

TESIS DE MAESTRÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

Autor: Lic. Ernesto Aguilar Martínez  
Directora: Dra. Dulce María Granja Castro

# La Justificación del «Sumo Bien» en Kant



**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta obra que usted tiene en sus manos y que ahora se somete a consideración y examen públicos, por supuesto, es un producto colectivo: detrás de cada línea de la misma se haya la presencia de una comunidad del conocimiento, por cuanto está contextualizada y redactada en el marco del conocimiento filosófico.

A las presencias más significativas que coadyuvaron a la realización de este presente trabajo académico:

Extiendo mi más honesto agradecimiento al Dr. Efraín Lazos Ochoa por sus comentarios, sugerencias y cuestionamientos atinentes a la presente disertación, los cuales brindaron luz hacia una precisión más puntual

Con alta estima y admiración inquebrantables, agradezco a la Dra. Dulce María Granja Castro por su valioso apoyo, su atención siempre entregada, por su muestra de compromiso, sabiduría, calidez y amabilidad humanas; por sus atinados y esclarecedores comentarios y observaciones que encaminaron el presente trabajo —los cuales me impulsan a seguir investigando y que han dejado en mí un permanente respeto, admiración y reconocimiento asimismo inalterables.

Expreso mi agradecimiento de la manera más sincera a mis progenitores, Ruth y Eduardo, por su invaluable presencia; les agradezco infinitamente su incondicional respaldo y su honesta confianza depositados en cada una de mis acciones, y en cada uno de los instantes que conforman la obtención de mis objetivos individuales y sociales. Para ellos, con todo mi amor, está dedicada la presente disertación.

## ÍNDICE

<b>PRÓLOGO.</b>	.4
<b>ABREVIATURAS.</b>	13
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b>	.14
<b>I. CAPÍTULO PRIMERO: LA DISPUTA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL SUMO BIEN</b>	17
INTRODUCCIÓN.	.17
§ I. TAXONOMÍA DEL CONCEPTO <i>SUMO BIEN</i>	18
I.a) <i>El Sumo Bien en la opera de Kant</i>	.18
I.b) <i>Historia del problema del Sumo Bien</i>	.23
I.b.1) <i>Dos géneros de observaciones y tres líneas argumentales</i>	23
I.b.2) <i>Tres problemáticas respecto a las tres familias</i>	.25
I.b.3) <i>Subdivisiones de familias en órdenes de lectura</i>	27
§ II. SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL <i>SUMO BIEN</i> .	.30
II.a) <i>Cuestión sobre la Justificación del Sumo Bien</i>	30
II.a.1) <i>Tres derivadas problemáticas</i>	.30
II.a.2) <i>Argumento sobre la necesidad de la Justificación del Sumo Bien.</i>	32
II.b) <i>Particularidad de la Justificación del Sumo Bien</i>	.34
II.b.1) <i>Deducción como Justificación</i>	34
II.b.2) <i>Antinomia de la razón práctica como problema del Sumo Bien</i>	.35
CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO PRIMERO.	38
<b>II. CAPÍTULO SEGUNDO: ELEMENTOS DEL SUMO BIEN: FELICIDAD Y VIRTUD</b>	.40
INTRODUCCIÓN	40
§ I. FELICIDAD	.40
1.a) <i>La ambigüedad del concepto de Felicidad</i>	40
1.a.1) <i>El concepto de Felicidad respecto a las inclinaciones</i>	.41
1.a.2) <i>El concepto de Felicidad respecto a la Voluntad</i>	44
1.b) <i>El concepto de Felicidad como fin que es también un deber</i>	.49
1.c) <i>Felicidad e integridad moral</i>	51
§ II. VIRTUD	.54
2.a) <i>Principios determinantes de la acción</i>	54
2.b) <i>Virtud como fin y deber</i>	.58
2.c) <i>Virtud como conditio sine qua non del Sumo Bien</i>	61
CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO SEGUNDO	.63
<b>III. CAPÍTULO TERCERO: REALIDAD PRÁCTICA Y REPRESENTACIÓN DEL SUMO BIEN</b>	66
INTRODUCCIÓN.	.66
§ I. POSTULADOS PRÁCTICOS	66
1.a) <i>Libertad, Dios e inmortalidad del alma</i>	.66
1.b) <i>El postulado de la Gracia</i>	70
§ II. IMAGINACIÓN Y <i>SUMO BIEN</i> .	.74
2.a) <i>Síntesis de la imaginación</i>	74
2.b) <i>Imaginación y conexión metafísica.</i>	.77
CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO TERCERO	81
<b>CONCLUSIÓN GENERAL.</b>	.83
<b>BIBLIOGRAFÍA.</b>	86

## PRÓLOGO:

*La Justificación del «Sumo Bien» en Kant* es el título de la presente disertación, lo cual presupone fundamentalmente dos premisas: primero, que el *Sumo Bien* (*summum bonum*<sup>1</sup>) ha de ser un problema legítimamente filosófico que atender y, segundo, que la filosofía de Immanuel Kant brinda respuestas a dicha cuestión. Por lo que, desde nuestra perspectiva, pensar la legitimidad filosófica de la cuestión del Sumo Bien debe responder, en principio, a dos cuestiones, a saber: ¿por qué el Sumo Bien es un problema filosófico? y ¿por qué delimitar el problema del Sumo Bien a la filosofía de Immanuel Kant?

En el presente Prólogo responderemos esta doble cuestión, a fin de dejar o poner expedito y transitable nuestro camino a seguir en la presente disertación y, así, dar paso a la problemática de la *justificación* del Sumo Bien, nuestra postura al respecto y nuestra defensa de la misma.

### I. *El Sumo Bien como cuestión filosófica*

Analíticamente, el concepto de Sumo Bien está constituido por la noción de *Bien* (gr. *Agathon*, lat. *Bonum*, al. *Gute*, fran. *Bien*, it. *Bene*, port. *Bem*, ingl. *Good*). El Bien, por otra parte, es un concepto fundamental en las discusiones sobre filosofía práctica, principalmente en el campo de la *ética*. Las implicaciones de esta noción, en efecto, ha sido la problemática y discusión general que se relaciona con las nociones de *acción*, de *agencia racional*, así como con la de *decisión*; pues dicha cuestión está enraizada en el hecho comúnmente compartido de presuponer bienes los cuales hay que obtener o determinar en algún respecto. Sin embargo, no sólo las acciones y decisiones son parte de la problemática general que se implica del concepto de Bien; a ello se añade la cuestión de la determinación de los *finés* u objetivos, los cuales han de ser perseguidos o alcanzados por aquéllas, es decir, mediante acciones y decisiones. Luego, la problemática general y estrictamente filosófica radica en determinar —si esto es posible— en qué consiste el Bien, cuál es su realidad, cómo entender la existencia o el sentido de *lo bueno* (si es relativo o es en sí mismo), así como la posibilidad de un Sumo Bien y la justificación conceptual de este último para, incluso, poder sustentar que es posible, viable o un deber su realización. No existe, por lo tanto, otra disciplina del conocimiento más apropiada y más adiestrada que no sea la misma filosofía práctica para entablar las posibles respuestas, implicaciones o vertientes, que son, *prima facie*, predominantemente conceptuales, ante la problemática general de la noción de Bien —y, en lo que nos compete, sobre el concepto de Sumo Bien.

A fin de entender cabalmente el carácter del Sumo Bien, lo que cabe preguntarnos respecto a la noción de Bien es la relevancia de su amplitud y extensión filosófica que éste pueda tener. Lo atinente de esta cuestión filosófica da pauta a entender dicho concepto desde la abstracción general de su historicidad, dentro de la historia de la filosofía, en efecto, conceptualmente más precisa. En lo que respecta a dicha historicidad, el concepto de Bien ha sido entablado desde dos líneas de pensamiento que se bifurcan: a) por un lado, desde una visión *teológica*; y, b) por otro lado, desde una reflexión de índole estrictamente *filosófica*.

Siguiendo el orden de este análisis, con respecto a la primera línea de pensamiento de índole teológica podemos dar como ejemplo la síntesis que realizó Tomás de Aquino (1225-1274 d.c.). En torno a la segunda línea argumental sobre el concepto de Bien, estrictamente de índole filosófica, podemos nombrar el pensamiento de filósofos tales como, por ejemplo: Platón (427-347 a.c.),

---

<sup>1</sup> Entiendo por *Sumo Bien* aquel *Bien*, como *género supremo*, el cual conjunta a todos y a cada uno de los bienes particulares en una unidad que no es una parte de un todo más grande, sino que es *perfectissimum*, incluyendo el Bien más elevado en la jerarquía de su posible especie. Así, por Sumo Bien (en alemán: *das höchste Gut*), pienso la acepción latina *summum bonum*, como la *suma* de todos los bienes que contiene en una unidad desde el Bien menor (sea cual sea éste en su determinación) hasta el Bien más elevado (es decir, el Bien *supremum*, sea éste incluso uno incondicionado u *originarium*). Nuestro idioma español nos permite evitar la ambigüedad que se suscita en otros idiomas al poder distinguir sumo de supremo bien [Cfr. *CRPr*: Ak. Ausg., V: 110]. —A fin de codificar las siglas de las cuales nos valemos para citar las obras de Immanuel Kant, cfr. *infra*, sección *Abreviaturas*, p. 11.

Aristóteles (384/383-322 a.c.), Epicuro (341-270 a.c.), las líneas generales del estoicismo (fundado por Zenón de Citio, 333-263 a.c.) y del cinismo (legado por Antístenes, ca. 445-ca. 365 a.c.), del platonismo y neoplatonismo (iniciados a la muerte de Platón) —por mencionar sus principales fuentes.

Es claro que el trasfondo griego de la reflexión sobre el Bien y sus características se reflejan en el planteamiento de la cuestión de su propia generalidad conceptual, es decir, planteamientos que entablan discusiones, por ejemplo, sobre el Bien común (*bonum in commune*), así como sobre la importancia de la problemática de su fundamentación. No es ininteligible, luego, que aquellos planteamientos sean considerados en relación con la cuestión del Bien moral o el Bien humano.

Considerando la línea de pensamiento de sesgo filosófico más que teológico, salta a la vista su principal nota común: su estructura *eudaimonista*<sup>2</sup>. La segunda nota del planteamiento filosófico en torno al concepto de Bien es el uso y enfoque de nociones o conceptos tales como: *razón, virtud, felicidad, fin* —a diferencia de la tradición cristiana (segunda línea de índole teológico), la cual se centra en pensar nociones particulares a su tradición y ortodoxia, tales como: *ley divina, mal, pecado, gracia, visión beatífica*, etcétera; por mencionar algunas de sus problemáticas conceptuales, aunque problematizadas principalmente en relación con la cuestión de la naturaleza de Dios.

En el caso de la noción de Bien de herencia griega, para entender la naturaleza del Bien, es posible observar dos claros modelos o estructuras conceptuales. Por un lado, se piensa esta naturaleza como inherente al Bien mismo (*i.e., agathon o bonum*); y, por otro lado, con respecto a la realidad fundamental del ser (*i.e., einai o to on, esse o ens*).

Para Platón, por ejemplo, la naturaleza de lo bueno se implica por su participación (*méthexis*) o dependencia con el ser. La forma del Bien, esto es, el Bien en sí (*agathon kath' auton*), necesariamente es la fuente de todo aquello que sea tomado como un Bien, incluyendo a las demás ideas [*República*: 508 b–509 b<sup>3</sup>]. De acuerdo con Platón, todas las cosas que sean consideradas como reales tienen cierta bondad a razón de participar de la idea de Bien. Esta prioridad de la idea de Bien, luego, es de índole metafísica y de orden fundamental. Platón mismo llega a aseverar que ésta funda incluso la explicación del origen del universo [*Timeo*: 29 e–30 b]; una argumentación que más tarde retomarán los platonistas cristianos (p. ej., Agustín de Hipona, 354-430 d.c.) —aunque con relevantes reinterpretaciones y distinciones, es decir, creyendo que lo creado se encuentra en dependencia necesaria de Dios, *i.e.*, del Bien en sí.

El desarrollo de esta noción que argumenta sobre la participación del Bien, dentro del estatuto ontológico de la realidad, concluye una noción teleológica del Bien. Dios, en este sentido, es

---

<sup>2</sup>Es de común acuerdo entender *felicidad* por *eudaimonia*. El término griego de *eudaimon*, sin embargo, está compuesto por *eu* y por *daimon*; el primero tiene la acepción de *bien*, mientras que el segundo compuesto significa las veces de *divinidad* o de *espíritu*. Luego, quien sea o califique como *eudaimon* es *alguien que vive bien*, en el sentido de ser favorecido por los dioses. No obstante, la *eudaimonia* no tiene este significado en todo filósofo antiguo; por ejemplo, Aristóteles entendió *eudaimon* como sustituto de *eu zên* (esto es, *vivir bien*), siendo un término evaluativo de la vida buena y ya no un mero estado mental. Para mayores detalles de esta postura, y para una comprensión más completa, *cfr.*: Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993. Chapter 18, pp. 364-384; Curzer, Howard J., «The Supremely Happy Life in Aristotle's *Nicomachean Ethics*»; en: *Apeiron*, vol. 24, 1991, pp. 47-69; Lear, Gabriel Richardson. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton University Press, 2000, pp. 8-71; John M. Cooper, «Eudaiminism, the Appel to Nature and Moral Duty in Stoicism»; en: *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, 1996, pp. 261-284.

<sup>3</sup>Plato, *Republic*, trad.: C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004; *Diálogos I-IX, Obra completa*, Gredos, Madrid, 2003; *Meno*, trad.: M.A. Lamb, Harvard University Press & William Heinemann LTD, Great Britain, 1957; *Timeo*, traducción, introducción y notas: Conrado Eggers Lan, Colihue, Buenos Aires, 1999; *La república*, trad.: José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galeano, UNAM, México, 1959. A partir de aquí, las obras de Platón las abreviamos con el nombre del *Diálogo* en cuestión, anotando exclusivamente la paginación canónica.

considerado como el primer y Sumo Bien, y todo lo creado y existente es bueno, conservando además cierta bondad a razón de su participación con el Bien en sí mismo.

De acuerdo con esta línea teológica, la noción de Bien enlaza la noción de *fin*, siendo que un objeto posee la capacidad de funcionar en dependencia con la substancia a la cual pertenece, el fin o la perfección de la substancia. Luego, el fin presupone una *capacidad* adecuada para obtenerlo; dicho de otra manera: la bondad de una cosa consistía en la actualización de la naturaleza intrínseca a ella, dada por el Bien en sí. Esta noción de Bien desde la teleología natural, cabe mencionar, fue explorada magistralmente por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Y es el mismo Tomás de Aquino quien desarrolla las nociones aristotélicas de *fin* (*telos*) y de *función* (*ergon*); pues, de acuerdo con Aristóteles, la función del ser humano consiste en la actividad de la parte racional del alma en común acuerdo con la virtud [EN: 1097 b-1098 a<sup>4</sup>]. En términos propios de Tomás de Aquino, el alma racional es la forma, actualidad primera (*actus primus*), que brinda el conjunto de facultades y capacidades (*potentiae*), bajo el comando o mandato de la razón, las cuales están dispuestas para la actividad relevante (*operatio*) o actividad final (*actus ultimus*) —todo ello por las disposiciones (*habitus*), es decir, por las virtudes tanto morales como intelectuales [ST, Ia, q. 95, a. 1<sup>5</sup>].

Así, según la tradición cristiana, la actividad por antonomasia del ser humano como tal es vivir de acuerdo con la razón. Tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino piensan la teología natural como la explicación que determina un hecho innegable: toda creación participa de la bondad divina o del Bien en sí. Por consiguiente, la constitución de la realidad, en la medida en que está basada en la participación del Bien, presupone una *jerarquía*, la cual ordena todos los bienes, ya que, de acuerdo con lo anterior, cada cosa es más o menos buena en tanto que participa del Bien o lo representa. Según esta *emanación* del Bien, luego, las cosas se encuentran cerca o lejos del Bien.

A decir de esta tradición teológica, el Sumo Bien es, por lo tanto, la unidad que contiene todas las perfecciones que se distribuyen y representan en la variedad y pluralidad de los bienes particulares; el Sumo Bien, por consiguiente, es la realidad más elevada de la jerarquía de bienes. Por ello, es comprensible la jerarquía que establece Agustín de Hipona, la cual va de las cosas inanimadas a los seres vivos, y de estos últimos a seres dotados de razón. Anselmo, siguiendo estas implicaciones, por citar tan sólo un ejemplo de la herencia que se erigió desde la perspectiva teológica sobre el Sumo Bien, pensaba que es posible encontrar perfecciones en los atributos de las cosas por lo que, luego, la naturaleza suma o suprema tendría que poseer la perfección pura [Monologio: 15<sup>6</sup>].

El Sumo Bien en dicha jerarquía de bienes, concretamente, se ha entendido e identificado con Dios, quien existe, vive; es entendimiento, verdad en sí, a la vez que eterno e inmutable; la medida y fuente de todo entendimiento. Así, para Agustín de Hipona, el Sumo Bien es el Ser Supremo, *quien es* [Lib. arb., II, 3-16<sup>7</sup>]; por su parte, Tomás de Aquino piensa que el *summum bonum* es actualidad completa y pura (*actus purus*), el que *es por sí mismo* (*ipsum esse subsistens*) [Lib. arb., Ia, q. 3, q. 4, a. 2; ST, Ia, 3, 3<sup>8</sup>].

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*; intro.: T. Martínez Manzano, trad.: Julio Pallí Bonet Gredos, Madrid, 2000. A partir de aquí, exclusivamente citamos la paginación canónica de la obra en cuestión, la cual abreviamos con las siglas EN.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de la Provincias Dominicanas en España, trad.: José Martorell (et al.), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001. En lo que sigue esta obra la abreviamos ST. Para acotar puntualmente la noción aristotélica de las virtudes, *cfr.* EN: 1119 b y ss.

<sup>6</sup> Anselmo, *Monologio*; en: *Basic Writings; Proslogium, Monologium, Gaunilon's: On behalf of the Fool; Cur deus homo*, translated by S. W. Deane, Open Court Publishing Co., U.S.A., 1977. Citamos sólo la paginación canónica de esta obra.

<sup>7</sup> Der freie wille (*De libero arbitrio*), ubertragen von Carl Johann Perl, F. Schoningh, Paderborn, 1954. Abreviamos esta obra con las siglas Lib. arb., anotando si correspondiente paginación canónica.

<sup>8</sup> Al respecto, *cfr.* Davies, Brian, «Aquinas on what God is not»; en: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, No. 204, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 207-225.

Según estas implicaciones que se desprenden de la tradición teológica en torno a la noción de Bien, es decir, de acuerdo a cómo se pensó una teología natural, conllevó a que el problema de la universalidad y trascendencia del Bien implicara argumentar o responder, a favor o en contra de la problemática de la realidad o estatuto del *mal*. Pues, ante todo, el presupuesto más fuerte era el criterio sobre el cual se pensaba poder decidir que algo es bueno: el Bien en sí o Sumo Bien. De ello se sigue que toda cosa que sea predicada como buena lo es, a razón y en virtud de participar del Sumo Bien. De acuerdo con lo anterior se implica, también, que toda cosa que sea buena lo es en virtud de la actualización de su naturaleza y cada cosa que exista es, en la actualidad, en dependencia del Sumo Bien. Bajo estos supuestos, luego, al problema del mal se tornó una cuestión inquietante, a la cual habría que encontrarle una solución concreta. Y se encontró; aún sin la necesidad de postular un mal trascendente.

Así, la doctrina medieval de la trascendencia del Bien, discusión que se desarrolló ya empezado el siglo XIII, sostenía, luego, que el Sumo Bien tendría que implicar similarmente la trascendencia de categorías específicas, tales como: el ser (*ens*), lo uno (*unum*), lo verdadero (*verum*) y lo bueno (*bonum*<sup>9</sup>). En un caso concreto, la noción de *mal* (*malum*) también fue objeto de discusión pero igualmente resuelta en dependencia de la noción de Sumo Bien. Pues, si la bondad del Sumo Bien es trascendente y universal, el cual dota realidad a todas las cosas, luego, el mal no puede ser real. En las *Confesiones*, Agustín de Hipona enlaza esta cuestión con la doctrina cristiana [*Conf.*: L. VII<sup>10</sup>]; y explica que, puesto que hay cosas que califican como buenas, estas lo son puesto que su bondad emerge del Bien en sí. Y, si el mal no ha de ser una substancia, entonces el mal ha de ser o corrupción o privación. En el caso de que el mal sea corrupción, ha de ser corrupción de algo que es bueno en alguna medida y en algún respecto; por lo tanto, todo lo que no sea bueno o no se le pueda predicar bondad, no puede corromperse. Sin embargo, no puede haber una corrupción o privación en sí, por lo que no puede haber un mal puro o un sumo mal, en virtud de que toda substancia es buena en alguna medida o en algún respecto —y, como buenas, todas las cosas dependen de Dios, del Sumo Bien de la que ellas fluyen y emergen. Por lo tanto, el mal no es trascendente.

Por otro lado, el concepto de Bien, particularmente en el contexto del desarrollo de la humanidad toda, en el ámbito y *ethos* humano, es decir, con respecto a la actividad social, la herencia de la Grecia clásica en torno a la cuestión metafísica del Bien brindó elementos relevantes para una concepción eudaimonista de aquello que tendría que predicarse como Bien humano.

Así, en términos generales, el Bien humano fue definido como el estado o la actividad donde el ser humano se encuentra en su completa actualidad y realidad. En el Medioevo se entendió este estado con el término *felicitas* (es decir, *felicidad*), aunque con un marcado acento teológico, también se le nombró *beatitudo* (i.e., *beatitud*). Por consiguiente, la moralidad de los actos humanos, de acuerdo con estas premisas, se funda en una ordenación graduada de los seres en función del Sumo Bien.

Ciertamente, no es novedad la noticia de que la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles fue la fuente de donde emanaron estos planteamientos éticos que la tradición cristiana desarrolla a partir del siglo XIII, concretamente, en torno a las nociones de Sumo Bien y de felicidad en un ámbito social. Pues, en lo que respecta a los primeros libros de esta magna obra, pilar de la filosofía práctica, se piensa que la eudaimonia consiste en la vida activa de acuerdo con la práctica de la sabiduría (*phronesis*) [*EN*, 1102 a]. Mientras que en el libro X [*EN*, 1178 a- 1179 a], Aristóteles es más explícito sobre dicho término, ya que la define como contemplación (*theoria*), característica de los dioses; y

---

<sup>9</sup> Para mayor detalle, *cfr.* Aertsen, Jan A., «The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas»; en: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, No. 204, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 249-268.

<sup>10</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*; en: *Obras completas, edición bilingüe latín-español*, trad.: Ángel Custodio Vega, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2005, pp-267-309. En lo que sigue abreviamos esta obra con las siglas *Conf.*



es Aristóteles, en efecto, quien sistematiza esta noción a partir de la cual surgen aquellos planteamientos cristianos. Siendo así, el análisis que emprende el estagirita, en principio, muestra que hay una variedad de bienes, aunque es una característica que existe sólo en los seres que denominamos buenos. El razonamiento aristotélico, por supuesto, contra la idea platónica de un Bien absoluto, va en sentido analógico a cómo es que se predica el ser, luego, hay bienes de distintas clases como hay entes de distintas clases [EN, 1096 a-1097 a]. No obstante la anterior cuestión, la primacía de la perspectiva ética en torno a la noción del Bien la resuelve al mencionar que el Bien, escribe Aristóteles, «es aquello a lo que todas las cosas tienden» [EN, 1090 a].

En Aristóteles la noción de Bien es un concepto de suyo relacional, es decir, no presenta la carga platónica de sustancialidad u ontológica; ya que constituye una ordenación gradual de medios y fines para obtener lo que es tomado o considerado como bueno en algún respecto, es decir, relativamente bueno. El último eslabón de esta cadena de fines intermedios, el último fin, luego, tendría que ser aquello en vista de lo cual se hacen todas las demás cosas. El Bien del ser humano, a decir de Aristóteles, «es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, [el Bien humano es una actividad] de acuerdo con la mejor y más perfecta [virtud], en una vida entera» [EN, 1098 a].

Siguiendo la tradición y herencia griega sobre el Bien, particularmente, en el caso de Platón la noción de Bien es muy distinta a los presupuestos de Aristóteles. Ya en la *República* [509 a-b], como hemos mencionado, Platón desarrolla una noción de Bien anclada a presupuestos sustancialistas u ontológicos en tanto que esta idea es el principio del ser y de la verdad de todas las cosas, la idea de toda idea. La idea de Bien en Platón, en efecto, es la fuente de todo aquello que se predica como verdadero. Análogamente, esta idea se asemeja al Sol y, lo verdadero, a la luz del mismo sin ser éstas dos cosas iguales; es decir, la idea de Bien proporciona bondad pero no se reduce a alguna bondad particular de algo, sino que es en sí misma el Bien. De igual manera, todas las cosas inteligibles les adviene la cualidad de ser inteligibles por la idea de Bien, así como su ser y esencia. Luego, el Bien está encima de todo en cuanto dignidad y poder.

Es importante recordar que la influencia griega en torno al concepto de Bien caracterizó la noción de placer intrínseco, en relación con presupuestos de verdad. Los estados afectivos o modos de sensibilidad correspondían con la connotación de lo bueno; de allí que el término *hedoné* pasara al *voluptas* latino. Así, la noción de felicidad se tornó un *epiphenomenon* de la vida moral, que por sí misma no tuvo un lugar exclusivo y material. Es decir, los estados afectivos así como los modos diversos y cambiantes de la sensibilidad no tuvieron un significado más preciso y relevante del que lo tuvo la noción de Bien. El concepto de Bien sirvió como principio evaluativo o como criterio de delimitación y canon de los estados afectivos que delimitaban, así, en relación con un principio moral; luego, el Bien se calificó como un concepto objetivo y, el placer, como uno subjetivo — aunque inherente al Bien en la medida en que participa de aquel concepto de Bien delimitado a un contexto moral. Este planteamiento disipaba una eventual *paradoja del hedonismo*, a saber: que, por un lado, si ha de buscarse la felicidad en sentido amplio del término, no ha de ser necesariamente una búsqueda directa de la misma, por lo que la búsqueda de la felicidad siempre será una búsqueda indirecta hacia el Bien, nunca no por la felicidad misma, ya que el Bien determina la felicidad; mientras que, por otro lado, si ha de buscarse la felicidad en sentido extenso y completo, siempre será una búsqueda del Bien y, luego, un abandono de la búsqueda de la felicidad, por lo que la búsqueda de la felicidad nunca dará un resultado completo de ella misma, sino relativo al Bien presupuesto con antelación. En ambos casos, la búsqueda de la felicidad nunca llega al cometido de obtenerla; es decir: al buscar la felicidad, o siempre es una búsqueda indirecta del Bien o se termina

olvidando la felicidad; en ambos casos, no se busca la felicidad. Lo cual haría concluir, en torno a la búsqueda de la felicidad, o cierta esterilidad o infértil banalidad.<sup>11</sup>

En todo caso según la tradición de herencia griega y de acuerdo con Platón, el Bien, además de ser un principio de evaluación moral, es un principio constitutivo del orden del mundo. Sin embargo, cabe preguntar si la felicidad se define como la armonía con el Bien, sin ser la mera suma de placeres; o, en caso de ser parte de dicha armonía, cabe cuestionar hasta qué punto esto provoca placer —y, si lo implica, en dicho caso cabría preguntar en qué medida y cómo es esto posible. Un conjunto de incógnitas que resultan legítimas en virtud de contextualizar el problema del Bien y la felicidad en un ámbito moral; preguntas de suyo éticas, pues, al no basarse en cuestiones de hecho que, o competen a estudios empíricos o psicológicos, son éstas, en efecto, preguntas en torno a la conducta humana con respecto a una axiología o desde perspectivas valorativamente morales referentes a un principio de la conducta como temas propios del estudio de la ética. Luego, estas preguntas, las cuales surgen de la línea filosófica sobre el Bien, se subsumen en la pregunta por la motivación moral: ¿cuál es el fin más alto o final, último o preeminente, que deba mover, motivar y normar la acción, que funja como un principio de conducta o que lo proporcione —en caso de haber alguno?

Ciertamente, si dicha cuestión tuviera alguna respuesta medianamente satisfactoria, por no decir la más razonable *pro tempore*, no obstante, sería posible todavía dudar sobre si este (posible y supuesto) principio encontrado puede, en efecto, brindar o no, tanto felicidad como virtud en una unidad sintética mediante una relación causal.

En todo caso y ante estas problemáticas, resulta más claro solamente plantear un criterio del juicio moral con cual poder, por un lado, *evaluar* cuáles del conjunto de las acciones son acciones morales y, por otro lado, *dirimir* o distinguir las acciones morales de las que no lo son —aunque, ciertamente, la enunciación y justificación de dicho criterio moral no deja de ser problemática y difícil. Un problema distinto respecto a un segundo orden de la cuestión es justificar que dicha unidad, desde un punto de vista ético, entre el Bien y felicidad en efecto existe —sin mencionar la cuestión adherente sobre si el Sumo Bien se manifiesta en la vida particular de todo agente moral, es decir, si se realiza o no en la persona moral concreta e incluso en la humanidad toda, es decir, si hay por qué concluir que puede tener el Sumo Bien una generalidad estricta hacia todo ser humano o sólo relativa a un individuo concreto.

De acuerdo con el esbozo breve de las dos tradiciones que conceptualizan la noción común de Bien, efectivamente, no queda entonces duda acerca de si el Bien es uno de los conceptos fundamentales de todo estudio de filosofía práctica, de la ética, en concreto. Es menos claro, sin embargo, afirmar que toda teoría ética deba entablar dicho concepto o considerarlo como problemático o relevante (en algún sentido) dentro de su programática general de su investigación. Y, de igual manera, es problemático aseverar si una teoría ética deba necesariamente plantearse y erigirse en relación con el problema de la felicidad. No quedaría fuera del análisis e investigación estrictamente filosóficos, empero, algo tal como una teoría sobre el Bien ético en relación con la felicidad, siendo que, además, en la problemática del Sumo Bien se debate asimismo el estatuto legítimo y objetivo de un ítem teleológico como implicación directa de dicho concepto teórico, el cual, en efecto, implica o presupone una realidad práctica.

## II. El Sumo Bien como cuestión filosófica en Kant

Como hemos visto *grosso modo*, la filosofía moral precedente a la propuesta de Immanuel Kant se erigió fundamentalmente bajo la búsqueda de la definición de Bien. Luego, la ley moral y el concepto de *deber*, según aquellas líneas argumentales, tendrían que ser derivados e implicados de

---

<sup>11</sup> Para una comprensión de la llamada paradoja del hedonismo (*paradox of hedonism*), en el contexto de la problemática sobre el concepto de *Bien*, *cfr.* Everett, Walter G., «The Concept of the Good», en: *The Philosophical Review*, vol. 7, No. 5, Duke University Press, 1898, pp. 509 y ss.

las condiciones mismas que determinaría aquella definición previa de Bien. La investigación ética prekantiana, podemos decir, sólo buscó un objeto de la voluntad que le sirviera las veces de materia y fundamento de la ley moral. En Kant, el planteamiento se direccionó revolucionariamente de otra manera.

Ya en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* (1785), Kant declara que su empresa filosófica es «la búsqueda y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad* [*der oberste Prinzip der Moralität*]» [F, Ak. Ausg. IV: 392<sup>12</sup>]. El objeto de la voluntad, según las éticas precedentes a Kant, supone el uso de un principio meramente material, luego, en las investigaciones éticas prekantianas el estudio de la determinación del objeto de la voluntad resulta insuficiente para dar cuenta de un principio supremo de moralidad, con necesidad y generalidad estricta, en la medida en que se ajustaban a un contenido material previamente determinado, siempre relativo y contingente, o sea contextual a la noción previa de Bien [CRPr, Ak. Ausg., V: 21].

Kant considera que el principio de la moral tendría que ser una ley *a priori*, la cual debería determinar directamente la voluntad [CRPr, Ak. Ausg, V: 27], en tanto que todo principio material, *stricto sensu*, es incapaz de fundamentar el principio supremo de la moral *a priori*, a saber, de carácter formal. Esta aseveración presupone que todo conocimiento material ha de referirse a un objeto en particular; mientras que, si el conocimiento en cuestión es formal, significa que se refiere a la mera forma del entendimiento y de la razón, es decir, sólo cuando se refiere a las reglas universales del pensamiento sin las cuales no se puede hablar de objeto alguno —puesto que, de acuerdo con Kant, estas son condiciones *a priori* de la posibilidad y de la determinación de los objetos en general [F, Ak. Ausg., IV: 387]. Con otras palabras: dicho principio se refiere a la forma de la legislación de la ley moral. Kant opta por determinar el concepto de Bien a partir de la noción de ley moral, en tanto que es, además, el objeto de la voluntad estrictamente necesario y universal.

En un análisis más preciso, por otro lado, Kant sostiene que la elección del objeto de la voluntad está condicionada por la facultad de desear; y, si el placer tiene su origen en los sentidos, como Kant argumenta, éste tendrá que pertenecer a la facultad inferior de desear. Pero, si tiene su origen en el entendimiento, determinado y producido por principios, el objeto de la voluntad habrá de pertenecer a la facultad superior [CRPr, Ak. Ausg, V: 22]. Para Kant, la voluntad es la capacidad de actuar por la representación de la ley, por respeto a una idea de ley —y en caso de ser un principio subjetivo el cual determina la acción, se hablaría de una máxima subjetiva; mientras que, en el caso de ser un principio objetivo, se tratará de una ley práctica [CRPr, Ak. Ausg, V: 19; CRP: A 666/B 694].

Particularmente, el tradicional concepto de Bien es un concepto que implica un substrato material que la voluntad se esfuerza en obtener y alcanzar. El principio práctico de la voluntad, en este último sentido tradicional de Bien, es subjetivo si es determinado por el placer o aversión de la facultad de desear, está siempre en relación y con miras a tener al Bien como su objeto. Desde la perspectiva de Kant, este principio no alcanza a satisfacer las condiciones de necesidad y universalidad, sino que, de manera errónea y confusa, mezcla el concepto de virtud con el de felicidad, y viceversa.

Una vez establecidas estas pautas kantianas, la fuente del problema de las éticas tradicionales se muestra más clara y distinta. En efecto, a partir de la consideración metodológica trascendental, si se define el Bien como objeto de la voluntad, la decisión de la voluntad resulta contingente —pues, ésta se basaría en condiciones subjetivas y acabaría por determinar heterónomamente a la voluntad. De tal manera, Kant intenta mostrar que la voluntad puede ser una causa para la acción con independencia de lo sensible, introduciendo una distinción entre *bien moral* y *bien no-moral* [TP, Ak. Ausg., VIII: 182-183; MC, Ak. Ausg., VI: 3887-3888]. De manera inversa: si no es posible distinguir entre Bien moral y Bien no-moral, tanto la virtud como la felicidad no pueden considerarse como conceptos heterogéneos y separados. Si ocurriera esto último, la libertad

---

<sup>12</sup> Introducimos cursivas.

de la voluntad no sería necesaria y posible, luego, no sería posible experimentar la obligación como autónomamente legislada.

Según Kant, el error de análisis del concepto de Bien en el que las éticas precedentes a su propuesta han caído es doble: por un lado, dichas éticas pensaron el concepto de Bien como un concepto homogéneo; y, por el otro, definieron dicho concepto en términos morales con independencia del planteamiento de la ley moral. Las problemáticas, no obstante, que en la vida práctica se presentan en torno a la noción de Bien, van acompañadas de una participación activa en la búsqueda de la felicidad y de una iniciativa propia de dirección práctica en un ámbito moral. Sin embargo, aún cabe la posibilidad de emprender una investigación que se eleve más allá de considerar meramente el objeto de la voluntad de manera material; de ponderar, además, su posibilidad en sentido formal a fin de derivar, posteriormente, el concepto de Bien, por supuesto, a partir del concepto de deber de la ley moral.

A este respecto, es necesaria una doctrina, o sea una teoría filosófica, que nos permita enlazar tanto el principio supremo de la moral así como la posibilidad de satisfacer nuestros deseos y la persecución de nuestros placeres. La problemática implicada reside en encontrar los argumentos suficientes para aceptar o no la pureza (formal, necesaria, con generalidad estricta) de la ley moral —tal como no lo hicieron los filósofos precedentes a Kant.

Los sistemas morales precedentes al de Kant, la cuestión del Sumo Bien como *máximum* consideraron primero la obtención de la felicidad propia como primordial objeto de investigación pero, asimismo, indagaron sobre la consideración moral del agente práctico. Los antiguos planteamientos se preguntaron qué concepto debería delimitar lo que se entiende por Sumo Bien y cuál, entonces, debería ser la conducta adecuada para alcanzarlo. A este respecto, por citar ejemplos, los tres ideales que presuponen una separación entre la felicidad y la moral fueron, a saber: el *ideal cínico*, el *ideal epicúreo* y el *ideal estoico*.

De acuerdo con esta clasificación, el ideal cínico del Sumo Bien era la *ingenuidad*, las veces que esto significaba el goce natural de la felicidad; y se planteaba, así, el Sumo Bien como si fuera resultado de la tarea de la naturaleza. Por otro lado, el ideal epicúreo era la *sagacidad*, dado que postulaba que el buen comportamiento era el medio hacia la felicidad; es decir, el fin era la felicidad y, la dignidad del buen comportamiento, sólo un medio. Y, por último, el ideal estoico del Sumo Bien era la *sabiduría*, afirmando que la dignidad, esto es, el buen comportamiento de la moralidad, es efectivamente la felicidad; un ideal que se pensaba como si sólo se poseyera dentro de sí la fuente de la serenidad y la honradez de dicha felicidad [CRPr, Ak. Ausg., V: 126 y ss<sup>13</sup>].

Pese a estas concepciones filosóficas, en ninguna de ellas existe una fundamentación que cumpla la exigencia y rigorismo de necesidad y generalidad estricta. Por su parte, ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant denomina *ideal* al Sumo Bien, y lo concibe como una noción por la que «todo se configura y determina» [CRP: A 804/B 832]; es decir, Kant considera el Sumo Bien, tanto un modelo como un arquetipo de todo concepto de Bien que aproxima a la constitución jurídica hacia la mayor perfección posible [CRP: B 374]. No obstante, no queda del todo claro cómo es esto posible.

Por otro lado, en la filosofía de Kant, la distinción del *mundo moral* en contraste con el *mundo empírico* se expresa en la distinción entre el *mundo inteligible* y el *mundo sensible*. Lo cual introduce razones para entablar un doble punto de vista: o consideramos nuestras acciones regidas bajo las leyes de causa y efecto, en términos de la eficacia causal y en un marco espacio-temporal dentro del dominio teórico de la razón y, entonces, se torna posible búsqueda de la eventual obtención de nuestra felicidad exclusivamente en el mundo sensible; o, desde el otro punto de vista, consideramos nuestras acciones en términos de su causa libre autodeterminada, por lo tanto, de su rectitud moral [CRP: A 445-447/B 473-475; CRPr, Ak. Ausg., V: 110 y ss]. Respecto a este punto,

---

<sup>13</sup> A este respecto, *cfr.* LE, pp. 43 y ss.

Kant piensa que el Sumo Bien es el concepto el cual tendría que resolver dicha antinomia de la razón pura<sup>14</sup>. Sin embargo, ¿cómo sería esto posible?

