formalismo alejado tanto de la materialidad como de la religiosidad. Sin

embargo, cuando Kant pretende responder a la segunda pregunta el asunto de la libertad se desdibuja en la heteronomía de un planteamiento teológico. De la posibilidad de decidir de manera libre y sin más horizontes que el impuesto por la ley moral, pasamos a depender de la asunción de este último como si fuese mandato divino.

Dados los límites que el autor le impuso a la teología dogmática y a su confinamiento al reino de la ilusión, nos queda una pregunta: ¿cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un Canon para el asunto *¿Qué puedo esperar?*, que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿Es posible ensamblar moral con teísmo en el marco del pensamiento crítico?

Si pensamos en la libertad trascendental y en la libertad práctica como nodos fundamentales del proyecto ético de un ilustrado y recapitulamos la pregunta por el sentido de los postulados de la razón, nos preguntamos: ¿no tendría Kant resuelto el problema ético en su conjunto, sin necesidad de recurrir a postulado alguno? Planteado de otra forma, ¿el canon que se está buscando no estaría contenido en el abanico que se extiende entre estas dos libertades? ¿No estaría suficientemente trazado el camino ético al tener, con los conceptos descritos, una jurisdicción nueva que sólo requeriría de unas funciones y unos procedimientos de los cuales daría cuenta la GMS y en la KpV?

Asumido el trayecto de cimentación de la metafísica de las costumbres, el cual podemos dar por consumado en la *Fundamentación de la Metafísica de las*

*Costumbres* y en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, ¿por qué insistir en la demanda de una cadena sin límite en la determinación de lo incondicionado?

Al finalizar el recorrido de la *Crítica de la razón práctica* nos preguntamos: ¿Qué sentido tiene postular los objetos de la metafísica como telón de fondo último que garantice la realización de la felicidad y la justicia? ¿No es suficiente la formulación de la ley moral para orientar la acción de seres racionales?

Revisemos estas conclusiones en cada uno de los momentos de la construcción ética kantiana que hemos revisado, intentando en cada momento mostrar su relación problemática con los postulados.

### **El proceso de construcción ética**

#### La tercera antinomia

Teniendo a la vista el conjunto de las antinomias podemos arriesgarnos a plantear que el objetivo del autor es establecer un conjunto de problemas irresolubles desde las competencias de la razón, es decir, problemas cuyo abordaje resulta inútil desde el punto de vista del conocimiento. Sin embargo, y al mismo tiempo, el autor traza el puente que le permitirá pasar de la imposibilidad de la metafísica como ciencia en el marco de la razón especulativa a su reinvención en el terreno de la razón práctica. Ese puente es la tercera antinomia, en la cual se plantea el concepto libertad surgiendo de

una tensión de orden cosmológico. El asunto a enfrentar es cómo ubicar al ser humano y su posible libertad, dado que el terreno en el que queda instaurada la reflexión sobre la ciencia es el de la causalidad de la naturaleza. El hombre es naturaleza pero no solamente naturaleza, pertenece a este ámbito pero lo desborda.

La antinomia de la razón queda superada, nos dice el autor, cuando se pone en evidencia que la tensión que ha surgido es puramente dialéctica,<sup>684</sup> es decir, cuando se deja de asumir como contradictoria la relación entre tesis y antítesis, cuando se deja de aplicar la idea de totalidad a los fenómenos como si fuesen cosas en sí. La superación de la antinomia tiene como soporte la separación entre ideas constitutivas e ideas reguladoras: las primeras son aquellas que le son propias del ejercicio científico del entendimiento, mientras que las segundas están asociadas a las proyecciones que puede hacer la razón respecto de lo posible.<sup>685</sup>

En la tercera antinomia Kant nos plantea el problema de la libertad como un dilema lógico entre la causalidad natural, que no permite la libertad humana, y la causalidad por libertad en la cual ésta se hace viable.

El propósito del autor es demostrar que no existe una incompatibilidad entre causalidad por leyes de la naturaleza y causalidad por libertad.<sup>686</sup> Hay que garantizar dos órbitas de abordaje del ser humano: la naturaleza y la

---

<sup>684</sup> KrV A506, B534.

<sup>685</sup> KrV A484, B512.

<sup>686</sup> KrV A558, B586.



posibilidad de lo inteligible. Estas dos órbitas permiten a la filosofía crítica mantener los hallazgos de la Estética y la Analítica de la primera *Crítica*, y a la vez son las que conducirán a los postulados que anuncia el Canon y que concretará la segunda *Crítica*.

Al mantener esta relación naturaleza – libertad, se evita dejar al ser humano sumido en las inclinaciones y, al mismo tiempo, asumir como absolutamente inevitable el mundo inteligible. Con la solución de la antinomia se prepara una salida digna a dos escollos que Kant tiene que resolver en su teoría ética: liberar la ética de cualquier traza de sensibilidad y poder retomar el camino de la fe racional libre de la demostrabilidad en la que quiso incluir la metafísica tradicional a la ética.

Llamamos la atención sobre el tipo de libertad que se pone en juego en la antinomia: “Aquí consideramos la libertad como simple idea trascendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible.”<sup>687</sup> Con esta delimitación de la libertad se puede sostener simultáneamente la verdad de la tesis como principio constitutivo en lo práctico y de la antítesis como principio regulativo en lo teórico, asumiendo un punto de vista diferente en cada caso. Así, se puede dar por verdadera la contingencia del mundo sensible y su existencia condicionada y, al mismo tiempo, se asume una condición no empírica: un ser

---

<sup>687</sup> *Ibid.*

incondicionado y necesario.<sup>688</sup> De esta manera, según el autor, el ser necesario quedaría libre del régimen que impone la contingencia y heteronomía de los fenómenos, afirmación que será fundamental para el edificio ético kantiano.

## El Canon

Establecida la utilidad negativa de la razón pura como disciplina limitadora, el autor, sin embargo y en tanto creador de una metafísica moderna, no destruye las aspiraciones humanas respecto de los objetos de la metafísica sino que anuncia mejor suerte en la búsqueda de los ideales de la razón. Los buenos vientos que nos conducirán a encontrar suelo firme en el más allá proceden del uso práctico de la razón.

Queda claro que el canon del entendimiento es la Analítica y, también, que es imposible establecer un canon para la razón teórica, ya que ésta no ha podido llegar a un conocimiento sintético al adentrarse en el uso especulativo, ya que tal uso resultó ser dialéctico.<sup>689</sup> Analicemos el siguiente párrafo (enlace entre el uso especulativo y el uso práctico de la razón), en el cual Kant nos anuncia cómo va a intentar construir tal canon en el uso práctico:

“Consiguientemente, de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que también debe haber un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su *uso práctico*, uso que vamos a examinar ahora.”<sup>690</sup>

---

<sup>688</sup> KrV A560, B588.

<sup>689</sup> KrV A796, B824.

<sup>690</sup> KrV A797, B825.

La alusión al uso correcto de la razón pura nos evoca una analogía entre el entendimiento y la razón, la cual puede resultar riesgosa para la consistencia del proyecto ético kantiano. Si el autor pretende construir un uso práctico de la razón siguiendo el modelo del entendimiento le podríamos objetar que tal modelo riñe tanto con los imperativos de la *Fundamentación* como con los postulados de la Dialéctica de la segunda *Crítica*. Con los primeros, porque si hay un Canon del uso práctico que nos autorice un más allá, entonces no requeriríamos de un imperativo sostenido en la libertad por autonomía. Con los segundos, porque si el más allá surge de un uso correcto de la razón pura sobran los *como si*<sup>691</sup> de la KrV y los postulados de la KpV. Esto a pesar de que el imperativo categórico constituye ya el canon de la razón práctica, capaz de determinar la acción pero incapaz de garantizar el éxito total de la moralidad, como corresponde a un proyecto ético basado en la libertad humana finita y limitada.

El asunto que enfrenta a esta altura la primera *Crítica* es conciliar los límites del entendimiento con “el objetivo final del uso puro de nuestra razón.”<sup>692</sup> Se pone en evidencia la magnitud del conflicto a solucionar en la pregunta que lo anuncia: “Preguntamos ahora: ¿se basa esta aspiración [la completud del preguntar sin límites de la razón en un ‘todo sistemático y subsistente en sí mismo.’] en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien única y exclusivamente en su interés práctico?”<sup>693</sup> De lo que se trata es de solventar de la manera más transparente la superación de la metafísica tradicional por

---

<sup>691</sup> KrV A671, B699.

<sup>692</sup> KrV A797, B825.

<sup>693</sup> Ídem

parte de la *Crítica de la razón pura* y al mismo tiempo conservar la creencia en la pervivencia del alma y la posibilidad de contar con la ayuda divina para acceder a la justicia y a la felicidad en una poco clara estancia *post mórtem*.

Las aspiraciones exageradas de la razón teórica se refieren a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios,<sup>694</sup> objetos inalcanzables para la razón especulativa en virtud de la imposibilidad de hacer un uso inmanente de los mismos. Quedan pues estos objetos puestos fuera de la órbita del conocimiento y por insistencia de la razón se consagran al ámbito de lo práctico. Es decir, son objetos que se vuelven viables por medio de la libertad. Pero tenemos que plantear la pregunta: ¿posee tal libertad los elementos necesarios para sostener a Dios y la inmortalidad?

Mediante esta transferencia de competencias la libertad pasa de su ubicación cosmológica a su localización definitiva en la órbita de lo práctico. Y es precisamente en esta última dimensión donde el autor pretende concluir su crítica a la metafísica tradicional y simultáneamente revivir sus objetos en términos morales.

En este punto nos queda una pregunta: ¿cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un Canon para el asunto *¿qué puedo esperar?* que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿Es posible ensamblar moral con creencia en el marco del pensamiento crítico?

---

<sup>694</sup> KrV A798, B826.