Dentro de las posibles problemáticas sobre el Sumo Bien en Kant, el filósofo de Königsberg asevera que la relación entre teoría y práctica es necesaria, posible, real y válida, en virtud de que dicha relación se fundamenta bajo el concepto de *deber* [TP, Ak. Ausg., VIII: 275-313], bajo el supuesto de la unidad de la razón [CRP: A 833/B 861]. Una conclusión que viene de aceptar la premisa de que la razón pura *a priori* es práctica, normativa y vinculante para la acción, que determina la voluntad *a priori* y que tiene un uso teórico y otro práctico. La problemática que se desprende de esto es que la felicidad sensible no tendría necesariamente cabida en una consideración filosófica que es a la vez formal. Pues, aunque el cumplimiento del deber no coincide con la obtención y logro de la felicidad, la fundamentación del deber no reside en la felicidad ni la razón por sí misma, o sea pura, brinda necesariamente felicidad sensible. Asimismo, si se sustenta que la filosofía de Kant procura responder a todo problema en general, el sentido de la experiencia moral debe ser igualmente unitario y global con respecto a un planteamiento teórico y práctico. Es decir, si el deber se fundamenta conforme a la razón y puesto que la búsqueda de la felicidad es una característica humana (es decir, que nace de su aspecto sensible), la cual no puede dejar de considerar una filosofía que se postula como sistema, parece que se sigue que tendría que haber una síntesis entre virtud y felicidad. Si es posible dicha síntesis, ¿qué razones habrá que considerar para su resolución efectiva? Al respecto, ¿es posible desarrollar satisfactoriamente alguna justificación del Sumo Bien en Kant?

Dado este planteamiento en general, uno puede encontrar muchas más interrogantes acerca de la cuestión del Sumo Bien desde la filosofía de Kant y sus consecuencias prácticas, en efecto, cuando se problematiza la acción moral atinente a la noción de Sumo Bien desde el punto de vista del filósofo de Königsberg. Si la acción moral, entendida desde el punto de vista de Kant, no considera en su fundamentación a la felicidad, uno puede tener incluso la incertidumbre acerca de la eficacia de la acción moral que se pretende lograr o adoptar desde la noción de deber y, aún más, se torna más problemático este planteamiento con la contrafáctica presencia de inclinaciones, pasiones y deseos dirigidos y tomados como motivos para alcanzar la felicidad. Uno puede poner en duda la plena satisfacción de la exigencia de la razón práctica que nos constituye en dignos de la felicidad, tal como asevera Kant que es la moral. Y, a decir de este planteamiento, uno puede pensar que nuestras acciones morales salen sobrando, que no importan o que son infértiles para nuestra propia felicidad —aún más si se concibe el concepto de Bien con relación a nuestro placer subjetivo.

¿Cómo poder aseverar que la razón en su uso práctico puede legitimar la ley moral, determinar a la voluntad pura *a priori*, e incluir necesariamente la búsqueda de la felicidad? ¿Cómo pasar de una concepción de Bien al principio de la voluntad pura *a priori*, reconciliando el aspecto sensible de todo ser humano a partir del cual surge el deseo de felicidad? ¿Cómo poder hacer uso de nuestra razón y satisfacer, además, nuestras inclinaciones y placeres, a la vez, sin concluir o que la razón impone obligaciones imposibles de cumplir o que la moral es imposible o que nuestros esfuerzos por buscar ser dignos de la felicidad son inútiles? En suma: ¿es racional —y, si lo es, cómo es posible— esperar la unión entre virtud y felicidad como postula el Sumo Bien en Kant?

---

<sup>14</sup> En un conflicto de leyes (*i.e. antinomia*), cada proposición no sólo está cada una de ellas libre en sí misma de toda contradicción, sino que encuentra las condiciones de su necesidad en la naturaleza de la razón misma. Así, la problemática de la antinomia de la razón reside en que la tesis opuesta a la tesis proponente tiene a su favor fundamentos que gozan de igual validez y necesidad que los de ésta última [cfr. CRP: A 421/B 449].

## ABREVIATURAS:

Toda referencia a la obra de Immanuel Kant, por supuesto, de las citas que hemos introducido dentro del cuerpo del texto, ha sido hecha utilizando las abreviaturas que abajo desplegamos, citando con números romanos el número del volumen de la *Kant's gesammelte Schriften*, editada por la *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften* (después publicada por la *Deutschen Akademie der Wissenschaften*, en Berlin, 1900 y ss.). La cita de esta edición la abreviamos con las siglas *Ak. Ausg.*, seguido del número de la página con números arábigos a la manera académica y estándar de citar. Las citas de la *Crítica de la razón pura*, sin embargo, son referidas a la paginación tradicional de la primera [A] y segunda [B] ediciones. Solamente las *Lecciones de ética* son citadas con la paginación de la traducción al idioma español. Para la completitud de las fichas bibliográficas, véase la sección *Bibliografía* en la presente tesis (pp. 86 y ss).

- CJ* = Crítica de la capacidad de juzgar (*Kritik der Urteilskraft*, 1790)
- CRP* = Crítica de la razón pura (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787)
- CRPr* = Crítica de la razón práctica (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)
- F* = Fundamentación de la metafísica de las costumbres (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785)
- L* = Lógica. Un manual de lecciones (*Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800)
- LE* = Lecciones de ética (*Vorlesungen über Moralität*, 1784-1785)
- MC* = La metafísica de las costumbres (*Die Metaphysik der Sitten*, 1798)
- O* = ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (*Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, 1786)
- PP* = Hacia la paz perpetua (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795)
- R* = Religión dentro de los límites de la sola razón (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793)
- TP* = En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve [i.e., no vale] para la práctica» (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793)

## INTRODUCCIÓN GENERAL

El concepto de Sumo Bien (*sumum bonum*) ha sido un tema polémico que, de hecho, ha dividido opiniones entre los estudiosos de la filosofía de Kant, ya entrada la segunda mitad del siglo XX. Por un lado, hay quienes piensan que la doctrina del Sumo Bien es una parte necesaria e indispensable de la teoría moral de Kant, ya que salva las acusaciones contra la misma de ser un mero formalismo vacío y abstracto, pensando aquel concepto como si fuera el contenido material faltante de dicho formalismo ético y, a la vez, la introducción de cierta teleología moral o dirección de la observancia de la ley moral. Por el contrario, hay académicos que piensan que la doctrina del Sumo Bien no es relevante para la filosofía práctica ni para la moral kantiana en la medida en que dicho concepto no añade en lo absoluto algún contenido a la ley moral, ni amplía ni clarifica ni precisa el significado de deber moral. John Silber y Allen Wood son citados siempre como simpatizantes de la primera interpretación sobre el Sumo Bien; Lewis White Beck y Jeffrey Murphy, de la última.

Pero la discusión no queda en dos exclusivas vertientes o matices hermenéuticos, pues otras lecturas se han derivado de las dos anteriores conocidas posturas. Por citar un ejemplo, Thomas Auxter piensa que el Sumo Bien introduce un elemento teológico, no moral, sino externo a la moralidad, el cual se tendría que erradicar de la moral kantiana o, tal como propone Andrews Reath, se tendría tan sólo que clasificar en un ámbito estrictamente teológico. Estas principales posturas, sin embargo, no agotan la discusión del Sumo Bien, su motivo, ni justificación filosóficas.

La presente disertación está dividida en tres Capítulos. En el **Capítulo Primero**, intitulado ***La Disputa sobre la Justificación del Sumo Bien***, a manera de mapeo conceptual y contextualización del lugar, función y justificación del Sumo Bien, daremos razón del porqué de la disputa llamada *Lewis White Beck vs John Silber* —la cual se desplegó sobre dicho concepto kantiano en la década de los setentas del siglo XX. Para ello, como primer movimiento, clasificaremos las diversas posturas, lecturas y concepciones en torno al Sumo Bien que se han generado y desarrollado a lo largo de la historia de la recepción de dicho concepto, más allá y antes de aquella famosa disputa. De manera específica, presentaremos la taxonomía del Sumo Bien a fin de proveernos de herramientas conceptuales para así poder, en un segundo momento, delinear con mayor claridad y precisión nuestra discrepancia contra aquellas lecturas que concluyen fundamentalmente dos posturas divergentes entre sí, a saber: o que el Sumo Bien debe considerarse una propuesta adherida al planteamiento ético formal (que el filósofo de Königsberg comienza a desarrollar en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y que continúa desplegando en la *Crítica de la Razón Práctica*), o concluyen que dicho concepto tiene que considerarse meramente una problemática de herencia cristiana, la cual sólo adquiere sentido reflexionando sobre la educación pietista que tuvo Kant como el núcleo y génesis de la problemática que resuelve, plantea e implica el Sumo Bien.

Aclarada la taxonomía del Sumo Bien, esbozaremos el argumento con el cual buscamos afirmar que el Sumo Bien plantea dos niveles de discusión lógicamente consistentes entre sí y, a la vez, sistemáticamente congruentes con respecto a la ética formal. Lo cual servirá como marco teórico de nuestra tesis central, pues contextualiza la discusión sobre el Sumo Bien y orienta nuestra postura, a saber: que la noción de Sumo Bien, allende de implicar el contenido material de la forma universal de la moralidad, es lógicamente consistente y sistemáticamente congruente con el planteamiento formal de la ética kantiana.

Así, en el Primer Capítulo expondremos el estado de la cuestión del Sumo Bien, aportando elementos para determinar un marco conceptual que nos ayude a sostener la necesidad de una *justificación* del Sumo Bien, esto es, la *deducción* de su validez y realidad objetiva. Para después sustentar aquella premisa que determina el *lugar* del Sumo Bien (y, por lo tanto, la *función* dentro de la filosofía ética que ocupa dicho concepto). Con lo cual, luego, poder sostener que el Sumo Bien tiene un alcance necesario y generalidad estrictamente filosóficas. Para ello, nos detendremos en la noción de *deducción transcendental*, a fin de poder entender y aseverar luego que el Sumo Bien es el

objeto determinado por la voluntad con realidad objetiva, aclarando en qué sentido este concepto exige las condiciones bajo las cuales ha de ser posible la determinación de dicho objeto de la voluntad. Esta aclaración sobre el concepto de deducción trascendental nos brindará razones para desarrollar los siguientes dos Capítulos, donde buscaremos las relaciones atinentes de la razón, entendimiento, sensibilidad e imaginación, con respecto al Sumo Bien y sus elementos, a fin de justificar su realidad objetiva.

Así, en el **Capítulo Segundo, Elementos del Sumo Bien: Felicidad y Virtud**, nos proponemos analizar detenidamente el concepto de *felicidad* en su doble significación. Con ello, buscaremos aclarar en qué sentido hay una relación con la sensibilidad, entendimiento y razón, respecto al Sumo Bien; daremos argumentos para responder en qué medida la noción de felicidad ha de referirse a las inclinaciones. Asimismo, buscaremos aclarar en qué medida la razón en su uso práctico toma parte en dicha definición, sin remitirse directamente a las inclinaciones sino delimitada por la facultad de desear y por la voluntad. En este sentido, veremos cómo felicidad puede relacionarse con la virtud, aclarando después si ésta puede ser un deber, a la vez que un fin.

Dentro de este Capítulo Segundo, además, caracterizaremos la noción de virtud, en cuanto que es un elemento necesario del Sumo Bien, procuraremos explicar qué significa que haya principios determinantes de la acción, *i.e.*, la noción de deber como correlato de la noción de imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional a la vez que finito. Y, a partir de estas problemáticas, analizaremos si la propia perfección moral es un fin a la vez que un deber.

Este Capítulo está pensado para esclarecer en qué sentido la voluntad obliga a promover el Sumo Bien, a fin de problematizar su posible realidad práctica, así como su existencia fáctica; intentaremos entender que el Sumo Bien es, o en qué sentido no es, una idea práctica que puede y debe tener influjo sobre el mundo sensible ya que argumentaremos que la virtud contribuye aún a la producción de la felicidad. Así, el principal objetivo del segundo apartado del Capítulo Segundo es argumentar a favor de que la ley moral en el mundo inteligible, de donde emana el deber en el mundo sensible, legitima la realidad objetiva del Sumo Bien.

Finalmente, en el **Capítulo Tercero**, intitulado ***Realidad Práctica y Representación del Sumo Bien***, exploraremos la necesidad de los postulados de la razón en su uso práctico que se implican de la unión entre felicidad y virtud, la necesidad de la realidad objetiva del Sumo Bien; y, a la vez, daremos un nuevo elemento a considerar sobre la noción del Sumo Bien, el cual se implica, en efecto, de la consideración de la necesidad de la justificación del Sumo Bien —con lo cual, pensamos, brindaremos cierta luz para el entendimiento cabal de dicho tema: el papel de la imaginación como creadora de la representación indirecta y sensible del Sumo Bien.

Así, en un primer momento, problematizaremos la noción de postulados prácticos a partir del interés de la razón por buscar lo incondicionado con respecto al establecimiento de conceptos puros o ideas. Con ello, buscaremos justificar que, dichas ideas, aunque no tengan realidad objetiva en el ámbito teórico, representan la realidad objetiva y, a la vez, práctica del Sumo Bien en relación directa con la ley moral. Con estos objetivos, en el primer apartado de este último Capítulo, argumentaremos que la noción de *gracia* también ha de entenderse como postulado de la razón en su uso práctico. Para ello, abordaremos la noción de *perfección moral* en un progreso sin fin, de acuerdo con el postulado de la inmortalidad del alma como parte inherente del Sumo Bien.

Por último, en un segundo momento del Capítulo Tercero, exploraremos la relación entre imaginación y su actividad de síntesis, al unir sensibilidad y conceptos. En esta última sección, nos detendremos a considerar, particularmente, en qué medida es posible configurar (en efecto, por la imaginación) una representación que remita de manera indirecta a la sensibilidad del Sumo Bien. Una argumentación que se desprende de la necesidad propia de la justificación del Sumo Bien, en la medida en que ha de ser posible relacionar dicho concepto con las facultades en general. Por lo que expondremos, así, el papel que le brinda Kant a la imaginación con respecto a la posibilidad del conocimiento objetivo *a priori*, en un nivel teórico, para aclarar la caracterización de su propia síntesis. En suma, argumentaremos que es posible considerar una síntesis particular de la



imaginación, *i.e.*, una *conexión metafísica*, que configura una representación sensible e indirecta del Sumo Bien, y que esto es compatible con la conexión de los elementos heterogéneos del Sumo Bien (*i.e.*, felicidad y la virtud), sin reducir la realidad objetiva de dicho concepto, que emana de la ley moral, a aquella conexión de la imaginación. Sustentaremos que, al menos indirectamente, esta conexión puede brindarnos la semántica de la realidad del Sumo Bien: un ámbito que, por consiguiente, permitiría un entendimiento global y sistemático del Sumo Bien.

**LA JUSTIFICACIÓN DEL «SUMO BIEN» EN KANT**  
**CAPÍTULO PRIMERO: LA DISPUTA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL SUMO BIEN**

**INTRODUCCIÓN**

En este Capítulo Primero, en **§I**, señalaremos primero los lugares precisos donde Kant hace referencia directa a la cuestión del Sumo Bien a fin de entender las problemáticas de interpretación; y a manera de mapeo conceptual y contextualización del lugar, función y justificación del *Sumo Bien*, daremos razón del porqué de la llamada disputa *Beck vs Silber* —la cual se desplegó sobre dicho concepto en la década de los setentas del siglo XX. Para ello, primero tendremos que clasificar las diversas posturas, lecturas y concepciones respecto al Sumo Bien, las cuales se han generado y desarrollado a lo largo de la historia de la recepción de dicho concepto, en efecto, más allá de aquella disputa y antes de la misma. De manera específica, con la taxonomía que presentaremos a continuación, buscamos proveernos de herramientas conceptuales para así poder, en un segundo momento, delinear con mayor claridad y precisión, en **§II**, nuestra discrepancia contra aquellas lecturas que concluyen fundamentalmente dos posturas divergentes entre sí sobre el Sumo Bien: o que el Sumo Bien debe considerarse una propuesta adherida al planteamiento formal (que el filósofo de Königsberg comienza a desarrollar en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y que continúa desplegando en la *Crítica de la Razón Práctica*), o concluyen que dicho concepto tiene que considerarse meramente una problemática de herencia cristiana, la cual sólo adquiere sentido si uno toma en cuenta la educación pietista que tuvo Kant como el núcleo y génesis de la problemática que resuelve, plantea e implica el Sumo Bien.

Con la aclaración sobre la raíz de la disputa *Beck vs Silber* buscamos, luego, señalar una de las implicaciones de estas dos vías argumentales de las que buscamos distanciarnos, a saber, la que concluye la existencia de dos éticas kantianas, o sea: una ética estrictamente formal (que giraría en torno al Imperativo Categórico como Principio Supremo de la Moralidad) y, por otro lado, la existencia de *otra* ética material (la cual plantearía el contenido material de dicho principio, y que desarrolla particularmente la doctrina del Sumo Bien desde la segunda *Crítica*, *La Religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Crítica de la capacidad de juzgar*). Otras implicaciones que también buscamos rechazar son aquellas que se desprenden de la segunda lectura antes mencionada. Pues, a partir de esta última que considera al Sumo Bien como una parte de la doctrina cristiana, se puede concluir que la ética propuesta por Kant no cumple con sus pretensiones de necesidad y generalidad estricta. Dadas estas iniciales directrices y en contra de la primera lectura que considera el Sumo Bien como un adherido, de acuerdo con el presente Primer Capítulo, buscaremos tan sólo esbozar el argumento con el cual inicialmente buscamos afirmar que el Sumo Bien plantea dos niveles de discusión lógicamente consistentes entre sí y, a la vez, sistemáticamente congruentes con respecto a la ética formal. Mientras que, en contra de la segunda lectura, buscaremos delinear cómo es que del planteamiento moral kantiano se sigue la religión, y no a la inversa (es decir, no es cierto que de la religión se implique el Principio Supremo de la Moralidad).

De tal manera, este Primer Capítulo pretende servir como marco teórico de nuestra tesis central, ya que contextualiza la discusión sobre el Sumo Bien y orienta nuestra postura al respecto. Por lo tanto, este Capítulo busca aclarar la dirección general que sigue nuestra defensa de tesis (*i.e.*, *La justificación del Sumo Bien en Kant*): que la noción de Sumo Bien, allende de implicar el contenido material de la forma universal de la moralidad en Kant, es una doctrina lógicamente consistente y sistemáticamente congruente con el planteamiento formal de la ética kantiana; es decir, que el Sumo Bien es un planteamiento que por sí mismo no es contradictorio, que está suficientemente justificado, que no es un tema añadido, ni es contradictorio con el planteamiento formal del Principio Supremo de la Moralidad y que ayuda al entendimiento cabal de la ética propuesta por Kant. En esta primera sección pretendemos exponer el estado de la cuestión del Sumo Bien y así aportar elementos, aunque más de tipo histórico que estrictamente filosóficos, para determinar un marco conceptual que nos ayude a sostener las dos premisas fundamentales de nuestra tesis:

aquella que versa sobre la *justificación* del Sumo Bien (esto es, la *deducción* de su validez), así como aquella que determina el *lugar* del Sumo Bien (y, por lo tanto, la *función* dentro de la filosofía ética que ocupa dicho concepto). Cabe acotar que no objetaremos *directamente* cada una de las lecturas del Sumo Bien con las que no concordamos (hacer esto direccionaría nuestro presente escrito hacia extensiones no previstas en nuestros principales objetivos); por el contrario, daremos una taxonomía que nos ayude de manera *indirecta* a plantear nuestra tesis, y, en un segundo momento, delimitaremos la noción de *deducción*, de acuerdo con los cinco niveles en que, según Dieter Henrich, ha de entenderse la noción de *deducción transcendental*. Con ello, buscaremos delimitar las condiciones bajo las cuales ha de ser posible la determinación de un objeto práctico, en efecto, la determinación del objeto de la voluntad que representa el Sumo Bien, su realidad objetiva, sus componentes necesarios y heterogéneos (*i.e.*, la felicidad y la virtud), los postulados implicados y las relaciones atinentes con las facultades (temas que desarrollaremos en los subsiguientes Capítulos).

## § I

### TAXONOMÍA DEL CONCEPTO SUMO BIEN

#### 1.a) *El Sumo Bien en la opera de Kant*

Antes de entender la problemática general acerca del Sumo Bien, sus implicaciones y presupuestos, es pertinente señalar antes los lugares donde Kant hace referencia a dicho concepto a fin de precisar y establecer la cuestión de dicho concepto que, a primera vista, no resulta claramente relevante en la obra completa de Kant. Ciertamente, la doctrina del Sumo Bien en Kant puede dar la impresión de ser una problemática de menor importancia con respecto al planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad (*der oberste Prinzip der Moralität*) [F, Ak. Ausg. IV: 392]; de hecho, la temática y cuestión que plantea el Sumo bien pueden considerarse un tema añadido, no focal ni central en la filosofía práctica de Kant, quizá un problema de menciones fragmentarias sin unidad propia. No obstante, el Sumo Bien como tema relacionado con la moralidad aparece escrito repetidas veces en las obras principales de Kant, o sea en secciones específicas de cada una de las tres magnas *Críticas*; también se puede encontrar dicha cuestión en algunos textos periféricos a las mismas. Sin embargo, esto no disminuye la problemática de saber si dicho tema mantiene una unidad sistemática propia (es decir, la cuestión sobre si el Sumo Bien es un tema no contradictorio con sus premisas propias que lo sostienen), o si es sistemáticamente consistente con el planteamiento general de la filosofía práctica de Kant (*i.e.*, que haya menciones del Sumo Bien en la *opera* de Kant no resuelve la cuestión sobre si es o no un tema añadido a la programática de filosofía práctica en Kant); de hecho, que Kant haga menciones sobre el Sumo Bien a lo largo de sus principales obras no responde a las preguntas acerca si el Sumo Bien es o no un componente necesario o si forma parte de la coherencia lógica de su filosofía práctica, de tal manera que con el mero recuento de los pasajes sobre el Sumo Bien no se puede responder si es posible una íntegra y cabal comprensión de la filosofía moral de Kant. No obstante, un recuento de dichos pasajes pueden brindar luz respecto a la problemática y relevancia propia del Sumo Bien en Kant.

Dejando estas problemáticas por el momento y haciendo un recorrido de los lugares donde Kant hace referencia precisa sobre el Sumo Bien, claramente podemos ver que la noción de Sumo Bien se encuentra ya desde el inicio de su *periodo crítico*. La primera de las menciones se encuentra en la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787), sección segunda del *Canon de la razón pura*, intitulada *Del ideal del Sumo Bien* [A 804-819/B 832-847]. En esta sección, Kant denomina al Sumo Bien como un ideal de la razón; donde, por *ideal* ha de entenderse, de acuerdo con Kant, «no meramente *in concreto*, sino *in individuo*; *i.e.*, como una cosa singular determinable o determinada sólo por la idea [o sea el concepto de razón que brinda unidad sistemática]» [CRP: A 568/B 596].

A este respecto cabe aclarar que, para Kant, todo ideal tiene fuerza práctica (como principio regulativo) [CRP: A 569/B 597], puesto que el propósito de la razón es la determinación de ideas según reglas *a priori*; todo ello, en tanto que la razón concibe, dice Kant, «un objeto que tiene que ser

determinable completamente según principios [*nach Principien*], aunque falten las condiciones suficientes para ello en la experiencia, y el concepto mismo sea trascendente» [CRP: A 571/B 599].

Ya desde la primera *Crítica*, el estatuto inteligible del Sumo Bien se deriva de la razón misma. Y es en este contexto que el Sumo Bien, de acuerdo, ha de entenderse como una noción por la que todo se configura y determina [CRP: A 804/B 832 y ss]; es decir, tanto un modelo como un arquetipo de todo concepto de Bien que, incluso en un ámbito político, aproxima a la constitución jurídica hacia la mayor perfección posible [CRP: B 374]. Así, para Kant, el Sumo Bien es un concepto que es posible pensarlo sin contradicción en el mundo sensible, según principios; es en este sentido que el Sumo Bien es la respuesta a la tercera pregunta implicada del interés de la razón: *¿qué puedo esperar? (Was darf ich hoffen?)* [CRP: A 805/B 833].

En esta sección de la primera *Crítica*, Kant asevera que la felicidad (*Glückseligkeit*), o sea «la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [*Neigungen*]» [CRP: A 806/B 834], en tanto que es aquello que cabe *esperar*, implica un fin último posible (*letzte mögliche Zweck*). Escribe Kant:

Todo esperar [*Alles Hoffen*] se dirige a la felicidad [*geht auf Glückseligkeit*], y con respecto a lo práctico y a la ley moral es precisamente lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza son con respecto al conocimiento teórico de las cosas. Aquél [el *esperar*] desemboca, por último, en la conclusión de que algo (que determina el fin último posible [*den letzten möglichen Zweck*]) *es, porque algo debe acontecer*; éste [el saber] desemboca en la conclusión de que algo (que opera como causa suprema) *es, porque algo acontece* [CRP: A 806/B 834].

Esta es la primera mención que hace Kant sobre la felicidad y la noción de fin último con respecto a la noción del Sumo Bien. Y, de hecho, es en la primera *Crítica* donde Kant relaciona la noción de Sumo Bien con la idea de un *mundo moral* (*eine moralische Welt*), inteligible y conforme con las leyes morales en conjunto y sistemáticamente ordenado. Según Kant, dado que dicho mundo se encuentra de acuerdo con las leyes morales, el Sumo Bien implica la posibilidad práctica de incidir en el mundo sensible. Kant escribe:

Llamo al mundo, en a medida en que sea conforme a todas las leyes morales (como *puede serlo* [*sie kann sein*] de acuerdo con la *libertad* de los seres racionales [*denn nach der Freiheit der vernünftlichen Wesen*], y como *debe serlo* de acuerdo con las leyes necesarias de la moralidad [*und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll*]), un *mundo moral* [*eine moralische Welt*]. Así entendido, éste [el mundo mural] se piensa solamente como un mundo inteligible [*als intelligible Welt*] porque allí se hace abstracción [...] de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad en él (*i.e.*, la debilidad [*Schwäche*] o la corrupción [*Unlauterkeit*] de la naturaleza humana). En esa media, él [el mundo moral] es *una mera idea pero idea práctica* [*ist sie also eine blosse aber doch praktische Idee*], *que puede y debe tener efectivamente su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste [al mundo sensible] tan conforme a esa idea como sea posible* [*Idee wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen*]» [CRP: A 808/B 836<sup>15</sup>].

A partir de aquí, aún en la primera *Crítica*, Kant introduce la posibilidad práctica de la felicidad en relación con la dignidad de ser feliz, derivada del comportamiento realizado y de acuerdo con las leyes morales; Kant escribe: «Así como los principios morales son necesarios según la razón en su uso *práctico*, igualmente necesario es también, según la razón, suponer en su uso *teórico* que cada cual tiene motivo para esperar la felicidad en la misma medida en que se ha hecho digno de ella por su comportamiento; y que por consiguiente el sistema de la moralidad [*das System der Sittlichkeit*] está enlazado indisolublemente con el de la felicidad pero sólo en la idea de la razón pura» [CRP: A 809/B 837].

---

<sup>15</sup> Introducimos cursivas.

Como se puede entrever, las problemáticas del Sumo Bien, la relación entre moralidad y felicidad, ya se encuentran abordadas desde la misma primera *Crítica*, donde Kant, en efecto, relaciona la noción de mundo inteligible y moral con un enlace necesario con la felicidad, aunque no sea desarrollada la problemática acerca de si es un enlace analítico o sintético (o sea no hay aún un desarrollo y solución de la antinomia de la razón en su uso práctico como Kant lo hará en la segunda *Crítica* [CRPr: Ak. Ausg., V: 113 y ss]). Ahora bien, para identificar dicho enlace, Kant nombra así el ideal del Sumo Bien (*das Ideal des höchsten Guts*) a la proporción racional entre la dignidad de ser feliz, la moralidad y la felicidad derivada. Es en este contexto que Kant introduce la nomenclatura de ideal del *Sumo Bien originario* (*des höchsten ursprünglichen Guts*) como el fundamento de la conexión entre virtud y felicidad, siendo su realización el *Sumo Bien derivado* [*des höchsten abgeleiteten Guts*].

Otra mención importante en torno al Sumo Bien en la primera *Crítica*, es la postulación de la existencia de Dios y una vida futura (*Gott und ein künftiges Leben*), en efecto, como condiciones de posibilidad del Sumo Bien y como garantía de la realización de la ley moral. La cita de Kant *in extenso* es la siguiente:

[...] en un mundo inteligible, es decir, en el mundo moral [...] se puede pensar también como necesario tal sistema de la felicidad proporcionalmente enlazada con la moralidad [...]. Pero este sistema de la moralidad que se recompensa a sí misma es sólo una idea, cuya realización se basa en la condición de que *cada cual* haga lo que *debe*, es decir, [se basa en la condición] de que todas las acciones de los seres racionales acontezcan como si procedieran de una voluntad suprema que abarcase en sí, o bajo sí, todo albedrío particular. [...] Ni por la naturaleza de las cosas del mundo ni por la causalidad de las acciones mismas y la relación de ellas con la moralidad está determinada la relación que las consecuencias de ellas tendrán con la felicidad; y la mencionada conexión necesaria de la esperanza de ser feliz con el incesante esfuerzo por hacerse digno de la felicidad no puede ser conocida por la razón si por fundamento de mera naturaleza; sino que sólo se puede esperar si una *razón suprema* que mande según leyes morales es puesta a la vez por fundamento, como causa de la naturaleza. La idea de esa inteligencia en la cual la voluntad moralmente más perfecta, enlazada con la suprema santidad, es la causa de toda la felicidad en el mundo, en la medida en que ésta está en exacta relación con la moralidad ([entendida] como el merecimiento de gozar de la felicidad), la llamo *el ideal del sumo bien* [*das Ideal des höchsten Guts*]. Así, pues, la razón pura sólo en el ideal del *Sumo Bien originario* [*des höchsten ursprünglichen Guts*] puede encontrar el fundamento de la conexión prácticamente necesaria [*der praktisch nothwendigen Verknüpfung*] de ambos elementos del *Sumo Bien derivado* [*des höchsten abgeleiteten Guts*], a saber, de un mundo inteligible, es decir, de un mundo moral. Ahora bien, como, por medio de la razón, debemos representarnos a nosotros necesariamente como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos representen nada más que un mundo de fenómenos, [resulta que] deberemos suponer que aquél es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible; y como éste no nos ofrece tal conexión, [deberemos postularlo] como un mundo que para nosotros es futuro. Por consiguiente, Dios y una vida futura [*Gott und ein künftiges Leben*] son dos presuposiciones que, según principios de la misma razón pura, son inseparables del mandato que la razón pura nos impone. [...] La razón se ve obligada a suponer un Sabio creador y regidor junto con la vida en ese mundo inteligible –que tenemos que considerar como futura- o bien [se ve obligada] a considerar las leyes morales como fantasías vacías: porque sin aquella presuposición debería quedar anulada la consecuencia necesaria de ellas, que la razón misma conecta con ellas. [...] Por consiguiente, vernos en el reino de la gracia [*im Reiche Gnaden*], donde toda felicidad nos espera, excepto en la medida en que nosotros mismos limitemos nuestra participación en ella por no ser dignos de ser felices, es una idea prácticamente necesaria de la razón. [...] Por consiguiente, la felicidad, en la exacta medida de la moralidad de los seres racionales, por la

cual ellos se hacen dignos de ella, es lo único que constituye el Sumo Bien de un mundo en el que debemos instalarnos, según preceptos de la razón pura en su uso práctico, el cual ciertamente es un mundo inteligible, ya que el mundo sensible no nos promete que la naturaleza de las cosas tenga la misma unidad sistemática de los fines; mundo cuya realidad tampoco puede fundarse de otra manera que sobre la presuposición de un Sumo Bien originario; mundo en el que una razón subsistente por sí misma, pertrechada con toda la suficiencia de una causa suprema de acuerdo con la más perfecta conformidad a fines funda, conserva y ejecuta el orden universal de las cosas, el cual nos está oculto en el mundo sensible [CRP: A 809-812/B 837-840].

Así, desde la *Crítica de la razón pura* Kant entabla y esboza ya la problemática sobre la incidencia sensible del concepto del Sumo Bien, o sea la espera de la felicidad mediante la dignidad de recibirla y en proporción al comportamiento moral, así como los postulados sobre Dios y la vida futura; es decir, las principales cuestiones que en torno al Sumo Bien.

Ciertamente, no es en la primera *Crítica* donde Kant desarrolla la problemática del Principio Supremo de la Moralidad, por lo que el Sumo Bien parece un tema irrelevante para la formalización del imperativo categórico o para la fundamentación de la moralidad. Así, viene al caso observar otro lugar común que se asocia con el Sumo Bien. Esta mención atinente al Sumo Bien se encuentra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), en la tercera formulación del Imperativo Categórico, concretamente, con la noción de *reino de los fines* [Reich der Zwecke]. En esta obra, por reino de los fines Kant entiende:

El enlace sistemático [*die systematische Verbindung*] de seres racionales [como fines en sí mismos] por leyes comunes. [...] Los seres racionales están todos bajo la *ley* de que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás *nunca meramente como medio*, sino siempre *a la vez como fin en sí mismo*. De este modo, surge un enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas comunes esto es, un reino el cual, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines, desde luego, como sólo un ideal [F, Ak. Ausg., IV: 433].

Aunque pueda pensarse el reino de los fines como el Sumo Bien, sin embargo, no hay en la *Fundamentación* mención alguna de la felicidad en proporción a la virtud, ni se desarrollan las nociones de Dios o la inmortalidad del alma como postulados de la razón. Ahora bien, en un texto fechado el año de 1786, intitulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*), las nociones de Dios respecto a la doctrina del Sumo Bien Kant la vuelve a retomar mediante términos como *Sumo Bien independiente* y *Sumo Bien dependiente*. El primero, el Sumo Bien independiente, Kant lo introduce como garantía de que la moral no es un ideal vacío sin efecto ni incidencia en el mundo fenoménico; el segundo, el Sumo Bien dependiente, Kant lo introduce como la felicidad en proporción a la moralidad posible. Kant escribe:

Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico [*das Bedürfnis der Vernunft ... in ihrem praktischen Gebrauch*] porque es incondicionada, y estamos obligados a presuponer la existencia de Dios no sólo cuando queremos juzgar, sino porque debemos juzgar. Pues el puro uso práctico de la razón consiste en la prescripción de las leyes morales. Todas ellas, sin embargo, llevan a la idea del Sumo Bien que sea posible en el mundo [*die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist*], en la medida en que sea posible sólo por la libertad: la moralidad; por otro lado, llevan además a aquello que no sólo depende de la libertad humana, sino también de la naturaleza; a saber: a la mayor *felicidad*, en la medida en que esté en proporción a la moralidad [*von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloß auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die größte Glückseligkeit, so fern sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist*]. La razón exige aceptar tal

*Sumo Bien dependiente* [*abhängiges höchste Gut*] y con este mismo fin una inteligencia soberana como *Sumo Bien independiente* [*unabhängiges höchste Gut*]: no desde luego para derivar de ello el aspecto vinculante de las leyes morales ni los móviles de su observación [*zwar nicht um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten ...*], sino sólo para dar *realidad objetiva* al concepto de Sumo Bien, es decir, para evitar que, en conjunto con toda la moralidad sea tenido por un mero ideal [*sondern nur um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d.i. zu verhindern, daß es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde*] [O, Ak. Ausg., VIII: 139<sup>16</sup>]

Esta mención del Sumo Bien y su realidad objetiva (a fin de evitar que la moralidad sea una idea vacua), así como las nociones de Dios, la exigencia de la razón, con respecto a la proporcionalidad de la moralidad ya presuponen problemáticas propias del Sumo Bien. Por otro lado, en 1793, en un opúsculo intitulado *En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve* [i.e., no vale] *para la práctica* (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*), como parte necesaria y constitutiva del Sumo Bien, Kant habla de la *felicidad en la totalidad del Mundo* (*Glückseligkeit im Weltganzen*) [TP, Ak. Ausg., VIII: 279]. En dicha obra, Kant aclara que el Principio Supremo de la Moralidad es una cuestión distinta a la doctrina del Sumo Bien (esto es: *episódica* [*episodisch*]), a la vez que discute sobre el posible fin último de la actividad moral en el mundo sensible [TP, Ak. Ausg., VIII: 208].

Sin embargo, la obra en la que Kant dedica un particular tratamiento a la problemática del Sumo Bien, con una mayor extensión y atención, es la *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788). Concretamente, en el *Libro segundo de la Doctrina de los elementos de la razón pura práctica: Dialéctica de la razón pura práctica* [CRPr: Ak. Ausg., V: 107-148], Kant entabla la discusión sobre el Sumo Bien como el objeto de la voluntad pura, en efecto, determinada por la razón *a priori* en su uso práctico, como solución a la antinomia de la razón práctica [CRPr: Ak. Ausg., V: 113 y ss]. Respecto a la segunda *Crítica*, cabe adelantar -por el momento- el mismo argumento sobre la necesidad del Sumo Bien<sup>17</sup>; Kant escribe:

[...] ya que fomentar el Sumo Bien [...] es un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad y [como] está conectado inseparablemente con la ley moral, la imposibilidad de este fomento tiene que demostrar también la falsedad de la ley. Por lo tanto, si el Sumo Bien es imposible según las reglas prácticas, también la ley moral, que prescribe fomentarlo tiene que ser fantasía y dirigida a un fin vano e imaginario, y por consiguiente, falsa [CRPr: Ak. Ausg., V: 114].

Finalmente, en la *Crítica de la capacidad de juzgar* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), Kant habla del Sumo Bien pero contextualizado y con respecto a la noción de *fin último* [*lätzter Zweck*] y *fin final* [*Endzweck*] de la naturaleza [CJ, Ak. Ausg., V: §§ 82 y 83]. En este contexto, Kant explica que el ser humano, sólo considerado como especie natural, es el fin último de la naturaleza y, en tanto que se posiciona como un ser superior en la cadena de los seres vivos, puede plantear dicho fin final. A este respecto, Kant explica que el fin final es aquel fin que no precisa de ninguna otra condición ya que no es un fin de la naturaleza. Así, el ser humano considerado como *homo noumenon* es quien determina la ley incondicionada como causa independiente de la naturaleza, y quien puede proponerse el Sumo Bien [CJ, Ak. Ausg., V: 434-435]. A decir de Kant: «la existencia de seres racionales bajo leyes morales puede pensarse como el único fin de la existencia del mundo [...]. La ley moral, como condición formal de la razón para el uso de nuestra libertad nos obliga por sí sola,

---

<sup>16</sup> Introducimos cursivas.

<sup>17</sup> A fin de precisar la noción de *justificación* como *deducción* del Sumo Bien, retomamos la problemática de la antinomia más abajo. Cfr. *infra*, pp. 35 yss.

sin depender de ningún fin como condición material; pero también nos determina, sin embargo, y desde luego *a priori*, un fin final que nos obliga a perseguir y éste es el Sumo Bien posible en el mundo mediante la libertad» [CJ, Ak. Ausg., V: 423].

Aún en la tercera *Crítica*, Kant apela al postulado de Dios como condición de la posibilidad del Sumo Bien y lo caracteriza como un Dios omnisciente, omnipotente, bondadoso y justo. Kant escribe:

En relación al único Sumo Bien posible bajo Su dominio, a saber, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, pensamos a este ser originario [Dios] como *omnisciente*, para que no le quede oculto ni tan siquiera lo más íntimo de las intenciones [...], lo pensaremos como *omnipotente*, para que la naturaleza entera pueda adecuarse a ese fin supremo; como *infinitamente bondadoso* al tiempo que *justo*, porque estas dos propiedades (unidas a la *sabiduría*) constituyen las condiciones de la causalidad de una causa suprema del mundo como Sumo Bien bajo leyes morales [CJ, Ak. Ausg., V: 398].

Es también en la *Crítica de la capacidad de juzgar* donde Kant retoma el estatuto epistémico del Sumo Bien, en tanto posible en la experiencia, y señala la imposibilidad de una demostración de los postulados de Dios y de la inmortalidad del alma, a la vez que afirma su realización posible en tanto contiene la ley moral y porque la ley moral lo ordena. Con palabras de Kant:

El Sumo Bien a realizarse en el mundo es un concepto que no puede demostrarse según su realidad objetiva en ninguna experiencia posible para nosotros y por ende suficiente para el uso teórico de la razón, aunque la razón práctica pura ordena su uso para la mejor realización posible de aquel fin, con lo cual ha de conjeturarse como posible. [...] El Sumo fin final que hemos de realizar, es decir, lo único a través de lo cual podemos hacernos dignos de ser nosotros mismos el fin final de la creación, es una idea que para nosotros tiene realidad práctica en sentido objetivo [por la ley moral] [CJ, Ak. Ausg., V: 457].