Retomemos la libertad trascendental y aclaremos la diferencia con la libertad práctica, en tanto va a ser esta diferenciación la que nos permitirá entender diversos sentidos del planteamiento kantiano. Así, podremos entender que las inclinaciones no pueden ser fundamento de la ética y que el autor busque un más allá como horizonte final para la ética. La primera está definida como la capacidad de iniciar por sí mismo un estado,<sup>695</sup> es una idea trascendental que no toma nada de la experiencia, porque el acercarse a ella implicaría preguntarse por la causa y por la causa de la causa hasta el infinito, mientras que si este tipo de libertad surge como idea de la razón, se libera de la causalidad de la naturaleza. Por su parte, la libertad práctica, subsumida a la anterior, es la independencia de la voluntad con respecto a los impulsos de la sensibilidad.<sup>696</sup>

Dejemos planteado el siguiente cuestionamiento: con estos dos conceptos y sus implicaciones, ¿no tendría Kant resuelto el problema ético en su conjunto, sin necesidad de recurrir a postulado alguno? Planteado de otra forma, ¿el canon que se está buscando no estaría contenido en el abanico que se extiende entre estas dos libertades? ¿No estaría suficientemente trazado el camino ético al tener, con los conceptos descritos, una jurisdicción nueva que sólo requeriría de unas funciones y unos procedimientos, de los cuales se daría cuenta en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*?

---

<sup>695</sup> KrV A533, B561.

<sup>696</sup> KrV A534, B562.

Del anterior cuestionamiento se desprende que los postulados, Dios y la inmortalidad del alma, podrían quedar aplazados indefinidamente frente a la solvencia conceptual de la libertad.<sup>697</sup>

Obsérvese que el conjunto argumental que se desarrolla en el resto del Canon tendría suficiente apoyo en tal concepción. Así, al establecer un *mundo moral* como una idea práctica que ilumina el mundo sensible a fin de hacer tender hacia tal idea,<sup>698</sup> no requiere suponer agente o situación ultra terrena alguna. De igual forma, al establecer el protoimperativo: “Haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz”<sup>699</sup> y en tanto éste se apoya en el mundo moral y en la libertad, se pone en evidencia que volver a Dios, así sea por un camino diferente al de la metafísica tradicional, es innecesario.

Aclaremos que de un mundo inteligible, como es este mundo moral kantiano, no se deduce la posibilidad de una voluntad suprema. Es decir, todos podemos imaginar horizontes en los cuales la humanidad goce de un mundo justo y feliz; sin embargo, de ese ideal, de ese mundo inteligible, de esa aspiración no se sigue que requiramos de Dioses creadores y buenos.

Kant en este camino de la libertad pone a disposición del ser humano un amplio arsenal de autodeterminación, y al mismo tiempo, va introduciendo su concepción religiosa sin una justificación satisfactoria. Para evidenciar que la moral no requiere una instancia divina, veamos el siguiente pasaje del Canon:

---

<sup>697</sup> KrV A803, B831.

<sup>698</sup> KrV A808, B836.

<sup>699</sup> KrV B836-837.

“Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones), puede concebirse también como necesario semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismo seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros.”<sup>700</sup>

Suscribimos sin objeción alguna el formalismo, la supresión de las inclinaciones como fundamento de la ética y la trascendentalidad del sistema ético kantiano. Es claramente defendible la función de la ley moral en la libertad y el supuesto de la racionalidad de los seres morales. De igual manera aceptamos que esta moralidad exija que “cada uno haga lo que debe,” pero no podemos aceptar que ese cumplimiento del deber esté asociado a una voluntad suprema que aglutine las voluntades privadas,<sup>701</sup> bajo el supuesto kantiano de que cualquier otra opción implicaría apoyarnos en la naturaleza para resolver el asunto ético.

Aquí queda puesto en evidencia un vínculo problemático entre la pregunta ética y la religiosa, entre el *¿Qué debo hacer?* y el *¿Qué puedo esperar?*, ya que la ética quedaría sometida, al menos en parte, a un asunto de fe, lo cual no tiene sentido en el autor del giro copernicano.

Hagamos una concesión y asumamos la suprema voluntad como una idea que requieren las voluntades privadas para asumir el ideal del deber. Esta idea, en su función reguladora, se hace inviable en tanto Kant le agrega que tiene que ser causa de la naturaleza, es decir, el pensamiento crítico requiere para su

---

<sup>700</sup> KrV A809, B837.

<sup>701</sup> KrV A810, B838.

ética un Dios al mejor estilo de la metafísica teológica: “Únicamente podemos esperar si tomamos como base una *razón suprema* que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza.”<sup>702</sup> Que el Canon requiera de la presencia de Dios es un asunto humanamente comprensible, pero el abuso de la deducción es inadmisiblemente lógico y filosóficamente. Luego de lo planteado el Canon concluye:

“Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la misma obligatoriedad que esa misma razón nos impone.”<sup>703</sup>

Tenemos entonces, por una parte, una libertad trascendental y su consecuente aplicación como libertad práctica, que representan una visión nueva de la metafísica y, por otra, una dimensión eminentemente teológica que Kant quiere hacer aparecer como necesaria para las cuestiones morales. Aceptemos que se requeriría que la felicidad estuviese distribuida en idéntica forma que la moralidad para que se diese en este mundo la realización de la ética kantiana, pero insistamos en nuestro contra argumento: de esa premisa no se sigue que el proyecto ético exija ninguna condición que esté más allá del alcance de las capacidades humanas.

En el mismo sentido, aceptamos que el mundo no es homogéneo, ni perfectamente justo, sin embargo, surgen de nuevo las dudas en el corolario de la anterior afirmación, a saber, que la identidad (moralidad – felicidad) sólo es dable en un mundo inteligible (lo hemos concedido) que cuente con un autor y

---

<sup>702</sup> Íbid.

<sup>703</sup> KrV A811, B839.



gobernante sabio (incomprensible). Más incomprensible es aún la dependencia de la moral de ese supuesto, pues sin los supuestos de Dios y del más allá los principios morales quedan convertidos en simples quimeras.<sup>704</sup> Este pasaje nos lleva a concluir que si desteologizamos la ética kantiana, expuesta en el Canon de la KrV, ésta pierde toda su validez. Todo el peso teleológico de la acción humana queda remitido al *ser necesario* y la posibilidad de asumir el propio destino parece, en este Canon, diluirse.

Como si lo anterior no fuese suficiente incursión teológica, el autor recurre al concepto de *gracia*,<sup>705</sup> lo cual contradice cualquier posibilidad de autodeterminación de los seres humanos. La gracia centra la decisión final de la pertenencia al más allá en Dios y retira toda responsabilidad del sujeto actuante, es decir, la gracia es un concepto teológico anti-ilustrado, que el autor incorpora sin que sepamos el porqué.

Para cerrar estas conclusiones sobre el Canon, recordemos la diferencia que Kant hace entre *saber* y *creencia*. A partir del primero determina que no es posible saber si Dios existe, ni tampoco si hay una vida futura; con la segunda, afirma que la única manera de abordar el asunto ético es en virtud de la creencia.

### La *Fundamentación*

---

<sup>704</sup> Ídem.

<sup>705</sup> KrV A812, B840.

El asunto del que se ocupa la *Fundamentación* es “la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad...”<sup>706</sup>. Se trata de dilucidar, en el nivel más alto de abstracción, el soporte *a priori* sobre el que podamos apoyar nuestras acciones. Dicho de otra manera, el objetivo es mostrar las bases de una ética universal y necesaria. Si lo planteamos por vía negativa, el propósito es establecer el fundamento de la ética completamente depurado de contenido empírico.

Los principios morales han de ser determinados *a priori* para poder garantizar el fundamento inamovible que *desea* Kant. Se trata de construir una ley moral que supere de una vez y para siempre el recurso a la simple regla práctica, es decir, hay que superar las éticas que pretenden obtener de la experiencia su soporte último. Complementario con este carácter abstracto, encontramos la confianza absoluta de nuestro autor en la razón como guía para nuestros actos. Kant nos muestra su insignia ética de la *Fundamentación* en la siguiente afirmación: “Pues, en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta con que sea *conforme* a la ley moral sino que también ha de suceder *por mor de la misma*;...”<sup>707</sup> Se pone en juego la radicalidad de la responsabilidad como eje ético de la propuesta kantiana, que encuentra en la rectitud el único sendero que nos lleva a la libertad obedeciendo nuestras propias leyes.

La *Fundamentación* parte, por vía negativa, del alejamiento del conocimiento moral común, en tanto este es insuficiente para alcanzar el objetivo propuesto,

---

<sup>706</sup> GMS AXV, AA IV, 392.

<sup>707</sup> GMS AX, AA IV, 390.

dicho de otra manera, los diferentes intentos de fundar la ética en principios materiales nos alejan del auténtico camino de la universalidad y la necesidad que requiere una metafísica de las costumbres. Acudir a los principios materiales es tan inútil que bien podríamos sustituirlos por el instinto que nos ha legado la naturaleza pues nos conducirían con más acierto hacia la felicidad, en cuyo caso la capacidad práctica propia de la razón sería vana<sup>708</sup>.

El tratado, dividido en tres capítulos, plantea el siguiente itinerario: en el primero, por vía analítica, se aleja de las concepciones éticas vulgares y al mismo tiempo va construyendo el principio de la moralidad. El segundo, analítico también, tras criticar la mezcla entre lo empírico y lo *a priori* que se da en la ética popular, establece el primer principio de la moralidad. El tercero y último, metodológicamente sintético, construye el paso entre el proceso de fundamentación y la crítica de la razón pura práctica.

El camino conceptual se inicia con la buena voluntad como la expresión más pura del querer. Es aquella voluntad que prescinde de cualquier propósito, de cualquier utilidad y adquiere de esta forma un valor en sí misma. Este concepto es puesto como el pilar fundamental por debajo del cual no cabe elemento alguno en el proceso de fundamentación. Aquí nos preguntamos ¿por qué el autor en el epílogo de esta obra,<sup>709</sup> alude a la imposibilidad de satisfacer a la razón en la búsqueda de la condición última<sup>710</sup> y por qué en la segunda *Crítica*

---

<sup>708</sup> GMS A7, AA IV, 396.

<sup>709</sup> GMS A128, AA IV, 463.

<sup>710</sup> GMS A127, AA IV, 463.

el bien supremo recae en la voluntad santa que tiene lugar en una dimensión extramundana?

De la confrontación entre razón e instinto<sup>711</sup> el autor toma partido por la primera como guía de la conducta humana. Asume que la naturaleza ha instituido a la razón como gobernanta de la voluntad y encuentra la explicación a tal disposición en otro supuesto: el ser humano está organizado conforme a fines y sustenta esto último en una tautología teleológica. En un ser organizado según fines cada instrumento es el más idóneo para cada fin, de donde el autor deduce que en un ser dotado de voluntad y de razón, tal como el ser humano, la felicidad no es un propósito, pues suficiente sería el instinto para colmar dicho fin.

La razón, en tanto capacidad práctica, tiene como propósito producir una voluntad buena en sí misma; su papel es dirigir la voluntad hacia sí misma, alejándola de cualquier objetivo material. El cometido de la razón es realizado a través del concepto de deber, el cual ilumina la posibilidad de la voluntad de ser buena. Lo anterior es deducido del entramado que ofrecen las tres tesis que dan estructura al capítulo primero.

Kant nos convence de que tenemos que guiar nuestra acción por la ley moral y sólo por ella en cuanto primer principio o regla última, no única, de actuación, la que da el toque final y determina si nuestra acción es en definitiva moral o inmoral. Podríamos criticar la propuesta kantiana, como efectivamente se ha

---

<sup>711</sup> GMS A4-A5, AA IV, 395.

hecho, por excesiva en sus exigencias, pero nos parece consonante con el andamiaje conceptual esgrimido por el autor. Es decir, solamente con una ley de este nivel de abstracción podemos evitar caer en lo inmoral. Nuestra objeción apunta al retorno a la metafísica tradicional, cuando ha logrado construir una metafísica moderna soportada sobre la ley moral y sus variaciones.

Dicho de otra manera, no entendemos cómo el autor una vez que ha procedido a la construcción de la ley moral y sus variaciones, puede insistir en asignarle a la razón una ansiedad por encontrar un escenario de realización plena de la ética más allá de la mencionada ley. Nos interesa destacar la suficiencia que la ley tiene como principio universal *a priori* de la ética y por consiguiente como parámetro para dar cuenta de la filosofía práctica. Reiteramos que dicha suficiencia es despreciada por el autor al introducir un mundo inteligible y al resolver la antinomia de la razón práctica, en la sección Dialéctica de la segunda *Crítica*, por medio de los postulados.

En la segunda sección Kant nos recibe con el problema de la determinación de la intención que acompaña a la acción por deber. Si tenemos una acción ajustada al deber la pregunta es cómo saber si el móvil de la misma ha sido el puro deber. La preocupación del autor es que a efectos morales no interesan las acciones que se ven sino los principios íntimos de las mismas. Recordemos que el autor está buscando el principio supremo de la moralidad y al efecto nos plantea la necesidad de aislar dicho principio tanto del cielo como de la tierra:

“...una metafísica de las costumbres así, enteramente aislada y que no esté entremezclada con elemento alguno de la antropología, teología, física o hiperfísica, ni mucho menos con cualidades ocultas (que se podrían llamar «hipofísicas»), no supone tan sólo un sustrato de cualquier conocimiento teórico y certeramente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un desiderátum importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos.”<sup>712</sup>

Así las cosas, no podremos cimentar el tan anhelado principio de la moralidad ni en Dioses ni en la experiencia. Dado lo anterior, el autor nos invita a recorrer los pasos de la deducción de dicho principio:

1. Cada cosa en la naturaleza opera con arreglo a leyes.
2. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar por representación de las leyes, esto es, posee voluntad.
3. La voluntad no es otra cosa que razón práctica.
4. La voluntad es la capacidad de elegir sólo aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno.

De esta manera llegamos al principio supremo de la moralidad que queda enunciado de la siguiente manera: “La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para la voluntad, se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina imperativo.”<sup>713</sup>

Antes de concluir el recorrido por esta segunda sección de la *Fundamentación*, recordemos varios componentes que Kant destaca en su propuesta ética.

---

<sup>712</sup> GMS A32-33, AA IV, 410-411.

<sup>713</sup> GMS A37, AA IV, 412-413.

En primer lugar tenemos el principio que el autor impone a la filosofía práctica en su función de determinar la realidad del imperativo categórico. Se trata de buscar un puente que una la formulación del imperativo con la acción y entonces se establece el criterio para buscar tal vínculo: “Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra.”<sup>714</sup> Es un llamado que hace Kant para que la filosofía práctica no se deje seducir ni por lo empírico ni por lo ultraterreno.

En segundo lugar, esta advertencia nos lleva a la caracterización kantiana de la virtud bajo la figura de la contemplación de su verdadero semblante: “Contemplar el auténtico semblante de la virtud equivale a presentar la moralidad despojada de cualquier aditamento sensible y todo falso adorno relativo a la recompensa o al amor propio.”<sup>715</sup> Que no quede la menor duda sobre el lugar que le asigna Kant a las inclinaciones y a la recompensa como posibles fundamentos de la acción.

Finalmente, recordemos el enlace que esta sección plantea entre moralidad, autonomía y dignidad. Nos interesa poner de relieve, una vez encontrado el principio supremo de la moralidad y su ulterior despliegue en los imperativos, los fundamentos sobre los cuales Kant hace descansar su propuesta ética. Tenemos aquí un triángulo densamente construido. La dignidad, como atributo humano por excelencia, es aquello que en el reino de los fines tiene un valor en

---

<sup>714</sup> GMS A60, AA IV, 425-426.

<sup>715</sup> GMS A62, AA IV, 426, nota de Kant.

sí mismo y por tanto está alejada de la relatividad de poseer un precio. Por su parte, la autonomía aparece como el fundamento de la dignidad de toda naturaleza humana (y de toda naturaleza racional): sin esa autonomía no es posible que el humano se autolegise. Y sin dignidad y autonomía la moralidad no es viable, en tanto esta es la única legislación en la que es posible el reino de los fines

Al iniciar la sección tercera Kant retoma el problema que viene arrastrando desde la tercera antinomia: cómo construir una antropología que le permita diferenciar al ser humano del resto de la naturaleza y al mismo tiempo someterlo moralmente a leyes.

En este punto la primera tensión se registra entre voluntad y libertad, siendo la primera un tipo de causalidad propia de los seres racionales y la segunda (complemento de la primera) una propiedad de esa causalidad para poder realizarse de manera autónoma.

Teniendo en cuenta el objetivo del tratado y su expresión en el imperativo categórico, el autor nos ofrece una primera solución al problema mencionado: “Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales es exactamente lo mismo.”<sup>716</sup> Si esta solución es satisfactoria le tendríamos que preguntar a nuestro autor por la necesidad de recurrir a los postulados. Sin embargo, a reglón seguido el autor la revisa describiendo como analítica la relación entre libertad y moralidad, y al mismo tiempo calificándola de sintética, esto es si se

---

<sup>716</sup> GMS A98, AA IV, 447.



asume la libertad se sigue, por mero análisis, la moralidad, y al mismo tiempo de una voluntad absolutamente buena no se puede llegar a la universalidad de la máxima. Esto nos lleva –dice Kant– a buscar un término medio que enlace los mencionados conceptos. La demanda que se hace el autor, a esta altura, es por un concepto positivo de libertad que oficie de término medio. Pero esta solución tampoco es considerada viable en tanto la idea de libertad no puede ser más que supuesta ya que no fue posible demostrarla.

Hasta aquí no tenemos objeción alguna en la medida en que le podemos conceder al pensamiento crítico un concepto de libertad a fin de que haga posible sus aspiraciones morales.

Derivada de la primera tensión y con los mismos conceptos aparece una segunda que el autor califica como círculo vicioso entre libertad y ley moral, círculo que surge de la interdependencia que el autor ha creado entre los dos conceptos. Tanto el círculo vicioso planteado como la solución que se le da anticipan la Analítica de la KpV y su solución. Veamos brevemente el camino trazado por Kant:

1. Retomar la distinción noúmeno – fenómeno
2. Asumir que conocemos solamente fenómenos
3. A partir de lo anterior asumir un mundo sensible y un mundo inteligible.
4. Asumir, sin explicación alguna, que el mundo sensible es cambiante y que el inteligible es constante (siempre idéntico) y sirve de fundamento al primero.

5. Asumir que al ser humano no le es dado conocerse como cosa en sí, sino como fenómeno.
6. De la anterior se pretende deducir que el hombre ha de establecer *necesariamente* que a su autocomprensión fenoménica subyace un yo cosa en sí y que tal yo ha de adscribirse al mundo inteligible del cual no conoce nada más.

A esta altura de la argumentación kantiana preguntamos: ¿por qué resulta insatisfactoria la suposición de la libertad y su relación con la ley moral y en cambio es admitido un mundo paralelo completamente desconocido (mundo inteligible) como horizonte moral? Aclaremos que la difícil apuesta que hace Kant al declarar insatisfactoria la suposición de la libertad obedece a que ya no puede recurrir, como en el Canon, a decir que la libertad práctica es un dato de la experiencia, y se encuentra frente a un círculo vicioso: probar la existencia del imperativo categórico mediante la libertad, pero el querer mostrar la realidad de la libertad, ya sólo le queda apoyarse en el imperativo categórico.

Finalmente, Kant prepara el camino hacia la *Crítica de la razón práctica* al abordar el problema de la libertad, entendida como la posibilidad de la voluntad de ser ley para sí misma. La libertad constituye el ensamble entre la buena voluntad y la ley universal y es presumida en todo ser racional en tanto que tal. Es claro que esta adjudicación de la libertad, como sustento de la moralidad, representa una condición esencial para el planteamiento de la ética kantiana y es expresión de la solidez que el autor asigna a la razón humana. Al mismo tiempo es la garantía de que en el proceso de determinación de las máximas

estemos más allá de las simples inclinaciones y, por consiguiente, nos permite decidir en virtud de la razón y solamente en virtud de ella. Este último trayecto de la *Fundamentación* nos lleva a una nueva formulación del cuestionamiento ya planteado: si solamente dependemos de la razón para la voluntaria asunción de la ley moral ¿por qué la conclusión de la *Fundamentación* presume que se requiere una condición ulterior que dé cuenta del deber ser?

### La Analítica de la *Crítica de la razón práctica*

Entramos en el gran tratado moral kantiano, en el cual el pensamiento crítico se ocupa de la facultad de desear. Podemos afirmar, siguiendo a Kant, que este tratado tiene un doble objetivo, por una parte, "...debemos retomar las armas para buscar en el uso moral de la razón los conceptos de *Dios, libertad e inmortalidad*, de cuya *posibilidad* la especulación no encuentra garantía suficiente, y fundar sobre aquel uso moral estos conceptos."<sup>717</sup>, y de otra, la crítica de la razón práctica "pretende establecer por completo los principios de la posibilidad, la extensión y los límites de la razón práctica..."<sup>718</sup> es decir, hacer la crítica de la facultad. El último de estos propósitos tiene lugar en la Analítica y en la Dialéctica, mientras que el primero, se llevará a cabo en la sólo en esta última.