A partir de aquí, podemos entrever las problemáticas que implica la noción del Sumo Bien en Kant, mismas que se desgranán a lo largo de su *opera*; o sea la problemática sobre su importancia, función y lugar en su filosofía práctica, así como la cuestión acerca de si el Sumo Bien mantiene una unidad sistemática propia. Antes de responder y plantear con claridad dichas cuestiones, es conveniente observar cómo se ha interpretado la doctrina del Sumo Bien a lo largo de la historia de su recepción, a fin de posicionarnos en dicha discusión y clarificar luego nuestra tesis.

### I.b) *Historia del problema del Sumo Bien en Kant*

#### I.b.1) *Dos géneros de observaciones y tres líneas argumentales*

A razón de que no hemos encontrado antes ninguna clasificación precisa y unánime sobre la discusión, la polémica y el debate particulares que el concepto del Sumo Bien ha suscitado<sup>18</sup>, y con el

---

<sup>18</sup> Ciertamente, a lo largo de la polémica sobre la doctrina del Sumo Bien en Kant se ha intentado la construcción de taxonomías generales que, a nuestro parecer y desde nuestra perspectiva, resultan ser clasificaciones menores e incompletas; pues, éstas se restringen a una postura particular, a partir de la cual se construyen, sin ver la problemática general de la justificación del Sumo Bien con suficiente claridad. Dichas clasificaciones se enfrascan, por lo tanto, en querellas y polémicas, erigiendo parcialmente argumentos a favor u objeciones en contra, o sea sin tener una visión sinóptica que las englobe. Nuestra taxonomía es distinta y, porque intenta dar cuenta de estas clasificaciones menores, la consideramos comparativamente mejor. Para observar el intento de clasificaciones globales, *cfr.*: Caswell, Matthew, «Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the theory of Radical Evil», en: *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift*, vol. 97, Issue 2, Walter de Gruyter, Berlin, 2006, pp. 184-209; Zobrist, Marc, «Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation», en: *Kant-Studien*, vol. 99, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, pp. 285-311; Murphy, Jeffrie G., «The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber», en: *Kant-Studien*, vol. 56, n. 1, Walter de Gruyter, Berlin, 1965, p. 102-110; Krämling, Gerhard, «Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und



objetivo de aclarar los fines y límites de aquellos, hemos introducido nuestra propia taxonomía que a continuación desarrollaremos. Por lo que antes debemos aclarar que la defensa de nuestra taxonomía no justifica en lo absoluto nuestra tesis central ni pretende fundamentarla. Pues, aunque dicha clasificación que en seguida desarrollaremos es parte anexa a nuestra hipótesis central para sostener nuestra presente tesis (la cual afirma la necesidad de la *justificación* del Sumo Bien), en el sentido de que aclara el campo de discusión y defensa de esta última, precisamente, la presente taxonomía sólo nos sirve para enmarcar de manera conceptual nuestra subsiguiente justificación a desarrollar del Sumo Bien. La siguiente clasificación, es decir, únicamente nos sirve para introducir orden y claridad, delimitación y distinción de entre las diversas posturas, lecturas, interpretaciones y discusiones que el concepto de Sumo Bien ha conllevado, a fin de poder orientarnos y movernos con mayor precisión y decisión en nuestra presente disertación.

Utilizando una metáfora como analogía, diremos que la función de nuestra taxonomía aquí propuesta es equiparable a la tensión de un arco, la cual no determina el carácter ni la naturaleza del blanco pero ayuda satisfactoriamente para el cometido de asestar. Luego, esta taxonomía no puede ser *petitio principii* porque no es ella una premisa que demos como demostrada ni es una premisa que sea indubitable, o bien introducida como axioma, la cual busquemos luego expresarla e introducirla clandestinamente en nuestras conclusiones. Ya que dicha clasificación no es una premisa, en resolución, nuestra taxonomía es introducida únicamente porque necesitamos clarificar toda la discusión sobre el Sumo Bien, y bajo el objetivo capital de entender con cuáles lecturas estamos de acuerdo y, por lo tanto, con cuáles nos distanciamos. Tenemos muy claro que, aún si esta taxonomía sirve para introducir orden y claridad hermenéutica respecto a las posturas sobre el Sumo Bien, no obstante, ésta queda siempre remitida a nuestra presente tesis y delimitada a nuestros intereses filosóficos. Por lo que sus carencias, restricciones y límites de alcance conceptuales pueden ser entendidos o anclados a la atingencia que se desprenda y se entable desde nuestras eventuales conclusiones a las que llegemos, así como al objetivo principal de nuestra presente tesis.

La problemática del Sumo Bien en Kant no es unívoca ni clara. Particularmente, a decir de lo que se discute en torno a lo que dijo efectivamente Kant respecto a este concepto y a toda implicación evocada del mismo, la cuestión se ha dividido en dos fundamentales *géneros de discusión*. De estos dos géneros de discusión, tal cual veremos, surgen tres *líneas o familias de argumentación* (i.e., tres raíces hermenéuticas). Los dos grandes géneros de discusión, en concreto, se despliegan sobre dos perspectivas o puntos de vista claramente delimitados: A) *consideraciones internas* y B) *consideraciones externas* a la filosofía de Kant.

Para entender estos dos géneros de discusión, abordamos el problema desde la *génesis* de la discusión conceptual sobre el Sumo Bien. Y, desde este punto de vista histórico sobre el origen de las versiones e interpretaciones en torno a dicho concepto, se desprenden *tres líneas o familias argumentales*. Y es desde esta consideración a partir de la cual emergen otras *tres diferenciadas problemáticas*. Aquellas tres líneas o familias argumentales surgen de la siguiente manera:

1) La *primera familia o línea argumental* es aquella que concibe el Sumo Bien como un tema distinto de lo que plantea la investigación sobre del *Principio Supremo de la Moralidad* (*der oberste Prinzip der Moralität* [F, Ak. Ausg., IV: 392]). En concreto, esta familia argumental piensa que el Sumo Bien es un concepto que establece una problemática particular desde un nivel distinto del que plantea la *Fundamentación*, y que —en cierto grado o al menos en lo referente a los niveles de discusión— mantiene una particular relación con el *formalismo a priori* del *imperativo categórico* [F, Ak. Ausg., IV: 421].

---

systematischer Architektonik bei I. Kant», en: *Kant-Studien*, vol. 77, 1986, pp. 273-288; Gerard Vilar, «El concepto de *bien supremo* en Kant»; en: Muguerza J., y Roberto Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 117-133.

2) La *segunda familia* o línea argumental es aquella que piensa que el Sumo Bien es un *tema añadido* y externo al planteamiento formal del Principio Supremo de la Moralidad. Y, a partir de esta concepción que sustenta esta segunda familia o segunda línea argumental, se concluye que el Sumo Bien es una problemática contradictoria con el fundamento autónomo de la determinación de la Voluntad [F, Ak. Ausg., IV: 444].

3) La *tercera familia* o línea argumental, finalmente, piensa que el Sumo Bien es un tema introducido bajo premisas e intereses de herencia cristiana, justo a la manera en que ésta desarrolla la discusión contra los paganos. Es decir, dicha familia o línea argumental concibe el Sumo Bien como tema inherente a la tradición ligada a Agustín de Hipona<sup>19</sup>. Esta lectura, luego, concluye que Kant no logra distanciarse de la cultura ni de las discusiones propias de su época, y en especial del pietismo —el cual depende y surge de la tradición protestante<sup>20</sup>.

Dadas estas tres familias o líneas argumentales, a la primera familia o línea argumental 1) la nombramos *la línea argumental polémica*, a razón de presuponer en sus premisas distintos niveles de discusión y debate en torno al Sumo Bien y al Principio Supremo de la Moralidad. A la segunda familia o línea argumental 2) la hemos nombrado *la línea argumental doctrinaria* (o línea argumental *de quiebre*), ya que implícitamente considera al Sumo Bien como añadido. Y, por último, a la tercera familia o línea argumental 3) la nombramos *la línea argumental relativista*, pues, presupone, implica y señala que el Sumo Bien no es un concepto que cumpla la condición de universalidad en su extensión, sino que siempre es relativo, o sea dependiente y supeditado a la doctrina cristiana.

#### I.b.2) *Tres problemáticas respecto a las tres familias*

Dadas estas tres familias o líneas argumentales surgidas a raíz de la problemática general sobre el Sumo Bien, se desprenden otras tres problemáticas; esto es, núcleos temáticos correspondientes a cada una de las mismas: 1) la familia polémica versa sobre la *función* del Sumo Bien; 2) la familia doctrinaria (o de quiebre) entabla una discusión sobre el *lugar* del Sumo Bien; y, por último, 3) la familia relativista argumenta más sobre el *alcance* del Sumo Bien. Es decir:

La primera línea argumental 1), la cual versa sobre los dos niveles de discusión tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad, se centra en determinar la *función* y, por lo tanto, la importancia del Sumo Bien. El problema que circunda esta primera línea argumental es la cuestión de la determinación del objetivo filosófico de este concepto en la ética kantiana, justo a partir del análisis de sus premisas que lo justifican, que lo legitiman o pretenden fundamentar. Ya que esta primera línea argumental busca determinar la función del Sumo Bien, asimismo, considera las implicaciones que se siguen de dicho concepto respecto a si este es necesario o no (si es importante o no) para toda la filosofía práctica de Kant y, en particular, para la fundamentación moral.

La segunda línea argumental 2), la cual sostiene que el Sumo Bien es un añadido, a la vez que contradictorio frente al planteamiento inicial del Principio Supremo de la Moralidad, sólo se ciñe a enfatizar el problema del *lugar* del Sumo Bien. Un problema que —como intentamos sostener— se ubica dentro de la coherencia interna del planteamiento general de la ética kantiana. Puesto que la doctrina del Sumo Bien es discutida e introducida enfáticamente y con más precisión por Kant, en efecto, después del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad, ya en la *Crítica de la razón práctica* [CRPr, Ak. Ausg., V: 108], esta segunda línea argumental niega *de facto* que el Sumo Bien sea un concepto sistemáticamente pensado para la comprensión coherente de la filosofía moral kantiana, pues, en última instancia, lo considera un tema añadido.

---

<sup>19</sup> Cfr., Beiser, Frederick, «Moral Faith and the Highest Good»; en: Paul Guyer (ed), *The Cambridge Companion to Kant and the modern philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 538-587.

<sup>20</sup> Cfr. Brandt, Reinhard, «Kant como metafísico»; en: *Diánoia*, Vol. XXXIX, IIF-UNAM, México, 1993, pp. 27-73.

Finalmente, la línea argumental 3), la cual asevera que el problema del Sumo Bien está anclado a la tradición cristiana que hereda Kant como una discusión contra los paganos, pone en duda implícitamente el *alcance* filosófico del concepto de Sumo Bien. Pues bajo las premisas de esta postura no es posible concluir que la filosofía práctica de Kant alcanza, en efecto, las exigencias de estricta generalidad, o sea de universalidad, sobre todo la que se relaciona con el concepto del Sumo Bien y menos aún es posible concluir la necesidad de dicho concepto, ambas condiciones citadas ya en la *Fundamentación* [F, Ak. Ausg., IV: 416]. Esta familia argumenta que el planteamiento central que enlaza *virtud* (*Tugend*) y *felicidad* (*Glückseligkeit*) (i.e., el Sumo Bien [CRPr, Ak. Ausg., V: 110]) está enmarcado en una tradición particular de pensamiento, restringida a un contexto históricamente determinado. En suma, sostiene que la doctrina del Sumo Bien no deja de ser dependiente del cristianismo —de donde se desprende el pietismo. Luego, dentro de esta tercera línea argumental, el Sumo Bien sirve como premisa para concluir que la ética kantiana no puede ser autónoma ni su alcance puede ser universal ni filosóficamente *a*-histórico, sino sólo una doctrina particular, históricamente contingente.

En síntesis y a fin de tener una mayor panorámica de la recepción del Sumo Bien en Kant, podemos clasificar y subsumir las anteriores tres líneas argumentales —como decíamos al principio— justo en dos géneros distintos que las abstraen. Es decir, en *dos géneros superiores* relacionados con las problemáticas que plantean cada una de las anteriores tres familias o líneas argumentales; así, tenemos: A) el *género interno*, que remite a las observaciones y discusiones que versan sobre el interior de la filosofía de Kant. Aquí es donde se ubican tanto la primera 1) como la segunda 2) familias o líneas argumentales (es decir, la familia polémica y la familia doctrinaria —o de quiebre). Por otro lado, tenemos B), el *género externo*, que se erige en una consideración externa a la filosofía de Kant. En este último género se encuentra la tercera línea argumental 3), o sea la familia relativista.

A manera de recapitulación más precisa, podemos decir que existen dos géneros que motivan el estudio general del Sumo Bien en Kant: A) el *género interno* y B) el *género externo*. Ahora, como vimos, dentro de A), están los dos familias o líneas argumentales: 1) la familia polémica, la cual versa sobre los dos niveles de discusión cualitativamente diferenciados tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad; y 2) la familia doctrinaria (o de quiebre), la cual sostiene que el Sumo Bien es un añadido, a la vez que contradictorio, frente al planteamiento inicial del Principio Supremo de la Moralidad. Mientras que en B) sólo se encuentra 3) la familia relativista, la cual asevera que el problema del Sumo Bien está anclado a la tradición cristiana que hereda Kant, tal cual si fuera la continuación de la discusión contra los paganos.

Cabe señalar que dentro de los pensadores más representativos de la familia polémica o línea argumental 1), la cual afirma que tanto el Principio Supremo de la Moralidad como el Sumo Bien son temas lógicamente diferenciados, ubicamos la postura de: Yirmiahu Yovel<sup>21</sup>, John Silber<sup>22</sup>, Klaus Düsing<sup>23</sup>, Gehard Krämling<sup>24</sup>, Mary-Barbara Zeldin<sup>25</sup>, Stephen Engstrom<sup>26</sup>, Allen Wood<sup>27</sup> y Curtis Bowman<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Yovel, Yimiah, «The Highest Good and history of Kant's Thought»; en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, 1972, pp. 238-283.

<sup>22</sup> Silver, John, «Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent»; en: *The Philosophical Review*, vol. 68, no. 4, 1959, pp. 469-492; «The context of Kant's ethical thought 1-2»; en: *The review of metaphysics*, Vol. 9, No. 36, 1959; «The importance of the highest good in Kant's ethics»; en: *Ethics*, vol. 73, n. 3, 1963, pp. 179-197; «The Copernican revolution in ethics: the good reexamined»; en: *Kant-Studien*, vol. 51, 1959-1960; «Procedural formalism in Kant's ethics»; en: *The review of metaphysics*, vol. 28, No. 2, 1974; «The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics»; en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 36, No. 2, Philosophy Education Society Inc., 1982, pp. 397-437.

<sup>23</sup> Düsing, K., Bochum, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“; en: *Kant-Studien*, 62:1,1971, pp. 5-42.

Ciertamente, la familia doctrinaria (o de quiebre), es decir, la línea argumental 2) es la discusión históricamente más antigua sobre el Sumo Bien. De entre los representantes de esta línea argumental 2) que conciben el Sumo Bien como un añadido y, a la vez, contradictorio con la forma de la Voluntad, podemos dividirla en dos generaciones.

En la primera generación se alinean pensadores representativos como: Friedrich D. E. Schleiermacher (1789), Ch. W. Snell (1790) y J. Ch. Greiling (1795). Dentro del conjunto de pensadores de la segunda generación podemos nombrar a: E. Arnoldt (1874), W. Elsmann (1877), A. Düring (1900), T. Hoekstra (1906), E. Zillan (1927), E. M. Miller (1928)<sup>29</sup>.

Particularmente viene al caso mencionar, respecto a esta segunda línea argumental, tanto a la *Escuela de Marburgo* como a sus posteriores discípulos<sup>30</sup>, ya que ellos no abordan la problemática del Sumo Bien por considerarlo explícita o implícitamente irrelevante, a saber: Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Paul Natorp<sup>31</sup>; y los discípulos de éstos: Friedrich Paulsen, Wilhelm Dilthey, Gerhard Krüger, Heinz Heimsoeth y Martin Heidegger.<sup>32</sup>

Respecto a la familia relativista o línea argumental 3), la cual piensa que el Sumo Bien es una polémica contra los paganos como lo hizo Agustín de Hipona, anclada a la religión cristiana y a la tradición protestante del pietismo, hemos encontrado que su más reciente representante es Friedrich Beiser, seguido de Gregory Johnson<sup>33</sup>.

### I.b.3) *Subdivisiones de familias en órdenes de lectura*

Tenemos que destacar, en efecto, que tanto de 1) la familia polémica así como de 2) la familia doctrinaria (o de quiebre) se derivan posturas diversas, vertientes heterogéneas y lecturas

---

<sup>24</sup> Krämpling, Gerhard, «Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant»; en: *Kant-Studien*, vol. 77, 1986, pp. 273-288.

<sup>25</sup> Zeldin, Mary-Barbara, «The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God»; en: *Kant-Studien*, Vol. 62, 1971, pp. 43-54.

<sup>26</sup> Engstrom, Stephen, «The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory»; en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, no. 4, 1992, pp. 747-780; «Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant»; en: Engstrom, S. and J. Whiting (ed), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, 1996, pp. 102-138.

<sup>27</sup> Wood, Allen, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1970; *Kant's Rational Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1978; *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York, 1999; «Kant vs. Eudaimonism»; en: Predrag Cicovacki (ed.), *Kant's Legacy: Essays Dedicated to Lewis White Beck*, University of Rochester Press, Rochester, 2000.

<sup>28</sup> Bowman, Curtis, «A deduction of Kant's concept of the highest good»; en: *Journal of philosophical research*, Vol. 28, Haverford College, 2003, pp. 45-63.

<sup>29</sup> Para un acercamiento más preciso sobre estas dos generaciones, *cfr.* Gerard Vilar, «El concepto de bien supremo en Kant»; en: Muguerza J., y Roberto Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 117-133.

<sup>30</sup> *Cfr.* Philonenko, Alexis, *L'école de Marbourg: Cohen-Natorp-Cassirer*, J. Vrin, Paris, 1989; Granja, Dulce María, *El neokantismo en México*, UNAM, México, 2001.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> Johnson, Gregory R., «From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of Ends»; en: *Aries*, vol. 9.1, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2009, pp. 83-99. Beiser [Moral Faith ..., *op. cit.*, 2006, p. 602], por otra parte, piensa que al hablar de Dios y de la inmortalidad como postulados, Kant aporta una solución al problema metafísico en torno a conectar la realidad fenoménica de la historia con la realidad nouménica de la moral. *Cfr.* Odero, José Miguel, «Actualidad del concepto kantiano de religión»; en: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, No. 1, Universidad Complutense de Madrid, España, 1996, pp. 105-124. Gregory Johnson, siguiendo a R. Wimmer, piensa que es posible hablar de dos niveles sobre la noción de Reino de los Fines: uno filosófico (que remite a Platón, Aristóteles y a los estoicos) y otro teológico (desde Agustín, Lutero y Leibniz). Siguiendo a Cassirer, Johnson considera además una tercera influencia: la de Rousseau. Sin embargo, él enfatiza principalmente la de Swedenborg [Johnson, *op. cit.*, 2009, p. 17 y ss].

particulares que se acercan, se alejan o medianamente se relacionan con su correspondiente línea argumental o raíz hermenéutica.

Veamos algunas de las principales relaciones internas de las anteriores líneas o familias argumentales, a fin de entender cómo se abren variaciones de interpretaciones de *clase y orden* distintos:

Ya que en 1), implícitamente se sostiene que —al menos en cierto grado— es posible delimitar el problema que trata de resolver el Sumo Bien y asimismo, de acuerdo con esta línea argumental, es posible clarificar este concepto y saber concretamente en qué consiste y, en efecto, distinguirlo de lo que es el planteamiento formal de la Voluntad, por ello: dentro de la línea argumental 1), existen ciertas aseveraciones e insinuaciones respecto a la existencia de una relación entre el Principio Supremo de la Moralidad y el Sumo Bien. De esta manera podemos observar esta segunda de las subdivisiones de la familia polémica, a saber: por un lado, 1.a) *la lectura (clase u orden) eclosionista*; y, por otro lado, 1.b) *la lectura (clase u orden) seglar*.

La *orden eclosionista* 1.a), como nueva subdivisión de la familia polémica o línea argumental 1), piensa que la problemática que plantea el Principio Supremo de la Moralidad con respecto a la problemática del Sumo Bien, no sólo es clara y distinta, sino que es el testimonio de un *hito doctrinal* interno en la filosofía de Kant. Es decir, los allegados a esta subdivisión piensan que el Sumo Bien es un nuevo giro que eclosiona a otros temas, respecto de lo que Kant se propuso inicialmente problematizar con el Principio Supremo de la Moralidad.

Dentro de la orden eclosionista tenemos: 1.a.1) *orden eclosionista de tipo metafísico*, lecturas que sustentan que el Sumo Bien es un giro hacia la metafísica (su representante más fuerte en este caso es Klaus Düsing); así como *orden eclosionista de tipo estético*, lecturas 1.a.2) que piensan que el Sumo Bien anuncia la emergencia de un giro hacia la estética (como lo afirma Odo Marquard, quien es el representante más fuerte de esta tesis<sup>34</sup>).

La orden seglar 1.b), por otro lado, distingue el nivel de argumentación *a priori*, es decir, transcendental, frente aquella argumentación que enfatiza la noción de *religión*. Luego, de la orden seglar, tenemos cuatro posturas diferenciadas: 1.b.1) *orden seglar inherente a la razón*, lectura que asevera que el Sumo Bien es exclusivamente secular e inmanente a la necesidad de la razón, es decir, la lectura que afirma que el Sumo Bien no es una trascendencia hipostasiada con una concepción objetiva de Dios (*Gott*) y de la inmortalidad del alma (*Unsterblichkeit der Seele*). Quienes se localizan en esta línea interpretativa son: Onora O'Neill<sup>35</sup>, Richard Velkley<sup>36</sup>, Klaus Düsing, Andreas Reath<sup>37</sup>, Yirmiahu Yovel, Thomas Pogge<sup>38</sup>. Asimismo, dentro de la orden seglar tenemos la lectura 1.b.2) *orden seglar inherente a la justicia*, la cual piensa que el Sumo Bien testimonia más una relación con la justicia que un compromiso expresamente teológico; pensadores representativos de esta lectura son: A. Reath, John Rawls<sup>39</sup> y Paul Guyer<sup>40</sup>. Dentro de la misma orden seglar, también tenemos la lectura 1.b.3) *orden seglar inherente a la comunidad*, lectura que sostiene que el Sumo Bien es otra versión del Reino de los Fines, tal como se plantea en la *Fundamentación* [F, Ak. Ausg., IV: 433]; los

---

<sup>34</sup> Marquard, Odo, «Kant und die Wende zur Ästhetik»; en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 16, H. 2, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt m Main, 1962, pp. 231-243.

<sup>35</sup> Cfr. O'Neill, Onora, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989; *Kant on Reason and Religion (The Tanner Lectures on Human Values)*, Harvard University Press, 1996.

<sup>36</sup> Velkley, *Freedom and the End of Reason*, Chicago University Press, pp. 152-153.

<sup>37</sup> Reath, Andrews, «Two Conceptions of the Highest Good in Kant»; en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n. 4, The Johns Hopkins University Press, USA, 1988, pp. 593-619; *Agency & Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, New York, 2006.

<sup>38</sup> Pogge, «Kant on the Ends and the Meaning of life»; en Andrews Reath, Barbara Herman, Ch. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the history of Ethics*, Cambridge University Press, 1997, 361-387.

<sup>39</sup> Rawls, John, «Kantian Constructivism in Moral Theory»; en: *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n. 9, 1980, pp. 515 -572. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000.

<sup>40</sup> Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, 2000, pp. 340-341.

representantes de esta lectura son: Mary-Barbara Zeldin<sup>41</sup>, Gregory Johnson<sup>42</sup> y Paul Guyer<sup>43</sup>. Por último, aún en esta orden seglar, tenemos 1.b.4) *orden seglar contra la religión*, la cual sostiene, contrario a la tercera familia relativista 3), que el Sumo Bien es una crítica contra el protestantismo (contra el fanatismo e hipocresía inmorales). Los representantes más sobresalientes de esta última lectura son: Allen Wood y Manfred Kühn<sup>44</sup>.

Por otro lado, de la familia doctrinaria (o de quiebre) o línea argumental 2), la cual considera el Sumo Bien como añadido, se desprende una nueva vía argumental de orden particular, a saber: 2.a) la *orden separatista*<sup>45</sup> y 2.b) la *orden motivacional*.

La *orden separatista* 2.a) de la familia doctrinaria (o de quiebre) afirma la existencia de dos éticas en Kant, a saber, una *ética formal* y otra *ética material*, tal como si en Kant hubiera un quiebre de pensamiento y no una continuidad sistemática del mismo. Los pensadores que implican esta lectura son: Lewis White Beck<sup>46</sup>, Jeffrie G. Murphy<sup>47</sup>, Thomas Auxter<sup>48</sup> y Gerard Vilar.<sup>49</sup>

Por último, de la orden motivacional 2.b), la cual se desprende de la familia doctrinaria (o de quiebre), misma que sostiene que el Sumo Bien es un añadido, se bifurcan dos lecturas: 2.b.1) la lectura motivacional en *sentido amplio*, la cual afirma que el Sumo Bien *valorativamente* pesa más que el formalismo de la Voluntad, aún si acepta que este último tiene cierta presencia; los representantes de esta lectura son: Christian Garve<sup>50</sup>, Pistorius, F. Paulsen, H. Cohen, Theodore Greene<sup>51</sup>, L. W. Beck<sup>52</sup>, J. Murphy<sup>53</sup>. Asimismo, de la orden motivacional se desprende la lectura motivacional en *sentido estricto* 2.b.2), la cual sostiene que el Sumo Bien es un mero *motivo* o *incentivo* (*Triebfeder*) para la acción moral, el cual no podía ser dado sólo con el Principio Supremo de la Moralidad; el pensador más representante de esta lectura es Arthur Schopenhauer<sup>54</sup>.

Veamos esto gráficamente:

---

<sup>41</sup> Zeldin, Mary-Barbara, «The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God»; en: *Kant-Studien*, Vol. 62, 1971, pp. 43-54.

<sup>42</sup> Johnson, *Op. cit.*, 2009.

<sup>43</sup> Guyer, *op. cit.*, 2000.

<sup>44</sup> Kühn, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, 2001, p. 54.

<sup>45</sup> A razón de una mayor claridad en nuestra exposición, hemos introducido esta nomenclatura de acuerdo con nuestra premisa a defender, la cual expresa que el Sumo Bien es lógicamente consistente y sistemáticamente congruente con el planteamiento formal de la ética kantiana. Es decir, esta clasificación supone que, antes de pensar el Sumo Bien como un concepto *separado* de la filosofía práctica kantiana, sostenemos que el Sumo Bien es parte necesaria y esencial del planteamiento práctico de Kant.

<sup>46</sup> Beck, Lewis White, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1960, pp. 244-245.

<sup>47</sup> Murphy, Jeffrie G., «The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber»; en: *Kant-Studien*, vol. 56, n. 1, Walter de Gruyter, Berlin, 1965, p. 102-110.

<sup>48</sup> Auxter, Thomas, «The Unimportance of Kant's Highest Good»; en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 17, n. 2, The Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 121-134

<sup>49</sup> Vilar, *op. cit.*, 1989.

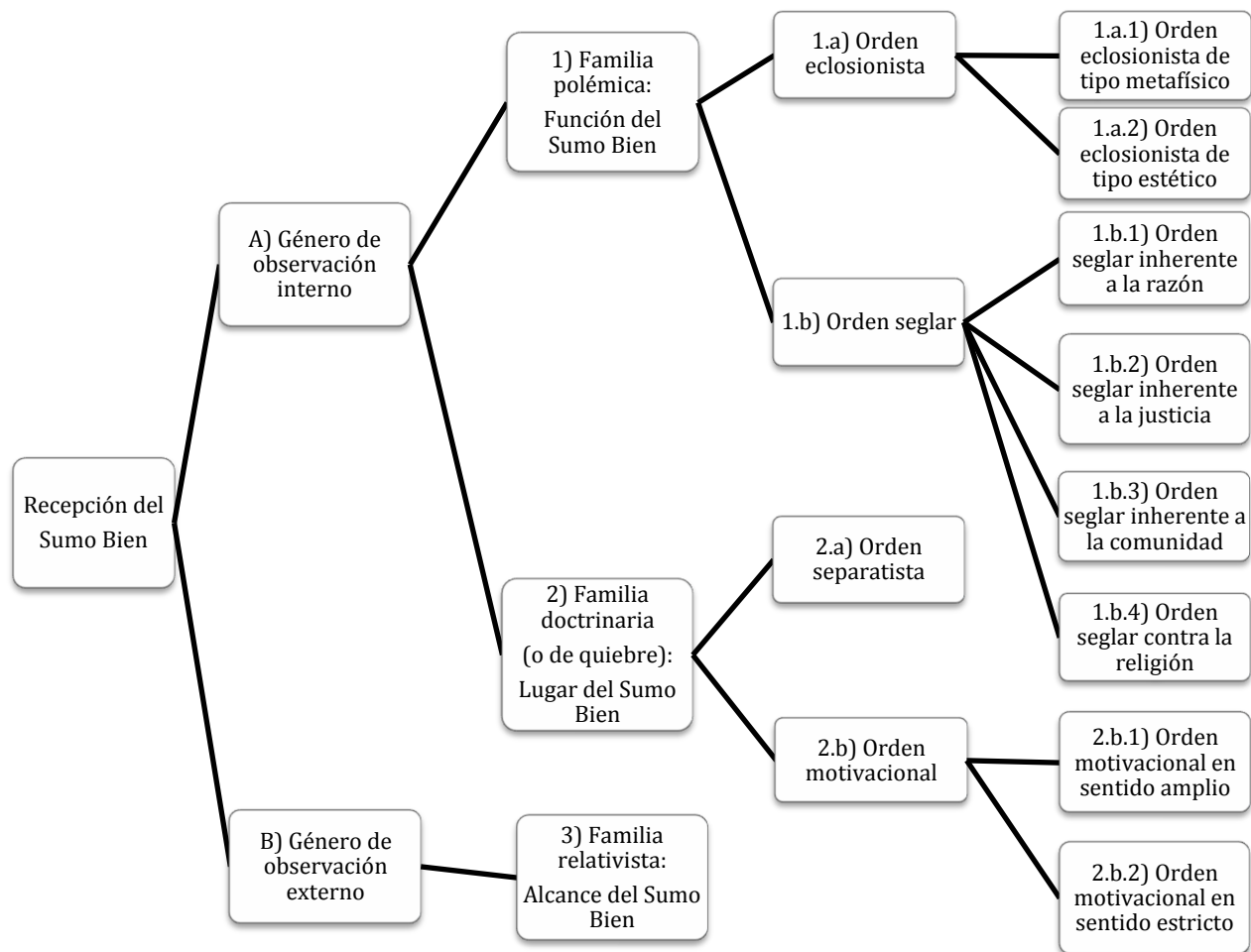
<sup>50</sup> Garve, Christian, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus Moral, Literatur und gesellschaftlichen Leben* [cfr. versión inglesa: *Essays Concerning Various Subjects Drawn from Morality, Literature, and Social Life*], 2 vols. Breslau: Korn, 1792-6, 111-116.

<sup>51</sup> Cfr., Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Introduction by Theodore Greene, Harper, New York, 1960, pp. 243-244.

<sup>52</sup> Beck, *op. cit.*, 1960.

<sup>53</sup> Murphy, *op. cit.*, 1965.

<sup>54</sup> Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la moral. El fundamento de la moral (Die beiden Grundprobleme der Ethik)*, trad. Vicente Romano García, Aguilar, Buenos Aires, 1971, p. 36. Sobre las tesis de Schopenhauer que él mismo despliega en *El mundo como voluntad y representación*, se puede consultar: Wood, Allen, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1970, pp. 38-49.



## § II

### SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL SUMO BIEN

#### II.a) Cuestión sobre la Justificación del Sumo Bien

##### II.a.1) Tres derivadas problemáticas

Desde el punto de vista de la recepción del Sumo Bien, asumiendo la anterior taxonomía preeminentemente conceptual a la vez que, y en cierto respecto, histórica, hemos delimitado dos presentes géneros de observación, tres familias o líneas argumentales con sus respectivos núcleos problemáticos, así como varias subdivisiones de las mismas en órdenes:

Por un lado, tenemos A) el *género interno* y, por el otro, B) el *género externo* de las perspectivas en torno al Sumo Bien. Dentro de A), se encuentran dos familias: 1) la familia polémica y 2) la familia doctrinaria (o de quiebre). La familia polémica versa sobre los dos niveles de discusión cualitativamente diferenciados (esto es, discusiones distintas tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad), por lo que su núcleo problemático versa sobre la *función* del Sumo Bien. La familia doctrinaria (o de quiebre) sostiene que el Sumo Bien es un añadido, a la vez que contradictorio, frente al planteamiento inicial del Principio Supremo de la Moralidad. Por lo tanto, el núcleo problemático de la familia doctrinaria (o de quiebre) se entabla sobre el *alcance* del Sumo Bien.

Dentro de 1) la familia polémica tenemos los dos siguientes órdenes: 1.a) el orden *eclosionista*, que a la vez se subdivide en 1.a.1) *orden eclosionista de tipo metafísico* y en 1.a.2) *orden*

*eclosionista de tipo estético*; y, por otro lado, 1.b) el orden *seglar*, el cual se divide en cuatro subrubros: 1.b.1) *orden seglar inherente a la razón*, 1.b.2) *orden seglar inherente a la justicia*, 1.b.3) *orden seglar inherente a la comunidad* y, por último, 1.b.4) *orden seglar contra la religión*.

Siguiendo nuestra taxonomía, hemos visto que dentro de 2) la familia doctrinaria o de quiebre tenemos los siguientes dos órdenes: 2.a) la orden *separatista* que no presenta subdivisión alguna y 2.b) la orden *motivacional*, la cual se subdivide a la vez en: 2.b.1) orden *motivacional en sentido amplio* y en 2.b.2) orden *motivacional en sentido estricto*.

Por otro lado, en el B) género externo sólo se encuentra 3) la familia relativista sin presentar subdivisión alguna. Esta tercera familia asevera que el problema del Sumo Bien está anclado a la tradición cristiana que hereda Kant, tal cual si fuera la continuación de la discusión que ésta desarrolla contra los paganos. Por lo tanto, el núcleo problemático de la familia relativista es el *alcance* filosófico del Sumo Bien.

De manera precisa, cabe señalar que en torno a estas tres líneas argumentales sobre el Sumo Bien, se nos presentan además tres relevantes consecuencias. Estas tres siguientes implicaciones se pueden expresar en argumentos, si bien con un orden diverso, pero coincidiendo en sus conclusiones.

Estos tres argumentos problemáticos amenazan nuestra perspectiva a sostener en esta presente disertación, los cuales enumeramos con las siglas (a), (b) y (c), y corren de la siguiente manera:

- a) Como *primer argumento problemático* tenemos que: si se justifica o si se brindan razones suficientes para aceptar lo que afirma la línea argumental doctrinaria (2) (*i.e.*, que el Sumo Bien es un añadido, a la vez que contradictorio, de cara al planteamiento inicial del Principio Supremo de la Moralidad, familia tal que, por lo tanto, discute el problema del *lugar* de dicho concepto, poniendo en duda si el Sumo Bien es sistemáticamente pensado para la coherente comprensión de la filosofía moral kantiana), entonces ocurren las segundas dos objeciones. Esto es: aquello que sostiene la familia relativista (3) (*i.e.*, que el problema del Sumo Bien está anclado a la tradición cristiana que hereda Kant, poniendo en duda el *alcance* filosófico de dicho concepto, concluyendo que el Sumo Bien no cumple las exigencias de estricta generalidad ni la de necesidad), así como aquello que afirma la familia polémica (1) (es decir, la argumentación que versa sobre los dos niveles de discusión tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad, centrándose en determinar la *función* y, por lo tanto, la importancia del Sumo Bien). Y, luego, dadas estas dos implicaciones, se tendría que aceptar la conjunción de estas tres líneas argumentales (1 & 2 & 3); es decir: que la función del Sumo Bien no es clara o importante, que el lugar de dicho concepto muestra que es un tema añadido (*i.e.*, fuera de una concepción sistemática de la filosofía práctica de Kant) y que su alcance es relativo a su contexto histórico y cultural, mas no filosófico en términos de generalidad estricta.
- b) Como *segundo argumento problemático*, tenemos que: en el caso de que se argumente satisfactoriamente a favor de la afirmación sostenida por la línea argumental polémica (1) (*i.e.*, aseverar dos niveles de discusión tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad, problematizando la *función* del Sumo Bien y, por lo tanto, su importancia), entonces se implicaría la posibilidad de la objeción que sustenta la familia doctrinaria (2) (*i.e.*, que el Sumo Bien es un tema añadido, a la vez que contradictorio con el planteamiento inicial del Principio Supremo de la Moralidad, cuestionando el *lugar* del Sumo Bien en la ética kantiana y poniendo en duda si el Sumo Bien es sistemáticamente pensado). Luego, podría ser el caso en que se diera la conjunción de ambas familias (1 & 2); y, justo por ello, ocurriría la aseveración de la familia relativista (3). En este caso se podría concluir la misma conjunción de las tres líneas argumentales (1 & 2 & 3), tal como ocurre en (a) (*i.e.*, que la función del Sumo Bien no es clara o importante, que el lugar de dicho



concepto muestra que es un tema añadido y en absoluto una concepción sistemática de la filosofía práctica de Kant, y que su alcance es relativo a su contexto histórico y cultural, mas no filosófico en términos de generalidad estricta).

- c) Como *tercer argumento problemático*: si sólo se justifica la tesis que sostiene la familia relativista (3), se implicaría, luego, la aseveración de la línea argumental doctrinaria (2). Por consiguiente, se implicaría la conjunción de las tesis de las familias relativista y doctrinaria (2 & 3). Y si esto fuera así, es decir, si se diera la última consecuencia, se podría implicar, entonces, la tesis de la línea argumental polémica (1); y, por lo tanto, igualmente como concluyen (a) y (b), se seguía la conjunción de las tres líneas argumentales (1 & 2 & 3)<sup>55</sup>.

#### II.a.2) *Argumento sobre la necesidad de la Justificación del Sumo Bien*

De acuerdo con lo esbozado más arriba, resulta casi evidente que, si se justifica satisfactoriamente cualquiera de las tres anteriores argumentos problemáticos, a saber, (a), (b) o (c), se daría al menos una conclusión desfavorable para nuestra tesis. Pues no podría ser cierta alguna justificación satisfactoria del Sumo Bien. Así, antes de desarrollar nuestro argumento central es necesario dejar en claro que el objetivo de la anterior taxonomía fue, exclusivamente, el de orientar nuestro pensamiento en las discusiones sobre el Sumo Bien, para poder después posicionarnos desde una postura particular y sustentar las siguientes tres premisas:

(-1) Que la *deducción* –i.e., la *justificación*– de la legitimidad del Sumo Bien es necesaria, pues, la *función* e importancia de dicho concepto es fundamental para entender la ética kantiana en su completitud.

(-2) Que el Sumo Bien en Kant mantiene una unidad sistemática propia y, por lo tanto, es sistemáticamente consistente con el planteamiento kantiano en general; por lo que el *lugar* del Sumo Bien forma parte de la coherencia lógica de la filosofía práctica de Kant; y que, luego, el Sumo Bien es un componente necesario.