En el capítulo tercero de esta tesis planteamos los siguientes cuestionamientos: desde la perspectiva de la filosofía crítica y teniendo en

---

<sup>717</sup> KpV A8, AA V, 5.

<sup>718</sup> KpV A15, AA V, 8.

cuenta los límites impuestos a la razón en la primera *Crítica* y establecida la ley moral como guía universal y necesaria para la acción en la *Fundamentación*, ¿qué sentido tiene postular los objetos de la metafísica como garantes de la plena realización del obrar humano? ¿No es suficiente la formulación del Imperativo Categórico para resolver el problema moral kantiano? ¿Por qué Kant se toma la molestia de construir un teísmo, cuando en la *Crítica de la razón pura* ha dejado en crisis las bases de uno de tan larga tradición, y en la *Fundamentación* no necesitó recurrir a la vieja metafísica a efectos de construir su propuesta ética?

Uno de los temas centrales de esta obra es la libertad, la cual queda asociada desde las primeras líneas del prólogo con la facultad que se someterá a la crítica. Este nexo es presentado como el que le da firmeza a la libertad reforzando los predicados de trascendental y absoluta que posee. Kant retoma aquí los mojones principales de su trayecto ético: de la tercera antinomia retoma la libertad trascendental, del Canon de la primera *Crítica* la definición de práctico (“«Práctico» es todo lo que es posible mediante libertad.”<sup>719</sup>) y, por supuesto, el problema de la libertad que dejó en ciernes en la *Fundamentación* y que ahora se presenta como el soporte último sobre el cual descansan no solamente los asuntos prácticos sino también los asuntos especulativos. Todo lo anterior confluye en una especie de recomposición del sistema trascendental:

“El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la

---

<sup>719</sup> KrV A800, B828.

construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y de todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, su *posibilidad es demostrada* con el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.<sup>720</sup>

Dicha recomposición pasa por dejar atrás el problema de la distinción entre libertad trascendental y libertad práctica que Kant planteó entre la tercera antinomia y el Canon, y que finalmente resultó insuficiente para el autor y fue tácitamente rechazado en la *Fundamentación*. Ahora la libertad práctica queda identificada con la libertad trascendental, se soporta sobre la ley apodíctica de la razón práctica y a su vez sirve de soporte al conjunto del sistema de la razón pura. Frente a lo cual preguntamos si esto quiere decir que *sensibilidad, entendimiento y razón* tienen ahora como punto de apoyo a la *libertad*. Porque en principio está claro que la razón como facultad de las ideas descansa en la libertad a fin de poder cerrar el problema de la conducta humana regida por la mera representación de leyes, pero nos resulta extraño que el conjunto de las dos primeras facultades descansa también sobre la libertad, pues nos había quedado claro en la revisión que hicimos que la tensión entre leyes de la naturaleza y libertad era excluyente y precisamente por ello Kant se veía impelido a separar un mundo de la naturaleza y un mundo inteligible. Sin embargo, este último problema se nos escapa del alcance y propósito de la presente tesis y nos limitamos a dejarlo enunciado: ¿tiene alguna implicación para la primera *Crítica* el hecho de que Kant ponga en la segunda a depender la razón especulativa del supuesto de la libertad? O dicho en términos de las posibles inconsistencias que implican los postulados para el pensamiento

---

<sup>720</sup> KpV A3, AA V, 3.

crítico: si los postulados resultasen inadmisibles ¿qué implica ello para la razón especulativa?

A efectos de nuestro trabajo nos interesan los anteriores cuestionamientos pero puestos en términos prácticos, es decir, en el tercer capítulo hemos analizado (siguiendo con esa recomposición del sistema trascendental) cuál es el nexo entre libertad y las ideas de Dios y de inmortalidad, cómo es que quedan unidos a la libertad y por qué adquieren en esta relación consistencia y realidad objetiva.

Como vemos, Kant parece abandonar el giro copernicano que en el capítulo segundo de este trabajo mostramos insistentemente y comienza su camino hacia el teísmo moral. Ya no le son suficientes las características del ser humano (buena voluntad, razón, posibilidad de someterse al deber, con la capacidad de obrar por la simple representación de leyes, etc.) que construyó en la *Fundamentación*, sino que ahora requiere un horizonte en el que se realice de forma plena su propuesta ética y tendremos que estar atentos a la forma en que Kant llega a él.

En el prólogo de la KpV Kant elabora una distinción cuidadosa respecto del lugar que ocupan y el estatuto epistemológico que poseen Dios y la inmortalidad:

“Pero las ideas de *Dios* y de *inmortalidad* no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada mediante la ley, esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo

tanto, podemos afirmar que no *conocemos* ni *comprendemos*, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad de estas ideas.<sup>721</sup>

Que quede claro, Dios e inmortalidad no son más que ideas, es decir, el abismo que abrió Kant con relación a la posibilidad de conocer estos objetos de la metafísica en la Dialéctica de la primera *Crítica* sigue en pie, no le interesa asignarles un estatuto epistemológico a estas ideas y al efecto insiste al final de la cita anterior en que ‘no *conocemos* ni *comprendemos*’ en dos órdenes diferentes: en el de la realidad y en el de la posibilidad. Por consiguiente, no se trata de que Kant esté retornando a su momento precrítico o que haya desistido de la contundencia con que destruyó la teología racional o la psicología racional, sino que está intentando dar un nuevo lugar a los objetos de la vieja metafísica. Tampoco introduce estas ideas como sustitutas de la ley moral en tanto determinante de la voluntad ni les asigna el papel de fundamento de dicha ley, solamente quieren que sean condiciones del objeto necesario a efectos prácticos, es decir, han de ser condiciones del bien supremo.

En lo anteriormente expuesto encontramos un primer sentido de la *Crítica de la razón práctica*: resolver el lugar y el alcance de lospreciados objetos de la metafísica que en la razón especulativa no habían podido encontrar lugar. Sin embargo, este sentido ha de ser filtrado por la misma crítica que expulsó dichos objetos del uso especulativo y por tanto tendremos que preguntar si este nuevo lugar es consistente con la filosofía crítica.

---

<sup>721</sup> KpV A5, AA V, 4.

De esta manera, por medio de la libertad entran Dios y el alma inmortal a formar parte de la ética y el énfasis que pone para salvar cualquier inconsistencia está en que mediante las ideas en cuestión no se amplía las fronteras ya establecidas para la razón especulativa, asumiendo al mismo tiempo que le está permitido en términos prácticos postular los objetos de la vieja metafísica vinculados con la idea de libertad. Kant pone todo su esfuerzo en mantener la diferencia entre conceptos e ideas<sup>722</sup>, razón especulativa y razón práctica, o lo que es lo mismo, a solventar el enigma de la crítica: “de cómo en la especulación se puede negar la realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías y, sin embargo, se puede concederles esta realidad respecto de los objetos de la razón pura práctica;..”<sup>723</sup>

### La Dialéctica de la Crítica de la razón práctica

Nos ocuparemos ahora del trayecto seguido en la Dialéctica de la segunda *Crítica* en donde el pensamiento crítico se fractura al plantear una ética que no es de este mundo sino del mundo de lo suprasensible ampliado a la dimensión de Dios y de la inmortalidad del alma, al cual no tenemos acceso por vía del entendimiento pero que aquí, por medio de la fe, se construye el camino anunciado en el Canon: los postulados.

En la Dialéctica de la razón práctica nuestro autor enfrenta dos problemas básicos: en primer lugar tiene que dar salida digna a la búsqueda de la

---

<sup>722</sup> KpV A9, AA V, 6.

<sup>723</sup> KpV A8, AA V, 5.



totalidad incondicionada (bien supremo) y en segundo lugar tiene que resolver la relación entre la ley moral y el bien supremo, cuidando que la primera sea el determinante último y único de la voluntad según la autonomía.

Al plantear la tensión entre estos dos problemas se pone en evidencia uno de los pilares del pensamiento kantiano: la urgencia de que la ley moral esté dentro de cada uno de nosotros, es decir, hemos de asumir una conducta buena sin que quepa esperarse compensación alguna para nuestras acciones. Sin embargo, parece que Kant no confía en la capacidad moral del ser humano y se ve obligado a introducir un telón de fondo de mayor peso que cumpla la función de garante del éxito total de la acción moral. Si nos comportamos bien pero aún ello no nos garantiza una vida buena, ¿por qué hemos de mantener tal comportamiento? Kant asume que si Dios no existe la moral se desdibuja, lo cual resulta inconsistente con su planteamiento respecto a la ilustración en materia religiosa, en donde los asuntos del destino de las almas son dejados al fuero íntimo de cada sujeto.

La búsqueda de la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado es el punto de fuga desde el cual llegaremos a la construcción de un mundo paralelo desde lo práctico, paso que queda justificado en el caso de la libertad más no en el de Dios y de la inmortalidad. Aquí nos surge la primera objeción ¿por qué y para qué necesitamos la causa última de *algo*? Dados los alcances que la ley moral tiene en la Analítica de esta segunda *Crítica* (y en la *Fundamentación*), en cuanto propuesta ética, ¿cuál es la necesidad de encontrar una causa que esté por encima de la ley moral, cuando ésta ha sido

puesta como límite, como soporte último de la ética? Y como lo hemos reiterado a través de este trabajo, asumiendo que Dios y la inmortalidad son el horizonte de la realización plena de la moral ¿qué sentido tiene incorporar en la conducta humana unas variables inalcanzables como las mencionadas?

Tomemos cada uno de estos aspectos y analicémoslos. La búsqueda de lo incondicionado se ha presentado como un camino inútil en tanto principio regulativo en lo teórico, que posteriormente será asumido como vía posibilitadora de la comprensión del modo de ser de la libertad en lo práctico. Pero más allá de estas dos fronteras nos encontramos frente al mar borrasco del engaño. Fijémonos que más de la mitad de la *Crítica de la razón pura* está dedicada a poner cotas a esta lógica de la ilusión,<sup>724</sup> tanto en las tesis como en las antítesis, que no hace más que desviarnos del conocimiento. Si bien esta ilusión no desaparecerá nunca,<sup>725</sup> el meritorio trabajo de la primera *Crítica* consiste precisamente en evitar el engaño frente a las pretensiones excesivas de la razón.

La insistente búsqueda de lo incondicionado está dada por la necesidad del éxito último de la acción humana, pero ¿acaso no es suficiente fundamento la ley moral? ¿Por qué es tan urgente encontrar un piso más firme que lo humanamente comprensible y practicable? El interés de esta parte de la segunda *Crítica* es evitar la más mínima posibilidad de fundar dicha ley en el mundo que nos rodea. Así, la Dialéctica de la razón práctica tiene la doble

---

<sup>724</sup> KrV A293, B349.

<sup>725</sup> KrV A297-298, B354

tarea de disipar el posible engaño de la fundamentación en inclinaciones, de una parte, y la búsqueda de "la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica bajo el nombre de supremo bien.",<sup>726</sup> de otra. Lo que esto significa es que a pesar de que no podemos conocer cosas en sí mismas Kant insiste en la hipótesis de un mundo inteligible que permita acceder a ellas. Mundo que posibilidad la acción libre del ser humano y en la medida en que se use con ese alcance no tendríamos ninguna objeción.

En la determinación del supremo bien se tiene que resolver la relación entre virtud y felicidad. El centro del problema está en que de la manera en que se resuelva esta relación se podrá o no liberar a la ética del mundo de las inclinaciones y ser fundada en la pura forma como lo exige el sistema kantiano.

En este enlace Kant encuentra la posibilidad de acceder a un más allá de este mundo, por medio de la solución a la antinomia de la razón práctica, que encuentra aquí su origen. El supremo bien lo encontramos en la conjunción virtud - felicidad, en la cual la primera es el bien más elevado, es decir, que no la antecede nada. Esta relación encarna un problema: la heterogeneidad de los dos conceptos, diferencia que implica que la relación se nos revelará por la ley de la causalidad y como no puede ser una causalidad según naturaleza (en el marco del mundo sensible), este vínculo nos llevará a otro mundo que era el principal afán práctico kantiano. El nexo virtud - felicidad no puede darse ni en las inclinaciones, ni en la causalidad natural; llegamos entonces a la antinomia de la razón práctica.

---

<sup>726</sup> KpV A194, AA V, 108.

Frente a esta antinomia se plantean dos posibilidades para ampliar las miras:<sup>727</sup> o el apetito de felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud, o estas últimas son la causa eficiente de la felicidad. La primera opción se descarta inmediatamente por inmoral, pues su fundamento de determinación es el deseo de felicidad.<sup>728</sup> La segunda es una alternativa imposible en la medida en que vincular virtud con felicidad mediante el más estricto cumplimiento de la ley moral no es algo dable en el mundo.

El conflicto que se presenta a esta altura del texto es que la ética kantiana es absolutamente imposible, es decir, la indicación para la acción, que encarna la ley moral a la que llegó la Analítica de la segunda *Crítica*, es una formulación vacía, sin ningún sentido, en tanto tiene frente de sí un mundo lleno de inclinaciones y ciega causalidad. Pero dejemos que sea el autor quien nos transmita la magnitud del problema:

"Así, pues, si el Supremo Bien es imposible según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso."<sup>729</sup>

Para darle salida a esta antinomia Kant propone un mundo inteligible en el cual pueda vincular, de manera necesaria y suficiente, virtud y felicidad. De las dos alternativas antes planteadas la segunda, a saber, que "la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad",<sup>730</sup> es falsa sólo de modo condicionado. Es falsa sólo mientras sea asumida como causalidad en el mundo sensible, es

---

<sup>727</sup> KpV A204, AA V, 113.

<sup>728</sup> Íbid.

<sup>729</sup> KpV A205, AA V, 114.

<sup>730</sup> KpV A206, AA V, 114.

decir, si se admite la existencia en el mundo como el único modo de existencia del ser racional.

Ahora tendrá nuestro autor que buscar y fundamentar una forma de existencia distinta a la que es dada en el mundo. A partir de este punto Kant comienza su elaboración teológica, reconstruyendo por vía ética lo que situó fuera del alcance de lo teórico en la primera *Crítica*.

La salida de la antinomia la desarrolla Kant en los siguientes pasos:

1. Relativizar la falsedad de la proposición "que la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad", por medio de la introducción de la posibilidad de admitir otro mundo distinto al mundo sensible, como espacio de existencia del ser racional.
2. Suponer como posible el pensar la existencia humana como noúmeno en un mundo inteligible.
3. Asumir que tenemos en la ley moral un fundamento determinante de mi causalidad en el mundo sensible.
4. De lo anterior se seguirá que la conexión entre virtud y felicidad, es perfectamente posible a través de " un autor inteligible de la naturaleza."
5. Como corolario negativo tenemos que la moral en el mundo sensible es una moral sin ninguna posibilidad, en tanto es contingente y no podría jamás alcanzar el supremo bien. Lo anterior entra en contradicción con la Analítica de la razón práctica (y con la *Fundamentación*), en donde la ley moral es el fundamento de la ética kantiana.

En este proceso argumentativo se pretende resolver el escollo más prominente de la ética kantiana, de tal suerte que también queden resueltos los problemas arriba mencionados: la búsqueda del supremo bien y la relación de éste con la ley moral.

Sin mayores preámbulos nuestro autor pasa a asignarle al supremo bien el lugar del "supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente."<sup>731</sup> La única razón de ello, es que el mencionado bien es un objeto de la voluntad, lo cual es insuficiente para resolver el problema que tenemos en ciernes: establecer una opción racional para el enlace virtud – felicidad. Y esta instancia supra terrenal, que ha sido mencionada de forma reiterada pero no justificada en el recorrido moral que hemos hecho, es insuficiente.

La solución de la antinomia permitirá a Kant abrir las compuertas del mundo de lo suprasensible que parecía cerrado en la *Crítica de la razón pura*. La proposición bajo análisis sólo es falsa si se admite la existencia en el mundo como el único modo de existencia del ser racional, es decir, si admitimos otro mundo en el que pueda existir el ser racional la proposición no lo sería, y entonces se vislumbraría la posibilidad de salida para la antinomia. Admitiendo este *nuevo mundo* se puede establecer una cadena que enlace el mundo sensible con un mundo ideal en el cual sea posible la santidad, en tanto permite al ser racional romper el nexo ineludible de las inclinaciones propias de lo material.

---

<sup>731</sup> KpV A207, AA V, 115.

Para estos efectos Kant nos dice que cuenta con la ley moral como fundamento puramente intelectual de determinación de nuestra causalidad (en el mundo sensible) y, por lo tanto, es posible que la moralidad tenga una conexión mediata y necesaria con la felicidad puesta como efecto en el mundo sensible, por medio de un autor inteligible de la naturaleza.<sup>732</sup>

Al parecer, Kant se ve abocado a la inclusión de un creador de la naturaleza, en tanto que el nexo virtud - felicidad en el marco de lo sensible solamente se puede verificar de forma contingente y jamás podría alcanzar el bien supremo. La pregunta que en este punto nos surge, y a partir de lo que nos enseñó Kant, es: *quid juris*. Porque un asunto es evidenciar la contingencia propia del mundo sensible y la consiguiente imposibilidad de establecer principios morales que por su universalidad y necesidad nos permitan resolver el problema de la conducta humana, y otro muy distinto es pretender hacer aparecer sin más un creador de la naturaleza, sin que nada soporte tan abrupto salto. Salto que implica un cambio de nivel tanto en la obra analizada como en el mismo sistema kantiano, lo que a su vez conlleva a que la búsqueda de fundamento filosófico para la culminación de la tarea moral se convierta en teología. Con lo anterior, pretendemos poner en evidencia la falta de consistencia de la ética kantiana a partir de los límites que el mismo autor le estableció a la razón.

Reitera nuestro autor la imposibilidad de que la ética se pueda circunscribir al mundo que tenemos a nuestro alcance y en tal sentido se enfrenta con la tradición constructora de perspectivas éticas completamente realizables en

---

<sup>732</sup> Ídem.

esta vida.<sup>733</sup> Tal enfrentamiento está fundado en que dichas éticas pretenden resolver, especialmente el epicureísmo, la acción humana a partir de factores contingentes, como el placer. Según Kant el hombre estaría en un estado de permanente descontento de la vida debido a que su punto de apoyo moral estaría puesto al nivel de las inclinaciones, siempre ciegas y serviles, y así, por su carácter variable y por estar alejadas de la razón no pueden orientar a la acción humana.

Este enfrentamiento evidencia dos preocupaciones centrales de Kant que ya hemos mencionado: de una parte, la necesidad de buscar la posibilidad de la realización plena para su ética y, de otra parte, y complementaria con la anterior, la importancia que le asigna el autor a que dicha realización acontezca en el más allá.

El hombre ilustrado, capaz de servirse de su propia razón, de autodeterminarse, de pensar por sí mismo, se tambalea, duda de sus capacidades y se ve impelido a recurrir a un mundo de fantasmas que parecía superado por él mismo y es en esta contradicción que Kant encuentra la solución de la antinomia de la razón práctica. Pues no es dentro de los límites de la razón donde se resuelve la relación entre virtud y felicidad, sino fuera de estos, es decir, en ilusiones estériles en las que la razón se desborda, esas mismas que la filosofía crítica pretendía corregir.

---

<sup>733</sup> KpV A208, AA V, 115.



Habiendo tenido que recurrir a la invención del mundo suprasensible para soportar el edificio ético, Kant deduce:

“...en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia de aquélla, se deja pensar al menos como posible (pero no por eso puede conocerse y penetrarse); ...”<sup>734</sup>

Y más adelante agrega:

“Pero como la posibilidad de semejante enlace de lo condicionado con su condición pertenece enteramente a la relación suprasensible de las cosas y no puede ser dada según leyes del mundo sensible, aun cuando las consecuencias prácticas de esta idea, a saber, las acciones que van dirigidas a hacer real el supremo bien, pertenecen al mundo sensible, trataremos de exponer los fundamentos de aquella posibilidad, primero respecto de lo que esta enteramente en nuestro poder, y luego en lo que nos ofrece la razón como complemento de nuestra incapacidad para la posibilidad del bien supremo (necesario, según principios prácticos), y no está en nuestro poder.”<sup>735</sup>

En los siguientes apartados de la segunda *Crítica*, entramos en el corazón de la reconstrucción de la metafísica que, como punto de partida, hace primar la razón práctica sobre la especulativa y continúa con la postulación de Dios y la inmortalidad del alma, abandonando el ámbito filosófico y entrando de lleno en el de la teología moral. Kant pretende establecer una gran diferencia entre la teología moral y la teología especulativa; sin embargo, tratándose de un autor ilustrado, consideramos que la diferencia es inadmisibles, ya que finalmente lo que termina haciendo es teología.