Una vez que logremos sustentar estas dos anteriores premisas, es decir, tanto (-1) como (-2), se implicaría entonces la premisa (-3), esto es: Que el Sumo Bien tiene un alcance necesario y generalidad estrictamente filosófica.

En sentido inverso, si se diera tan sólo (-3) (es decir, la aseveración de que el Sumo Bien es un concepto de suyo filosófico, esto es: con un alcance necesario y con generalidad estricta), de ello se seguiría (-1) (a saber: la justificación de la legitimidad del Sumo Bien como necesaria y fundamental para la filosofía práctica de Kant). Por lo que, si se diera la conjunción (-3 & -1), entonces se daría (-2) (i.e., la aseveración de que el Sumo Bien mantiene una unidad sistemática propia y que, por lo tanto, es sistemáticamente consistente con el planteamiento de Kant en general). Así, de acuerdo con esto último, se podría sostener que el *lugar* del Sumo Bien es compatible, como parte, con la coherencia lógica de la filosofía práctica de Kant; y, luego, se podría aseverar que el Sumo Bien es, efectivamente, un componente necesario de la misma.

No obstante, para concluir esto último necesitamos, *prima facie*, demostrar (-1) (o sea: la deducción, es decir, la justificación de la legitimidad del Sumo Bien), así como la complementariedad de (-2) y (-1) (i.e., tanto la sistematicidad como alcance necesario y estrictamente general de dicho concepto).

---

<sup>55</sup> Estos tres argumentos problemáticos sobre el Sumo Bien, los cuales amenazan nuestra tesis a defender, a fin de tener una mayor claridad en su formulación pueden ser expresados formalmente de la siguiente manera:

(a)  $[2 \rightarrow (3 \& 1)] \rightarrow (1 \& 2 \& 3)$

(b)  $\{ [(1 \rightarrow 2) \rightarrow (1 \& 2)] \rightarrow (3) \} \rightarrow (1 \& 2 \& 3)$

(c)  $\{ [(3 \rightarrow 2) \rightarrow (2 \& 3)] \rightarrow (1) \} \rightarrow (1 \& 2 \& 3)$

Explícitamente, el argumento que buscamos defender corre de la siguiente manera:

De la premisa (-1), la justificación de la legitimidad del Sumo Bien, se sigue la premisa (-2), la unidad sistemática del Sumo Bien como componente necesario en la filosofía práctica de Kant; y sólo se requiere la justificación del Sumo Bien para aceptar su lugar necesario y sistemático. Pues, la premisa (-2) (*i.e.*, la aseveración del lugar sistemático de dicho concepto) es insuficiente por sí misma para justificar la premisa (-3), el alcance necesario y estrictamente general del Sumo Bien — la cual exclusivamente se infiere de la conjunción (-2 & -1), o sea tanto del lugar sistemático y de la justificación del Sumo Bien.

Teniendo en mente las anteriores tres consecuencias o argumentos problemáticos, a saber, (a), (b) y (c), y, luego, de darse (-1), tanto (a), (b) como (c) resultarían inconsistentes; pues, aquéllas no se sostendrían si se logra demostrar conclusivamente la premisa (-1), esto es: la deducción, la justificación de la legitimidad del Sumo Bien.

Dado este preámbulo, el argumento respecto a los tres puntos de vista iniciales de las familias o líneas argumentales ya anteriormente expuestas, *i.e.*, (1), (2) y (3), así como el contraargumento a defender -nuestra tesis- en la que introducimos e intentamos defender la conjunción (-1 & -2 & -3), quedan esquematizados de la siguiente manera:

*Argumento contra la justificación del Sumo Bien:* Si es cierto (2) (*i.e.*, que el Sumo Bien es un añadido, a la vez que contradictorio con el planteamiento inicial del Principio Supremo de la Moralidad), entonces se daría (1) (es decir, la aseveración de dos niveles de discusión tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad) y, por consiguiente, se implicaría la conjunción (1 & 2) (o sea que el Sumo Bien es un añadido, a la vez que contradictorio, y que es posible aseverar dos niveles de discusión tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad). Si se da la conjunción (2 & 1), se seguiría entonces (3) (*i.e.*, que el Sumo Bien no cumple las exigencias de estricta generalidad, o sea de universalidad ni de necesidad). Es el caso que se da (2) (es decir, en efecto, que el Sumo Bien es un añadido). Y, ya que se da [(1 & 2), que implica (3)], por lo tanto: se daría la conjunción (1 & 2 & 3) (*i.e.*, que hay dos niveles de discusión tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad, que el Sumo Bien es un añadido, y que no cumple éste con las exigencias de estricta generalidad ni la de necesidad filosóficas).

*Contraargumento a defender, a favor de la justificación del Sumo Bien:* Si es cierto (-1) (*i.e.*, la justificación de la legitimidad y objetividad del Sumo Bien como necesaria), entonces se daría (-2) (*i.e.*, que el Sumo Bien es sistemáticamente consistente, coherente, o sea un componente necesario) y, por consiguiente, se implicaría la conjunción (-1 & -2) (esto es, que se puede justificar la legitimidad del Sumo Bien a la vez como sistemáticamente consistente con la ética kantiana). Si se da (-1 & -2) (*i.e.*, la justificación de la legitimidad del Sumo Bien, a la vez que la afirmación de ser un componente necesario y sistemáticamente consistente), luego, se implica (-3) (*i.e.*, que el Sumo Bien tiene un alcance necesario y generalidad estricta). Es el caso que se da (-1) (es decir, la justificación de la legitimidad y objetividad del Sumo Bien como necesaria —en efecto, lo que buscamos aseverar). Ya que se da [(-1 & -2), que implica (-3)], por lo tanto: se daría la conjunción (-1 & -2 & -3) (*i.e.*, la justificación de la legitimidad y objetividad del Sumo Bien como necesaria, y que el Sumo Bien es un componente necesario y sistemáticamente consistente, el cual tiene un alcance necesario y generalidad estricta).

Formalmente y a fin de una mayor claridad en su exposición, tanto el *Argumento contra la justificación del Sumo Bien* como el *Contraargumento a defender, a favor de la justificación del Sumo Bien*, quedan expresados de la siguiente manera:

Argumento contra la Justificación del Sumo Bien	Contraargumento a defender, a favor de la justificación del Sumo Bien
Pr. i) Si es cierto 2, entonces se daría (2 & 1). Pr. ii) Si se da (2 & 1), se sigue 3. Pr. iii) Es el caso que se da 2. Prs. i, ii, iii) Se da [(2 & 1), que implica 3].  Cl.) Por lo tanto: se da la conjunción (1 & 2 & 3)	Pr. i) Si es cierto -1, entonces se daría (-1 & -2) Pr. ii) Si se da (-1 & -2), luego se implica -3 Pr. iii) Es el caso que se da -1. Prs. i, ii, iii) Se da [(-1 & -2), que implica -3]  Cl.) Por lo tanto: se da la conjunción (-1 & -2 & -3)

A todo esto, ¿qué habremos específicamente de entender por *deducción* o justificación? ¿Cómo se relaciona la deducción con el Sumo Bien? Antes de desarrollar nuestra defensa del argumento a favor de la justificación del Sumo Bien, aclararemos el énfasis necesario sobre la noción de deducción, de justificación del Sumo Bien.

## II.b) Particularidad de la Justificación del Sumo Bien

### II.b.1) Deducción como Justificación

Ya en la *Crítica de la razón práctica* Kant afirma que lo que ha de entenderse por Sumo Bien es «el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral» [CRPr, Ak. Ausg., V: 122]. A la luz de esta mención y considerándola de manera particular, podemos entrever dos principales implicaciones o dos cuestiones relevantes y atinentes a la misma afirmación: una cuestión versa sobre si la voluntad *a priori* tiene algún objeto particular y, la otra se pregunta en qué sentido es posible hablar de la determinación de objetos en general.

Claramente, en la *Crítica de la razón pura*, Kant piensa que, si un objeto es determinado o si ha de ser posible su determinación, *prima facie*, es necesario delimitar satisfactoriamente las condiciones bajo las cuales éste es posible. Así, a juicio de Kant, los conceptos puros del entendimiento necesariamente deben tener un papel relevante en dicha determinación, así como epistemológicamente diferenciado: ellos aplican a los objetos de la experiencia si su uso es legítimamente objetivo. Esta es una conclusión que el filósofo de Königsberg desarrolla de acuerdo con los objetivos de la primera *Crítica*. La *Deducción Transcendental de las Categorías* de *Crítica de la razón pura* [CRP: A 95-130/B 129-169], en efecto, trata de demostrar que estos conceptos pueden ser empleados *a priori* para toda posible experiencia.

Sin la necesidad de una deducción transcendental de las categorías, no sería posible hablar, luego, de ninguna determinación de objeto. Por lo que si ha de haber algún objeto necesario de la voluntad, es decir, si ha de ser posible determinar el Sumo Bien como su objeto, debe anteceder a esta aseveración una deducción o justificación del uso objetivo y legítimo del mismo.

Esta línea argumental que relaciona la necesidad de una deducción transcendental para el concepto de Sumo Bien ha sido suscrita en nuestra década por Curtis Bowman<sup>56</sup> de manera más detallada y precisa, ciertamente siguiendo las directrices fundamentales que Dieter Henrich ha problematizado respecto a lo que Kant entiende por *deducción*. De acuerdo con la clarificación de la noción de *deducción* que ha hecho D. Henrich<sup>57</sup>, podemos citar cinco características que ha de cumplir toda deducción, las cuales tendrían que incluir la del Sumo Bien.

<sup>56</sup> Bowman, *A Deduction of Kant's Concept of Highest Good*, *op. cit.*, 2003.

<sup>57</sup> Cfr. Dieter Henrich, «Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*», en: Alexander Schwan (ed), *Denken im Schatten des Nihilismus*,

En primer lugar, de acuerdo a Henrich, «una deducción puede ser breve, sólida pero no sutil, sino perspicua».<sup>58</sup> La primera nota común de toda deducción ha de cumplirla la claridad e inteligibilidad de la misma. Por lo que no ha presentar alguna teorización que resulte oscura o excesiva: no tiene que haber ni presentar obstáculo alguno para el intento de legitimar una afirmación al nivel de conocimiento *a priori*.

Como segunda característica, el nivel de respuesta ante la *questio iuris* que adquiere la proposición en turno se explica por transitar, analíticamente, de regreso hacia ella como legítima pero ya concebida como hecho originario. La legitimidad de la proposición, por lo tanto, emerge del hecho del cual desciende.<sup>59</sup>

La tercera característica es que, como menciona Henrich, muchos de los hechos en los que las deducciones dan crédito corresponden a las operaciones básicas de nuestra razón.<sup>60</sup>

Como cuarta característica, tenemos que la necesidad de una deducción sólo se nos presenta desde una duda escéptica sobre aquella afirmación, la cual hemos considerado antes como legítima.<sup>61</sup>

Y como última y quinta característica, «la noción de una deducción es compatible con cualquier tipo de argumentación adecuada para alcanzar el objetivo relevante, a saber, la justificación de nuestras afirmaciones como un conocimiento realmente *a priori*» [CRPr, Ak. Ausg., V: 113].

Estos cinco niveles de significado que Henrich abstrae en torno a la noción de *deducción*, en su conjunto, delimitan todo aquello que se diga de la deducción o justificación de la objetividad del Sumo Bien. Aunque la deducción necesaria del Sumo Bien pueda dar razones para tenerlo como objeto determinable de la voluntad, explica Kant, «la *deducción* de este concepto [o sea el de Sumo Bien] deberá ser transcendental» [CRPr, V: 4, 113 y 134].

De acuerdo con esto último, la deducción o justificación de la legitimidad de dicho concepto tendrá que erigirse desde un nivel epistemológico y práctico a la vez —delineando así la importancia sistemática que Kant le atribuye al concepto de Sumo Bien. Con otras palabras: la deducción transcendental del Sumo Bien debe remitir a las condiciones bajo las cuales ha de ser posible la determinación de un objeto práctico, en efecto, la determinación del objeto de la voluntad [CRPr, Ak. Ausg., 108-109; MC, Ak. Ausg., 375-376]. Y habremos de ver de dónde emana la legitimidad del Sumo Bien, además de relacionarlo con facultades, tales como: razón, entendimiento, sensibilidad.

## II.b.2) *Antinomia de la razón práctica como problema del Sumo Bien*

Ciertamente, la deducción del Sumo Bien que se desarrolla en la *Crítica de la razón práctica* es, en efecto, menos exhaustiva y extensa que la deducción de las categorías de la *Crítica de la razón pura* —doblemente revisada por el filósofo de Königsberg [CRP: A 84-130/B 116-169]. De tal manera que aquella deducción da la apariencia de que, con ella, Kant tan sólo busca ofrecer una solución para la antinomia de la razón práctica, la cual se entabla justo a raíz del concepto mismo de Sumo Bien [CRPr, Ak. Ausg., V: 113 y ss]. De acuerdo con Kant, la antinomia es un error benéfico de la razón, en tanto que ayuda a vislumbrar como salir de la problemática encontrando la perspectiva de un orden inteligible, superior e inmutable, donde se pueden guiar las acciones según la determinación de la razón, mediante la prescripción del principio moral. Pues es en el concepto de Sumo Bien donde se incluye la ley moral como determinante de la voluntad.

---

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 55-112; «Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first *Critique*», en: Eckart Förster (ed), *Kant's transcendental deductions*, Stanford University press, 1989, pp. 29-46.

<sup>58</sup> Henrich, *Kant's notion of a deduction...*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 38.

En términos de una lectura canónica el alcance del Sumo Bien por los seres humanos consiste en la unión de la felicidad y la virtud, de alguna manera relacionadas la una con la otra en términos de razón proporcional. Pero, de acuerdo con Kant, esta relación no puede ser de carácter analítico, en la medida en que la felicidad se puede concebir como la satisfacción de nuestros propios fines anclados a nuestra sensibilidad, mientras que la virtud tendría que ser una manera de ordenar las máximas, fundada en la razón práctica *a priori*. Y ya que es distinta la satisfacción de nuestros propios fines al método por medio del cual nuestros fines son ordenados, Kant concluye que la felicidad y la virtud, en efecto, «son dos *elementos* del Sumo Bien específicamente *distintos*» [CRPr, Ak. Ausg., V: 112]. Si ambos elementos son distintos, luego, son *heterogéneos*; por lo que no pueden ser relacionados analíticamente. Por consiguiente, tienen que ser enlazados sintéticamente en el concepto de Sumo Bien. A decir de Kant, esta relación es posible sólo en tanto sea una relación del fundamento a la consecuencia, *i.e.*, como una forma de causalidad; virtud y felicidad, escribe Kant, «dos determinaciones unidas *necesariamente* en un concepto, tienen que estar conectadas como fundamento y consecuencia [*als Grund und Folge*], y esto de modo tal que esa *unidad* sea considerada o como *analítica* (conexión lógica [*logische Verknüpfung*]) o como *sintética* (conexión real [*reale Verbindung*]), aquélla según la ley de la identidad, y ésta según la ley de la causalidad [...], *i.e.*, como la conexión de la causa con el efecto [*als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung*] porque se refiere a un bien práctico, es decir, que es posible mediante la acción» [CRPr, Ak. Ausg., V: 111, 113].

En torno al establecimiento de la antinomia antes mencionada, la relación causal implícita en el enlace sintético del Sumo Bien, el cual une virtud y felicidad, no sólo excluye una relación analítica, sino que puede interpretarse de dos formas distintas: o la felicidad es el fundamento de la virtud o la virtud es el fundamento de la felicidad. En el primer caso, el presupuesto básico es que el deseo de felicidad tiene que tomarse como motivo para adoptar una disposición virtuosa [R, Ak. Ausg., VI: 26-28], la cual desarrollaría máximas formuladas en vistas a estar de acuerdo con las de las demandas de la moralidad. En el segundo caso, se presupone que la causa eficiente de la felicidad es una disposición virtuosa.

De acuerdo con la Analítica de la segunda *Crítica*, la primera opción no es posible; pues, si la voluntad fuera determinada por las consideraciones sensibles, contingentes y relativas de la felicidad, entonces sus máximas resultantes no serían conformes con las demandas y exigencias de la moralidad, en términos de necesidad y universalidad *a priori*, luego, no podrían ser consideradas virtuosas. Siguiendo la argumentación de Kant, la segunda forma causal que nos resta como opción de enlace tampoco es posible, pues la disposición virtuosa no causa necesariamente acciones que produzcan felicidad [CRPr, Ak. Ausg., V: 113-114]. Luego, puesto que estas dos opciones resultan imposibles y disyuntivas, es decir, mutuamente excluyentes entre sí, se establece una antinomia que requiere solución.

De acuerdo con esta argumentación, la solución de esta antinomia parece constituir por completo la deducción trascendental del Sumo Bien, en efecto, explícitamente mencionada ya en los escritos de Kant: la virtud puede ser el fundamento de la felicidad si, y sólo si, el mundo de la acción humana es consistente con el de la naturaleza. No obstante, la necesidad de perseguir y fomentar el Sumo Bien, cuya realización es imposible si la antinomia no se soluciona, nos obliga a creer en la existencia de Dios (*das Dasein Gottes*), como la condición de la posibilidad de que la virtud causa felicidad. Esta creencia es el primero de los dos postulados de la razón en su uso práctico, según Kant; el segundo postulado es la inmortalidad del alma (*die Unsterblichkeit der Seele*), entendido como la condición de posibilidad de la realización sin límite temporal de la virtud. Si Dios media entre la virtud y la felicidad, entonces es posible causar felicidad por la virtud en relación proporcional.

Dado este esbozo breve sobre la necesidad de la deducción del Sumo Bien, cabe preguntar cómo puede una teoría moral de carácter formal determinar la voluntad bajo fundamentos puramente formales, ¿cómo puede determinar la voluntad sólo por la ley moral, haciendo

abstracción de todo fin? De hecho, cabe preguntar si ley moral obliga a promover un estado donde ocurra la felicidad universal en proporción a la disposición moral de los agentes. Y, aún si el Sumo Bien se plantea como una implicación que se sigue de la ley moral, queda abierta la cuestión en torno a si es posible su completa realización acorde a la conducta humana; pues, cabe cuestionar cómo es posible la proporcionalidad de la felicidad universal de acuerdo con la virtud o con la dignidad de ser feliz, en términos de proporción racional, a partir de la mera disposición nouménica.

Luego, la realización o la posibilidad práctica del Sumo Bien, a primera vista, parece problemática. No obstante, si se busca sostener que el Sumo Bien es, en efecto, un mandato de la ley moral, antes de ser implicado habrá que explicar en qué consiste el hecho del mandato de la ley moral, o sea la necesidad práctica del mismo, como Kant explica en la *Crítica de la razón práctica*.

La obligación moral de promover la realización del Sumo Bien es aún más dudosa, una vez que se introducen los postulados de Dios y la inmortalidad del alma (*i.e., das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele*), si bien Kant concluye que la doctrina del Sumo Bien proporciona una guía eficaz para alcanzar los fines que a la vez son deberes, tales como: el desarrollo de la propia perfección moral y el fomento de la felicidad ajena [MC, Ak. Ausg., VI: 385-394]. En efecto, cabe preguntar por qué es una obligación moral promover el Sumo Bien si es Dios, y no ningún otro ser que sea racional a la vez que finito, quien sólo puede actuar como autor divino de la naturaleza, garantizando la conexión necesaria y proporcional entre virtud y felicidad; aún más, queda puesto en duda por qué ha de ser una obligación moral el hecho de promover el Sumo Bien si no es posible emprender dicha tarea a nivel individual —dadas las limitantes tanto epistémicas como físicas de seres limitados, finitos, aunque racionales.

A estas iniciales y citadas cuestiones se añade una más, la cual versa sobre el lugar concreto donde se realizaría el Sumo Bien, y en relación directa con los anteriores dos postulados: por un lado, si el Sumo Bien es realizable exclusivamente en el mundo sensible, entonces ni Dios ni la inmortalidad del alma deben tomarse como postulados necesarios en la medida en que el Sumo Bien es determinable en términos sensibles; por otro lado, si los postulados apuntan a una vida extraterrena, en otro mundo que no sea el que constituye el mundo sensible, entonces, parecería que nuestra conducta moral (incluyendo su fundamento) que se despliega en el mundo sensible no es importante para el mundo extraterrenal, es decir, es irrelevante e innecesario.

Por consiguiente, como lo hemos señalado más arriba, si el Sumo Bien puede proveer un contenido material al formalismo *a priori* de la ley moral, luego, cabe la posibilidad de entrever una dirección específica del mismo con respecto a aquélla tal si fuera un fin determinado e implicado de la ley moral.<sup>62</sup> Si esto último no es así, entonces el Sumo Bien no añade ningún contenido material al formalismo de la *Fundamentación*, no motiva ni obliga, sino que el Sumo Bien ha de concebirse sólo como un tema extramoral de suyo teológico, si bien bajo el supuesto distributivo de la felicidad respecto a la virtud extraterrenal.<sup>63</sup> La otra alternativa seglar ante aquella lectura teológica implica, sin embargo, una visión constructivista de la ley moral, la cual sustenta la posibilidad del Sumo Bien en el mundo terrenal vía la agencia humana como si fuera un ideal enteramente político, que busca

---

<sup>62</sup> Una postura que defienden tanto Silver como Wood. “Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent,” *Philosophical Review*, Vol. 68, Oct. 1959, pp. 469-492; “The Importance of the Highest Good in Kant’s Ethics,” *Ethics*, Vol. 73, Apr. 1963, pp. 179-197; “Procedural Formalism in Kant’s Ethics,” *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, Dec. 1974, pp. 197-236. Allen W. Wood, *Kant’s Moral Religion*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1970).

<sup>63</sup> Tal como hemos mencionado arriba, en el mundo anglosajón esta postura es la que sustentan tres reconocidos pensadores: Beck, Murphy y Auxter. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, (Chicago: University of Chicago Press, 1960); Jeffrey G. Murphy, “The Highest Good as Content for Kant’s Ethical Formalism,” *Kant-Studien*, Vol. 56, 1965, pp. 102-110. Thomas Auxter, “The Unimportance of Kant’s Highest Good,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 17, Apr. 1979, pp. 121-134.

la máxima unión de virtud y felicidad en relación proporcional<sup>64</sup>. Todas estas dudas reclaman, aún más una deducción, una justificación de la realidad objetiva del Sumo Bien en Kant.

## CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO PRIMERO

A lo largo de este Capítulo, hemos aclarado la discusión suscitada sobre el Sumo Bien, a partir de la siguiente taxonomía: por un lado, tenemos A) el *género interno* y, por el otro, B) el *género externo* de las perspectivas en torno al Sumo Bien. Dentro de A), ubicamos dos familias: 1) la familia polémica y 2) la familia doctrinaria (o de quiebre). La familia polémica versa sobre los dos niveles de discusión cualitativamente diferenciados (esto es, discusiones distintas tanto del Sumo Bien como del planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad), por lo que su núcleo problemático versa sobre la *función* del Sumo Bien. La familia doctrinaria (o de quiebre) sostiene que el Sumo Bien es un añadido, a la vez que contradictorio, frente al planteamiento inicial del Principio Supremo de la Moralidad. Por lo tanto, el núcleo problemático de la familia doctrinaria (o de quiebre) versa sobre el *alcance* del Sumo Bien. Así, hemos visto que, dentro de 1) la familia polémica, tenemos los dos siguientes órdenes: 1.a) el orden *eclosionista*, que a la vez se subdivide en 1.a.1) *orden eclosionista de tipo metafísico* y en 1.a.2) *orden eclosionista de tipo estético*; y, por otro lado, 1.b) el orden *seglar*, el cual se divide en cuatro subrubros: 1.b.1) *orden seglar inherente a la razón*, 1.b.2) *orden seglar inherente a la justicia*, 1.b.3) *orden seglar inherente a la comunidad* y, por último, 1.b.4) *orden seglar contra la religión*.

Siguiendo nuestra taxonomía, hemos visto que dentro de 2) la familia doctrinaria o de quiebre tenemos los siguientes dos órdenes: 2.a) la orden *separatista* que no presenta subdivisión alguna y 2.b) la orden *motivacional*, la cual se subdivide a la vez en: 2.b.1) orden *motivacional en sentido amplio* y en 2.b.2) orden *motivacional en sentido estricto*.

Por otro lado, hemos visto que en el B) género externo sólo se encuentra 3) la familia relativista sin presentar subdivisión alguna. Y concluimos que esta tercera familia asevera que el problema del Sumo Bien está anclado a la tradición cristiana que hereda Kant, tal cual si fuera la continuación de la discusión que ésta desarrolla contra los paganos. Por lo tanto, el núcleo problemático de la familia relativista es el *alcance* filosófico del Sumo Bien.

A partir de esta taxonomía, pudimos enfocarnos en los cinco niveles de significado que Henrich abstrae en torno a la noción de *deducción*, delimitando todo aquello que se diga de la deducción o justificación de la objetividad del Sumo Bien, a nivel transcendental [CRPr, Sk. Ausg., V: 4, 113-134]. Así, hemos observado que la deducción transcendental del Sumo Bien debe remitir a condiciones bajo las cuales ha de ser posible la determinación de un objeto práctico de la voluntad [CRPr, Ak. Ausg., 108-109; MC, Ak. Ausg., 375-376].

De manera explícita, con este Primer Capítulo encontramos una dirección para buscar justificar nuestra principal premisa (-1), a saber, que la *deducción*, considerada como la *justificación* de la legitimación del Sumo Bien es necesaria, es decir, que la *función* e importancia de dicho concepto es fundamental para entender la ética kantiana que se desprende de la pregunta *¿qué debo hacer?* (*Was soll ich thun?*) [A 805/B 833; L, Ak. Ausg., IX: 25]. Y con ello, poder asimismo sostener que: (-2) el Sumo Bien mantiene una unidad sistemática propia y, por lo tanto, que es sistemáticamente consistente con el planteamiento kantiano, es decir, que el *lugar* del Sumo Bien es un componente necesario y forma parte de la coherencia lógica de la filosofía práctica de Kant. Una vez que logremos sustentar estas dos anteriores premisas, es decir, (-1) y (-2), se implicaría entonces nuestra tercera aseveración (-3), la cual sostendría que: el Sumo Bien tiene un estatus filosófico, un alcance necesario y generalidad estricta.

---

<sup>64</sup> Andrews Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 26, No. 4, Oct. 1988, pp.593-619; John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, (Cambridge, Mass. And London: Harvard University Press, 2000).

Así, aclarado el contexto sobre la necesidad de una justificación del Sumo Bien, a continuación habremos de ver de dónde emana la legitimidad de la realidad objetiva del Sumo Bien, además de entender cómo se relaciona éste con facultades, tales como: razón, entendimiento, sensibilidad. Para ello, comenzaremos por analizar la relación directa que tiene el Sumo Bien con sus dos elementos: Felicidad y Virtud.



**LA JUSTIFICACIÓN DEL «SUMO BIEN» EN KANT**  
**CAPÍTULO SEGUNDO: ELEMENTOS DEL SUMO BIEN: FELICIDAD Y VIRTUD**

## **INTRODUCCIÓN**

La necesidad de la justificación, de la deducción de la realidad objetiva del Sumo Bien, como lo hemos expuesto en el Capítulo Primero, plantea la necesidad de un análisis previo de sus componentes, a saber: tanto de la noción de Felicidad como de la Virtud. Así, en el apartado **§I** nos proponemos analizar detenidamente el concepto de felicidad en su doble significación, lo que nos dará motivo para aclarar en qué sentido hay una relación con la sensibilidad, entendimiento y razón, respecto al Sumo Bien. Es decir, buscaremos aclarar, como primer movimiento, en qué medida la noción de felicidad ha de referirse a las inclinaciones. Para ello, nos valdremos de lo que explica Kant al respecto, ya en la *Crítica de la razón pura* [CRP: A 806/B 834]. En este acercamiento a la noción de felicidad, buscaremos entender en qué medida la razón en su uso práctico toma parte en dicha definición, sin remitirse directamente a las inclinaciones, sino delimitada por la facultad de desear y por la voluntad de acuerdo con la definición de la felicidad como «el estado de un ser racional en el mundo a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su *deseo y voluntad*» [CRPr, Ak. Ausg., V: 124].

Dado lo anterior, nos concentraremos después a entrever cuál sería la argumentación que sustentaría que la felicidad pueda estar relacionada con la virtud. Buscaremos aquí aseverar si la felicidad, en algún sentido, podría ser un deber y un fin. En el primer apartado, por consiguiente, nos enfocamos a esta problemática que enlaza el Sumo Bien; para ello nos valdremos de temas tales como Bien relativo, y Bien absoluto, enfatizando la noción de voluntad como legislación de fines.

Por otro lado, como segundo movimiento, en **§II**, habremos de caracterizar la noción de virtud, en cuanto que es el segundo elemento necesario en la síntesis del Sumo Bien. Para ello, pensamos aclarar qué significa que haya principios determinantes de la acción, a fin de entender que el deber es el correlato de la noción de imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional, a la vez que finito. Con esto, pretendemos dar evidencia de la normatividad de la ley moral, a fin de sustentar que la propia perfección moral es un fin a la vez que un deber. A este respecto, consideramos relevante observar que desear perseguir la propia virtud significa desear desarrollar los medios más efectivos para cumplir deber.

Finalmente, en el segundo apartado de este Capítulo Segundo, argumentaremos lo atinente para sustentar que la voluntad obliga a promover el Sumo Bien, y, por ello, veremos cómo a partir de esto tendría que ser posible su realidad práctica, así como su existencia fáctica. Este Capítulo Segundo intenta justificar que el Sumo Bien es una idea práctica que puede y debe tener influjo sobre el mundo sensible y que la virtud contribuye aún a la producción de la felicidad; buscaremos argumentar, en suma, que es la ley moral en el mundo inteligible de donde emana el deber en el mundo sensible, la cual legitima la realidad objetiva del Sumo Bien.

## **§ I**

### **FELICIDAD**

#### **1.a) La ambigüedad del concepto de Felicidad<sup>65</sup>**

El concepto de *felicidad* (*die Glückseligkeit*) en Kant no es unívoco ni claro, menos aún es preciso en una ética que enfatiza la necesidad de un principio moral, formal y *a priori*, y que no considera en su fundamentación un ámbito material o bien sensible con los cuales resultaría insuficientes para cumplir las notas de necesidad y generalidad estricta. De hecho, la noción de felicidad es un término de suyo problemático, ya que puede entenderse como un substrato material, incluso teleológico, lo cual pondría en contradicción al planteamiento general de la filosofía moral

---

<sup>65</sup> Seguimos de cerca el planteamiento sobre el Sumo Bien que aclara y desarrolla Dulce María Granja en su recién libro, *cfr.* Dulce María Granja, *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/UAM, 2010, pp. 280-324.

de Kant. Si bien la filosofía moral de Kant marca un hito históricamente relevante que deja a un lado toda propuesta de las éticas hedonistas y teleológicas que fundamentan la moral en un principio de suyo material, no resulta evidente en qué medida el filósofo de Königsberg brinda una solución satisfactoria a la cuestión de cómo entender la felicidad desde la preeminencia de un principio moral *a priori*. Si el Principio Supremo de la Moralidad no contiene ningún substrato material, no obstante [F, Ak. Ausg., IV: 392], parece que por lo menos en lo referente a la felicidad es posible hablar de un ámbito empírico, material y sensible.

Sin embargo, la relevancia de la sensibilidad como receptiva de inclinaciones no es tampoco clara en el papel que ésta juega, precisamente, en el concepto de felicidad. Pues, aunque la sensibilidad es distinta a la función de espontaneidad de los conceptos a cargo del entendimiento [CRP: A 68/B 93], incluso distinta a la actividad de la facultad de juzgar que determina un objeto, dado un general (*Allgemein*) o que encuentra un general para un particular presupuesto [CRP: A 132/B 94; CJ: Ak. Ausg., V: 179-181], no obstante, la sensibilidad es necesaria al referirse a las inclinaciones mas no resulta tan claro en qué medida ésta participa en la definición de felicidad, o si la razón la presupone en su uso práctico.

En Kant podemos distinguir dos claras vías hermenéuticas en torno a la definición, delimitación, función e importancia posibles del concepto felicidad, a fin de entrever su relación concreta y adecuada con el Sumo Bien. Por un lado, la felicidad: o se refiere a las inclinaciones, dice Kant, «la felicidad [*Glückseligkeit*] es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [*Neigungen*] (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, aunque también *protensive*, en lo que se refiere a la duración» [CRP: A 806/B 834]; o, por otro lado, la felicidad se refiere en cierto sentido a la voluntad: «La felicidad [*Glückseligkeit*] es el estado de un ser racional en el mundo [*eines vernünftigen Wesens in der Welt*], a quien, en el conjunto de su existencia [*im Ganzen seiner Existenz*], todo le va según su deseo y su voluntad [*alles nach Wunsch und Willen geht*], y, por lo tanto, se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad» [CRPr, Ak. Ausg., V: 124]. ¿Cómo entender ambas implicaciones? ¿Es la misma o es distinta la referencia de este concepto en la noción del Sumo Bien?

#### 1.a.1) *El concepto de Felicidad respecto a las inclinaciones*

En el primer sentido de felicidad es pertinente aclarar qué papel juega la sensibilidad y, explícitamente, qué habrá de entenderse por *inclinación* (*Neigung*). El filósofo de Königsberg entiende por inclinación un apetito con cierta recurrencia, estrictamente de índole sensible. Esta referencia la encontramos en *Antropología en sentido pragmático*, donde escribe Kant: «Apetito (*appetitus*) es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro como efecto de dicha fuerza. El apetito sensible y habitual se denomina *inclinación* [*Neigung*]. *Apetecer* sin aplicar la fuerza a la producción del objeto es el *deseo*» [A, Ak. Ausg., VII: 251, 165<sup>66</sup>].

En torno a la felicidad, las sensaciones de placer marcan un estatus importante en la medida en que éstas, en su conjunto y en unión con el sentimiento de placer subjetivo perteneciente al sentido interno [CRPr, Ak. Ausg., V: 59], tienen un papel fundamental en la construcción de las inclinaciones. No obstante, para el filósofo de Königsberg hay una clara distinción entre *agradable* y *sensación*. Kant escribe: «Agradable es aquello que en la sensación gusta a los sentidos» [CJ, Ak. Ausg., V: 205<sup>67</sup>]. La significación de *sensación* (*Empfindung*) es distinta a lo agradable. Toda

---

<sup>66</sup> La facultad de desear en Kant, cabe mencionar, con relación a su objeto, no la pretendemos aquí desarrollar, si bien Kant la ha abordado en varios lugares de su obra completa [p. ej., MS, Ak. Ausg., VI: 211-212; CRPr, Ak. Ausg., V: 9n, 21-22, 118; CJ, Ak. Ausg., V: 177, 206; R, Ak. Ausg., VI: 28-29n; F, Ak. Ausg., IV: 413n; PI, Ak. Ausg., XX: 205].

<sup>67</sup> «Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt.»

satisfacción o complacencia, a decir de Kant, es una sensación de placer; luego, todo lo que place es agradable.

Para Kant, una determinación del sentimiento de placer difiere de la representación del objeto provista por los sentidos receptivamente. Pues en el primer caso la representación se refiere solo al sujeto, mientras que en este último caso tiene un mayor peso la referencia al objeto. Así, Kant escribe: «se entiende bajo la palabra sensación [*Empfindung*] una representación objetiva de los sentidos, y para no correr el riesgo de ser mal interpretados, denominaremos aquello que en todo tiempo debe permanecer subjetivo y no puede en modo alguno constituir una representación del objeto con el nombre de *sentimiento* [*Gefühl*]» [CJ, Ak. Ausg., V: 205]. Por consiguiente, la sensación objetiva es la percepción de un objeto vía los sentidos, y todo sentimiento subjetivo es el agrado de una percepción o representación del objeto como objeto de complacencia; en ambos casos, la felicidad se restringe a un ámbito subjetivo anclado en la sensibilidad.

Aclarado el concepto de *inclinación* así como el de *agradable* podemos entender cuál es la relación entre felicidad e inclinaciones, y la presunta definición de la misma. En concreto, la referencia directa sobre la relación de la felicidad a las inclinaciones [*Neigungen*], precisamente, la encontramos ya en la primera obra magna, donde Kant aborda predominantemente problemas de índole epistémico y metafísico, es decir, en la *Crítica de la razón pura*. En esta obra, Kant define al objeto inmediato e implicado de la sensibilidad como lo *agradable*, y esto va en relación directa con la definición de felicidad, entendida ésta como «el agrado de la vida» (*der Annehmlichkeit des Lebens*) —que Kant explica, de hecho, en la *Analítica de la Crítica de la razón práctica* [CRPr, Ak. Ausg., V: 22] y que repite, de la misma manera, en la *Crítica de la capacidad de juzgar* [CJ, Ak. Ausg., V: 208]. No resulta casual que se encuentre la misma definición de la felicidad en las tres grandes *Críticas*, ni parece que sea fortuito que la definición kantiana de felicidad tenga que estar anclada a la sensibilidad. Es en la primera *Crítica* donde Kant escribe: «la felicidad [*Glückseligkeit*] es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [*Neigungen*] (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, aunque también *protensive*, en lo que se refiere a la duración)» [CRP: A 806/B 834].

Esta mención que relaciona felicidad con las inclinaciones, como lo comentamos arriba, es una mención que Kant vuelve a escribir en la segunda *Crítica* y apunta, de esta manera, a una definición más particular de felicidad: «Todas las inclinaciones [*Neigungen*] juntas (las cuales pueden reunirse en un sistema, y cuya satisfacción en este caso se llama felicidad propia [*eigene Glückseligkeit*]) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*)» [CRPr, Ak. Ausg., V: 73]. Luego, Kant establece una noción de felicidad en términos generales, si bien no determinante respecto a un objeto concreto, lo hace desde la referencia de las inclinaciones; y en este sentido, a juzgar por lo que repite en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, la noción de felicidad mantiene un lazo estrecho con la sensibilidad, ya que es, asimismo, en la *Fundamentación* donde Kant escribe: «todo ser humano tiene ya de suyo la más poderosa ardiente inclinación a la felicidad [*Glückseligkeit*] porque justo en esa idea [*Idee*] se reúnen en una suma todas las inclinaciones [*alle Neigungen*]» [F, Ak. Ausg., IV: 399].

Exclusivamente en un nivel sensible y en el ámbito de las inclinaciones, entendida así la felicidad como la satisfacción de toda inclinación y deseo sensible, es lo agradable, aquello que place mediante los sentidos. Pero, bajo premisas empíricas, siempre cambiantes y contingentes, una completitud de las cláusulas anteriores en la definición de felicidad parece nunca darse, sino meramente como incompleta e indeterminada; es decir, si el concepto de felicidad fuera establecido exclusivamente bajo supuestos empíricos, dicha definición sólo sería un ideal mas nunca un objeto determinado, necesario y estrictamente general. De hecho, en la *Fundamentación* Kant menciona esta última consecuencia. En esta obra, la felicidad se define como un ideal, aunque «no un ideal de la razón, sino de la imaginación [*ein Ideal der Einbildungskraft*], el cual descansa [sólo] en meros conceptos empíricos» [F, Ak. Ausg., IV: 418-419].

A este respecto la distinción entre ideal de la razón e ideal de la imaginación es necesaria para Kant en el sentido de que el primero se basa en conceptos puros y, el segundo, en conceptos empíricos. Particularmente, en el caso de los ideales de la razón, no es posible concederles directamente alguna realidad objetiva o existencia fáctica, ni ningún ideal es, por ello, realizable de manera concreta, en la medida en que dicho ideal se basa en conceptos *a priori* que buscan lo incondicionado. La función de dichos ideales de la razón, tal cual afirma Kant, es una función de «regla [*Regel*] o modelo [*Urbilde*], ya sea de la observancia o de la evaluación» [CRP: A 570/B 598]. Por el contrario, la imaginación resuelve a favor de creaciones de las cuales no puede determinar, p. ej., la felicidad, por lo que no puede haber un concepto que determine algún objeto particular por ninguna regla que pueda darse. Por lo tanto, los productos de la imaginación constituyen un diseño que, tal cual escribe Kant, «flota cerniéndose en medio de diversas experiencias [...] porque se presentan como el modelo inalcanzable de posibles intuiciones empíricas y, sin embargo, no suministran ninguna regla que pueda ser explicada y sometida a prueba» [CRP: A 570-571/B 598-599].

Siguiendo esta argumentación acerca de la felicidad con respecto a las inclinaciones, el ideal de la imaginación que es una representación, en efecto, la cual busca ser adecuada a la idea, no descansa sobre conceptos, sino sobre la misma *representación* (*Darstellung*). Presuponiendo, luego, la imaginación como capacidad de representar y configurar [C], Ak. Ausg., V: 232]. Desde esta perspectiva, la felicidad es posible, por consiguiente, sólo como ideal de la imaginación.

Por un lado, según lo antes dicho, la noción de felicidad habrá de considerarla remitida a las inclinaciones, a la sensibilidad. Sin embargo, no queda tan claro en qué medida interfiere la función del entendimiento, así como la razón. Si todos y cada uno de los elementos que constituyen la felicidad como tal, y de acuerdo con esta primera noción de la misma, son de índole empírica, y puesto que la imaginación es la capacidad que reúne cada uno de los citados elementos en una unidad, en un ideal, la felicidad no tiene relación directa con el entendimiento. A este respecto, el entendimiento habrá de tener otra función muy distinta a la de configurar el ideal de la felicidad. De hecho, para Kant el entendimiento (*Verstand*) es la capacidad cognitiva de conceptos empíricos, de la espontaneidad del pensamiento, la cual sólo y exclusivamente se restringe a brindar el material, ya conceptualizado empíricamente, para la imaginación, si bien nunca determina objetos en dicho ideal. Mientras que la razón [*Vernunft*] desde un uso práctico no puede legislar, necesariamente y *a priori*, en modo alguno sobre la felicidad, pues la noción de un máximo absoluto de bienestar que introduce la acción de la imaginación como ideal, llamado felicidad, se ancla en la contingencia, subjetiva y relativa que reina en el ámbito sensible y siempre cambiante. Luego, la razón no puede determinar ni saber según principios qué hará feliz al sujeto en términos de necesidad y generalidad estricta. Kant escribe: «precisamente porque este fundamento determinante material [*i.e.*, la felicidad] sólo puede ser conocido empíricamente por el sujeto es imposible considerar este problema como una ley, pues ésta, como objetiva, debe contener en todos los casos y para todos los seres racionales precisamente *el mismo fundamento determinante* de la voluntad» [CRPr, Ak. Ausg., V: 25-26].

Si la felicidad descansa y se edifica, según esta tipología, sobre específicos fundamentos determinantes subjetivos, por lo que no puede determinar objeto específico de la misma, no ha de ser posible dar una definición de ella conclusiva, necesaria y con generalidad estricta. Pues, lo que se llama o se entiende por felicidad depende del sentimiento de placer particular, subjetivo y relativo a las inclinaciones sensibles.

Un elemento más que se añade al problema de la determinación de la felicidad, el cual no permite su universalidad, es el hecho de que varía el ideal de la imaginación, de sujeto en sujeto, en la medida en que cambian y se alteran las necesidades, según el cambio mismo del sentimiento de placer individual; en suma, no es posible saber con necesidad y generalidad estricta qué acción le hará feliz porque, de hecho, no es posible saber qué es la felicidad en términos de necesidad y estricta generalidad [CRPr, Ak. Ausg., V: 25-26]. Tampoco es posible legislar en términos de ley

objetiva sobre la noción de felicidad. Si bien puede haber máximas (*i.e.*, principios subjetivos que determinan la acción [F, Ak. Ausg., IV: 421n]), desde un punto de vista subjetivo siempre contingentes, con los cuales buscar alcanzar la felicidad, aquéllas no pueden ser leyes, ya que, a juicio de Kant, «no se trata de la forma de la conformidad a la ley, sino únicamente a la materia, es decir, de si debo esperar placer y en qué medida» [CRPr, Ak. Ausg., V: 25].

Dado lo anterior, no es de extrañar que la felicidad basada en fundamentos empíricos no pueda brindar una extensión con universalidad o generalidad estricta sin poder brindar un mismo objeto para la voluntad, aún si el ansia de felicidad [*Begierde zur Glückseligkeit*] es compartido y en la medida en que la máxima de buscar la felicidad ha sido erróneamente puesta, colocada o considerada como fundamento presuntamente determinante de la voluntad [CRPr, Ak. Ausg., V: 28]. Si los fundamentos determinantes de índole empírico de la felicidad como ideal de la imaginación, son contingentes y relativos, subjetivos y particulares, no pueden ser apropiados para una legislación universal externa ni aún una interna.

Toda inclinación se restringe a cada sujeto particular y todo sujeto varía sus inclinaciones, incluyendo a uno mismo, siempre cambiante y distinta; por consiguiente, de acuerdo con Kant, «es absolutamente imposible encontrar una ley que rijan todas las inclinaciones en un conjunto la condición, esto es, de coincidencia general [*allseitiger Einstimmung*]» [CRPr, Ak. Ausg., V: 28]. Otro elemento problemático respecto a la noción de felicidad restringida a las inclinaciones, cabe mencionar *en passant*, es el conjunto de las consecuencias en torno a la naturaleza teleológicamente concebida —considerada puntualmente en la tercera *Crítica*. En esta obra, Kant expresa que si las leyes naturales fueran manipuladas enteramente por arbitrio propio, el concepto de felicidad no podría incluso llegar a cumplir el estatuto de concepto necesario con generalidad estricta por estar basado en la contingencia de las inclinaciones y deseo de goce empíricos, siempre cambiantes [CJ, Ak. Ausg., V: 430]. Hay, luego, algo de impredecible en las inclinaciones, en el origen de éstas y en sus consecuencias tomadas como lo agradable, en la contingencia empírica que funda la felicidad.

En suma, todo agrado que cae en el conjunto de la satisfacción es un bien relativo o tomado como útil para algún respecto, no es un fin incondicionado de la acción o un Bien en sí, sino siempre remitido a la sensibilidad e inclinaciones [CRPr, Ak. Ausg., V: 58-60; CJ, Ak. Ausg., V: 208; F, Ak. Ausg., IV: 393-394]. La felicidad, luego, si es un Bien, es uno relativo restringido a las inclinaciones.

#### 1.a.2) *El concepto de Felicidad respecto a la Voluntad*

La otra noción de felicidad que se puede analíticamente considerar en Kant, la cual no se remite directamente a las inclinaciones es aquella restringida y delimitada por la facultad de desear y por la voluntad. Esta segunda noción de felicidad se despliega, precisamente, bajo una premisa que entronca con el uso de la razón práctica y rechaza el papel de la sensibilidad como constitutiva de la misma. En concreto, ya en la *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe que «la felicidad [*Glückseligkeit*] 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 voluntad* [*Wunsch und Wille*]» [CRPr, Ak. Ausg., V: 124<sup>68</sup>; *cfr.* F, Ak. Ausg., IV: 418].

Cabe señalar que, aún si esta noción de felicidad considera la voluntad y deseo dentro de su definición, sin embargo, presenta una cláusula temporal importante, a saber, «en el conjunto de su existencia [*im Ganzen seiner Existenz*]» [CRPr, Ak. Ausg., V: 124]. Lo cual da pie a pensar que esta noción se aleja en su delimitación de la contingencia y de la temporalidad propias de la sensibilidad. Y, a juzgar por la introducción del deseo y de la voluntad, parece que no es la imaginación aquella facultad con la que más se vincula, de la que, de hecho, dicha noción de felicidad se distancia respecto de la temporalidad de los conceptos empíricos anclados a la sensibilidad —mismos que enlaza la imaginación. Por lo tanto, las consecuencias de la relación de la felicidad con la voluntad y el deseo son otras: introducen el papel de la razón y, por lo tanto, la cuestión de si la felicidad tiene

---

<sup>68</sup> Introducimos cursivas.

alguna relación con la moral. En efecto, ¿la felicidad habrá de entenderla como un concepto relacionado de alguna manera con los problemas y cuestiones que plantea la búsqueda de un Principio Supremo de la Moralidad? Por el momento dejemos en suspenso la posible respuesta a la anterior cuestión y pasemos, como primer movimiento, a precisar las implicaciones de esta segunda noción de felicidad.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant expresa el nivel y rango de la felicidad como parte del conjunto entero de la satisfacción de la persona consigo misma y con el propio comportamiento moral [MC, Ak. Ausg., VI: 387]. Por lo que, en este segundo sentido, sin considerar la referencia directa de la felicidad a las inclinaciones o enfáticamente a la sensibilidad, todo aquello que tenga que entenderse o significar por dicho concepto, es decir, por la felicidad, es el hecho de que «todo siempre salga según deseo y voluntad [*Wunsch und Wille*]» [MC, Ak. Ausg., VI: 480]. A este respecto, Kant asegura que es posible actuar conforme a principios —como suposición—, conforme a la razón práctica. Y, si voluntad pura es sinónimo de razón pura práctica, luego, es posible actuar conforme a la voluntad. La acción, en este nivel del uso de la razón práctica, es, de acuerdo con Kant, «obrar según la representación de las leyes [*nach der Vorstellung der Gesetze*], esto es, según principios, o según una voluntad [*Wille*]» [F, Ak. Ausg., IV: 418]. Así, la noción de voluntad, con respecto a la noción de felicidad, que implica igualmente deseo, ocupa un papel fundamental en relación con la legislación de fines. Un sesgo muy distinto a ser meramente un ideal de la imaginación bajo el uso de conceptos siempre y sólo empíricos.

En este nivel del análisis de acción con relación al segundo sentido de felicidad, cabe aclarar lo que se habrá de entender por fin [*Zweck*]. Y de hecho, esta definición requerida se torna necesaria en tanto que el concepto de fin puede pensarse desde el uso teórico o desde el uso práctico de la razón. En concreto, a decir de Kant, la noción o concepto de fin puede ser entendido, precisamente, en dos sentidos: uno práctico y otro teórico.

En el caso de la noción de fin, centrado éste en un ámbito teórico y en el contexto de la discusión general de la *Crítica de la capacidad de juzgar*, presupone el fundamento para una eventual realidad o realización del objeto contenido en dicho concepto. A este respecto escribe Kant: «Se llama fin [*Zweck*] al concepto de un objeto, en tanto que éste contiene el fundamento de la realidad de este objeto [*den Grund der Wirklichkeit dieses Objects*]» [CJ, Ak. Ausg., V: 180]. Por otra parte, dentro del nivel que nos interesa, el más atinente a la noción de felicidad, o sea en un nivel práctico, ya dentro del marco conceptual de la discusión general de la *Metafísica de las costumbres*, Kant entiende por fin: «aquel objeto del libre arbitrio [*Gegenstand der freien Willkür*], cuya representación lo determina a una acción» [MC, Ak. Ausg., VI: 385].

Por lo tanto, ha de entenderse por fin un concepto que o posibilita la realización de un objeto o determina una acción. Luego, de acuerdo con esta última aclaración sobre el concepto de fin en el ámbito práctico, la voluntad es también considerada como la facultad legisladora de los fines [*Vermögen der Zwecke*], puesto que, siguiendo a Kant, «los fines son fundamentos de la facultad de desear según principios» [CRPr, Ak. Ausg., V: 59; cfr. F, Ak. Ausg., IV: 433].

De manera más precisa, en el caso de que la felicidad tenga que cumplir con la cláusula temporal del «conjunto de la existencia» [CRPr, Ak. Ausg., V: 124], debe antes estar relacionada con la voluntad en la medida en que se piense cumplir un fin con generalidad estricta, o sea universal. Por lo tanto, aquello que puede ser fin en términos de generalidad estricta, o sea universal, es un fin para la razón pura práctica. Por consiguiente, la razón práctica es, a decir de Kant, la «facultad de los fines en general [*Was im Verhältniß der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt*]» [MC, Ak. Ausg., VI: 395].

Entendida así, la voluntad consiste en la capacidad de legislar acciones por meros motivos racionales, a la vez que motivos objetivos —la razón práctica, por consiguiente, se nos presenta como necesaria. No obstante, la razón práctica difiere de la dirección que puede ocurrir a partir de las sensaciones subjetivas de lo agradable. Concretamente, la razón en su uso práctico dicta

imperativos prácticos (en tanto que son formulados con independencia de las leyes naturales, por libertad [CRP: A314-315/B 371, A 800/B 828; PI, Ak. Ausg., XX: 195-196, 198; CJ, Ak. Ausg., V: 172]), imperativos que son, en efecto, de distinta índole: estos pueden o ser morales (leyes morales que dictan y ordenan el *deber* [Pflicht]), así como de índole pragmático o prudencial (reglas que dictan los medios necesarios para alcanzar los fines propuestos por la sensibilidad, tales como la felicidad) [F, Ak. Ausg., IV: 414-416].

Así, la obligación o exigencia [Bedürfnis] que dicta la razón en su uso práctico tiene su carácter y estatuto con independencia de que el objeto sea o lo agradable (como objeto de la sensibilidad) o que sea lo bueno (como objeto de la razón pura). Esta distinción, pese a que corresponden a temas morales que Kant desarrolla principalmente en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, la encontramos ya en la *Crítica de la razón pura* —lo cual nos brinda luz acerca de la relevancia del tema considerado por el filósofo de Königsberg, a razón de su posterior desarrollo del mismo en la *opera* kantiana. Kant escribe:

Por muchos que sean los fundamentos naturales que me impulsen a *querer* [zum Wollen], por muchos que sean los estímulos sensibles, no pueden [estos] producir *deber* [das Sollen], sino sólo un querer que dista mucho de ser necesario, [y] que es siempre condicionado, al cual, por el contrario, el deber enunciado por la razón le opone una medida y una meta e incluso una prohibición y una estimación. Ya se trate de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable [das Angenehme]) o de un objeto de la razón pura (lo bueno [das Gute]): la razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni se sigue el orden de las cosas tal como éstas se presentan en el fenómeno, sino que se fabrica con entera espontaneidad un orden propio [...] y que incluso declara necesarias unas acciones que, sin embargo, *no han ocurrido* [nicht geschehen sind] y que quizá nunca ocurran [und vielleicht nicht geschehen werden] pero de las cuales presupone, empero, que la razón pudiera tener causalidad con respecto a ellas [auf sie Causalität haben könne] [CRP: A 548/B 759].

A este respecto cabe hacer una aclaración sobre el concepto de Bien en su significado moral y físico que Kant, después de haber publicado las tres magnas *Críticas*<sup>69</sup>, concretamente, en 1793, expresa en un opúsculo —una respuesta a las observaciones hechas por Christian Garve<sup>70</sup>—, intitulado *En torno al refrán: Eso puede ser correcto en la teoría pero no sirve [i.e., no vale] para la práctica (Über den Gemeinpruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»)*<sup>71</sup> —ensayo que, por cierto, sale a la luz en la revista propia de la *filosofía popular*

---

<sup>69</sup> Como es bien sabido, en 1790 se había publicado la *Crítica de la capacidad de juzgar (Kritik der Urteilskraft)*, la cual viene a exponer el ámbito de la naturaleza orgánica bajo la rectitud de las ideas de la evolución y de la finalidad, obra en la que, fundamentalmente, se explicita el enlace entre la necesidad causal —que se había previamente problematizado, allende de otros temas, en la *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft, 1781-1787)*— y la autonomía de la moral así como la libertad humana —estas últimas cuestiones desarrolladas ya en la *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktisch Vernunft, 1788)*.

<sup>70</sup> La crítica de Christian Garve en torno a la filosofía práctica de Kant se encuentra en: Garve, C. *Versuche über verschiedene Gegenstände aus Moral, Literatur und gesellschaftlichen Leben* [cfr. versión inglesa: *Essays Concerning Various Subjects Drawn from Morality, Literature, and Social Life*], 2 vols. Breslau: Korn, 1792-6. La aclaración que hace Kant, a lo largo de *En torno al refrán*, viene tomada de la exposición hecha por Christian Garve, de acuerdo con Di Giovanni, pp. 111-116. Cfr. Di Giovanni, G. *Freedom and religion in Kant and his immediate successors: The vocation of humankind, 1774-1800*; Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 262n. 31.

<sup>71</sup> *En torno al refrán* es un ensayo que no dista en su forma argumentativa de las tres anteriores *Críticas*. Un distintivo en común es la rigurosidad argumentativa. En este sentido, la distinción entre el estilo popular y el estilo escolástico de la *filosofía popular [Popularphilosophie]* y la filosofía escolar [*Schulphilosophie*] es uno de los temas que hay que atender para contextualizar la argumentación que Kant despliega en tan célebre escrito. Para ello, véase: Di Giovanni, G. *Freedom and religion in Kant and his immediate successors: The vocation of humankind, 1774-1800*, Cambridge University press, 2005, pp. 37 y ss.

[*Popularphilosophie*], a saber: *Revista mensual berlinesa (Berlinische Monatsschrift*<sup>72</sup>). Es en este texto donde Kant retoma la distinción entre el cambio de estado, la jerarquía de lo provechoso, siempre relativos, de cara a lo bueno en sí [TP, Ak. Ausg., VIII: 182-183; cfr. MC, Ak. Ausg., VI: 3887-3888]. Dicha distinción, como decíamos, principalmente se centra en delimitar y distinguir en qué nivel se encuentra aquello que por inclinación resulta, *prima facie*, bueno con relación a algo.

Con respecto a la toma de decisión o la elección o preferencia, es decir, tocante a un estado comparativamente mejor, por supuesto, en torno a la noción de felicidad, el cual implique la determinación de la voluntad hacia otro estado, de acuerdo con Kant, primero se habrá que afirmar que dicha decisión es libre: un acto pleno de la libertad [TP, Ak. Ausg., VIII: 182]. Es un acto libre, en efecto, donde no se pone en juego ni está en consideración la cuestión de saber si cierta determinación de la voluntad es en sí misma buena o mala. Pues, en el primer nivel de análisis que plantea la distinción entre lo preferible y el Bien en sí, hay que considerar que dicha elección, distinción y preferencia de un estado mejor se ha hecho mediante la libertad de hacerlo [TP, Ak. Ausg., VIII: 183]. Simplemente, es un acto indiferente a una u otra determinación en sí, de acuerdo con una noción previa de *lo preferible (das Vorziehen)* [TP, Ak. Ausg., VIII: 182]. Y, de manera particular, este estado preferido, sea el caso que fuere, está ligado a cierto fin dado, presupuesto y subjetivo. Por supuesto, este estado preferido, a decir de Kant, siempre es remitido a la noción de felicidad que se tenga de manera individual; por consiguiente, este *preferible* es meramente un hecho elegido de manera condicionada (*arbitrium brutum*<sup>73</sup>).

Siguiendo con el análisis de lo preferible en torno a la segunda noción de felicidad, siempre condicionado, hay, entonces, de acuerdo con Kant, un grado de matiz sumamente relevante entre *lo mejor con respecto a algo* y *lo bueno en sí*. El estado que es bueno en sí, puntualmente, es aquel en el que se es consciente de preferir el *deber*, el deber de la ley moral, sobre toda posible colisión de ciertos fines diversos, incluyendo la felicidad, como Kant escribe: «donde no es la materia del arbitrio (un objeto que se ponga como fundamento), sino la mera *forma* de legitimidad universal de su máxima [*die bloÙe Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit ihrer Maxime*], lo que constituye el fundamento de determinación de dicho arbitrio» [TP, Ak. Ausg., VIII: 283<sup>74</sup>].

La distinción, por un lado, de lo bueno, preferible o agradable (con respecto un estado mejor) y, por el otro, de lo bueno en sí es un estado en conexión con cierto fin dado. Dicho fin, en el caso que nos ocupa, es siempre preferible a cualquier otro fin, explica Kant, que sea *de la misma especie (von derselben Art)*; es decir, «es un estado comparativamente mejor —mejor dentro del ámbito de la felicidad (a la cual *la razón* nunca reconocerá como *buena* sin restricciones más que de modo simplemente condicionado)» [TP, Ak. Ausg., VIII: 282-283].

La noción de *bien en sí (an sich Gute)* presupone la colisión de fines condicionados y el deber —mismo que adquiere su claridad en presencia de «ciertas restricciones y obstáculos subjetivos [*unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen*], tal cual escribe Kant en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* [F, Ak. Ausg., IV: 397]. Se trata de un bien

---

<sup>72</sup> Para un análisis de este texto, aunque de sesgo fenomenológico, véase: Murphy, Jeffrie G., *Kant on Theory and Practice, in Theory and Practice* (Ian Shapiro & Judith Wagner DeCew eds., New York University Press, 1995). Para una visión más específica y detallada de *En torno al refrán*, cfr. Philonenko, A. *Théorie et praxis Dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, J. Vrin, París, 1988. Para un contexto histórico con respecto al debate entre *popular (Popularphilosophie)* y la filosofía escolar [*Schulphilosophie*], véase: Di Giovanni, G. *Freedom and religion in Kant and his immediate successors: The vocation of humankind, 1774-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 32-58.

<sup>73</sup> En torno a la distinción entre el libre albedrío y un albedrío condicionado, precisamente en la primera *Crítica*, Kant ha escrito: «Un albedrío es meramente *animal (arbitrium brutum)* cuando no puede ser determinado de otra manera que por medio de impulsos sensibles, es decir, *patológicamente*. Pero aquél que puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles, y por lo tanto, por medio de móviles que sólo son representados por la razón, se llama *libre albedrío (arbitrium liberum)*» [CRP: A 802/B 830].

<sup>74</sup> Introducimos cursivas.



totalmente distinto a lo preferible, donde no se considera ningún substrato material de los fines, y ni siquiera alguno de ellos, es decir, ni en su conjunto como pudiera ser la felicidad; en otras palabras, no es la materia del arbitrio el fundamento de la acción, sino la mera forma de la legislación universal. Una mención que, de hecho, Kant explicita analíticamente del conocimiento moral común con la noción de *buena voluntad* (*ein guter Wille*) como lo único bueno sin restricción [F, Ak. Ausg., IV: 393].

En efecto, esta distinción entre lo preferible o lo bueno en algún respecto y, por lo tanto relativo, de cara a la noción de bueno en sí, Kant la clarifica en la *Crítica de la razón práctica* [CRPr, Ak, Aus., V: 58-60]. En esta segunda *Crítica* Kant observa que tanto *bien* (*bonum*) como *mal* (*malum*) son términos que encierran una relevante ambigüedad. Pues, ambas presentan un doble sentido en su enunciación etimológica, efectivamente, en virtud de que podemos considerar como desagradable algo que se tenga al mismo tiempo por bueno y, viceversa, podemos calificar como agradable algo que se tome al mismo tiempo como malo [CRPr, Ak, Aus., V: 61]. El trasfondo de esta confusión, a decir de Kant, es el hecho de calificar *bueno* y *malo* a lo *deseado* (*begehren*) o *querido* (*wollen*) por igual. Pues, de acuerdo con Kant, *desear* remite más al *agrado* (*Annehmlichkeit*) o *desagrado* (*Unannehmlichkeit*), mientras *querer* remite a una noción más abstracta, parafraseando: lo que *deseamos* es pensado con respecto a nuestro placer o displacer, agrado o desagrado; y, por el contrario, todo lo que se *quiere*, siguiendo la indicación de la razón, es en cuanto lo tenemos por bueno (*gut*) para algo [CRPr, Ak, Aus., V: 60].

En la lengua alemana, como explica Kant, se puede hacer una doble distinción, tanto para *bonum* (i.e.: *das Gute* y *das Wohl*) como para *malum* (a saber: *das Böse* y *das Übel* o *das Weh*). De acuerdo con esto, *Gute-Böse* vienen a referir lo bueno y lo malo en sentido y grado morales, o sea en un nivel racional y objetivo; mientras que *Wohl-Übel* (incluyendo *das Weh*) se refieren a nuestro agrado o desagrado, en sentido sensorial y subjetivo. Por consiguiente, *Wohl* y *Übel* se refieren a nuestra sensibilidad y a nuestro estado de placer o displacer, de contento o de dolor, de agrado o desagrado, de tal manera que, si apetecemos o detestamos un objeto, es sólo en la medida en que se refiere a nuestra sensibilidad (a la sensación de placer o displacer, agrado o desagrado que nos provoca). Por otro lado, *Gute* y *Böse* (*bien* y *mal*), de acuerdo con Kant, hacen sólo referencia a la *voluntad* en cuanto ésta es determinada por la *ley de la razón* a hacer de algo su objeto [CRPr, Ak, Aus., V: 60].

Claro que no se trata aquí de una determinación de la voluntad directa e inmediatamente por el objeto, cabe notar. Se trata, como explica Kant, de hacer que una regla de la razón sea causa de una acción, mediante la cual un objeto pueda ser realizado. Luego, el *bien* y *mal* (*Gute* y *Böse*) se refieren propiamente a la máxima de las acciones, no al estado de sensación de la persona, tal como sucede en el caso de *Wohl* y *Übel*, y como ocurre en el primer sentido de felicidad. Concretamente, para Kant, si algo fuere *absolutamente* bueno sólo lo sería la máxima de la voluntad [CRPr, Ak, Aus., V: 60; F, Ak, Aus., IV: 393]. Por lo tanto, una mera *cosa* no puede calificar como buena o mala. Kant escribe: «lo que debemos llamar *bueno* (*gut*) debe ser en el juicio de toda persona racional un objeto de la facultad de desear; y el *mal* (*das Böse*), objeto de aversión a los ojos de todo mundo y, por lo tanto, para este juicio se necesita, además del sentido, también la *razón* [*Vernunft*]» [CRPr, Ak, Aus., V: 60-61<sup>75</sup>].

Como hemos dicho más arriba, la razón, de acuerdo al filósofo de Königsberg, sirve para allegarse del bien (*Wohl*) y del mal (*Weh*) —en términos de los cuales la primera noción de felicidad se restringe a considerar— pero, aún más, por la razón podemos pensar lo que es *en sí* —moralmente— bueno (*Gute*) o malo (*Böse*). En consecuencia, según un principio de la razón, ambos objetos (*Gute-Böse*) son necesarios y el Bien sólo puede ser juzgado por la razón pura *a priori* como incondicionado [CRPr, Ak, Aus., V: 62].

En esta segunda acepción de felicidad, en efecto, con respecto a la voluntad, y aún en la

---

<sup>75</sup> Introducimos cursivas.

*Metafísica de las costumbres*, cabe considerar la felicidad un fin de la acción, aunque no un bien en sí mismo, a decir de Kant: «la propia *felicidad* es un fin [*eigene Glückseligkeit ist ein Zweck*] que todo ser humano tiene (gracias al impulso de su naturaleza sensible)» [MC, Ak. Ausg., VI: 386 y 387]. Y es en este nivel del concepto de fin que la felicidad se relaciona con el deseo y la voluntad, ya que, a la vez, la felicidad es un Bien, aunque siempre relativo, conforme a la razón en la medida en que hay una relación de la razón con la acción [CRPr, Ak. Ausg., V: 57]. A esto último habrá que acotar de manera más precisa el hecho de que, a pesar de que no es una relación de la voluntad que determina una acción sólo por la representación moral *a priori*, es siempre un fin contingente y relativo.

Deliberar sobre qué habrá que hacer, el cual es, en efecto, el nivel de los imperativos, aún sin ser propiamente imperativos categóricos, como Kant lo argumenta en la *Crítica de la razón pura* —aunque no con la exhaustividad con la que lo hace en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*—, requiere el uso práctico de la razón en la medida en que esta facultad establece fines y reglas. Fines de los cuales sólo cabe esperar que, incluyendo ya la independencia de su exigencia brindada por la razón y restringida a ella, no sean éstos basados (ni pueden, de hecho, serlo) en conceptos empíricos. La elección, por lo tanto, es racional. Así, la noción de voluntad como razón práctica implica la abstracción del mundo sensible y subjetivo, sin consideración de lo agradable como motivo fundamental de la acción. La acción hecha por la razón práctica, luego, implica la deliberación de un agente racional que obra conforme a la ley dictada por la razón, y no por las leyes naturaleza, esto es, independientemente de las sensaciones de agrado o desagrado, de inclinaciones empíricas y sensibles. Dicha abstracción significa la capacidad de distanciarse reflexivamente, mas no puede considerarse como su anulación o extirpación de la sensibilidad, de sensaciones o inclinaciones empíricas, sino que, por el contrario, significa no tomarlas ni considerarlas como motivación última o determinante de la acción.

Por consiguiente, en esta segunda acepción la felicidad, la cual relaciona el deseo y voluntad, cabe considerar, precisamente, dicha felicidad como un fin de la razón.

Como Kant ha escrito, la propia felicidad así es un fin que puede plantearse todo ser humano, en virtud de su naturaleza racional y sensible [MC, Ak. Ausg., VI: 386 y 387]. Dadas estas premisas, a la vez, la felicidad es un Bien conforme a la razón en la medida en que hay una relación de la razón con la acción [CRPr, Ak. Ausg., V: 57] —aunque no sea una relación de la voluntad que determina una acción sólo por la representación *a priori*, formal y pura de la ley moral, sino bajo un fin como fundamento siempre contingente y relativo, dependiente a la representación que como fin determina una acción.

#### 1.b) *El concepto de Felicidad como fin que es también un deber*

Según por lo que tratamos en los apartados anteriores parece que Kant no determinó conclusivamente un concepto definitivo de felicidad o, al menos, resulta problemático saber cómo se relaciona éste con el concepto de Sumo Bien. Por el contrario, a juzgar por los dos sentidos que se pueden hacer de la misma, resulta ser un epifenómeno que emerge entre los problemas de delimitar el uso del entendimiento así como de la búsqueda del Principio Supremo de la Moralidad, esto es, del uso legítimo y práctico de la razón. De tal manera, podemos formular el concepto de felicidad en dos maneras distintas.

En la primera formulación, así como hemos visto, usualmente desglosada desde la *Crítica de la razón pura*, aunque no de manera exhaustiva, Kant define felicidad como la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [CRP: A 806/B 834; F, Ak. Ausg., IV: 399]. De acuerdo al segundo sentido de felicidad, ya desplegada a lo largo de sus posteriores escritos —aunque no del todo—, es la satisfacción de la suma de todos nuestros fines [CJ, Ak. Ausg., V: 431; TP, Ak. Ausg., VIII: 283], en la medida en que todo sale según voluntad y deseo [CRPr, Ak. Ausg., V: 124; MC, Ak. Ausg., VI: 480; cfr. F, Ak. Ausg., IV: 418].

Si consideramos que la primera noción es necesaria para que ocurra la segunda, entonces los dos sentidos de felicidad parecen ser a la vez complementarios más que mutuamente excluyentes;

ya que, con respecto a la primera noción de felicidad, nuestras propias inclinaciones nos proveen en cierta forma del material de nuestros fines que unifica el segundo sentido de felicidad. No obstante, la segunda noción de felicidad parece prometer una mayor generalidad que la primera, en virtud de que no todos los fines son establecidos por las inclinaciones. Tal cual lo señalamos con anterioridad, este presupuesto descansa sobre el hecho de que la razón pura práctica puede determinar nuestra acción, con independencia de las inclinaciones. Luego, existen fines que son establecidos por la razón misma. En efecto, da más sentido pensar la felicidad como la satisfacción de la suma de nuestros fines establecidos por nosotros mismos, en tanto que es racionalmente elegida por seres dotados de razón; pues, en cualquier caso, sea el fin un producto de nuestra imaginación remitida a las inclinaciones o sea un fin de la razón, el motivo fundamental de la acción descansa en la elección libre, en la agencia racional. En todo caso cabe la pregunta sobre si Kant piensa la felicidad de nosotros y de los demás como un fin que sea, a la vez, un fin.

Por un lado, en tanto que fin, la felicidad es un objetivo de elección. En el caso de que la felicidad fuera un deber, no sería una demanda hacer cualquier cosa en particular, sino el mandato de hacer las cosas que nos conducirían necesariamente a la felicidad. ¿Esto lo sustenta Kant?

A decir de la noción de felicidad como deber, cabe remitirse a la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Es en esta obra, donde —por lo menos— Kant asevera que promover la felicidad de los demás es deber indirecto [F, Ak. Ausg., IV: 441]. Pero no sólo es en esta obra donde Kant entabla la cuestión sobre la felicidad como fin, a la vez, que deber. En la *Metafísica de las costumbres*, concretamente en *La Doctrina de la Virtud*, Kant enlaza dicha noción de felicidad con la discusión del *deber de beneficencia* (*der Pflicht der Wohlthätigkeit*). Es decir, si la felicidad se define como la satisfacción de todos nuestros fines y si hay algo tal como el deber de realizar la felicidad de los demás, luego, es un deber procurar que los demás consigan la satisfacción de sus fines. Lo cual significa, por consiguiente, tener el deber de concebir y hacer nuestros propios fines, los fines de los demás (o por lo menos uno, es decir, la felicidad de los demás): hay un deber de ser benéfico. En línea con lo escrito en la *Fundamentación*, Kant escribe:

La *benevolencia* [*Wohlwollen*] es el placer en la felicidad (en el bienestar [*dem Wohlsein*]) de los demás; pero la *beneficencia* [*Wohlthun*] es la máxima de proponerse esto mismo como fin [*zum Zweck*], y el deber [*Pflicht*] correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal [...] Hacer el bien [*Wohlthätig*], es decir, ayudar a otros ser humanos necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo ser humano [*ist jedes Menschen Pflicht*]. Porque todo ser humano que se encuentra necesitado desea que los demás le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela [MC, Ak. Ausg., VI: 452-453].

El *deber de beneficencia* (*der Pflicht der Wohlthätigkeit*), sin embargo, puede dar la apariencia de estar fundado en el interés propio; ya que, puede darse el caso de que alguien no actúe por el deber de beneficencia, sino que actúe conforme a la beneficencia pero siempre esperando solicitar posteriormente ayuda de quien ahora recibe aquella ayuda. En este último caso, luego, no habría una acción con valor moral. Aunque, por cierto, una máxima de la indiferencia (contrario a la beneficencia) no pasa la prueba de su universalidad, en la medida en que se considera la felicidad un fin que perseguir. Ya que, en el supuesto de elevar a ley universal la máxima de la indiferencia, luego dicha ley tendría que aplicarse a todo mundo, incluido quien la formula y quien a la vez considera la felicidad un fin, la cual sería el rechazo de promover la felicidad de todos los demás trastocando la posibilidad de alcanzar los propios fines que lo harían ser feliz [F, Ak. Ausg., IV: 44; cfr. CRPr, Ak. Augs., V: 34-35].

De acuerdo al test de la universalidad de las máximas, tal cual Kant expone en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* [F, Ak. Ausg., IV: 423-424], puesto que no se puede universalizar una máxima de la indiferencia, dicho principio subjetivo no vale como razón suficiente para no considerar el bienestar de los demás; no es un deber ser indiferente, pero sí es un deber ser beneficiante. Así, la indiferencia no es una razón suficiente para negarse a ayudar cuando ésta se necesite pero tampoco está prohibida. La beneficencia, de acuerdo con Kant, cuenta como razón suficiente tanto para uno como para los demás y no se puede negar ayuda cuando los demás están en necesidad de ella, a pesar de alguna inclinación que puede fungir como obstáculo subjetivo ante el deber de beneficencia.

De acuerdo con Bowman, hay otra posibilidad de entender el deber de beneficencia, esto es, enfatizando la noción de *agencia racional*: «hay un deber de beneficencia dado que tenemos el deber de promover y preservar la agencia racional en general»<sup>76</sup>. Negar ayuda a los demás, a decir de Bowman, es trastocar la noción de *agencia racional* de los demás, en tanto que es un acto inconsistente con las demandas morales, las cuales, en efecto, exigen estimación como agentes racionales y merecimiento, luego, del trato beneficiante en virtud de dicha demanda. Por lo tanto, en caso de ser posible una negativa de beneficencia para asistir a los demás en términos de generalidad estricta, o sea universal, se negaría el estatus de agencia racional tanto a uno como a los demás, es decir, sería negarse a reconocer el valor de humanidad<sup>77</sup> propia y en los demás. Sin embargo, el deber de beneficencia no es tan claro en tanto se piense que es otra cuestión, igual de problemática o más, el hecho de tener por deber la promoción de la felicidad de los demás y la propia.

Considerando que la felicidad es un componente necesario del concepto de Sumo Bien [CRPr, Ak. Ausg., V: 24, 132], resulta problemático pensar que ella sea un deber cuando hay menciones de lo contrario a lo largo de la obra de Kant. Es pertinente, por lo tanto, aclarar en qué sentido la moral se distingue de la felicidad.

### 1.c) *Felicidad e integridad moral*

A decir del filósofo de Königsberg, la moral consiste en una «ciencia que no enseña cómo debemos ser felices, sino cómo debemos ser dignos de la felicidad [*der Glückseligkeit würdig werden sollen*]» [TP, Ak. Ausg., VIII: 278]. Luego, el concepto de deber, en su formulación y validez objetiva, no atiende a contingencias particulares ni cambiantes. Esto, en efecto, no implica que el ser humano deba renunciar a su felicidad, menos aún significa negar que la felicidad pueda presentarse en lo que concierne al cumplimiento del deber. Como lo vimos, la felicidad, en un primer sentido, puede entenderse como el *fin natural* remitido a las inclinaciones [CRP: A 806/B 834; TP, Ak. Ausg., VIII: 278], por lo que no necesita prescripción o mandato alguno. La búsqueda de felicidad, según su primer sentido, no está ausente en la vida humana, sino que es inherente, aunque no se puede exigir en modo alguno su renuncia. De acuerdo con Kant, suponer una renuncia de la búsqueda de la felicidad resulta imposible en un ser que, al mismo tiempo de estar dotado de razón, es finito pero, a la vez, sensible [TP, Ak. Ausg., VIII: 278].

Según esta argumentación, precisa separar todo influjo contingente, particular y cambiante, toda vez que se trata de atender la orden del deber de manera irrestricta, a fin de elevar la dignidad de ser felices sobre el hecho de lograrlo. Es por ello que el planteamiento del Principio Supremo de la Moralidad ha dejado a un lado los consejos prácticos, los cuales versan sobre cómo lograr la felicidad. Antes que entablar una investigación exhaustiva sobre la felicidad, desde el planteamiento de la universalidad y necesidad de la ley moral, queda fuera todo influjo empírico. Luego, la consideración de la felicidad no es una condición del cumplimiento de la ley prescripta por la razón.

---

<sup>76</sup> Bowman, *op. cit.*, p. 50.

<sup>77</sup> De acuerdo con Kant, la disposición para la *humanidad* [*die Anlage für die Menschheit*] como ser vivo a la vez que ser racional, que implica una racionalidad medios/fines de reglas prudenciales [R, Ak. Ausg., VI: 26-28].

La determinación del fin mismo de la felicidad así como dilucidar en qué consista y determinar el uso de los medios apropiados para conseguir este fin, son cuestiones de *sagacidad*: la destreza para determinar tanto el fin como el medio para alcanzarlo. Si, por otro lado, buscar los medios para conseguir la supuesta felicidad —sea lo que ésta sea para cada ser humano, de acuerdo a sus inclinaciones [CRP: A 806/B 834]—, es una mera condición necesaria, aunque subjetiva. Por lo tanto, la felicidad en su significación anclada a las inclinaciones no puede ser un deber.