La tarea que inmediatamente emprende la *Crítica de la razón práctica* es establecer el primado de la razón pura práctica respecto de la especulativa, con

---

<sup>734</sup> KpV A214, AA V, 119.

<sup>735</sup> KpV A215, AA V, 119.

el propósito de hacer posible las subsecuentes postulaciones (Dios e inmortalidad del alma), es decir, situar la razón práctica en un plano superior respecto de la especulativa y de esta manera abrir las compuertas que impedían, desde la primera *Crítica*, ver el viejo cielo de la metafísica. Se requiere que el interés práctico prime sobre el especulativo para asignarle al primero una completud mayor y más elevada:

“El interés de su uso especulativo [de la razón] consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico en la determinación de la *voluntad* con respecto al último y más completo fin.”<sup>736</sup>

En el marco de este texto no es comprensible cuál es el argumento suficientemente sólido para asignarle este último y más completo fin a la razón práctica. Kant dice que la condición necesaria para el ejercicio de la razón en general es el principio de no-contradicción; mientras se mantenga dicho principio, independientemente del interés, estamos habilitados para usarla en el marco de un interés específico. Este último hace referencia a la órbita en la cual se ve favorecida una aplicación determinada de la razón. Aquí encontramos un problema capital en términos del primado de los intereses de la razón, ya que si consideramos sólo el principio de contradicción no tendríamos la menor objeción en iniciar cualquier interés, por absurdo que parezca. A esta altura el autor olvida, intencionadamente o no, que estableció una clara diferencia entre la posibilidad lógica y la posibilidad trascendental de las cosas.

---

<sup>736</sup> KpV A216, AA V, 120. Subrayado en el texto.

Lo que debe salvar Kant en la relación de los intereses de la razón es que existe un espectro de ocupaciones de la razón práctica que se escapan de la razón especulativa y que tal espectro constituye un interés legítimo de la razón en general, es decir, la razón práctica posee principios *a priori* que le son propios y que se ubican fuera del límite de la razón especulativa, superándola. Si esto es así el interés especulativo no tiene más opción que aceptar las proposiciones de la razón práctica y acogerlas, así le parezcan trascendentes.<sup>737</sup>

Una vez establecido el primado de la razón práctica sobre la especulativa se completa el largo trayecto que hemos recorrido desde el Canon en la KrV hasta el surgimiento explícito de los postulados, en el cual pretendemos mostrar las dificultades que enfrenta Kant al incluir la aspiración a la realización plena de su propuesta moral o bien supremo.

Queremos destacar varios aspectos para cerrar nuestro trabajo. En primer lugar, lo que en nuestro capítulo tercero hemos llamado la sinuosa frontera entre filosofía y teología. En segundo lugar, cómo se pueden conciliar la ley moral con el bien supremo, junto a los dos postulados que le sirven de soporte. Finalmente, haremos alusión a la ampliación de la razón por vía y las posibles implicaciones para el criticismo.

En cuanto al primer aspecto la posición que encarna el teísmo moral kantiano de la KpV tiene los elementos básicos que desde el Canon incluyó su

---

<sup>737</sup> KpV A217, AA V, 120.

propuesta moral, matizados por la criba de la *Fundamentación* y la Analítica de la segunda *Crítica*, lo cual le permite separa el momento de la fundamentación moral de la aspiración a la realización completa de la misma. Sin embargo, seguimos preguntando, como lo hemos hecho a largo de este trabajo, ¿cuál es el sentido de la realización plena de la moral que sea compatible con una ética sostenida en la autonomía de la voluntad? Si el soporte moral es una voluntad libre que se identifica con una voluntad sometida a leyes, parte de un ser finito consciente tanto de su capacidad para la acción como de su límite en la existencia, cómo podríamos admitir que la esperanza moral forme parte de ese ideal de moralidad.

Esa sinuosa frontera de la que estamos hablando nos devuelve al Canon de la KrV. Uno de los problemas más grandes que encontramos allí es la ampliación de la pregunta ética en combinación con la pregunta religiosa. Una vez establecido su programa filosófico Kant renueva la segunda y tercera preguntas así: *¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?* El primer elemento a destacar es la inversión de la posición de la segunda y tercera pregunta con relación al programa inicial. Hubiésemos podido adelantarnos a la ampliación de la pregunta y por consistencia la hubiésemos planteado así: si hago lo que debo ¿qué puedo espera? La diferencia salta a la vista, la prioridad del deber es alterada y se anteponen a los asuntos éticos la esperanza. De otra parte, la contundencia de la pregunta ética, su solidez e independencia con respecto a las otras, como característica del programa kantiano, se diluye al pasar a depender del esperar que se sigue de la conducta moral. Pusimos de relieve, en el capítulo primero, esta tensión al considerar que representaba un primer

paso de la mezcla entre los asunto éticos y los religiosos. No planteamos que la esperanza sea una aspiración ilegítima de la humanidad sino que su inclusión desborda con mucho el ámbito filosófico tal como Kant lo ha planteado. Adicionalmente, si aceptamos el esperar religioso como un horizonte integrado al planteamiento ético ¿por qué habríamos de negarnos, cómo lo hace Kant, a incluir otros planteamientos sobre la acción que recurriendo a la autonomía y a la libertad, estuviesen soportados en otras concepciones religiosas?

Recordemos que la aspiración teológica kantiana tiene dos puntos de referencia de obligada mención, se trata del prólogo a la segunda edición de la KrV y el prefacio a la KpV.

En el primer caso se trata de la famosa alusión a suprimir el saber para dar sitio a la fe. Afirmación que tenemos que ampliar a efectos de hacer justicia a Kant y mostrar la potencia de su planteamiento. La afirmación se complementa, en este prólogo, con la necesidad de limitar las exageradas pretensiones de la razón especulativas de conocer los objetos de la metafísica. Así, la fe encuentra un lugar pero tiene por anverso la implacable revisión de la crítica a la capacidad cognoscitiva del ser humano. Se trata de una fe que no tiene por precio poner en juego los logros de la Analítica de la primera *Crítica*.

De aquí, pasamos al segundo prólogo en cuestión preguntándole a Kant, como lo hicimos en esta tesis ¿cómo se vincula la libertad con Dios y con la inmortalidad? En su momento aceptamos la existencia de un mundo inteligible

a efectos de posibilitar que la voluntad fuese causa de sus acciones y surgiera de esta manera una ética libre y responsable. Empero objetamos que Kant pasara de ese mundo a otro en donde tuviese lugar la infinitud que requería la solución de la antinomia de la razón práctica.

Respecto a segundo aspecto, cómo se pueden conciliar la ley moral con el bien supremo, junto a los dos postulados que le sirven de soporte, queremos reiterar algunos aspectos analizados en el presente trabajo.

Como lo dijimos en el capítulo tercero, el punto de partida para el establecimiento de los postulados es la pretensión kantiana de que la realización del bien supremo (unión de felicidad y virtud) en el mundo (*Welt*) es el objeto necesario de la voluntad asociada inmediatamente a la ley moral. Esto es, que la unión mencionada ha de tener lugar en el mundo de los sentidos, en el mundo fenoménico como parte de un proyecto ético que ha establecido como eje que la voluntad humana sea determinada inmediatamente por la ley moral. Adicionalmente, Kant establece que la identidad voluntad y ley moral es el punto más elevado de ese bien supremo, y precisamente ese bien supremo es el ideal al cual todo ser humano habría de tender en cuestiones morales. Sin embargo, a renglón seguido el ideal se convierte en santidad y aquí comienza Kant a ser inconsecuente con su proyecto ético, en la medida en que tal santidad es puesta como ajena a cualquier humano en el marco de su existencia. Si esto es así, cómo es que unas líneas antes Kant afirmó que el bien supremo tiene por escenario de realización el mundo. Esto arrojaría al sujeto ético, que hasta la Analítica de esta crítica había confiado en sus

capacidades para tener un ideal de conducta, a la más terrible frustración, pues, si la santidad se nos escapa y al mismo tiempo es exigida de manera necesaria y además se plantea que la obtendremos en un progreso al infinito y el autor nos ha dicho que el humano es un ser racional y finito, no tendremos la más mínima opción de seguir la moral kantiana que en principio (en la *Fundamentación* y en la *Analítica de la KpV*) habíamos considerado como perfectamente asumible por parte de un ser racional, finito, con voluntad, con capacidad para obrar por representación de leyes, conector del más estricto deber, entre otros elementos; y por tanto, el sujeto kantiano queda imposibilitado para acceder al horizonte moral que Kant propone, pues requiere santidad e infinitud. Frente a este desequilibrio entre la condición del hombre y las exigencias de la esperanza moral, Kant postula el alma inmortal como algo inherente al ser humano.

Retomamos ahora las preguntas principales que planteábamos en la sección que dedicamos a la inmortalidad del alma a fin de dejarlas como cuestionamientos al postulado:

¿Qué es el infinito? ¿Qué significa que podamos encontrar la santidad en un progreso hacia el infinito? ¿Cómo se relacionan los principios de la razón pura práctica con ese progreso infinito hacia la santidad? ¿Cuál y cómo ha sido el trayecto argumental que permite ubicar como práctico ese progreso hacia el infinito? Si este progreso es práctico quiere decir que hace referencia a la representación de lo que deber ser, entonces, ¿cómo se establece el deber ser en el marco del infinito? Si este progreso es práctico quiere decir, también, que

es algo posible mediante la libertad ¿cómo se establece el vínculo entre libertad e infinito? ¿Cómo se obtiene la necesidad de admitir ese proceso práctico como objeto *real* de la voluntad? Al calificar el progreso hacia el infinito como objeto real de la voluntad humana ¿dónde lo tenemos que ubicar: en el mundo sensible, en el mundo inteligible...? Si el progreso al infinito se establece para hacer posible la unión entre felicidad y virtud ¿Dónde tendría lugar tal unión? ¿Haría falta el postulado del *cielo ético* en el cual podamos ser todos felices y virtuosos?