Kant dice, de hecho, en *La religión dentro los límites de la mera razón*, que es un absurdo decir que debemos tener a nuestra propia felicidad como un fin a la vez que un deber [R, Ak. Ausg., VI: 6]. Y es en las *Lecciones de ética* donde encontramos una similar aseveración:

La formulación más adecuada no es «siempre que quieras ser feliz, has de hacer esto y aquéllo», sino «porque cada cual quiere ser feliz —lo que se presupone a todos y a cada uno— tiene que observar ésto o aquéllo». Nos encontramos ante una *condición subjetivamente necesaria*. No cabe decir: «*debes ser feliz*», pues ello sería una *condición objetivamente necesaria*, sino «como quieres ser feliz, entonces has de hacer tal o cual cosa».78

Por un lado, se plantea la cuestión de delimitar las condiciones necesarias y, a la vez, subjetivas del razonamiento que busca los medios para conseguir la felicidad, por supuesto, en dependencia de las inclinaciones. Otro planteamiento muy distinto es aquel que distingue el deber necesario y objetivo, el cual se restringe a un planteamiento exclusivamente formal. Por consiguiente, en el primer caso, fomentar la felicidad significa emplear el entendimiento para idear los medios necesarios que sacien el placer y las inclinaciones subjetivas. Mientras que la cuestión sobre qué se debe tomar como legislación universal, necesaria, *a priori*, determina la noción de regla en sentido universal, o sea justifica lo que es una ley. La felicidad propia y anclada a las inclinaciones, o sea como ideal de la imaginación que obra bajo conceptos empíricos, no es un deber. Tal como escribe Kant en la *Metafísica de las Costumbres*:

En efecto, la *propia felicidad* es un fin [*eigene Glückseligkeit ist ein Zweck*] que todo ser humano tiene (gracias al impulso de su naturaleza) pero este fin nunca puede considerarse como un deber sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere, ya de por sí de un modo inevitable, no está contenido en el concepto de *deber* [*Pflicht*]; porque éste [el concepto de deber] implica una *coerción* [*Nöthigung*] hacia un fin aceptado a disgusto. Por lo tanto, es contradictorio decir que estamos *obligados* a promover nuestra felicidad con todas nuestras capacidades [*man sei verpflichtet seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern*] [MC, Ak. Ausg., VI: 386].

Un asunto es tener naturalmente un deseo de felicidad individual, anclada siempre a las inclinaciones como ideal de la imaginación mediante el uso de conceptos empíricos, y otro asunto muy distinto es el hecho de no poder fundamentar el deber de promoverla o ser beneficiante. Para Kant, no obstante, la noción de deber implica la posibilidad de las acciones atinentes para su realización, aunque no lo parezca (desde una primera vista superficial tema) por el hecho de haber fundado primero el Principio Supremo de la Moralidad en la razón *a priori* y pura. Esta distinción, sin embargo, adquiere un cariz distinto si se piensa que el deber es un mandato que exige su cumplimiento, *i.e.* la posibilidad de su realización. Hablar del deber sólo es posible desde el ámbito prescriptivo, no descriptivo, y el cumplimiento del deber no es imposible, de hecho, «el ser humano es consciente de que *puede hacerlo* [*i.e.* cumplir con el deber] *porque debe*79 [*Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll*]» [TP, Ak. Ausg., VIII: 109]. Aunque parezca redundante, sin embargo, el cumplimiento del deber es posible; enfáticamente, como escribe Kant: «*Ultra posse nemo*

---

<sup>78</sup> LE, p. 246. Hemos introducido cursivas.

<sup>79</sup> Introducimos cursivas.

*obligatur (Nadie está obligado a nada más allá de lo que puede)*» [PP, Ak. Ausg., VIII: 370]. En línea con esta mención, la posibilidad de la experiencia de acuerdo con el deber, Kant la ha abordado en su primera *Crítica*, de tal manera que es posible aseverar que la noción de deber tiene realidad objetiva a condición de su posibilidad:

La razón pura contiene, pues, no en su uso especulativo pero sí en un cierto uso práctico, a saber, en el uso moral, principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, [principios] de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la *historia* de la humanidad. Pues como ella manda que tales [acciones] deben acontecer [*geschehen sollen*], ellas también *deben poder acontecer* [*müssen sie auch geschehen können*] [CRP: A 807/B 835].

De acuerdo con Kant, si el Sumo Bien presupone la proporción entre felicidad y virtud, nuestra propia felicidad como fin tiene que alcanzar la universalidad de un deber. Lo cual plantea la cuestión sobre si, en caso de haber algo tal como *felicidad universal*, dejaría de existir una felicidad individual. Y es en su texto *En torno al Refrán*, donde encontramos la mención de *felicidad en la totalidad del Mundo* (*Glückseligkeit im Weltganzen*) [TP, Ak. Ausg., VIII: 279], como parte del Sumo Bien. Parece, entonces, que esta mención es compatible con pensar que felicidad es un fin, a la vez que un deber. Como vimos, en la *Fundamentación* Kant asevera que nuestra propia felicidad es un deber indirecto: «asegurar la propia felicidad es un deber [*Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht*] (al menos indirecto [*wenigstens indirekt*]), pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran *tentación de infringir los deberes*» [F, Ak. Ausg., IV: 399]. Y en la *Crítica de la razón práctica*, Kant vuelve a escribir: «bajo cierto respecto puede ser un deber procurar la propia felicidad [*Glückseligkeit kann Pflicht sein*]; ya sea porque la felicidad [...] contiene los medios para cumplir el propio deber, ya sea porque la falta de felicidad (por ejemplo, la pobreza) encierra tentación de transgredir el deber. Pero tan sólo promover la *propia felicidad* [*seine Glückseligkeit*] nunca puede ser inmediatamente un deber y menos aún un principio de todo deber» [CRPr, Ak. Ausg., V: 93].

Luego, en Kant la felicidad puede ser un deber si, y sólo si no es en términos individuales. En torno a que la felicidad es un deber *indirecto* cabe señalar lo escrito, ya en *La Doctrina de la Virtud*, sobre la integridad moral. Aquí, Kant enuncia que, la felicidad, en la medida en que *resguarda* la integridad moral de la agencia racional es posible considerarla un deber, aunque indirectamente. Explícitamente Kant escribe:

Las adversidades, el dolor y la pobreza, son grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por lo tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad, en general, las cuales contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes [*die zugleich Pflicht sind*]; es decir, promover la *propia* felicidad [*seine eigene Glückseligkeit*] y no dirigirse sólo a la ajena. [...] *Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber* [*Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht*] pero puede serlo indirectamente [*aber indirect kann es eine solche wohl sein*]; es decir, defenderse de la pobreza como de una gran tentación para los vicios. Ahora bien, en tal caso no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad es lo que constituye mi fin y a la vez mi deber [*sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist*] [MC, Ak. Ausg., VI: 388].

Así, promover nuestra propia felicidad es un deber indirecto, en la medida en que sea el deber de mantener la integridad moral lo que, de acuerdo con Bowman, eleva la noción de felicidad al estatus de un «medio necesario para promover nuestra propia habilidad de hacer nuestro

deber»<sup>80</sup>, sin ser un deber directo de ser felices. La argumentación es clara: Si se da el caso de no haber felicidad propia o si hay un rango de mayor probabilidad de estar tentados a transgredir el deber, entonces ninguna acción cumplirá con el deber. Si no es posible cumplir con el deber, y si hay un deber indirecto que promueva la felicidad ajena, no es posible la existencia de acción alguna que contribuya a la promoción propia y particular de la felicidad. No es posible cumplir con el deber ni perseguir la felicidad si no hay un deber indirecto que sustente la posibilidad, en efecto, de realizar la propia felicidad; pues, de acuerdo con Kant, si no se asume la felicidad como una realización, este hecho podría tentar a actuar en contra de los deberes y en esa posibilidad radicaría el fin de la moralidad.

Kant, anticipándose a un posible conflicto de deberes, afirma que en caso de conflicto entre el deber de la ley moral y felicidad propia, se debe sacrificar la primera ante la segunda, en la medida en que salvaguarde la integridad moral del agente racional, dado que estrictamente no hay conflicto entre deberes; pues, de acuerdo con Kant, no es posible la oposición de dos reglas que expresan la necesidad objetiva y práctica de determinadas acciones [MC, Ak. Ausg., VI: 224]. La condición moral de perseguir nuestra propia felicidad, se funda sólo en que fomenta a cumplir con el deber. La felicidad es el medio que *indirectamente* puede ayudar en la realización los deberes sin ser un deber directo (*i.e.*, sólo de manera indirecta en tanto que salvaguarde la integridad moral mas no busca la felicidad propia). Y, dado que los medios son necesarios de acuerdo al fin obligatorio del deber, luego, perseguir la felicidad es una obligación. El Sumo Bien habrá de incluir así esta noción de felicidad.

## § II

### VIRTUD

#### 2.a) Principios determinantes de la acción

En Kant es posible hacer una doble distinción sobre la noción de disposición volitiva para actuar: por un lado, existe una disposición volitiva de la razón; y, por otro, una disposición volitiva de la sensibilidad. Dos disposiciones volitivas en la medida en que se fundan, aunque cada una se relaciona con presupuestos distintos, bajo principios determinantes de la acción. En el caso de la razón, la disposición volitiva presupone un querer (*wollen*) para la realización práctica de fines. De ello, se sigue que hay dos principios de la acción: principios subjetivos (*i.e.*, máximas [F, Ak. Ausg., IV: 421n]) por los cuales de hecho se actúa por inclinación (la cual depende de las sensaciones la facultad de desear o apetecer un objeto placentero); y, además, principios objetivos de lo que debe (*sollen*) ocurrir, mismos que pueden referirse a un objeto sensible [F, Ak. Ausg., IV: 406-445] pero que, no obstante, son constrictivos para la voluntad (*i.e.*, son mandatos). Estos mandatos se refieren a la imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional, a decir de Kant, por lo que los imperativos no valen para una voluntad pura y exclusivamente racional o divina (si existiera algo tal como esto); ya que en este último caso, en un ser divino, no podría haber principio que la constriña —pues la voluntad sería determinada absolutamente al no haber obstáculos subjetivos.

Sin embargo, el imperativo hipotético es distinto al imperativo categórico, en tanto que el primero se restringe a un fin, precisamente, contingente, luego, hipotético, posible: es instrumental; mientras que el imperativo categórico se refiera a la forma de la legislación que es la ley. Kant explica:

Para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo* [*ein Imperativ*], es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la constricción objetiva de la acción y significa que, si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla.

---

<sup>80</sup> Bowman, *op. cit.*, p. 7.

Así pues, los imperativos tienen valor objetivo y son totalmente distintos de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos [CRPr, Ak. Ausg., V: 20<sup>81</sup>].

En el nivel en que se instaura el concepto de deber, los principios de la sensibilidad tienen que estar subordinados a los principios de la acción, de acuerdo con Kant, pues sólo el principio de la acción, que tiene como fin la forma del querer, tiene valor moral [F, Ak. Ausg., IV: 397-400]; con otras palabras: «ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto que tiene, por lo tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones» [MC, Ak. Ausg., VI: 380-381]. En suma, la voluntad se determina por un fin de la disposición volitiva racional (*Wollen*) y no por una disposición volitiva de desear sensible (*Begehren*). Así, cuando no está al servicio de las inclinaciones, la razón práctica es una facultad superior de desear (*oberes Begehrungsvermögen*) —a diferencia de la facultad inferior sensible (*unter Begehrungsvermögen*) [CRPr, Ak. Ausg., V: 24-25].

Ya en la *Fundamentación*, Kant menciona que aquello que da valor moral a la acción es que esta sea hecha *por deber* (*aus Pflicht zu tun*), si bien antes y de acuerdo con el análisis del conocimiento moral común, Kant ha dicho que la buena voluntad es lo único bueno sin restricción [F, Ak. Ausg., IV: 393]. Luego, despliega el concepto de buena voluntad abordando el concepto de *deber* (*Pflicht*) —en tanto que el concepto de deber contiene al concepto de buena voluntad bajo obstáculos subjetivos [F, Ak. Ausg., IV: 397]. Así, el filósofo de Königsberg explica el concepto de deber mediante ejemplos de acciones que son conformes al deber y en donde existe una inclinación inmediata hacia él y acciones que son hechas por deber. Kant escribe:

Una acción hecha por deber [*eine Handlung aus Pflicht*] tiene su valor moral no en el propósito que va a ser alcanzado, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer* [*Prinzip des Wollens*], según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*]. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones y sus efectos, como fines y resortes [o incentivos, *Triebfedern*] de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral [F, Ak. Ausg., IV: 399-400].

Para Kant, el objeto de la moral se encuentra en el principio del querer mismo, una acción hecha por el deber, por lo tanto, es aquella acción que no tiene en cuenta objeto alguno de la facultad de desear, sino sólo la acción que se realiza por el principio del querer —este principio es la ley moral, pues: «el deber (*Pflicht*) es la necesidad de una acción por respeto a la ley [*aus Achtung für das Gesetz*]» [F, Ak. Ausg., IV: 400]. Un principio de acción normativo del cual se tiene respeto, en tanto que al objeto material se le tiene inclinación mas no respeto, explica Kant, presuponiendo una actividad de la voluntad; sin embargo, el sentimiento de respeto no tiene aplicación en seres totalmente racionales. Escribe Kant:

Puesto que el respeto [*Achtung*] es una acción sobre el sentimiento y, por lo tanto, sobre la sensibilidad de un ser racional, éste [respeto] presupone esta sensibilidad y, por consiguiente, también la finitud de los seres a los cuales la ley moral impone respeto y este respeto a la ley [*Achtung für das Gesetz*] no puede ser atribuido a un ser supremo o a un ser libre de toda sensibilidad, en el cual, por lo tanto, la sensibilidad no podría ser un obstáculo para la razón práctica [CRPr, Ak. Ausg., V: 76].

Puesto que la ley moral determina por sí misma la voluntad, esto significa que hay una restricción en las inclinaciones y, por lo tanto, una sensación de desagrado, una humillación por el

---

<sup>81</sup> Introducimos cursivas.



lado sensible a la vez que, en efecto, una elevación moral. El respeto, a decir de Kant, es: «también un sentimiento positivo [*ein positives Gefühl*], en cuanto a su causa intelectual [*intellektuellen Ursache*], el cual es conocido *a priori* [*das a priori erkannt wird*]» [CRPr, Ak. Ausg., V: 79]. Toda acción hecha por el deber como motivo determinante, según lo anterior, es hecha por el principio de la razón pura práctica, que a la vez implica el concepto de respeto. Luego, puesto que el respeto supone sensibilidad, toda acción por motivo del deber evoca la presencia de la razón práctica con influjos y obstáculos sensibles de seres finitos.

Una vez aclarados los principios racionales de la acción, claramente podemos decir que la caracterización de la *virtud* se encuentra en la *Crítica de la razón práctica*, desplegada en el contexto de la discusión sobre una voluntad santa en sentido positivo —que, como hemos mencionado, es una voluntad incapaz de adoptar máxima alguna que esté en conflicto con la ley moral. Kant escribe:

Esta santidad de la voluntad [*diese Heiligkeit des Willens*] es, sin embargo, una idea práctica que debe necesariamente servir de *prototipo* [*Urbilde*]; aproximarse a éste, a lo infinito, es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos; y esa idea mantiene constante y justamente ante sus ojos la ley moral pura, por lo cual se llama también santa; estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas y de su constancia invariable para un progreso constante —y justamente esto es la virtud [*Tugend*]—, es *lo más alto que puede realizar la razón práctica finita*; esta virtud a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, *nunca puede ser perfecta* [CRPr, Ak. Ausg., V: 32-33<sup>82</sup>].

Similar a este argumento, en la *Metafísica de las costumbres*, la noción de virtud presupone un progreso hacia la perfección moral indefinido, hacia el infinito, en tanto que es un ideal inalcanzable pero que se funda en un deber de acercarse a él, y que empieza de nuevo su avance en la medida en que el ser humano está afectado por inclinaciones [MC, Ak. Ausg., VI: 409]. *Virtud* [*Tugend*], a decir de Kant, es progresar hacia la habilidad de cumplir nuestro propio deber, y es en *La Doctrina de la Virtud*, donde Kant clarifica por qué la virtud es adquirida gradualmente más que de manera inmediata:

Se puede decir además acertadamente que el ser humano está obligado *a la* virtud (como fortaleza moral [*Tugend als einer moralischen Stärke*]). Porque, aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que *presuponer* absolutamente la capacidad [*Vermögen*] (*facultas*) de superar todos los impulsos que se oponen sensiblemente, esta capacidad, sin embargo, como *fortaleza* [*Stärke*] (*robur*), es algo que tiene que adquirirse potenciando el *móvil* [o incentivo] moral [*die moralische Triebfeder*] (la representación de la ley [*die Vorstellung des Gesetzes*]) mediante la contemplación (*contemplatione*) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros pero, también, a la vez mediante su *ejercicio* [*Übung*] (*exercitio*) [MC, Ak. Ausg., VI: 397].

Lo que hemos estado explicando es que, de la mera posibilidad de actuar por el deber, no se sigue que, de hecho, se actúe por deber. Kant presupone, luego, que todo agente moral ha de adquirir el conocimiento moral requerido, así como la habilidad para resistir sus impulsos para obrar por el deber. Piensa, además, que debe desarrollar una buena disposición para actuar moralmente; es decir, se debe incrementar la propia receptibilidad hacia las demandas y exigencias de la moralidad. Y a este respecto cabe la duda sobre si es un deber la perfección propia (*eigene Vollkommenheit*) para realizar acciones por deber, ya que una vez hecha la acción conforme al deber puede tomarse o no como cuestión relevante el hecho de haber sido hecha esta acción necesariamente por deber. Kant, por supuesto, piensa que esta cuestión no es una *questio facti* (una cuestión de hecho), y la pregunta sobre el deber implica la pregunta por el valor moral, por el criterio (*quid iuris*) del mismo.

---

<sup>82</sup> Introducimos cursivas.

En *La Doctrina de la Virtud* Kant sostiene que nuestra propia perfección moral (*meine eigene Vollkommenheit*) es un fin, a la vez que un deber (*Zweck, der mir zugleich Pflicht ist*) [MC, Ak. Ausg., VI: 398]. Una mención problemática, pues no hay un desarrollo tan claro de su derivación como en otros textos que versan sobre su filosofía práctica. Sin embargo, el argumento para sostener dicha afirmación puede ser reconstruido de acuerdo con la prueba o el examen (*i.e.*, el test) que busca una contradicción de la voluntad (que puede remitirnos, asimismo, al argumento central que Kant explora de manera particular sobre dicha *prueba*, ya en la *Fundamentación* [F, Ak. Ausg., IV: 422-423]). Y, puesto que se debe perseguir fines morales, se debe desarrollar habilidades naturales, es decir, los medios de aquellos fines, siendo, la propia perfección, «el *cultivo* [*Cultur*] de todas las facultades en general para fomentar los fines propuestos por la razón [*aller Vermögen überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke*]». Un fin que, según Kant, es un fin en sí mismo, que no atiende el beneficio que pueda brindar [MC, Ak. Ausg., VI: 391-392].

De manera más precisa, en torno a la caracterización de la virtud en Kant, podemos decir que ella se reconoce sólo por los obstáculos de las inclinaciones naturales que pueden entrar en conflicto con el propósito moral, en la medida en que es capaz de superarlos vía la autoacción según la mera representación de su deber, es decir, de acuerdo con la ley formal del mismo. En suma:

La *virtud* es la fuerza de la máxima del ser humano en el cumplimiento de su deber [Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht]. —Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales que pueden entrar en conflicto con el propósito moral y, puesto que es el ser humano mismo quien pone estos obstáculos a sus máximas, la virtud no es únicamente una autoacción (pues, en tal caso, una inclinación natural podría intentar someter a las otras), sino también una coacción según un principio de la libertad interna, por lo tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo [MC, Ak. Ausg., VI: 394].

Como seres morales tenemos fines que son obligaciones, de acuerdo con Kant. Si esto es así, debemos desear los medios necesarios para realizarlos. Kant asevera que, si desarrollamos nuestra propia capacidad para hacer acciones virtuosas, podemos perseguir aquellos fines morales. El respeto hacia la ley moral, considerado como motivo primordial, direcciona la acción hacia su realización por deber y aleja la posibilidad de conducir la acción por nuestras propias inclinaciones; es decir, es condición necesaria de que la acción pueda ser hecha por respeto a la ley.

Si se desean los medios de nuestros propios fines, en tanto que éstos definen a aquéllos, igualmente se tiene que desear los medios más efectivos; lo que presupone una preeminencia de la agencia moral puesto que, de acuerdo con lo anterior, las inclinaciones a menudo no concuerdan al hacer nuestro deber como medios más efectivos. De manera inversa, Kant sostiene que, si no deseamos perseguir nuestra propia virtud, entonces no deseamos desarrollar los medios más efectivos para hacer nuestro deber; desear que se actúe por deber, significa que se desea actuar por un solo motivo moral, haciendo lo se requiere hacer para volverse virtuoso. Si es un deber hacer nuestro propio deber, luego, se debe perseguir la propia virtud. De acuerdo con Kant, no hacer esto sería irracional.

Una demanda moral, para Kant, es, luego, cultivar nuestra propia virtud como un fin en sí mismo, descartando toda razón instrumental para ello. Si no se piensa sobre la propia disposición para actuar moralmente en pos de perseguir la virtud, o si no se plantea el propio compromiso con la ley moral, resulta más difícil decir de qué manera reconocemos que tenemos deberes. Lo cual no menoscaba el hecho de que nuestra perfección moral, de acuerdo con Kant, es un fin a la vez que un deber.

Por otro lado, mostrar que la virtud de los demás es un fin a la vez que un deber, como podría implicarse de la relación entre la felicidad general implicada de manera proporcional a la

virtud, resulta problemático; pues Kant explícitamente *niega* que estemos obligados a perseguir la virtud de los demás, ya que «es una contradicción proponerse como fin la *perfección* de otro [*eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen*]» [MC, Ak. Ausg., VI: 386]; por consiguiente, es contradictorio que sea una obligación fomentarla.

Si como Kant menciona en *La Doctrina de la Virtud*, un fin es un objeto de la libre elección [MC, Ak. Ausg., VI: 381, 384-385], de esto se sigue que no se pueda forzar a alguien a adoptar un fin —objeto de libre elección—, so pena de que la elección no sea completamente libre. Esto no es contradictorio con decir que la *perfección* de toda persona, según Kant, consiste en que ella misma «sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber [*er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen*]» [MC, Ak. Ausg., VI: 386]. Es contradictorio, por lo tanto, proponer como deber hacer algo que no puede hacer ningún otro más que el agente moral [MC, Ak. Ausg., VI: 386].

De acuerdo con Kant, si es contradictorio exigir lo que sólo los demás pueden hacer por ellos mismos, resulta problemático saber cómo la noción de perfección moral es compatible con la noción de Sumo Bien —a sabiendas de ser ésta la unión de la felicidad en proporción racional con la virtud. ¿Cabe, entonces, pensar si efectivamente tenemos el deber de promover la virtud de los demás, hacer de su virtud nuestro propio fin, en relación con el deber indirecto de promover nuestra propia felicidad?

## 2.b) Virtud como fin y deber

Para Kant, el concepto de Sumo Bien requiere que persigamos un mundo en el cual la felicidad de nosotros mismos esté en proporción racional con la virtud propia y de los demás. Respecto a este punto cabe preguntar si la virtud de los demás es un fin a la vez que un deber para saber si los demás son dignos de ser felices o no. Sin embargo, es cuestionable si la virtud de los demás puede ser un fin a la vez que un deber. Pues, si estamos obligados a promover su felicidad, por un lado, debemos esforzarnos a hacerlos dignos de ella. Por lo que, también, tenemos a la mano hacer dignos a los demás de su propia felicidad. Pero esto no resulta claro en el caso de la virtud de los demás, pues, como Kant afirma, la virtud de los otros no puede ser nuestro fin en la medida en que es contradictorio exigirme a mí mismo lo que sólo los otros pueden hacer por sí mismos.

Aunque otros deben adoptar la virtud como un fin, está abierta la posibilidad de promover la facultad o capacidad de los demás para adoptar sus fines de conformidad con el deber, o sea fomentar la habilidad para actuar moralmente, como deber de promover la virtud de los demás. El presupuesto de Kant es que, si hay agentes racionales como tales, es decir, que determinen su acción por principios, éstos pueden perseguir varios fines (incluyendo la felicidad y la virtud) —para lo cual es conveniente no ser interferidos (sino ser ayudados) a fin de conseguir sus fines. En el caso de tratarse de un fin por sí mismo, promover la virtud de los demás significa ayudar indirectamente para este último caso. Si se ayuda a desarrollar la virtud de los demás, entonces se fomentaría la capacidad de actuar por el solo motivo del deber, en pos de evitar acciones motivadas meramente por inclinación. Por lo tanto, es un deber querer la virtud de los demás, pues es un fin que posibilita el fin en sí mismo de la ley moral; por el contrario, no querer fomentar la virtud de los demás es no querer el más efectivo medio para realizar los fines de los demás y los propios (los cuales incluyen la felicidad y la virtud).

Por consiguiente, con el objetivo de buscar que el deber sea cumplido por los demás tanto como sea posible, se debe tomar como un fin la promoción de la virtud de los demás.

Según Kant, reconocer la exigencia de la moralidad es reconocer como deber la promoción de la virtud como genuina preocupación por la moralidad. Si es un deber desarrollar la propia virtud, cumplir el deber se torna una obligación para hacer moralmente uno mismo el motivo de nuestras acciones, en la medida en que es un deber velar por lo que puede tener mayor influencia sobre los demás tanto como sea posible para cumplir su deber, y no sólo reconocer que los demás podrían desarrollar su propia virtud, sino fomentarla.

De acuerdo con Kant, considerar la virtud de los demás como mi propio fin es hacer lo que sea posible realizar con el objetivo de que los demás puedan actuar virtuosamente. Kant piensa que podemos hacer esto último a través de un medio efectivo, a saber: la educación moral [CRPr, Ak. Ausg., V: 155-156].

Dicha instrucción moral, de acuerdo con Kant, busca generar respeto hacia la ley como el motivo primordial de la acción, con el objetivo de fomentar que el agente actúe contrario al interés propio; de conformidad con las demandas de la moralidad<sup>83</sup> [MC, Ak. Ausg., VI: 479-480].

Por otro lado, de acuerdo con Kant, la conducta moral libre de todo ser racional en el mundo sensible es el medio por el cual la forma de ley moral proporciona al mundo sensible una naturaleza suprasensible. Luego, el aspecto racional, no sólo determina la voluntad, sino que otorga dicha naturaleza suprasensible dentro y fuera de nosotros, en la medida en que la determinación de la voluntad por la forma de ley moral se realiza con independencia de cualquier inclinación sensible. Kant escribe: «Esta ley [la ley moral] debe proporcionar al mundo de los sentidos, como *naturaleza sensible* [*sinnlichen Natur*] (en lo que se refiere a los seres racionales), la forma de un mundo del entendimiento [*die Form einer Verstandeswelt*], es decir, de una *naturaleza suprasensible* [*übersinnliche Natur*], pero sin interferir en el mecanismo de la primera» [CRPr, Ak. Ausg., V: 43]. (El sentimiento de respeto, por ejemplo, puede entonces ser concebido como una muestra de que una causa racional proporciona al mundo sensible un carácter formal suprasensible.)

En la *Fundamentación*, de hecho, Kant habla ya de existencia de cosas bajo leyes con generalidad estricta, o sea universales, siendo la forma de la naturaleza como constituida por la legalidad universal. La prueba de la universalidad de la máxima, concretamente, permite actuar en un mundo sensible por medio de la forma de la ley, pues, a decir de Kant, la acción moral se realiza en el mundo sensible de acuerdo con una forma de la naturaleza suprasensible [F, Ak. Ausg., IV: 421; cfr. CRPr, Ak. Ausg., V: 43]. En la primera *Crítica*, como parte de esta caracterización moral del mundo suprasensible, Kant señala que la actividad que se dirige al mundo sensible como posible efecto del mundo suprasensible está de acuerdo con la actividad de transformación teleológica de la moralidad, como un mundo que contiene un fin:

Llamo al mundo, en a medida en que sea conforme a todas las leyes morales (como *puede serlo* [*sie kann sein*] de acuerdo con la *libertad* de los seres racionales [*denn nach der Freiheit der vernünftlichen Wesen*], y como *debe serlo* de acuerdo con las leyes necesarias de la moralidad [*und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll*]), un mundo moral [*eine moralische Welt*]. Así entendido, éste se piensa solamente como un mundo inteligible [*als intelligible Welt*] porque allí se hace abstracción [...] de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad en él (debilidad [*Schwäche*] o corrupción [*Unlauterkeit*] de la naturaleza humana). En esa medida, él es una *mera idea pero idea práctica* [*ist sie also eine blosse aber doch praktische Idee*], que *puede y debe tener efectivamente su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible* [*Idee wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen*] [CRP: A 808/B 836<sup>84</sup>].

De acuerdo con Kant, luego, si la voluntad está obligada a promover el Sumo Bien, ha de ser posible su realidad práctica y su existencia. El Sumo Bien es una idea práctica que puede y debe tener influjo sobre el mundo sensible; la idea de un mundo moral tiene por eso una realidad objetiva. Si el Sumo Bien es la idea de un mundo moral, el Sumo Bien se tornaría real en el mundo

---

<sup>83</sup> Ya que la instrucción moral en Kant rebasa por mucho los límites temáticos de la presente tesis, nos restringimos a su mera mención —la cual enfatiza el hecho de que ni las inclinaciones del interés propio ni las acciones de los demás proporcionan, en lo absoluto, autoridad para evitar o ignorar las demandas de la moralidad. Para un mayor detenimiento en torno a la instrucción moral, cfr. *Fragmento de un catecismo moral* [*Bruchstück eines moralischen Katechism*], dentro de *La Doctrina de la Virtud* [MC, Ak. Ausg., VI: 480-482].

<sup>84</sup> Introducimos cursivas.

sensible si la ley moral fuera el motivo de la acción de todo agente racional —ya que éste significa la felicidad como resultado proporcional a la virtud. Así, por otro lado, el Sumo Bien se distingue, *prima facie*, del llamado *reino de los fines* (*Reich der Zwecke*); pues este último no es un objeto de la ley moral en el sentido de ser un ideal que *aún* no se ha traído del mundo inteligible a la existencia presente, a este otro mundo sensible. El reino de los fines, si bien se realiza en virtud de todo agente moral en este mundo sensible que actúe como miembro (*Glied*) y legislador (*Oberhaupt*) de dicho reino inteligible, aparece como una de las fórmulas de la ley moral [F, Ak. Ausg., IV: 433].

La ley moral, en cuanto arquetipo, según Kant, nos manda actuar de acuerdo con su forma universal (la de su propia legislación); por lo que el reino de los fines especifica que el mundo inteligible está constituido por el conjunto de seres racionales que pueden establecer fines en sí mismos. Pues, por *reino de los fines*, Kant entiende «el enlace sistemático [*die systematische Verbindung*] de seres racionales [como fines en sí mismos] por leyes comunes» [F, Ak. Ausg., IV: 433]. A decir de Kant:

La ley moral es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible [*übersinnliche Natur*] y de un mundo de entendimiento puro [*reine Verstandeswelt*], cuya copia *debe* existir [*existieren soll*] en el mundo sensible pero, al mismo tiempo, sin romper las leyes de éste. Aquella naturaleza que sólo conocimos en la razón se le podría llamar *naturaleza modelo* [*urbildliche Natur*] (*natura archetypa*), y en cambio esta que contiene el efecto posible [*die mögliche Wirkung*] de la idea de la primera como fundamento determinante de la voluntad se podría llamar *naturaleza copiada* [*nachgebildete Natur*] (*natura ectypa*). Porque verdaderamente la ley moral nos transporta, en idea [*nach Idee*], una naturaleza en la cual la razón pura introduciría el Sumo Bien [*das höchste Gut*] [CRPr, Ak. Ausg., V: 43].

Luego, la unión sistemática de los fines es consecuencia de la transformación moral del mundo sensible, y converge, mucho después, con el Sumo Bien (en la realización de este último en el mundo copiado o *ectypico*). De hecho, en la *Crítica de la capacidad de juzgar*, Kant entiende el Sumo Bien como «la *existencia* de seres racionales bajo leyes morales [*die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen*]» [CJ, Ak. Ausg., V: 444<sup>85</sup>]: dicho reino es consecuencia del influjo moral en el mundo, previo y parte de la condición posterior del Sumo Bien (por consiguiente, la construcción y *existencia* de ese reino de los fines). En tanto que idea, el mundo arquetípico no es el reino de los fines, ya que el Sumo Bien es el fin último de la transformación moral del mundo sensible; el reino de los fines es, así, una guía formal de la deliberación moral, como escribe Kant: «obra según máximas de un miembro universalmente legislador [*allgemein gesetzgebende Gliede*] para un meramente posible reino de los fines [*zu einem bloss möglichen Reiche der Zwecke*]» [F, Ak. Ausg., IV: 439]. El reino de los fines es una referencia a nuestra pertenencia en ese mundo arquetípico inteligible, como legislador y miembros al mismo tiempo, y a través de nuestra existencia autónoma suprasensible: una parte (que no es la felicidad), aunque, también, condición del Sumo Bien.

De acuerdo con nuestra lectura, el reino de los fines es una dimensión inteligible (*i.e.*, moral) compatible con el mundo sensible, donde se efectúa la deliberación moral de seres racionales finitos; o sea, parte de la realidad objetiva del Sumo Bien. Luego, el Sumo Bien es la visión del mundo sensible que se transformaría, que existiría o adquiriría corporeidad, si la ley moral se aplicara en condiciones universales adecuadas, aunque no está necesariamente al mismo rango que el reino de los fines tiene sobre la deliberación moral (ya que el Sumo Bien no es una formulación del Imperativo categórico [F, Ak. Ausg., IV: 433-464]), sino consecuencia de la felicidad proporcional a la virtud, en tanto que es el objeto de la voluntad [CRPr, Ak. Ausg., V: 122].

---

<sup>85</sup> Introducimos cursivas.

## 2.c) Virtud como *conditio sine qua non* del Sumo Bien

De acuerdo con Kant, más que un enlace analítico, el concepto del Sumo Bien es la síntesis de los conceptos de felicidad y virtud [CRPr, Ak. Ausg., V: 111-113]. Luego, ni las implicadas relaciones de proporcionalidad entre virtud, respecto a la merecida felicidad, ni la causalidad de felicidad por la virtud, son resultados de ninguna descomposición analítica que pudiera haber del concepto de Sumo Bien. Y, aún cuando éste sea un concepto sintético *a priori*, cabe preguntar cómo pueden ser relacionadas felicidad y virtud.

En el Sumo Bien si la felicidad se sigue en una relación de proporción racional, es decir, moral (la virtud como *conditio sine qua non*), esto se debe, precisamente, por la presencia de la virtud emanada del agente moral. Así, es necesario un principio de índole moral que haga merecer la felicidad en la medida en que uno sea virtuoso, acorde con la noción una buena voluntad que actúa por el motivo del deber bajo un principio formal de la legalidad universal, *i.e.*, el imperativo categórico [F, Ak. Ausg., IV: 399-402]. La noción de *espectador racional e imparcial* (*vernünftiger unparteiischer Zuschauer*), la cual Kant introduce ya desde la *Fundamentación* [F, Ak. Ausg., IV: 393], sirve para mostrar, luego, que la mera felicidad carente de una buena voluntad no tiene valor moral, o quien fuera feliz sin una buena voluntad no podría tener la dignidad de merecerla.

Si, como hemos visto, la incapacidad de ordenar nuestros propios fines de acuerdo con las demandas de la moralidad, significa fallar para ser virtuosos; luego, esto significa que dicha incapacidad es un obstáculo para la dignidad de ser feliz. Dicho orden racional de fines, en el caso de la persona virtuosa, de acuerdo con Kant, proveería la mayor posibilidad de lograr la felicidad —la cual, razonablemente, se puede pensar en un mundo empírico.

Tal como lo vemos, el presupuesto que subyace a este argumento es que la persona virtuosa no perseguirá fines conflictivos con el deber. Por lo que su felicidad será moralmente merecedora y digna de ella, o sea en proporción racional con la virtud. El planteamiento kantiano se despliega sobre el hecho de que, si la virtud fuera practicada universalmente, entonces cualquiera estaría en una posición similar; así, la ocupación colectiva por la felicidad unida a la virtud universal podría aumentar la felicidad individual, es decir, la felicidad se podría incrementar en proporción con nuestra virtud —luego, podría existir necesariamente el Sumo Bien y no sólo evocarlo en la posibilidad.

La distinción, sin embargo, entre felicidad y virtud, radica en que la felicidad es la realización de la totalidad de los fines mientras que la virtud es la manera (moral), que es conforme al deber, de entre otros modos de ordenar fines. Lo que Kant al respecto sostiene es que la práctica de la virtud conduciría, así, hacia la más favorable causalidad de circunstancias para el logro de la felicidad, moralmente merecedora y digna. Por lo tanto, el Sumo Bien consiste en las leyes de la producción de la verdadera felicidad por la libertad en general, bajo leyes elegidas por virtud; y es el Sumo Bien, por consiguiente, aquel concepto que ofrece la explicación más razonable sobre la producción de felicidad general aún persiguiendo los propios fines.

Según Kant, la presencia de obstáculos externos que no ayudan a la empresa de obrar virtuosamente, se explica por la presencia de un mundo sensible; no obstante, es este mundo sensible, a juicio de Kant, el mismo que es compatible con las demandas de la moralidad, aunque conflictivo con ellas. A decir de Kant, en la primera *Crítica*, estamos obligados a postular una existencia futura a fin de no menoscabar la esperanza de adquirir la virtud universal, así como a postular las circunstancias en las cuales la felicidad es perfectamente proporcional con la virtud: estamos obligados a postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (*die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes*) [CRP: A 808-813/B 836-841]. Pero, antes implicar la necesidad de tales postulados, Kant requiere mostrar que el Sumo Bien, en efecto, los necesita; es decir, es necesario antes mostrar por qué Kant tiene razón de creer que la felicidad y la virtud son conectadas en el concepto de Sumo Bien.

Como hemos visto, por un lado, todo agente racional establece fines, relativos incluso a las inclinaciones, tanto como fines por sí mismos; por consiguiente, todo agente racional puede

proponerse perseguir fines por sí mismos. Si todo agente racional posee razón práctica pura, entonces plantea fines dados por la razón en sí misma; luego, en todo agente racional de este tipo, el respeto por la ley puede ocurrir como un motivo necesario para la acción. De acuerdo con Kant, al reconocer la necesidad y universalidad de la moralidad, el agente moral puede tomar el deber en general como un fin moral. Es decir, todo agente racional puede demandar que los demás busquen el medio más efectivo para obtener los fines en general, incluyendo obrar por deber; el Sumo Bien, a juicio de Kant, es el medio exigido por la razón.

A decir de Kant, si se pretende cumplir los deberes morales, entonces es un deber tanto cultivar la propia capacidad para cumplir con el deber como remover o incapacitar cualquier obstáculo que se interponga para realizar las obligaciones morales. Luego, se puede ampliar la propia habilidad para cumplir con las obligaciones morales y desarrollar así una disposición virtuosa a fin de cumplir diligentemente con el deber, eligiendo las máximas que pasen la prueba de la universalidad y actuando por el deber, cada vez menos sensible a los obstáculos subjetivos de la inclinación y más diligente a las demandas de la moralidad.

Como ya Kant señala en la *Crítica de la razón práctica*, el Sumo Bien es la respuesta a la *antinomia de la razón práctica* como fin final en este mundo sensible [CRPr, Ak. Ausg., V: 110 y ss]. Luego, si Kant no se refiere al Sumo Bien en cualquiera de las formulaciones del imperativo categórico, se debe a que el nivel de la formulación del Principio Supremo de la Moralidad es una cuestión distinta (es decir, episódica) a la problemática sobre el posible fin último de la actividad moral en el mundo sensible (*i.e.*, el Sumo Bien) [TP, Ak. Ausg., VIII: 208]. No obstante, el Sumo Bien, a decir de Kant, debe seguirse de la ley moral. En la medida en que la propia virtud incrementa, todo fin formulado es con mayor eventualidad ordenado de acuerdo con los deberes morales; lo cual significa que gracias a la agencia racional se producen las circunstancias óptimas para alcanzar todo fin (sea uno moral tanto como uno permitido). La felicidad tendería, entonces, que existir en proporción con la existencia de la virtud.

Además, debido a que adoptar el deber de promover nuestra propia virtud y la de los demás posibilita la felicidad de nosotros mismos y la de los demás, por lo tanto, perseguir la virtud universalmente implica, de manera necesaria, ordenar el mundo empírico de la manera más favorable para producir felicidad proporcionalmente con la virtud. De acuerdo con lo anterior, ni la virtud y ni la felicidad se tornarían las veces de posesión individual, sino general; ninguno de los dos componentes del Sumo Bien se pueden reducir a individuo alguno; en todo caso, serían causa, entonces, indirectamente de felicidad (es decir, el Sumo Bien, *strictu sensu*, no provee la satisfacción inmediata de las inclinaciones). De acuerdo con esto, si se toma la virtud como fin propio, indirectamente se produce felicidad, sin haber necesariamente considerado esto último como un fin propio.

Restringidos al mundo sensible, aún conteniendo éste a seres racionales a la vez que sensibles (incluso considerados como seres en sí mismos), no se puede sostener que la virtud cause *ipso facto* felicidad individual y sensible. Aunque, a decir de Kant, es en el mundo sensible donde se puede llegar a ser digno de la felicidad en tanto agente virtuoso. El mundo inteligible, en cambio, donde los fines racionales son sólo fines racionales puros *a priori*, es decir, morales, es donde inicialmente se plantea la esperanza de obtener la felicidad en proporción con la moralidad; luego, las leyes morales en este ámbito y, por lo tanto, la racionalidad práctica en sí, fomentan dicho proceso de felicidad universal de acuerdo con la virtud y en proporción racional a ella. Kant escribe:

En consecuencia afirmo que, así como los principios morales [*die moralischen Principien*] son necesarios, según la razón en su *uso práctico* [*nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche*], igualmente es también necesario, según la razón, suponer en su *uso teórico* [*in ihrem theoretischen Gebrauch*] que cada cual tiene motivo para esperar la felicidad [*die Glückseligkeit*], en la misma medida en que se ha hecho digna de ella por su comportamiento [*in demselben Maße, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat*]; y que, por consiguiente, *el sistema de la moralidad está enlazado indisolublemente con el de la felicidad*

*pero sólo en la idea de la razón [das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei] [CRP: A 809-810/B 837-838<sup>86</sup>].*

Por el contrario, en el mundo sensible esto último no puede ser el caso, aunque esto no es contradictorio con fomentarlo. De hecho, el deber de perseguir el Sumo Bien, en tanto idea, se restringe a seres racionales (a la vez que sensibles), los cuales habitan un mundo sensible a la vez que legislan un mundo inteligible, un reino moral de los fines. En suma, incluso en ausencia de condiciones ideales, de acuerdo con Kant, la virtud contribuye aún a la producción de la felicidad en tanto que brinda las más favorables circunstancias para la felicidad humana, pues aquello que sucede con la regularidad de la ley moral en el mundo inteligible es un deber en el mundo sensible. Y esto es por lo que Kant se ve forzado a adoptar los postulados de la razón práctica como las condiciones de posibilidad de la realización completa del Sumo Bien.

## CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO SEGUNDO

A lo largo del Capítulo Segundo, y de acuerdo con la necesidad de análisis de los elementos del Sumo Bien exigida por la noción de la deducción del Sumo Bien, podemos decir que no es fácil determinar la felicidad en Kant. A fin de entrever su relación concreta y adecuada con el Sumo Bien, sin embargo, podemos distinguir dos definiciones de felicidad. Así, la felicidad: o se refiere a las inclinaciones [CRP: A 806/B 834], o, por otro lado, se refiere en cierto sentido a la voluntad [CRPr, Ak. Ausg., V: 124]. El primer balance de este Capítulo nos autoriza tomar como deber, aunque indirecto, a la felicidad, posibilitando el enlace entre virtud y felicidad en el Sumo Bien.

Así, en el caso de la primera acepción, ya que está condicionada empíricamente, es imposible considerarla como una ley, pues ésta no contiene, en todos los casos y para todos los seres racionales, el mismo fundamento determinante de la voluntad. La otra noción de felicidad, la cual no se remite directamente a las inclinaciones, es aquella restringida y delimitada por la facultad de desear y por la voluntad. Esta segunda noción de felicidad se despliega, precisamente, bajo una premisa que entronca con el uso de la razón práctica y rechaza el papel de la sensibilidad como constitutiva de la misma.

A este respecto, hablamos de la posibilidad de actuar por principios, por la razón práctica; y vimos que, si ha de entenderse voluntad por razón práctica, luego, es posible actuar conforme a la voluntad, *según la representación* de las leyes [F, Ak. Ausg., IV: 418]. Así, remitidos a lo visto en este Capítulo Segundo, la noción de voluntad, con respecto a la noción de felicidad que implica igualmente deseo, ocupa un papel fundamental en relación con la legislación de fines. Esto la distingue de ser meramente un ideal de la imaginación, como lo es la felicidad en su primera acepción, es decir, bajo el uso de conceptos siempre y sólo empíricos.

A partir de esta segunda acepción de felicidad, pudimos considerarla como fin de la acción, aunque no un bien en sí mismo, sino relativo y conforme a la razón en la medida en que hay una relación de la razón con la acción, pero no es una relación de la voluntad que determina una acción sólo por la representación moral *a priori*; la segunda acepción de felicidad, no obstante, es siempre un fin contingente y relativo [CRPr, Ak. Ausg., V: 57]. Por consiguiente, en esta segunda acepción, la cual relaciona el deseo y voluntad, es posible considerar la felicidad como un fin de la acción. Pero no podemos sustentar que debemos tener a nuestra propia felicidad como un fin a la vez que un deber [R, Ak. Ausg., VI: 6]. Lo que Kant asevera, según hemos visto, es que nuestra propia felicidad es un deber indirecto. Pues la falta de satisfacción con el propio estado, podría fácilmente convertirse en una gran tentación de infringir los deberes [F, Ak. Ausg., IV: 399]. La cláusula que determina la felicidad como un deber indirecto es el hecho de mantener la integridad moral del agente, lo cual la eleva a un fin a la vez que deber [MC, Ak. Ausg., VI: 388].

---

<sup>86</sup> Introducimos cursivas.



Así, promover nuestra propia felicidad es un deber indirecto, en la medida en que sea el deber de mantener la integridad moral lo que eleva la noción de felicidad al estatus de un medio necesario para promover nuestra propia habilidad de hacer nuestro deber, sin ser un deber directo de ser felices. Esto lo concluimos por la implicación de que, si se da el caso de no haber felicidad propia o si hay un rango de mayor probabilidad de estar tentados a transgredir el deber, entonces toda acción no cumplirá con el deber. La condición moral de *perseguir* nuestra propia felicidad, se funda sólo en que fomenta a cumplir con el deber. La felicidad es el medio que *indirectamente* puede ayudar en la realización de los deberes sin ser un deber directo (*i.e.*, sólo de manera indirecta en tanto que salvaguarde la integridad moral mas no se trata aquí de la felicidad propia). Y, dado que los medios son necesarios de acuerdo al fin obligatorio del deber, luego, perseguir la felicidad es una obligación. El Sumo Bien incluye así esta segunda noción de felicidad.

Por otro lado, a lo largo del presente Capítulo Segundo y en lo atinente sobre la caracterización de la virtud como la fuerza de la máxima del ser humano en el cumplimiento de su deber [MC, Ak. Aug., VI: 394], hemos visto que el deber es correlato de la noción imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional que es a la vez finito. Por lo que el concepto de deber evidencia la normatividad de la ley, mediante los principios racionales de la acción en presencia de obstáculos subjetivos, siendo que la virtud, a decir de Kant, se entiende como el progreso infinito de la *santidad de la voluntad* como *prototipo* de la acción hecha por deber [CRPr, Ak. Aug., V: 32-33]. Así, podemos decir que la virtud se reconoce sólo por los obstáculos de las inclinaciones naturales que pueden entrar en conflicto con el propósito moral, en la medida en que es capaz de superarlos vía la autoacción y según la mera representación de su deber, es decir, de acuerdo con la ley formal del mismo.

Particularmente, nos detuvimos a observar la mención de Kant respecto a que nuestra propia perfección moral es un fin, a la vez que un deber [MC, Ak. Aug., VI: 398]. Pues, en la medida en que se debe perseguir fines morales, se debe desarrollar habilidades naturales, es decir, los medios de aquéllos fines; tal cual podemos concluir, siendo, la propia perfección, el cultivo de todas las facultades en general que favorecen el hecho de fomentar los fines propuestos por la razón. Vimos, en suma, que la propia perfección moral es un fin en sí mismo, estrictamente moral, por lo que no atiende al beneficio que pueda brindar [MC, Ak. Aug., VI: 391-392].

A este respecto, fue relevante observar que, si no se desea perseguir la propia virtud, entonces no se puede desear desarrollar los medios más efectivos para cumplir deber; luego, para Kant, desear que se actúe por deber, significa que se desea actuar por un solo motivo moral, haciendo lo se requiere hacer para volverse virtuoso: si es un deber cumplir con el propio deber, luego, se debe perseguir la propia virtud. Y es relevante la mención de Kant sobre la conducta moral libre de todo ser racional en el mundo sensible, como el medio por el cual la forma de ley moral proporciona al mundo sensible una naturaleza suprasensible. Lo cual, como hemos visto, está de acuerdo con la actividad de transformación teleológica como una tal que contiene un fin final.

Por consiguiente, la voluntad obliga a promover el Sumo Bien, y, por ello, es posible su realidad práctica, así como su existencia fáctica. Tal cual hemos sustentado a lo largo de este Capítulo Segundo, el Sumo Bien es una idea práctica que puede y debe tener influjo sobre el mundo sensible; lo que significa que la idea de un mundo moral tiene una realidad legítimamente objetiva, pues el Sumo Bien se torna real en el mundo sensible debido a la ley moral tomada como motivo de la acción de todo agente racional, tornando real el mundo inteligible del reino inteligible de los fines. Por ello, concluimos que el Sumo Bien es fin final en este mundo sensible [CRPr: Ak. Aug., V: 110 y ss].

De acuerdo al saldo último obtenido en este Capítulo Segundo, no se puede sostener que la virtud cause *ipso facto* felicidad individual y sensible. Y es desde el mundo inteligible, en cambio, donde los fines racionales son sólo fines racionales puros *a priori*, es decir, morales, de donde se plantea la esperanza de conseguir la felicidad en proporción con la moralidad; luego, las leyes morales en este ámbito y, por lo tanto, la racionalidad práctica en sí, fomentan dicho proceso de

felicidad universal de acuerdo con la virtud y en proporción racional a ella. De allí que se sustente una realidad objetiva y práctica del Sumo Bien. Ya en el mundo sensible, aún así, el deber de perseguir el Sumo Bien en tanto idea se restringe a seres racionales (a la vez que sensibles) que legislan un mundo inteligible, un reino moral de los fines, sin perder su realidad objetiva como deber.

Hemos visto, en suma, que la virtud contribuye aún a la producción de la felicidad, teniendo además la posibilidad de caracterizar la felicidad como un deber indirecto, en tanto que la virtud brinda las más favorables de las circunstancias para la felicidad particular; pues, de acuerdo con Kant, aquello que sucede con la regularidad de la ley moral en el mundo inteligible es un deber en el mundo sensible.

A partir de aquí, es preciso entender la necesidad práctica de adoptar los postulados de la razón en su uso práctico, en tanto que se buscan condiciones de posibilidad de la realización completa del Sumo Bien —en efecto, desde la consideración filosófica de la necesidad de la justificación del Sumo Bien.

**LA JUSTIFICACIÓN DEL «SUMO BIEN» EN KANT**  
**CAPÍTULO TERCERO: REALIDAD PRÁCTICA Y REPRESENTACIÓN DEL SUMO BIEN**

**INTRODUCCIÓN**

En el Capítulo anterior hemos visto que el concepto de deber produce un fin para la voluntad: contribuir con todas las fuerzas al Sumo Bien posible en el mundo, en tanto que conjunta uno de los aspectos que depende de uno mismo (*i.e.*, la virtud bajo la necesidad de la ley moral). El Sumo Bien, por lo anterior, se concibe como el objeto de la razón pura en su uso práctico que tiene como precepto necesario contribuir en todo cuanto sea posible a la realización del mismo. Y es a partir de aquí que se torna necesario entender qué significa que *Dios*, la *inmortalidad del alma* y la *libertad* sean conceptos necesarios, en el uso de la razón práctica, los cuales se desprenden de la noción de Sumo Bien y, de la misma manera, por qué éste adquiere validez objetiva vía la ley moral.

A lo largo de este Tercer Capítulo, en un primer momento, en **§I**, exploraremos el papel de la razón con respecto al establecimiento de conceptos puros o ideas, y expondremos su énfasis atinente al ámbito práctico, es decir, su vertiente como postulados prácticos. Con ello, buscaremos justificar que dichas ideas, aunque no tengan realidad objetiva en el ámbito teórico, representan la *realidad objetiva del Sumo Bien en relación directa con la ley moral*. Lo cual, creemos, nos permitirá explorar la noción de *gracia* como postulado, en relación con la noción de progreso de la perfección moral sin fin, de acuerdo con el postulado de la inmortalidad del alma como parte inherente del Sumo Bien.

En un segundo momento, en **§II**, exploraremos la relación que se puede esperar de la actividad de síntesis de la facultad que une sensibilidad y conceptos (a saber, la *imaginación*) con la noción de Sumo Bien. Nos detendremos a considerar si, por medio de la imaginación, es posible configurar una representación que remita, aunque sea indirectamente, a la sensibilidad del Sumo Bien. Para ello, habremos de exponer el papel de dicha facultad con respecto a la posibilidad del conocimiento objetivo *a priori*, en un nivel teórico, en la medida en que habremos de aclarar su síntesis que enlaza los conceptos del entendimiento con los datos de la sensibilidad. Así, nos detendremos brevemente a aclarar por qué el conocimiento objetivo *a priori* es sólo de los *phenomena* y, por lo tanto, que no podemos tener conocimiento objetivo de los *noumena* para aclarar el campo propio tanto del concepto del Sumo Bien como de sus elementos constitutivos (*i.e.*, felicidad y virtud).

Dado lo anterior, en el segundo apartado del Capítulo Tercero, argumentaremos que es posible considerar una síntesis particular de la imaginación, con la cual configurar una representación sensible e indirecta del Sumo Bien: la cual, pensamos, es compatible con la conexión de los elementos heterogéneos del Sumo Bien (felicidad y la virtud), y que, al menos indirectamente, repetimos, puede brindar la semántica de la realidad del Sumo Bien.

**§ I**

**POSTULADOS PRÁCTICOS**

1.a) *Libertad, Dios e inmortalidad del alma*

El contexto de la doctrina de los postulados se enmarca en la actividad de la razón en su uso práctico que genera la antinomia que trata de resolver la doctrina del Sumo Bien. Para Kant, la razón pura es la facultad de principios que presenta un particular *interés* (*Interesse*), *i.e.*: «un principio que contiene la condición bajo la cual únicamente se favorece el ejercicio de cierta facultad» [CRPr, Ak. Ausg., V: 119]. La *extensión* (*Erweiterung*), precisamente, es el interés de la razón, o sea la búsqueda de lo incondicionado [CRPr, Ak. Ausg., V: 120]. Y puesto que el interés de la razón como facultad de principios en su uso práctico sólo puede relacionarse con el fin incondicionado [CRPr, Ak. Ausg., V: 120], luego, la razón práctica no versa sobre la determinación del conocimiento teórico. Sin embargo, es sólo en el terreno práctico donde ella se puede extenderse de acuerdo con su interés propio [CRPr, Ak. Ausg., V: 120]. El terreno práctico les es favorable a su interés, a su ejercicio como

facultad de los principios en la búsqueda de lo incondicionado; pues «si la razón pura puede ser por sí misma práctica, y lo es realmente como lo demuestra la conciencia de la ley moral, entonces es siempre sólo y una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*» [CRPr, Ak. Ausg., V: 121]. La extensión del uso de la razón vía la práctica, ayuda al interés de la razón pura a realizar sus fines de buscar lo incondicionado; pues, explica Kant. «todo interés es, a la postre, práctico y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo está completo en el uso práctico» [CRPr, Ak. Ausg., V: 121].

Ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant llama *ideas de la razón* [*Ideen der Vernunft*] a los conceptos necesarios de la razón [*die notwendige Vernunftbegriff*] [CRP: A 310/B 366 y ss], gracias a los cuales se considera todo conocimiento de la experiencia como determinado por una totalidad absoluta de condiciones (*eine absolute Totalität der Bedingungen*) [CRP: A 327/B 383-384]. De tal manera, estos conceptos (*i.e.*, las ideas) de la razón contienen lo incondicionado (*das Unbedingte*), bajo lo cual está comprendida la experiencia en general [CRP: A 311/B 367]. Sin embargo, a estas ideas, de acuerdo con Kant, no se les puede hallar *intuición* alguna, o sea ninguna representación de la imaginación adecuada, porque no pueden ser objeto de experiencia alguna; es decir, aunque se refieran al uso del entendimiento (*Verstandesgebrauch*) en tanto que unifican los conceptos de éste, por meras ideas no puede darse en los sentidos objeto alguno ni su determinación, pues éstas sobrepasan los límites de toda experiencia posible [CRP: A 327/B 383]. Por consiguiente, la razón unifica todo concepto del entendimiento (el cual unifica las intuiciones) bajo principios [CRP: A 299/B 355; B 359]. Su interés es edificante, arquitectónico [CRP: A 707/B B 735; A 832/B 860 y ss], considerando a todo conocimiento unido en un sistema interconectado y no meramente agregado, bajo la idea de unidad dada por la razón [CRP: A 337/B 394; A 474/B 503]. Y es en el uso práctico de esta facultad que se genera una antinomia que revela la importancia y sistematicidad del Sumo Bien.

De acuerdo con Kant, es la doctrina del Sumo Bien, como se plantea en la segunda *Crítica*, la que busca ofrecer una solución para la *antinomia de la razón práctica* [CRPr, Ak. Ausg., V: 113 y ss]. Esto presupone ya la presencia de un conflicto de leyes (*i.e.* *antinomia*), donde cada proposición encontrada está libre de toda contradicción —siendo que las condiciones de su necesidad yacen en la naturaleza de la razón misma. La problemática de la antinomia de la razón práctica reside en que la *tesis oponente*, erigida contra la *tesis proponente*, tiene a su favor, fundamentos que gozan de igual validez y necesidad que los de la tesis proponente [CRP: A 421/B 449]. Para Kant, una antinomia, aunque sea un error en el que necesariamente cae la razón pura, sin embargo, es por sí misma benéfica en tanto que, al vislumbrar como salir de la problemática inicial, emerge la perspectiva de un orden inteligible, superior e inmutable, donde se pueden guiar las acciones según la determinación de la razón (a saber, mediante la prescripción del principio moral). A decir de lo benéfico de la solución de la antinomia de la razón práctica, el concepto de Sumo Bien, por consiguiente, ya incluye la ley moral como determinante de la voluntad.

Esta antinomia de la razón en su uso práctico, como hemos visto, presenta como *tesis* la aseveración de que la virtud causa felicidad; y, como *antítesis*: que la virtud no es la causa eficiente de la felicidad —en tanto que la felicidad puede resultar del uso exitoso del conocimiento de las leyes naturales. La solución de esta antinomia, por un lado, conlleva al análisis de que lo moralmente bueno, de acuerdo con Kant, es el Bien en sí mismo, en tanto que la virtud es aquello que depende de la acción de uno mismo, o sea en la medida en que se acepta la ley como principio, motivo o incentivo (*Triebfeder*) de la acción. Y, por otro lado, la felicidad propia e individual surge como dependiente del determinismo de la naturaleza y de los dones de la fortuna [*cfr.* *F*, Ak. Ausg., IV: 401; *MC*, Ak. Ausg., VI: 387; *CJ*, Ak. Ausg., V: 431]. Y, puesto que la moral no plantea que se deba renunciar al fin natural de perseguir la felicidad (en tanto que no puede hacerlo, pues, *deber* implica *poder*: no se puede obligar lo imposible y nadie está obligado a nada más allá de lo que puede [*TP*, Ak. Ausg., VIII: 109; *PP*, Ak. Ausg., VIII: 370]), Kant sólo afirma que se tiene que prescindir por completo de la consideración de la felicidad al no convertirla en *condición* del cumplimiento de la ley prescrita por la razón. Luego, el concepto de deber produce un fin para la voluntad: contribuir con

todas las fuerzas al Sumo Bien posible en el mundo, en tanto que conjunta uno de los aspectos que depende de uno mismo (*i.e.*, la virtud bajo la necesidad de la ley moral). El Sumo Bien, por lo tanto, es el objeto de la razón pura en su uso práctico que tiene como precepto necesario contribuir en todo cuanto se puede a la realización de dicho Bien (*i.e.*, Sumo Bien) [CRPr, Ak. Ausg., V: 119].

A decir de la solución de la antinomia de la razón pura, ya que no está al alcance humano la conjunción efectiva entre felicidad y virtud, el deber obliga a la razón en sentido práctico a creer en un señor moral del mundo, en un ser moralmente perfecto capaz de unir virtud y felicidad, así como a creer en una vida sin fin. El ideal del Sumo Bien significa, por consiguiente, concebir una razón suprema como garante de que se cumpla la proporcionalidad entre el comportamiento moral y la felicidad, en un proceso de vida indefinido e inmortal. A este respecto, ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant escribe:

La razón pura sólo en el ideal del *Sumo Bien originario* [*das höchste ursprüngliche Gut*] puede encontrar el fundamento de la conexión prácticamente necesaria de ambos elementos del *Sumo Bien derivado* [*das höchste abgeleitete Gut*], a saber, de un mundo inteligible, es decir [de un mundo] moral. Ahora, como por medio de la razón debemos representarnos a nosotros mismos necesariamente como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos representen nada más que un mundo fenoménico, [resulta que] deberemos suponer que aquél es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible; y como éste [mundo sensible] no nos ofrece tal conexión, [deberemos suponerlo] como un mundo que para nosotros es futuro [*ein künftige Welt*]. Por lo tanto, *Dios* y una *vida futura* son dos *presuposiciones* [*Gott und also ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit*] que, según principios de la razón pura, son inseparables del mandato de la razón pura [CRP: A 811/B 839<sup>87</sup>].

De acuerdo con Kant, ya que la libertad de la voluntad es el fundamento de la moralidad [CRP: A 452/B 570 y ss], ésta posibilita la concepción de la existencia humana en un mundo inteligible: la moral indica y apunta al mundo inteligible [CRPr, Ak. Ausg., V: 44]. Y, en tanto que el hecho de la razón (*ein Faktum der Vernunft*) pura es la conciencia de la ley moral como fundamento determinante de la voluntad [CRPr, Ak. Ausg., V: 31], la razón práctica nos ayuda a salir del mundo de los sentidos, proporcionándonos conocimientos de un orden y una conexión suprasensibles [CRPr, Ak. Ausg., V: 106]. Actuar, por consiguiente, como si se legislara un reino de los fines, es decir, ayudar a producir el Sumo Bien, es actuar a *crear* el reino de los fines sobre esta tierra; pues, de acuerdo con Kant, el agente moral tiene el fin incondicionado de realizar el Sumo Bien en el mundo sensible:

La idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales [...], queda siempre como una idea útil y lícita para una creencia racional [*eine vernünftige Glaube*], aún cuando todo saber tiene un final en el límite del mismo, al objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico *ideal de un reino universal de los fines en sí* [*Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst*] (de los seres racionales) [F, Ak. Ausg., IV: 462<sup>88</sup>].

Así, por el deber de realizar el Sumo Bien, la humanidad se puede perfeccionar en la realización de la buena voluntad; y, siendo éste el propósito último del ser humano (quien puede considerarse él mismo el *fin último* (*ein letzte Zweck*) de la cadena de las causas [CJ, Ak. Ausg., V: 426, 429]), luego, el propósito del ser humano compatible con la naturaleza es el desarrollo de la humanidad en el sentido específico de la moralidad. Como Kant escribe: «sólo en el ser humano, si

---

<sup>87</sup> Introducimos cursivas.

<sup>88</sup> Introducimos cursivas.

bien en él *tan sólo como sujeto de la moralidad* [*nur als Subjecte der Moralität*], se haya la legislación incondicionada con respecto a los fines, la única que le capacita para ser un *fin final* [*ein Endzweck*] al cual está teleológicamente subordinada la naturaleza» [CJ, Ak. Ausg., V: 435-436<sup>89</sup>].

Para Kant, la necesidad de los postulados de la razón en su uso práctico se implica, por lo tanto, de la solución de la antinomia de la razón práctica, en efecto, por medio de la doctrina del Sumo Bien —concepto que une felicidad y virtud, a sabiendas de que el deber da cuenta de la moralidad de las acciones virtuosas. Luego, un postulado, escribe Kant, es «una proposición teórica que no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica que tiene un valor incondicionado *a priori*» [CRPr: Ak. Ausg., V: 122]. Es una proposición basada en fundamentos morales que emanan de la necesidad de la razón y, en tanto que los fundamentos que la sostienen son prácticos, toda consecuencia posible es práctica. Así, los postulados de la razón práctica, escribe Kant:

[...] parten del *principio fundamental de la moralidad* [*vom Grundsätze der Moralität*], la cual no es un postulado, sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, [...] y es la voluntad] la que exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos [*Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata*], sino *presuposiciones* [*Voraussetzungen*], emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y, por lo tanto, no amplían el conocimiento especulativo pero *dan realidad objetiva* [*objektive Realität*] a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad. Estos postulados son: [el postulado] de la *inmortalidad* [*der Unsterblichkeit*], [el postulado de] la *libertad* [*der Freiheit*] positivamente considerada (*i.e.*, como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y [el postulado de] la *existencia de Dios* [*das Dasein Gottes*] [CRPr, Ak. Ausg., V: 132<sup>90</sup>].

Por consiguiente, todo postulado de la razón práctica es un objeto de creencia racional como condición de obediencia de la ley moral. Si se puede creer necesaria y racionalmente en la existencia de Dios, dirá Kant, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma, los postulados de la razón práctica necesariamente brindan realidad a la posibilidad del Sumo Bien, pues no son creencias contingentes, sino necesarias emanadas de la legitimidad de ley moral. Los postulados de a razón en su uso práctico no son, entonces, ni deseos arbitrarios ni subjetivos ni son imperativos hipotéticos, sino una necesidad de la razón. Luego, todo ser humano está autorizado a creer en los postulados prácticos porque son condiciones necesarias de la exigencia y demanda de la ley moral; y, cuando la razón teórica no pueda determinarlos como objetos, pueden ser implicados por la razón en su uso práctico [CRP: A 796/B 824]. Kant escribe:

Las tres ideas mencionadas de la razón especulativa no son en sí conocimientos, sino son pensamientos (trascendentes) que no contienen nada de imposible. Ahora reciben *realidad objetiva* [*objektive Realität*] mediante una ley práctica apodíctica [*durch ein apodiktisches Gesetz*], como condiciones necesarias de la posibilidad de aquello que esta ley ordena ponerse como objeto, es decir, esta ley nos señala *que tienen objetos* [*dass sie Objekte haben*] pero sin poder demostrar cómo su concepto se refiere a un objeto, y esto ciertamente no es aún conocimiento de esos objetos, porque con esto no se puede hacer ningún uso teórico de la razón en el cual consiste propiamente todo conocimiento especulativo de la misma. Sin embargo, el conocimiento teórico, no de estos objetos, sino de la razón en general, fue ampliado de esta manera en cuanto, por los postulados prácticos, fueron dados objetos a esas ideas, obteniendo así primeramente realidad objetiva un pensamiento sólo

---

<sup>89</sup> Introducimos cursivas.

<sup>90</sup> Introducimos cursivas.

problemático. Por lo tanto, no fue una ampliación del conocimiento de objetos suprasensibles dados pero sí una ampliación de la razón teórica y del conocimiento de ésta respecto *de lo suprasensible en general [des Übersinnlichen überhaupt]*, en cuanto ha sido obligada a admitir que hay tales objetos pero sin poder determinarlos más y, por lo tanto, sin poder ampliar este 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 objetos, le deben esta ampliación únicamente a su facultad pura práctica [CRPr, Ak. Ausg., V: 135<sup>91</sup>].

Los postulados de la razón en su uso práctico son, en suma, exigencias en un sentido absolutamente necesario. De acuerdo con Kant: «si se admite que la ley moral obliga inflexiblemente a cada uno como mandato (no como regla de prudencia), quien es honrado puede decir: *yo quiero [ich will]* que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, además, una existencia en un mundo del entendimiento puro, además fuera de la conexión natural; y, finalmente, quiero que mi duración sea infinita» [CRPr: Ak. Ausg., V: 143].

#### 1.b) *El postulado de la gracia*

Según hemos visto, de la doctrina del Sumo Bien se concluye que es legítimo creer racionalmente en los postulados prácticos, en tanto que estos son condiciones necesarias que se siguen de la exigencia de la ley moral. No sólo está permitido pensar el alma, sino que es una obligación postular su inmortalidad. Pero esto no es menos problemático al hablar de la existencia del alma misma (en el ámbito teórico). Ciertamente, para Kant, todo juicio sintético *a priori* que intenta hablar de la existencia del alma es concluido mediante silogismos que contienen paralogismos [CRP: B 410-411]. Si bien la unidad transcendental de la apercepción debe poder acompañar a todas las representaciones, ésta puede ser pensada como una sustancia simple, la cual podría tomarse como independiente de la condición temporal por la cual una sustancia tendría que ser conocida. Siendo así, la razón especulativa cae en un error. No obstante, esto no implica negar la suposición práctica de su vida futura; pues, de acuerdo con la razón en su uso práctico, es posible suponer con derecho, legítima y necesariamente dicha inmortalidad, pasando así de la exaltada especulación a las consideraciones prácticas [CRP: B 421].

Para Kant, la creencia en la inmortalidad del alma, o sea la perduración del alma después de la muerte, por la noción de simplicidad de la substancia, recae sobre la *disposición (Gesinnung)* moral del agente racional. Así, la creencia en la inmortalidad del alma surge inevitablemente dado que existe, escribe Kant, «la disposición que todo ser humano nota en su naturaleza; [disposición] que hace que no pueda contentarse nunca con lo temporal (como [algo] insuficiente para las disposiciones de su completa determinación), [que] ha debido, por sí sola, producir la esperanza de una vida futura [*die Hoffnung eines künftigen Lebens*]» [CRP: B XXXII].

El argumento que brinda Kant sobre la inmortalidad, como postulado de la razón en su uso práctico, es simple y claro: Ya que el Sumo Bien es un objeto necesario de la voluntad, ha de ser necesaria la adecuación completa de las intenciones y voluntad a la ley moral (*i.e., santidad*); luego, la santidad es condición del Sumo Bien. Ya que la santidad no puede ser encontrada en un ser racional a la vez que sensible, su alcance y realización habrá de ser postulada como un progreso sin fin. Por consiguiente, el progreso sin fin ha de ser parte del Sumo Bien; y puede darse dicho progreso sin fin en la medida en que la personalidad del ser racional perdura indefinidamente. Luego, el Sumo Bien puede hacerse real sólo si el alma es inmortal. No poder esperar la plena conformidad con la ley moral más que en un progreso infinito es, para Kant, la determinación moral del ser humano [CRPr: Ak. Ausg., V: 122-124].

---

<sup>91</sup> Introducimos cursivas.

Por otro lado, ya que la razón no se limita a las condiciones de un orden de la naturaleza, «la razón tiene derecho a ensanchar [el orden de los fines], y con ello, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida» [CRP: B 425]. Por ello, el ser humano, de acuerdo con Kant, «se siente interiormente llamado a hacerse a sí mismo, por su conducta en este mundo, aun renunciando a muchas ventajas, apto para ser ciudadano de uno mejor que él tiene en la idea» [CRP: B 426]. Mediante la promoción del Sumo Bien, por consiguiente, se torna el mundo sensible (moralmente) más racional. A este respecto es importante una *disposición* [Gesinnung], de donde se derivaría el progreso infinito de la bondad hacia la conformidad con la ley moral [R, Ak. Ausg., VI: 67-68].

Por un lado, puesto que de la exigencia de la razón se concluye el deber de obedecer la ley moral, luego, hay una exigencia de adoptar el Sumo Bien como nuestro fin. La ley moral exige la posibilidad del Sumo Bien y a la vez exige buscar la propia perfección, la santidad de la voluntad en correspondencia con la disposición moral. Este progreso infinito, a decir de Kant, significa la culminación de la santidad: «el *infinito*, para el cual la condición de tiempo no es algo, ve en esta serie, para nosotros, infinita, la totalidad de la conformidad con la ley moral» [CRPr: Ak. Ausg., V: 123]. Así, toda acción libre no habrá de ser condicionada al tiempo; en tanto que no deben ser sujetas a la determinación causal de las leyes de la naturaleza y deben ser libres. La libertad como entidad atemporal, luego, es compatible con la idea del cumplimiento de la perfección propia y la virtud en una serie sin fin, y con la noción de un cambio de fundamentos en las máximas a favor de actuar por la ley moral, en un progreso de mal hacia mejor [R, Ak. Ausg., VI: 47]. Para Dios, escribe Kant, «para quien, por lo tanto, esta infinitud del progreso es unidad [...] es tanto como ser efectivamente un ser humano bueno (grato a él)» [R, Ak. Ausg., VI: 48]. Y, por otro lado, como vimos en el Capítulo Segundo<sup>92</sup>, ya que el componente incondicionado del Sumo Bien es la perfección moral de los seres racionales a la vez que finitos, es un deber perseguir la perfección de sí mismo y hacer lo que uno puede para promover esta perfección en los demás.

Así, si el ser humano tiene el deber amplio de buscar la perfección moral, de hacer suyo el fin de aspirar a la perfección moral [MC, Ak. Ausg., VI: 385-388], como un progreso moral real pero infinito, por lo tanto, las acciones constituyen su identidad moral personal. La existencia permanente de nuestra personalidad moral, a decir de Kant, es la *disposición* suprasensible del ser humano, la cual se manifiesta empíricamente en el progreso del carácter moral: la disposición moral del agente racional es la esencia de su personalidad moral<sup>93</sup>.

En este contexto cabe mencionar la tesis del *mal radical* (*das radicale Böse*) [R, Ak. Ausg., VI: 19 y ss], en la medida en que ayuda a entender la gracia como postulado, aunque por sí misma no debilita ni altera los preceptos de los deberes. Esta doctrina<sup>94</sup>, dicho sea de paso, conlleva

---

<sup>92</sup> Cfr. *supra*, pp. 40 y ss.

<sup>93</sup> Dulce María Granja, *El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral kantiana*, en prensa.

<sup>94</sup> En efecto, es en la *Religión dentro de los límites de la sola razón* donde Kant habla explícitamente sobre el mal radical —como problema implicado de la *disposición* original al bien [Von der ursprünglichen Anlage] [R, Ak. Ausg., VI: 26 y ss]. Así, Kant explica primero las tres funciones en que ésta se despliega: 1) La disposición para la *animalidad* [die Anlage für die Thierheit] del ser humano en cuanto ser viviente, que presupone el amor físico determinado por las leyes naturales; 2) La disposición para la *humanidad* [die Anlage für die Menschheit] como ser vivo a la vez que ser racional, que implica una racionalidad medios/fines de reglas prudenciales; y 3) la disposición para la *personalidad* [die Anlage für seine Persönlichkeit] como ser racional, susceptible de imputabilidad, «como susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor [o incentivo] del libre arbitrio [Triebfeder der Willkür]» [R, Ak. Ausg., VI: 26-28]. Después, en la misma *Religión* [R, Ak. Ausg., VI: 28], Kant habla de la *propensión* (*propensio*) para hacer mal moral [Hange zum Bösen], «como fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación» [R, Ak. Ausg., VI: 28], correspondiendo a las disposiciones al bien en sentido inverso: 1) La *fragilidad* [die Gebrechlichkeit] (*fragilitas*), cuando la inclinación es más fuerte; 2) la *impureza* [die Unlauterkeit] (*impuritas, improbitas*), acciones conforme al deber sin admitir la ley como motivo de la acción; y 3) la *malignidad* [die Bösigkeit] (*vitiositas, pravitas*), la elección libre de máximas que no contiene como incentivo a la ley moral: el mal radical [das radicale Böse] [R, Ak. Ausg., VI: 28-30, 32].



implicaciones definitivas respecto a la manera en la cual uno puede y debería colocar sobre lo gratificante que la ley exige de uno [R, Ak. Ausg., VI: 50]. La tesis del mal radical, luego, determina la persecución de la perfección moral, pues, dice Kant: «en la formación moral de la congénita disposición moral al bien no podemos partir de una inocencia que nos sería natural, sino que tenemos que empezar por el supuesto de una *malignidad del albedrío en la adopción de sus máximas en contra de la disposición moral original* y, puesto que la propensión a ello es inextirpable, debemos empezar por actuar incesantemente contra ella [R, Ak. Ausg., VI: 51<sup>95</sup>].

En la doctrina del mal radical Kant impone en nosotros condiciones definitivas bajo las cuales sólo podemos perseguir la perfección moral. Dice Kant, la incesante contracción contra la propensión al mal toma la forma de «un continuo progreso del mal al bien», «una reforma gradual de sus sentimientos» [R, Ak. Ausg., VI: 47, 48, 50]. En una progresión de este tipo, uno gana virtud «poco a poco» por medio de la disciplina y la limitación de cada una de las inclinaciones [R, Ak. Ausg., VI: 47]. Esta disciplina, sin embargo, no es por sí misma *necesariamente* una contracción contra la propensión al mal, sino que puede ser igualmente brindada por la razón como prudencia. Esta distinción entre el progreso en disciplinar las inclinaciones por mor de la prudencia y un progreso moral y genuino contrarrestando la propensión al mal, dice Kant, no yace en el «carácter empírico de la virtud (*virtus phaenomenon*)» [R, Ak. Ausg., VI: 46]. Debe ser visto, junto con la propensión al mal, en el fundamento subjetivo de la adopción de una máxima, en su carácter moral suprasensible. Tiene que haber un reconocimiento en el carácter moral hacia la propensión al mal, un fundamento o principio común del mal que haría posible todas las particulares máximas malas como actos imputables y del cual todas sus máximas malas procederían.

Según Kant, no es que el carácter sea irremediabilmente malo, incapaz de algún bien, sino que, a partir de la doctrina del mal radical, el filósofo de Königsberg concluye que puede el ser humano llegar a ser moralmente bueno, en tanto que se debe *romper* con el mal que observa en sí mismo, mediante una incesante lucha contra la propensión al mal natural. La subjetiva posibilidad de este rompimiento con el mal puede ser explicada tanto como la propensión al mal por sí misma.

En este punto Kant no sugiere que la cooperación divina tendría que ser necesaria para que ocurriera este rompimiento con el mal [R, Ak. Ausg., VI: 44, 143; CRPr, Ak. Ausg., V: 207]. En el caso del mal, la responsabilidad del mismo es del propio agente, en efecto, desde un punto de vista moral. El rompimiento con el mal, de acuerdo con Kant, y el desarrollo de la predisposición al bien, sin embargo, deben ser presupuestos como *posibles* porque la ley lo exige [R, Ak. Ausg., VI: 45, 47, 50]. Luego, cabe preguntar cómo puede ser la gracia un postulado.