Finalmente, dejamos planteado otro cuestionamiento con respecto a este postulado. Kant enlaza de manera constitutiva el bien supremo con la ley moral. Preguntamos: ¿cómo se da tal enlace? Pues si aceptamos tal vínculo nos surge la duda respecto de si quedarían mezclados el momento de la fundamentación moral con la esperanza de la realización plena de la misma.

Teniendo el postulado de la inmortalidad Kant pasa al de Dios. La ley moral ordena en un marco ajeno a la naturaleza y del influjo de esta en la facultad de desear, pero el ser racional no es la causa de la naturaleza, esto implica, para nuestro autor, que la ley no conlleva el vínculo entre moralidad y felicidad (lo cual es perfectamente coherente con el carácter imperativo de la ley), pero tenemos que buscar el bien supremo como una necesidad práctica, de donde se sigue para Kant, que es necesario un Dios que sea la causa de la naturaleza, distinto de ella y que contenga el fundamento de la unión entre felicidad y moralidad. La objeción que dejamos a la construcción de Dios es que, además de ser un Dios a la medida (como en general son los Dioses), se



requeriría un explicación detallada por parte de Kant a efectos de comprender como esas características que le asigna a Dios permiten resolver el problema en ciernes.

Adicionalmente surgen tres problemas con esta postulación. De una parte, una vez se tiene a Dios Kant afirma que con él es posible el bien supremo en el mundo, lo cual entra en contradicción con el trayecto que está realizando en este apartado de los postulados y que los justifica, pues, precisamente el punto de partida para los postulados es la imposibilidad de realizar plenamente el bien supremo en el mundo. En segundo lugar, y siguiendo con la construcción a la medida, le asigna a Dios entendimiento y voluntad, pero cómo podemos saber con Kant si esas dos características son compatibles con el entendimiento y la voluntad finitas humanas. Finalmente, hacemos un reclamo a Kant sobre la ruptura del límite entre filosofía y religión, se trata del entramado entre ley moral y bien supremo, que según el autor, conduce a la religión. Esta conexión evoca la primera ética kantiana del Canon en la medida en que la capacidad moral está amparada por una inteligencia superior. Tanto aquí como allá, cada uno tiene que hacer lo que debe pero se requiere algo más: allá un sometimiento a una inteligencia superior, y aquí se requiere asumir los deberes como mandatos divinos. De donde planteamos que a la teoría ética kantiana le es inherente el componente religioso, y como tal componente es argumentalmente insostenible como lo hemos mostrado a través de este trabajo, la ética kantiana pasa a depender de las creencias religiosas (específicamente las cristianas como lo hemos mostrado en los textos de Kant),

por lo tanto, su universalidad queda restringida a un tipo de creencia religiosa específica.

Nuestro tercer elemento de análisis conclusivo hace referencia a la ampliación de la razón por vía práctica y las posibles implicaciones para el criticismo. La ampliación en cuestión es desarrollada por Kant de la siguiente manera: parte de la necesidad del bien supremo, que implica los postulados, e inmediatamente el autor pretende que tal postulación queda justificada por medio de la ley que ordena el bien supremo. De esta manera el conocimiento teórico se amplía en tanto dichos postulados pasan de ser pensados a ser establecidos de manera apodíctica. La aceptación de la razón teórica de los postulados por las necesidades de la razón práctica no implica para la primera que ahora esté autorizada a romper los límites que tiene establecidos. Hasta aquí no hay objeción alguna, pues se mantiene la separación de niveles que el mismo Kant estableció entre categorías del entendimiento e ideas de razón.

Los inconvenientes filosóficos y argumentales comienzan con la necesidad absoluta de contar con el bien supremo. Si algo quedó claro en la antinomia de la razón práctica es que no era posible asegurar plenamente en el mundo la unión entre moralidad y felicidad, por tanto, no es posible realizar completamente el bien supremo, así que este último se limita a ser un ideal. Encontramos una segunda observación en referencia a la necesidad que tiene el bien supremo de los postulados y sobre la especificidad de los mismos, es decir, que tengan que ser esos y no otros. Otra objeción radica en que de la misma manera que la razón especulativa solicitaba lo incondicionado y la

crítica le marcó unas fronteras, aquí también tiene que entrar la crítica y poner en su sitio las desmedidas pretensiones de la razón práctica, pues, la ley moral no requiere para su realización al bien supremo, sino buena voluntad, autonomía, deber, universalidad, etc. Finalmente, tenemos la disyuntiva entre postulación de la libertad y la de los otros dos postulados, y la pregunta es sencilla: ¿qué tienen en común la libertad con la inmortalidad del alma y Dios? El camino de la libertad no tiene ningún punto de encuentro, ni en la forma, ni en el contenido, ni en las implicaciones, con los otros dos postulados. La inmortalidad del alma y Dios riñen con la libertad, por tanto, el autor no sólo no alcanza el objetivo que anunció en el prólogo de la KpV de darle realidad objetiva a estos dos últimos conceptos por medio de la libertad, sino que esta última se ve amenazada de muerte al ser vinculada con Dios y la inmortalidad.

Para terminar volvemos a nuestro objetivo y pregunta-problema. El primero era indagar si los postulados son consistentes con el marco ético que el autor plantea teniendo como telón de fondo el pensamiento crítico. Y la segunda era: ¿Es coherente el proceso de fundamentación de la ética kantiana con la necesidad que tiene el autor de erigir como horizonte último de la misma a los postulados de la razón práctica?

Este camino del aprender a filosofar con Kant nos ha permitido encontrar algunas grietas del pensamiento crítico especialmente en asuntos éticos. Asistimos al rigor de la fundamentación ética, a la construcción consistente de una antropología que abre el amplísimo horizonte de la libertad, pero también a las dificultades de Kant al intentar conciliar esas construcciones filosóficas con

la teología. Respecto a esto último mostramos como Kant recurre a argumentos débiles cuando no contradictorios al intentar salvar por vía moral los objetos de la metafísica que él mismo había marginado de los asuntos del conocimiento.



## BIBLIOGRAFÍA

*Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ss., 29 vols. (aún en curso de edición).

Abteilung 1: Werke

Band III:

Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787).

Band IV:

Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Band V:

Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft.

Band VI:

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten.

### Ediciones en alemán de las obras de Kant

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Felix Meiner, Hamburg, 2009.

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Felix Meiner, Hamburg, 2009.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Felix Meiner, Hamburg, 2009.

\_\_\_\_\_. *Werke*. CD-ROM. Ed. Directmedia Publishing, (kleine digitale bibliothek 42), Berlin, 2007.

### Ediciones bilingües de las obras de Kant

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Ed. Ítsmo, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la Razón Práctica*. Edición bilingüe. Ed. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 2005.

\_\_\_\_\_. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe. Ed. Ariel, Barcelona, 1996.

\_\_\_\_\_. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. A German-English Edition (Edited and translated by Mary Gregor and Jens Timmermann). Ed, Cambridge University Press, New York, 2011.

### Ediciones en español de las obras de Kant

KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1983.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la Razón Práctica*. Ed. Alianza, Madrid, 2002.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la Razón Práctica*. Ed. Sígueme S.A., Salamanca, 1994.

\_\_\_\_\_, *Crítica del Juicio*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

\_\_\_\_\_, *Crítica del discernimiento*. Ed. Antonio Machado libros, Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_, *Primera introducción a la 'Crítica del Juicio'* Ed. Visor, Madrid, 1987.

\_\_\_\_\_, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Ed. Alianza, Madrid, 2005.

\_\_\_\_\_, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Ed. Tecnos, Madrid, 2005.

\_\_\_\_\_, *Metafísica de las costumbres*. Ed. Rei Andes, Santa Fe de Bogotá, 1995.

\_\_\_\_\_, *¿Qué es la Ilustración?* Ed. Tecnos, Madrid, 1993.

\_\_\_\_\_, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

\_\_\_\_\_, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.

### Comentaristas

ALLAIS, Lucy. *Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things as They are In Themselves*. En HEIDEMANN, Dietmar H. (Ed.) *De Gruyter - Kant Yearbook Metaphysics 2010*, Berlin/New York, 2010.

ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.

\_\_\_\_\_, *Idealism and Freedom*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

\_\_\_\_\_, *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*; *Kant-Studien*, 73 (1982) 1-4, pp. 271-290.

AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Ed. Oxford University Press, New York, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kant on the Good Will*. En HÖFFE (Hrsg), Otfried. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

ANDERSON, R. Lanier. *The Introduction to the Critique Framing the Question*. pp. 75 – 92. En GUYER, Paul (Edited by), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

AUNE, Bruce. *Kant's theory of morals*. Ed. Princeton University Press, Princeton, 1979.

BANHAM, Gary. *Kant's Practical Philosophy*. Ed. Palgrave Macmillan, New York, 2003.

BAXLEY, Anne Margaret. *Kant's theory of virtue The value of autocracy*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

BECK, L.W. *A commentary on Kant's Critical of Practical Reason*. Ed. University Chigago press, Chicago, 1960.

BENNETT, Jonathan. *La 'Crítica de la razón pura' de Kant 1. La Analítica*. Ed. Alianza, Madrid, 1979.

\_\_\_\_\_. *La 'Crítica de la razón pura' de Kant 2. La dialéctica*. Ed. Alianza, Madrid, 1979.

BILBENY, Norbert. *La esperanza moral en Kant*. En RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y Gerard Vilar. *En la cumbre del criticismo*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 1992.

BILLIER, Jean-Cassien. *Kant et le kantisme*. Ed. Armand Colin, París, 1998.



- BOBOC, Alexandru, Kants Kritizismus und die neue Bedeutung der Metaphysik; *Kant-Studien*, 74 (1983) 3, pp. 314–326.
- BOJANOWSKI, Jochen. *Kant Theorie der Freiheit*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2006.
- CAIMI, Mario, Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen; *Kant-Studien*, 86 (1995) 3, pp. 308–320.
- CAMPS, Victoria. *Una total belleza moral*. En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la razón práctica*. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- CARNOIS, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Ed. Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*. Ed. F.C.E. Santa Fe de Bogotá, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. En Ideas y valores, N° 48 – 49, Bogotá, 1977.
- CHERKASOVA, Evgenia. *Dostoevsky and Kant*. Editions Rodopi B.V., Amsterdam, 2009.
- COLLINS, Arthur. *Possible Experience: understanding Kant's Critique of pure reason*. Ed. University of California Press, London, 1999.
- CORTINA, Adela. *El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano*. Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 37, 1981.
- DARWALL, Stephen. *Kant on Respect, Dignity, and the Duty of Respect*. En BETZLER, Monika. (Ed.). *Kant's Ethics of Virtue*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2008.
- DENIS, Lara, Kant's Criticism of Atheism; *Kant-Studien*, 94 (2003) 2, pp. 198–219.
- ENGSTROM, Stephen. *The Triebfeder of pure practical reason*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- EVERITT, Nicholas, Kant's Discussion of the Ontological Argument; *Kant-Studien*, 86 (1995) 4, pp. 385–405.
- FLIKSCHUH, Katrin. *Kant's kingdom of ends: metaphysical, not political*. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals'. A critical guide*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- GARRIDO, Manuel. *Una ética de la libertad. (Claves para la lectura de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres)*. Estudio introductorio a la *Fundamentación*, editado por Tecnos, Madrid, 2005.

GÓMEZ CAFFARENA, José. *La filosofía de la religión en I. Kant*. En FRAIJÓ, Manuel (Editor). *Filosofía de la Religión*. Ed. Trotta, Madrid, 1994.

\_\_\_\_\_. *El teísmo moral de Kant*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.

\_\_\_\_\_. *La coherencia de la filosofía moral kantiana*. En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds). *Kant después de Kant*. En el bicentenario de la razón práctica. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.

GRIMALDI, Nicolas: *Espoir et désespoir de la raison chez Kant*; *Kant-Studien*, 82 (1991) 2, pp. 129–145.

GUTIERREZ, Carlos B. *La fundamentación de la ética de Kant y la peligrosidad de la terminología de los valores*. En *Ideas y valores*, N° 53 – 54, Bogotá, 1978.

GUYER, Paul. *Kant*. Ed. Routledge, Oxon, 2006.

\_\_\_\_\_. *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*. pp. 176 – 202. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A critical guide*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*. Ed. Harvard University Press, Cambridge, 1994.

HOGAN, Desmon. *Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition*. En GUYER, Paul (Edited by), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

JIMENEZ, J. E. *Kant: La religión como 'veneración pura de Dios'*. *Revista Pensamiento*, Madrid, Vol. 51, N° 199, 1995.

KERN, Udo. (Hrsg). *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2007.

KERSTEIN, Samuel J. *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Ed, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

\_\_\_\_\_. *Deriving the Formula of Universal Law*. En BIRD, Graham. (Ed.) *Companion to Kant*. Ed. Blackwell, Malden (USA), 2006.

KLEMME, Heiner. *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2009.

KORSGAARD, Christine M., *Kant's Formula of Humanity*; *Kant-Studien*, 77 (1986) 1 - 4, pp. 183-202.

KUEHN, Manfred. *Kant. Una biografía*. Ed. Acento, Madrid, 2003.

- \_\_\_\_\_, Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason; *Kant-Studien*, 76 (1985) 1 - 4, pp. 152–169.
- LANGTON, Rae. *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Ed. Oxford University Press, New York, 2007.
- LEIBNIZ, Gottfried; KANT, Immanuel. *Escritos sobre teodicea*. Estudi preliminar i traducció de MAYOS, Gonçal, Ed. Llamp, Barcelona, 1991.
- LINDSTEDT, David, Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason; *Kant-Studien*, 90 (1999) 2, pp. 129-147.
- LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James (Eds). *Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality*. Ed. De Gruyter, Berlin/New York, 2010.
- LIPSCOMB, Benjamin. *Moral Imperfection and Moral Phenomenology in Kant*. En LIPSCOMB, Benjamin and KRUEGER, James (Eds). *Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality*. Ed. De Gruyter, Berlin/New York, 2010.
- LORD, Beth. *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deuzeze*. Ed. Palgrave Macmillan, Hampshire, 2011.
- LOUDEN, Robert. *Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature*. Ed. Oxford University Press, New York, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Making de law visible: the role of examples in Kant's ethics*. En TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals'. A critical guide*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- LUKÓW, Pawel, The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge; *Kant-Studien*, 84 (1993) 2, pp. 204 – 221.
- MARTINEZ, J. A. *Libertad, alma y Dios en la Crítica de la Razón Pura*. Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 43, N° 172, 1987.
- MARTINEZ MARZOA, Felipe. *Releer a Kant*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Analítica y Dialéctica en la razón (práctica) kantiana*. En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la razón práctica*. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- MAURI, Margarita. *Metodología de la recerca a filosofia*. Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Ed. Herder, Barcelona, 2004.
- MENDONÇA, W. P., Die Person als Zweck an sich; *Kant-Studien*, 84 (1993) 2, pp. 167–184.

- MONTERO MOLINER, Fernando. *Libertad y experiencial (La fundamentación de la libertad mora en la "Crítica de la razón pura")*. En En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la razón práctica*. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- MOSKOPP, Werner. *Struktur und Dynamik in Kants Kritiken*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2009.
- NUYEN, A. T., Sense, Passions and Morals in Hume and Kant; *Kant-Studien*, 82 (1991) 1, pp. 29–41.
- O'NEIL, Onora. *Constructions of Reason*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- PALMQUIST, Stephen, Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*, 83 (1992) 2, pp. 129–148.
- PATON, H.J. *Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. Ed. Hutchinson's University Library, London, 1946.
- \_\_\_\_\_, *The Moral Law*. Ed. Hutchinson's University Library, London, 1948.
- PIPPIN, Robert B. *Kant's Theory of Forms. An Essay on the critique of Pure Reason*. Ed. Yale University, New Haven, 1984.
- RAUSCHER, Frederick. *Freedom and reason in Groundwork III*. En TIMMERMANN, Jens. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A critical guide*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- RANG, Bernhard, *Naturnotwendigkeit und Freiheit. Zu Kants Theorie der Kausalität als Antwort auf Hume*; *Kant-Studien*, 81 (1990) 1, pp. 24–56.
- RAWLS, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Ed. Paidós, Barcelona, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Themes in Kant's Moral Philosophy*. En FORSTER, Eckart. *Kant's Transcendental Deductions*. Ed. Stanford University Press, Stanford, 1989.
- REATH, Andrew. *Formal principles and the form of the law*. En TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- REBOUL, Oliver. *Nietzsche crítico de Kant*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.
- RIVERA, Jacinto. *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Ed. Xorki, Madrid, 2011.

- \_\_\_\_\_. *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental*. En RIVERA, Jacinto y CUBO, Oscar (Eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Kant: la buena voluntad*. En GARCÍA NORRO, Juan José y RODRÍGUEZ, Ramón. *Cómo se comenta un texto filosófico* Ed. Síntesis, Madrid, 2007.
- RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto. *Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios Kantiano*. Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 42, N° 166, abr - jun. 1986.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la razón ucrónica*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón. *El formalismo ético como lógica de la conciencia moral*. En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Eds). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la razón práctica*. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- ROMERALES, E. *Sobre el concepto trascendental de Dios en Kant*. Revista pensamiento, Madrid, Vol. 52, N° 204, 1996.
- ROVIRA, Rogelio. *El catecismo moral de Kant: una versión popular de teología ética*. Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 42, N° 166, abr - jun. 1986.
- \_\_\_\_\_. *Teología ética*. Ed. Encuentro, Madrid, 1986.
- SANDBERG, Eric C., Causa Noumenon and Homo Phaenomenon; *Kant-Studien*, 75 (1984) 1 - 4, pp. 267-279.
- SCHNEEWIND, J. B. *Kant against the 'spurious principles of morality*. En TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- SCHÖNDORF, Harald, Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?; *Kant-Studien*, 86 (1995) 2, pp. 175-195.
- SCHÖNECKER, Dieter. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica de la filosofía kantiana*, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- SEDGWICK, Sally. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*. Ed. Cambridge University Press, New York, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Hegel's Critique of Kant: An Overview*. En BIRD, Graham. (Ed.) *Companion to Kant*. Ed. Blackwell, Malden (USA), 2006.

- SMITH, Steven G., Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good; *Kant-Studien*, 75 (1984) 1 - 4, pp. 168-190.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin: Willkür und Wille bei Kant; *Kant-Studien*, 81 (1990) 3, pp. 304–320.
- STRATTON-LAKE, Philip. *Moral Motivation in Kant*. En BIRD, Graham (Ed.) *Companion to Kant*. Ed. Blackwell, Malden (USA), 2006.
- \_\_\_\_\_, Formulating Categorical Imperatives; *Kant-Studien*, 84 (1993) 3, pp. 317-340.
- SULLIVAN, Roger. *An Introduction to Kant's Ethics*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- TIMMERMANN, Jens and REATH, Andrew. *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- \_\_\_\_\_. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A critical guide*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- TORREVEJANO, Mercedes. *Razón y metafísica en Kant*. Ed. Narcea, Madrid, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Kant*. En GRACIA, Jorge (Ed.). *Concepciones de la Metafísica*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía N° 17, Ed. Trotta y CSIC, Madrid, 1998.
- TRIAS, Eugenio. *El agotamiento de la metafísica*. En VV.AA. *Pensar el presente*. Ed. Círculo de bellas artes, Madrid, 1993.
- TURRÓ, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana (México), Barcelona, 1996.
- VELASCO, Francisco. *La moral kantiana: estudio crítico*. Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1992.
- VILAR, Gerard. *El concepto de bien supremo en Kant*. En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Editores). *Kant después de Kant*. En el bicentenario de la razón práctica. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- VILLACAÑAS, José Luis. *Kant*. En CAMPS, Victoria (Ed.) *Historia de la ética*. Ed. Crítica, Barcelona, 1992.
- WATSON, Stephen H., Kant on Autonomy, the Ends of Humanity, and the Possibility of Morality; *Kant-Studien*, 77 (1986) 1 - 4, pp. 165-182.

- WINKLER, Kenneth P. *Kant, the Empiricists, and the Enterprise of Deduction*. pp 41 – 72. En GUYER, Paul (Edited by), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- WOOD, Allen. *Kant's Formulations of the Moral Law*. En BIRD, Graham. (Ed.) *Companion to Kant*. Ed. Blackwell, Malden (USA), 2006.
- YOUNG, Julian, Schopenhauer's Critique of Kantian Ethics; *Kant-Studien*, 75 (1984) 1 - 4, pp. 191-212.
- ZOBRIST, Marc. *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie*. Ed. De Gruyter, Berlin, 2011.