En la Primera Sección del segundo libro de la *Religión*, Kant entabla la discusión sobre el componente incondicionado del Sumo Bien y el deber de perseguirlo: es nuestro deber buscar la realización del ideal de una complacencia a Dios o de la humanidad en su perfección moral completa [R, Ak. Ausg., VI: 60]. Y puesto que es un deber buscar el logro de este ideal, uno *debe* actuar por mor a ella y, por ello, también se debe *poder* hacerlo, aunque esto no implica encontrar efectivamente un ser humano adecuado a este arquetipo [R, Ak. Ausg., VI: 62]. Pero, como ha mostrado la tesis del mal radical, la realización del ideal de la perfección moral en un curso entero de vida no es posible para el ser humano, a lo mucho lo que se puede lograr es un *progreso* hacia ella [R, Ak. Ausg., VI: 64]. La perfección moral, dice Kant, debe ser *puesta* (*gesetzt*), por lo tanto, en la santidad de la *disposición moral* [R, Ak. Ausg., VI: 66]. Una disposición de este tipo, de acuerdo con Kant, en constante progreso hacia la santidad es necesariamente *acorde* (*übereinstimmung*) con el ideal de la santidad [R, Ak. Ausg., VI: 66]. Kant, sin embargo, no identifica este ideal moral de la disposición santa con la noción de suprema justicia (*Gerechtigkeit*) de la perfección moral en *hecho*, ya que dicha justicia, a decir de Kant, tendría que haber consistido en un curso de vida completa y perfectamente armónica con la buena disposición [R, Ak. Ausg., VI: 66]; pues, si se deposita la perfección moral en la bondad de la disposición, se podría hacer posible una adjudicación (*Zueignung*) de esta justicia [*Gerechtigkeit*]

---

<sup>95</sup> Introducimos cursivas.

por mor de nuestra propia disposición si ésta está unida con la intención del arquetipo [R, Ak. Ausg., VI: 66]. Según esta lectura, se puede considerar al ser humano como justificado (o sea susceptible de adjudicarle justicia) sobre la explicación de la disposición suprasensible.

Ya en la *Religión*, antes de hablar de la disposición santa del ser humano, Kant hace la siguiente observación:

[...] aquí está el excedente por encima del mérito de las obras [...], y un mérito que nos es imputado por *gracia* [*Gnade*]. Pues no tenemos ningún derecho (según el conocimiento empírico de uno mismo) a que nos sea imputado, como si ya aquí estuviésemos en posesión plena de ello, aquello que entre nosotros, en la vida terrena (quizá también en todos los tiempos venideros y en todos los mundos) está siempre solamente en el mero *devenir* (a saber, un ser humano grato a Dios); en la medida en que nos conocemos a nosotros mismos (no apreciamos nuestra intención inmediatamente, sino sólo según nuestros actos), de modo que el acusador en nosotros pediría más bien una sentencia condenatoria. Así, pues, si somos liberados de toda responsabilidad por mor de aquel bien que hay en la fe, ello es siempre solamente una sentencia por gracia, si bien (en cuanto fundada en una satisfacción que para nosotros reside solamente en la idea de la intención mejorada que, sin embargo, sólo Dios conoce) plenamente conforme a la justicia eterna [R, Ak. Ausg., VI: 75-76].

Por consiguiente, la apropiación de la justicia es un mérito (*Verdienst*) con Dios, estimado por la *gracia*, por mor de la disposición al bien el cual el ser humano por sí mismo adopta. Para esta sentencia, dice Kant, uno sólo cuenta con la *receptibilidad* [*Empfänglichkeit*]: «el decreto de un superior [*Rathschluss*], en orden al otorgamiento de un bien para el que el subordinado no tiene nada más que la susceptibilidad (moral), se llama *gracia* [*Gnade*]» [R, Ak. Ausg., VI: 75n]. Así es sólo a través de la creencia en la gracia divina que es posible concebir la apropiación de la justicia suprema y de la posibilidad práctica de la perfección moral. La gracia de Dios debe presuponerse en relación con el componente incondicionado del Sumo Bien.

Kant, no obstante, remarca que enjuiciar indulgentemente y sin la consideración de la ley moral es una contradicción en términos [CRPr, Ak. Ausg., V: 123, 127n; R, Ak. Ausg., VI: 141, 146n]; por lo que niega la caridad de Dios, como excusa al no haberse hecho lo posible para el perfeccionamiento de uno y por sí mismo [R, Ak. Ausg., VI: 200]. En la *Religión*, Kant toma especial distancia de las doctrinas de la gracia, las cuales «reducen al ser humano a un estado gemebundo, moralmente pasivo, que no emprende nada grande y bueno, sino que lo espera todo del deseo» [R, Ak. Ausg., VI: 184]. Y, a lo largo de la *Religión*, Kant mantiene, *a la vez*, que el ser humano de buena disposición puede depositar su confianza en la gracia de Dios, y que esta gracia, dice Kant, es «completamente acorde con la justicia eterna», que un ser humano podría recibir sólo si él posee la *receptividad* moral apropiada [R, Ak. Ausg., VI: 75n, 76, 178].

Para Kant, la gracia de Dios *debe* ser de carácter *racional*, algo en lo cual debemos creer y confiar racionalmente: por mor de la moralidad racional. La gracia divina, entonces, no puede ser cualquier veredicto o absolución, debe ser un veredicto de acuerdo con un criterio moral estrictamente bien delimitado. Al respecto, Kant escribe: «Hay que ambicionar con todas las propias fuerzas la intención santa de una conducta agradable a Dios para poder creer que el amor (que la razón misma nos asegura) de Dios a la humanidad en cuanto ésta se esfuerza según toda su capacidad por seguir la voluntad de aquél, en consideración a la recta intención, suplirá del modo que sea la deficiencia del acto» [R, Ak. Ausg., VI: 120].

Así, todo ser humano se hace a sí mismo moralmente *receptivo* a la gracia al volverse bueno, dice Kant, «en cuanto [hacerlo] esté en nuestras capacidades [*so viel in seinem Vermögen ist*]» [R, Ak. Ausg., VI: 117]. Si no es posible estar completamente seguros que se ha hecho todo lo que estuvo dentro de las capacidades, Dios completa los esfuerzos morales con su veredicto justificado de gracia [R, Ak. Ausg., VI: 78], en el sentido de ser un veredicto exclusivamente moral y justo, basado en la buena disposición: «sobre algo *real* que es de suyo grato a Dios» [R, Ak. Ausg., VI: 73].

Está en todo ser humano, por lo tanto, hacer todo lo que esté en sus capacidades para volverse paulatinamente bueno, haciendo el bien; y, el mal que no está en su poder deshacer, por mor de la buena disposición, es perdonado por Dios en tanto que Su veredicto es equivalente a la perfección moral (como componente incondicionado del Sumo Bien). Y, por lo tanto, la disposición al bien es condición suficiente para el postulado de la gracia.

Ya que Kant distingue entre deberes estrictos o *deberes perfectos* (los cuales debemos hacer o realizar) y deberes *amplios* que son *imperfectos* (los cuales debemos esforzar por hacerlos o hacer de ellos nuestros fines), por lo tanto: la perfección moral la santidad de la voluntad es un deber del segundo tipo, un deber amplio o imperfecto, algo que estamos obligados a buscar; pero no es un deber del primer orden, algo que estamos obligados a *lograr*. Escribe Kant: «Aquella perfección que es un deber *pretender*, aunque no lo sea *alcanzarla* (en esta vida), y cuyo cumplimiento sólo puede consistir, por lo tanto, en un continuo progreso *es un deber hacia sí mismo estricto y perfecto en lo que respecta* al objeto (*i.e.*, la idea cuya realización debemos proponernos como fin) pero, *en lo que se refiere* al sujeto, es un deber hacia sí mismo amplio y solamente imperfecto» [MC, Ak. Ausg. VI: 446<sup>96</sup>].

Tal como lo hemos visto, si se adopta una disposición al bien moral en la vida, siguiendo un curso de constante progreso moral a fin de intentar constantemente alcanzar la perfección moral, se hace lo que la ley moral *exige* hacer. A este respecto, Kant dice: «en el supuesto de que, para llegar a ser bueno o mejor, se necesita además una cooperación sobrenatural [...], ha de hacerse antes digno de recibirla y aceptar esta ayuda» [R, Ak. Ausg., VI: 44]. Lo cierto es que no está aún lejos de una perfección moral, aunque se haya convertido en un sujeto receptivo (*empfänglich*) de la bondad [R, Ak. Ausg., VI: 48]. Una disposición al bien es así vista por Kant como condición suficiente para la receptividad de la gracia y el agente moral puede depositar su confianza racional en la gracia de Dios de acuerdo con sus esfuerzos y cumplimiento de su propósito moral incondicionado. En resolución, la doctrina de la gracia es necesaria para la solución a la antinomia de la razón en su uso práctico, luego, está de acuerdo con la libertad, la inmortalidad y el gobierno moral de Dios en el mundo, en tanto postulados necesarios de la razón práctica. Pues, la creencia racional y moral en la gracia es parte de la actitud moral hacia nuestras aspiraciones morales de perfección moral, que es el deber de perseguir el logro de la perfección de sí mismo y hacer lo que uno puede para promover esta perfección en los demás (un componente incondicionado del Sumo Bien).

## § II

### IMGAGINACIÓN Y SUMO BIEN

#### 2.a) Síntesis de la Imaginación<sup>97</sup>

De acuerdo con Kant, al nivel de función reproductora, es decir, al nivel empírico<sup>98</sup>, la imaginación sintetiza la diversidad perceptual y reduce a una sola imagen la diversidad de la

---

<sup>96</sup> Introducimos cursivas.

<sup>97</sup> Etimológicamente, *imaginación* se traduce del alemán *Einbildungskraft*, que se compone de *Kraft* como prefijo que significa *fuera y potencia*; mientras que *Bildung* significa *cultura, formación, desarrollo*. Esta última palabra deriva del verbo *zu bilden* que presenta la acepción de *formar, educar, generar, civilizar, construir, integrar*. (Por lo que *das Bild*, p. ej., se entiende como *imagen, figura, metáfora, cuadro* o incluso *pintura*) [cfr. Lapoujade, *Filosofía de la imaginación, op. cit.*, pp. 74 y ss]. Particularmente, *Einbildungskraft* es la forma alemana de la palabra latina *phantasia*, misma que deriva del griego *fantasia*, desprendida de *phainesthai* que se refiere a la acción de *aparecer, mostrar, manifestar*. Contrario a *noumenon* (éste derivado de *nous*), luego, *phenomenon* significa aquel objeto tomado como *apariciencia*, a la vez que configurado por la imaginación. Este análisis entre *phenomenon* y *nous*, con el cual estamos de acuerdo, lo tomamos de la aclaración que hace Freydberg [Cfr. Freydberg, *op. cit.*, p. 16 y ss]. En Kant encontramos esta distinción pero más precisa.

<sup>98</sup> A diferencia de la otra forma de síntesis, también realizada por la imaginación, aunque *a priori*, que resulta ser una *síntesis productora* de la imaginación, generando enlaces, a saber: la *síntesis trascendental de la imaginación* [CRP: B 151].

intuición. Por ello, en esta función reproductora, la regla de asociación empírica, aun si sólo exhibe enlaces contingentes no objetivos, restringe a la síntesis de la imaginación al nivel empírico de lo perceptual [CRP: B 794]. En la medida en que imaginar significa la exhibición de algo [CRP: B 276], *ergo*, la imaginación es la «facultad de síntesis [de la multiplicidad y diversidad de intuiciones] que lleva lo múltiple a una imagen» [CRP: A 120]. Así, en Kant la imaginación tiene una función de síntesis que resulta comprensible. Ahora, si etimológicamente *σύνθεσις* (*σύνθεσις*) tiene la acepción de *poner junto, componer*, la cual deriva de *thesis* (*θέσις*) que significa *proponer, conclusión, proposición* que se mantiene con razonamientos; entonces, la síntesis de la imaginación se refiere a un compuesto por la unión de sus elementos originarios. Y, dado que el Sumo Bien es la síntesis entre felicidad y virtud, cabe preguntar si el Sumo Bien podrá remitirse a la imaginación en tanto que esta es actividad de síntesis. Es decir, ¿habrá, luego, alguna relación entre el Sumo Bien y la imaginación? Pensamos que esto último es posible; y por ello, veremos que, si es así, podríamos tener una representación (sensible) que indirectamente nos remitiera al contenido del Sumo Bien.

Así, si a dicha facultad *activa* que sintetiza la diversidad se le llama imaginación, entonces, de acuerdo con Kant, «la acción ejercida inmediatamente sobre las percepciones se llama aprehensión» [CRP: A 120]. Pero, ¿se restringe la actividad de la imaginación a sólo aprehender?

Si, de acuerdo con Kant, por imaginación se entiende configurar, la capacidad de formar y de crear figuras, luego, la imaginación como tal facultad habrá de presentar un nivel productivo y no sólo reproductivo. En torno a este punto Kant concluye que «la imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición aún *sin la presencia de él*» [CRP: B 151]. Por consiguiente, la imaginación presenta aquel nivel reproductivo, así como uno productivo que genera nexos, crea enlaces de la diversidad *a priori*, a saber: *σύνθεσις transcendental de la imaginación* [CRP: B 151]. Kant escribe: «en la medida en que la imaginación es espontaneidad, la llamo también a veces la imaginación *productiva*, y la distingo así de la *reproductiva*, cuya síntesis está sometida solamente a leyes empíricas, a saber, las de la asociación» [CRP: B 152].

En torno a esta doble función reproductiva y productiva, a la síntesis de la imaginación le corresponde, en efecto, un campo concreto de aplicación. Kant señala que sólo la síntesis productiva de la imaginación puede tener lugar *a priori*, pues «la [síntesis] reproductiva se basa en condiciones de la experiencia» [CRP: A 118]. Pese a lo que podría resultar a primera vista, con esto Kant *no* niega que la imaginación sea un ingrediente necesario para la percepción misma en la medida en que los sentidos no solamente nos suministran impresiones, sino que además éstas deben ser combinadas por la imaginación a fin de producir imágenes de los objetos. El análisis de la imaginación muestra que, además de la receptividad de las impresiones, comenta Kant, «se requiere algo más, a saber, una función de la síntesis de ellas» [CRP: A 120n].

En suma, para Kant, la síntesis en general «es el efecto de la imaginación» [CRP: A 78/B 103]. Luego, la imaginación es una función de síntesis. En el caso particular de su investigación filosófica restringida a la primera *Crítica*, es decir, con respecto al análisis sobre las fuentes de legitimidad del conocimiento *a priori*, Kant logra apreciar que la *σύνθεσις* está implícitamente presupuesta en la determinación del conocimiento, aunque ésta no determina la objetividad del mismo. Kant escribe:

Entiendo por *σύνθεσις*, en la significación más general, la acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento. [...] Pero la síntesis de lo múltiple (ya sea dado empíricamente o *a priori*) produce ante todo un conocimiento que puede, por cierto, ser todavía tosco y *confuso* al comienzo, y que, por lo tanto, requiere el *análisis*; sólo que la síntesis es aquello que propiamente recolecta los elementos para los conocimientos y los reúne en cierto contenido; por eso, ella [la síntesis] es lo primero a lo que tenemos que prestar atención *si pretendemos juzgar acerca del origen primero de nuestro conocimiento*<sup>99</sup> [CRP: A 77-78/B 103].

---

<sup>99</sup> Introducimos cursivas.

Esta cita, en concreto, se restringe a los resultados de la primera *Crítica*; pues, en el ámbito del conocimiento teórico, a decir de Kant, no es posible conocer lo *incondicionado* (p. ej. la *libertad*, precisamente en la serie de relaciones causales), y sólo en el uso práctico de la razón se establece lo incondicionado como posible [CRPr, Ak. Ausg., V: 3]. En el ámbito teórico se puede conocer el objeto *a priori* y su posibilidad; en el ámbito práctico, la razón puede fundamentar la voluntad, es decir, causar la realidad de su objeto como razón pura práctica [CRPr, Ak. Ausg., V: 45]. Lo importante para el caso es que la razón en su uso práctico no explica cómo son posibles los objetos, sino cómo es posible la fundamentación, sin necesidad de intuición alguna, de un orden suprasensible, aún sin tener la posibilidad de conocerlo empíricamente pero tomando la ley moral como fundamento [CRPr, Ak. Ausg., V: 45]. Sin embargo, ¿se relaciona la síntesis de alguna manera con el ámbito práctico (donde tendrá que ubicarse el concepto de Sumo Bien), aún si tiene un papel como unificadora de intuiciones y productora de imágenes a la manera de un estadio previo a la determinación de la objetividad del conocimiento? Antes de responder esta cuestión son necesarias unas breves aclaraciones.

En línea con el argumento sobre la síntesis, Kant metodológicamente separa la *síntesis en general* en dos partes: la *síntesis regresiva* y la *síntesis progresiva*. La *síntesis regresiva*, de acuerdo con el filósofo de Königsberg, va de lo próximo del fenómeno a sus condiciones; en cambio, la *síntesis progresiva*, hacia las condiciones últimas desde la condición próxima. La primera versa estrictamente sobre las condiciones; la segunda, sobre lo incondicionado. Es en este sentido que, en efecto, el análisis presupone la síntesis, y más aún, es con ello que podemos entrever la relación de la imaginación con el Sumo Bien. Puntualmente, Kant escribe:

Llamaré *regresiva* a la síntesis de una serie por el lado de las condiciones, es decir, a partir de aquella que es la [condición] más próxima al fenómeno dado, hasta las condiciones más remotas; y *progresiva*, en cambio, a [la síntesis] por el lado de lo incondicionado, a partir de la consecuencia más próxima hasta las [consecuencias] más remotas. La primera vía *in antecedentia*; la segunda *in consequentia*. [...] Para la comprensibilidad completa de lo que está dado en el fenómeno necesitamos ciertamente los fundamentos [*in antecedentia*] pero no las consecuencias [CRP: A 411/B 438].

Tenemos, por lo tanto, que la síntesis, la actividad de la facultad de la imaginación, es una condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un (eventual) conocimiento [CRP: A 118]. Luego, la imaginación es condición *sine qua non* del conocimiento en virtud de reducir, previamente, la multiplicidad de las intuiciones de la sensibilidad a conceptos del entendimiento: «la imaginación es una facultad fundamental [*ein Grundvermögen*] [...] que sirve *a priori* de fundamento de todo conocimiento» [CRP: A 124]. Una conclusión deducida a partir de la definición de síntesis como la actividad de unir representaciones entre sí y como posibilidad de comprensión de su multiplicidad en el conocimiento; y sólo en este respecto son dados los elementos, o sea cierto contenido, para un subsecuente conocimiento, pues, en principio, el resultado de la síntesis es confuso y no claro [CRP: A 77-78/B 103].

La síntesis, luego, es el proceso reductivo de la diversidad a la unidad, establecido por el sujeto cognoscente; por lo que cabe pensar su actividad en todo nivel. Y, en tanto es un acto intelectual, cumple la doble función de unir, juntando elementos dispersos, y de unificar en una unidad, eliminando la diversidad. Además, si la actividad de la imaginación es la de configurar, la acción por sí sola de síntesis no implica determinar, de hecho, la legitimidad *a priori* del conocimiento objetivo. Pero, puesto que esta unidad de la multiplicidad de las percepciones es condición *sine qua non* del conocimiento, la imaginación, sin embargo, mantiene una relación con el entendimiento en dependencia de la sensibilidad. En efecto, como Kant sostiene:

*Aquello que conecta lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento en lo que respecta a la unidad de la síntesis intelectual de ella, y [depende] de*

*la sensibilidad*, en lo que respecta a la multiplicidad de la intuición [CRP: B 164<sup>100</sup>]. [...] Lo primero que debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos es lo *múltiple* de la intuición pura: la *síntesis* de esto múltiple por la imaginación es lo segundo pero todavía no suministra conocimiento alguno [CRP: A 78-79/B 104]. [...] La posibilidad de cuyo objeto seguiría siendo dudosa, pues para ella se requiere todavía algo más, a saber, que una tal figura sea pensada bajo las solas condiciones en las cuales se buscan todos los objetos de la experiencia [CRP: B 271].

La síntesis de la imaginación apoya, en resolución, la doble afirmación de que el conocimiento objetivo *a priori* es sólo de los *phenomena* y, además, que no podemos tener conocimiento de los *noumena* (en sentido negativo: el *noumenon* no es un objeto de nuestra intuición sensible [CRP: B 307]); en efecto, un resultado de acuerdo con los límites establecidos por la *Crítica de la razón pura*. Aún queda, no obstante, la cuestión de si la síntesis de la imaginación, en particular, juega un papel en el ámbito práctico y, si es así, puntualmente, cabe después preguntar cómo se relacionaría su síntesis con respecto al Sumo Bien. Nuestra hipótesis al respecto es que la imaginación, como facultad de configurar, indirectamente brinda una representación sobre el Sumo Bien. Veamos si esto es cierto.

## 2.b) Imaginación y conexión metafísica

Como vimos en el apartado anterior sobre la actividad de la imaginación, la síntesis progresiva (*in consequentia*) se expande lejos de lo condicionado y, más allá de éste, se encamina hacia las consecuencias más remotas de la consecuencia más próxima, precisamente, hacia lo incondicionado [CRP: A 411/B 438]. Si bien dicha síntesis (*in consequentia*) es contraria a la síntesis regresiva (*in antecedentia*), pues aquélla no funciona como ésta que parte de una condición del fenómeno hasta las condiciones más remotas de la misma, no obstante, para Kant, la síntesis progresiva no es un problema necesario de la razón.

Si esto último es cierto, luego, la síntesis progresiva, aunque vaya hacia lo incondicionado, o es un tema propio de la imaginación o uno necesariamente del entendimiento; a decir de Kant: «si ocurre esto último [o sea, si se da la síntesis progresiva], [por lo tanto], no es [esta síntesis] un problema necesario de la razón pura, sino uno arbitrario porque, para la comprensibilidad completa de lo que está dado en el fenómeno, necesitamos ciertamente los fundamentos [*die Gründe*] pero no las *consecuencias* [*die Folgen*]<sup>101</sup>» [CRP: A 411/B 438]. Y esto está en sintonía sobre la noción de Sumo Bien como *objeto* de una razón pura práctica, donde virtud y felicidad se conectan como fundamento y *consecuencia* [*Folge*] [CRPr, Ak. Ausg., V: 111].

Por lo tanto, si la síntesis progresiva no tiene relación con los fundamentos del conocimiento, no la tiene tampoco necesariamente con el entendimiento. Es decir, si la síntesis progresiva no implica conocimiento teórico alguno, ni se relaciona con el *fundamento* teórico del fenómeno, aún queda otra posibilidad de aplicación, a saber: el campo del conocimiento práctico, donde lo que importa, de acuerdo con Kant, son las consecuencias de las acciones, tanto como *hacer reales* (*wirklich zu machen*) a los objetos [CRP: B IX-X] —a diferencia del conocimiento teórico especulativo del cual no se implica la realización de un fin, sino que sólo determina (*zu bestimmen*) el objeto y su concepto [CRP: B IX-X, A 635/B 663]. El ámbito del conocimiento práctico, en efecto, es donde se enmarca el problema del Sumo Bien.

Así como la síntesis productiva provee la *posibilidad* de configurar un objeto (aún si no es determinado como conocimiento teórico), que en principio, no obstante, llega a ser posible pensarlo sin contradicción lógica [CRP: B XXVI, A 218/B 266], de igual manera, la síntesis progresiva es

---

<sup>100</sup> Introducimos cursivas.

<sup>101</sup> Introducimos cursivas.

producto de la imaginación (así como ocurre con la síntesis reproductiva y la síntesis productiva) al nivel de posibilitar, en este caso, ciertas consecuencias.

Obviamente, pensar que el Sumo Bien es un enlace propio de la imaginación es contradictorio con la aseveración de que es un enlace de la razón [CRPr, Ak. Ausg., V: 108-109]. Si no es así, ¿hasta qué punto influye la imaginación a favor de la realidad, o en la figuración mental, de dicho concepto dentro de los límites de la razón (por supuesto, desde un punto de vista transcendental y no trascendente [CRP: A 12/B 25]) si lo consideramos como resultado de la síntesis progresiva? Como hemos dicho, Kant trata el problema del Sumo Bien como solución a la *antinomía de la razón pura* [CRPr, Ak. Ausg., V: 107-148; cfr. CRPr, Ak. Ausg., V: 113 y ss.], la cual refiere a una ilusión que se produce por la búsqueda del Bien (*das Gute*); puesto que, como menciona Kant, la razón en su uso práctico «busca para lo prácticamente condicionado (lo que se funda sobre inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado» [CRPr, Ak. Ausg., V: 108]. El *noúmeno* por el cual nuestra condición práctica se extiende, a decir de la solución de esta dialéctica de la razón en su uso práctico, es el Sumo Bien. Sin embargo, no resulta evidente del todo el papel que tendría la imaginación, dentro de este problema que resuelve el Sumo Bien, y parece, por el contrario, que no la hay.

De acuerdo con la primera *Crítica* y particularmente respecto a la razón en su uso teórico, las intuiciones son unificadas por la síntesis de la imaginación en la unidad conceptual del entendimiento; en el caso de la razón en su uso práctico, pasa algo análogo. En este uso práctico de la razón, las inclinaciones y fines son unificados bajo categorías, y es la imaginación la que efectúa la medición entre la ley moral y su aplicación (lo que corresponde análogamente al *esquema* en el ámbito teórico, producto de la imaginación [CRP: A 140/B 179, A 142/B 181], concretamente, lo que Kant llama la *Típica de la facultad de juzgar pura práctica* (*Typik der reinen praktischen Vernunft*) [CRPr, Ak. Ausg., V: 68-71]). Sin embargo, particularmente, si la imaginación se relaciona o no con el Sumo Bien, aún así, se debe considerar tanto a la virtud como a la felicidad en una relación unificada por la actividad de síntesis.

Como hemos expuesto, para Kant, la felicidad no puede ser el fundamento *a priori* de la ley moral, no puede ser un Bien incondicionado por estar siempre condicionada, dependiente de las inclinaciones, o sea relativa a la subjetividad [CRP: A 806/B 834; CRPr, Ak. Ausg., V: 73]. Mientras que la virtud, *la dignidad de ser feliz*, cumple con la característica de ser el Bien más alto o más elevado (*supremum* en latín, *das Oberste* en alemán), por ser en sí mismo incondicionado, es decir, originario (*originarium*): no está subordinado a ninguna otra condición. No obstante, de acuerdo con Kant, ni la virtud ni la felicidad pueden ser el «Bien completo y perfecto (*consummatum, perfectissimum*)», no son por sí solas el Sumo Bien (*i.e., Summum Bonum*) [CRPr, Ak. Ausg., V: 110]. Los dos aspectos que el Sumo Bien busca unir, *i.e.*, felicidad y virtud, son dos aspectos que no se contienen uno respecto del otro; felicidad y virtud son conceptos, por consiguiente, *heterogéneos*: «se limitan y se perjudican mutuamente dentro del mismo sujeto [que los piensa]» [CRPr, Ak. Ausg., V: 112]. Por lo tanto, de ser posible el Sumo Bien, *prima facie*, antes debe darse una *síntesis a priori* de dichos conceptos.

El problema siguiente sería determinar cuál de las síntesis de la imaginación (o la síntesis productiva o la síntesis reproductiva, o la regresiva o la progresiva) es, en efecto, la síntesis atinente para dar, al menos, una representación que indirectamente pueda remitir a la unión entre felicidad y virtud —a sabiendas de que la síntesis en general, de acuerdo con Kant, es el efecto de la imaginación [CRP: A 78/B 103], en caso de ser posible esta unión en la imaginación.

En torno a este punto y de acuerdo con Kant, la síntesis en el Sumo Bien requiere una deducción transcendental; es decir, una «explicación de la manera en que los conceptos pueden referirse *a priori* a objetos» [CRP: A 85/B 117]). Y puesto que «el Sumo Bien puede ser siempre el *objeto* de la razón pura práctica, *i.e.*, de la voluntad pura» [CRPr, Ak. Ausg., V: 109], donde virtud y felicidad son dos determinaciones unidas *necesariamente* en un concepto, por lo tanto, virtud y

felicidad «tienen que estar conectadas como fundamento y *consecuencia* [Folge]<sup>102</sup>» [CRPr, Ak. Ausg., V: 111]. Por lo tanto, se cumple la posibilidad de una deducción transcendental del Sumo Bien. Y, en torno a esta cuestión, Kant aclara que la unión entre virtud y felicidad puede entenderse principalmente como la relación de dos esferas *heterogéneas* de la causalidad (*i.e.*, libertad y naturaleza). Pero en el caso particular del Sumo Bien, la *posibilidad práctica* del mismo *no se implica de la naturaleza ni de la felicidad, sino de la realidad objetiva de la ley moral que lo fomenta* [CRPr: Ak. Ausg., V, 114] —como si fuera las veces de la conformidad con su objeto [CRP: A 58/B 83]. Puesto que la problemática que resuelve el Sumo Bien, por consiguiente, se plantea desde una disyuntiva: o la felicidad es fundamento de la moralidad o la moralidad implica felicidad; se añade, además, una negación conjuntiva: ni la felicidad implica virtud ni la virtud conlleva felicidad. Y, si la ley moral es un fundamento determinante e intelectual de la voluntad como causalidad en el mundo sensible, escribe Kant, es precisa una *conexión*, «necesaria como *causa* [Ursache], con la felicidad como efecto en el mundo sensible» [CRPr, Ak. Ausg., V: 115]. La cuestión aquí en debate es saber si dicha conexión es resultado de la imaginación o en qué medida puede participar ésta en aquélla. Para ello también es pertinente antes aclarar, *en passant*, qué significa el primado de la razón pura en su uso práctico sobre su uso especulativo.

*Grosso modo*, la razón pura como facultad de principios tiene como interés la búsqueda de lo incondicionado [CRPr, Ak. Ausg., V: 120], y es sólo en el terreno práctico donde ella se puede extender de acuerdo con su interés propio [CRPr, Ak. Ausg., V: 120]. En este sentido la subordinación de los principios teóricos a los prácticos se implica del carácter negativo de no poder conocer lo incondicionado, de acuerdo con la misma razón como facultad de principios; pues «si la razón pura puede ser por sí práctica, y lo es realmente como lo demuestra la conciencia de la ley moral, entonces es siempre sólo y una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*» [CRPr, Ak. Ausg., V: 121]. La extensión del uso de la razón vía la práctica, ayuda al interés de la razón pura a realizar sus fines de buscar lo incondicionado; pues, explica Kant. «todo interés es, a la postre, práctico y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo está completo en el uso práctico» [CRPr, Ak. Ausg., V: 121].

Aclarado el campo en el que se desarrolla la cuestión del Sumo Bien, o sea el uso práctico de la razón pura, aún resta saber si la síntesis de la imaginación es la responsable de la extensión de la razón más allá de sus límites de especulación respecto al Sumo Bien o si, por otro lado, provee otro tipo de enlace que haga alguna representación para tener indirectamente alguna representación sensible del Sumo Bien. Ciertamente, en la *Crítica de la razón pura*, Kant menciona que «*la síntesis en general es el mero efecto* [Wirkung] de la imaginación, una función ciega, aunque indispensable [...], sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno [*gar keine Erkenntnis haben würden*]» [CRP: A78/B 103]. Luego, la imaginación implica *causalidad*: la síntesis es el efecto de la imaginación concebida ésta como *causa* [Ursache]<sup>103</sup>.

Ahora, de acuerdo con Kant, si fuera posible enlazar elementos tan heterogéneos como la virtud y la felicidad, tendría que ser a nivel metafísico (entendiendo por metafísico el sentido transcendental, no-trascendente [CRP: A 655/B 683]). Si esto fuera cierto, luego, el Sumo Bien resultaría ser una síntesis progresiva, es decir, un efecto de la imaginación pero a condición de existir un enlace, una conexión metafísica. La pregunta es si en la filosofía de Kant existe algo tal como *conexión metafísica*. A nuestro parecer, la respuesta es afirmativa.

---

<sup>102</sup> Introducimos cursivas.

<sup>103</sup> Respecto a este punto, Freyberg piensa que si la imaginación se encarga de la síntesis, incluyendo la síntesis respecto a la primacía de la razón práctica sobre la teórica, entonces la primacía de la razón práctica es la primacía de la imaginación [Freyberg, *Imagination ...*, *op. cit.*, p. 105]. Nosotros no podemos afirmar esto a falta de elementos suficientes con qué justificar dicha aseveración.



En efecto, la hay: de acuerdo con Kant, un *enlace* (*Verbindung*), donde ocurre una conexión de elementos, puede o ser *físico* o *metafísico*. Por un lado, el enlace físico conecta exclusivamente los fenómenos entre sí; mientras que el enlace metafísico, por otro lado, conecta lo múltiple en la facultad cognoscitiva en general. Por consiguiente, la *conexión* (*Vernküpfung*) del enlace metafísico se realiza, en torno a sus elementos, independiente de la experiencia, es decir, enlaza *a priori*.

Esta caracterización de la conexión en un nivel metafísico, de acuerdo con Kant, refiere a una síntesis de lo múltiple donde sus elementos tienen que cumplir con una doble condición específica: por un lado, tienen que ser *heterogéneos* (como lo son, p. ej., la virtud y la felicidad en el caso del Sumo Bien); y, por otro lado, tienen que ser *dependientes*, de manera necesaria, unos y otros (p.ej. virtud y felicidad juntas), de dicho enlace (p. ej. el concepto mismo del Sumo Bien en Kant).

Concretamente, esta caracterización de la conexión de elementos heterogéneos a nivel metafísico, Kant la explica en contraste con la *composición* (*Zusammensetzung*), la cual, tal como ocurre con la conexión (*Vernküpfung*), resulta ser también una síntesis de la imaginación (no de la razón en su uso práctico), un enlace (*Vorbindung*). Sólo que, a diferencia de la conexión, la composición enlaza elementos *homogéneos* que no dependen necesariamente unos a otros por el enlace (es decir, no califican con la noción de Sumo Bien). Kant explica:

Todo *enlace* [*Verbindung*] (*conjunctio*) es: o *composición* [*Zusammensetzung*] (*compositio*) o *conexión* [*Vernküpfung*] (*nexus*). La primera es la síntesis de lo múltiple [cuyos elementos] *no* se pertenecen *necesariamente* unos a otros [...] y tal es la síntesis de lo *homogéneo* [...] El segundo enlace (*nexus*) [la conexión], es la síntesis de lo múltiple en la medida en que sus elementos se pertenecen *necesariamente* unos a otros, p. ej., [...] el efecto a la causa [*die Wirkung zu der Ursache*]; múltiple que, por lo tanto, es representado como enlazado *a priori* también *en tanto que es heterogéneo* [...], y que concierne al enlace de la *existencia* de lo múltiple [*die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen*] (enlace que a su vez se puede dividir en el enlace *físico* de los fenómenos entre sí, y el *metafísico*, enlace de ellos en la facultad cognoscitiva *a priori* [CRP: B 201-202n]).

Ciertamente, la cuestión sobre el papel de la imaginación en el Sumo Bien (*i.e.*, la conjunción entre virtud y felicidad como «*totalidad incondicionada* del objeto de la razón pura práctica<sup>104</sup>» [CRPr, Ak. Ausg., V: 108]), no resulta tan clara como sí lo es su actividad de síntesis con respecto al conocimiento teórico [CRP: A 77-78/B 103]. Pero los elementos anteriores nos brindan luz respecto a cómo podría ser la actividad de la imaginación en torno al Sumo Bien.

Particularmente, en la discusión sobre el *genio* [*das Genie*], «el talento (el don natural [*Naturgabe*]) que da la regla al arte» [CJ, Ak. Ausg., V: 307] y la producción del arte bello [CJ, Ak. Ausg., V: §§46-50], en tanto que, a juicio de Kant, «la belleza artística es una *bella representación* de una cosa [*eine schöne Vorstellung von einem Dinge*]» [CJ, Ak. Ausg., V: 311], por citar un breve ejemplo<sup>105</sup>, la presencia de la imaginación, en efecto, es clara, aunque en relación con las ideas estéticas. Estas ideas, a decir de Kant, crean «otra naturaleza» —a partir de lo dado en la intuición, «que sobrepasa [dicha] naturaleza [...] más allá de los límites de la experiencia» [CJ, Ak. Ausg., V: 314]. Y es para Kant, la poesía particularmente el arte «que se arriesga a hacer sensibles las ideas de la razón acerca de seres invisibles, *el reino de los aventurados* [*das Reich der Seligen*], el infierno, *la eternidad* [*die Ewigkeit*], la creación y cosas semejantes» [CJ, Ak. Ausg., V: 314<sup>106</sup>]. Por consiguiente,

---

<sup>104</sup> Introducimos cursivas.

<sup>105</sup> Pues la relación entre el genio, el gusto, la belleza de la naturaleza y el Sumo Bien, rebasa por mucho la presente tesis.

<sup>106</sup> Introducimos cursivas. Para un énfasis mayor sobre la relación entre el Sumo Bien, el genio y la imaginación, *cfr.* Ostaric, Lara, «Works of Genius as Sensible Exhibitions of the Idea of the Highest Good», en: *Kant-Studien*, Vol. 101, Walter de Gruyter, Berlin, 2010, pp. 22-39; Bruno, Paul W., *Kant's Concept of Genius. Its Origin and Function in the Third Critique*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, pp. 58-141; Kneller, Jane, *Kant and the power of imagination*, Cambridge University Press, 2007, pp. 38-121.

podemos concluir, la imaginación puede generar dichas ideas estéticas que sobrepasan la experiencia sensible, haciendo indirectamente sensible una representación del Sumo Bien en una conexión metafísica.

### CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO TERCERO

A lo largo de este último Capítulo, hemos podido aclarar dos principales cosas: en primera instancia, vimos por qué los postulados de la razón práctica tienen realidad objetiva, y, por otro lado, logramos especificar la actividad de síntesis de la imaginación en la configuración del Sumo Bien (distinta a la síntesis de la razón). Con ello, hemos abordado dos de las cinco características que exige la justificación o deducción del Sumo Bien, a saber: la justificación de un conocimiento *a priori*, real y objetivo; y, por otro lado, la necesidad de relacionar la actividad de las facultades cognitivas con el concepto de Sumo Bien. A decir de lo primero, hemos concluido la realidad objetiva de los postulados mismos; con respecto a lo segundo, hemos relacionado la facultad de la imaginación (una de las facultades que era atinente relacionar con el Sumo Bien y, por lo tanto, pudimos así hablar sobre la posibilidad de representación sensible del Sumo Bien).

Este apartado, en suma, nos ha servido para anotar algunas características sobre la noción de justificación del Sumo Bien: su implicación práctica que enfatiza la necesidad los postulados; así como su representación vía la facultad de la imaginación que debería estar presente, tal cual facultad, en la deducción del Sumo Bien —así como lo está la razón con respecto a la ley moral, *conditio sine qua non* de la virtud, tanto como lo están el entendimiento y la sensibilidad al hablar de la felicidad, o sea relacionados con la virtud y la felicidad en tanto elementos necesarios del Sumo Bien.

En el primer apartado de este Capítulo Tercero, contextualizamos el concepto de *postulado* a partir de acotar el significado de las ideas de la razón. Vimos que es gracias a las ideas de la razón que se considera todo conocimiento de la experiencia como determinado por una totalidad absoluta de condiciones, precisamente, unificando el conocimiento del entendimiento, en tanto que éstas surgen del interés de la razón misma por encontrar lo incondicionado en la serie de las condiciones dadas. Así, *Dios, libertad y alma*, en tanto ideas de la razón especulativa no son conocimiento *a priori* y objetivo, sino meros conceptos puros y trascendentes que no contienen la determinación de objeto alguno; pero que, en el uso práctico de la razón, reciben *realidad objetiva mediante la ley moral*, pues, como hemos podido explicar, se tornan condiciones necesarias de la posibilidad de aquello que esta ley ordena como objeto. Los postulados de la razón en su uso práctico son, por consiguiente, condición de la existencia y realidad objetiva del Sumo Bien en un sentido absolutamente necesario.

De tal manera, hemos dado razones para aseverar que el progreso de la perfección moral sin fin ha de ser parte inherente del Sumo Bien, a condición de que la personalidad moral del ser racional perdure indefinidamente. Por lo tanto, hemos concluido que el Sumo Bien puede tornarse necesariamente real sólo si el alma se postula como inmortal. Y a este respecto en particular logramos ver en qué consiste el postulado de la gracia.

Respecto a este punto hemos visto que, si se diera la cooperación divina, es decir, una adjudicación de esta justicia divina, sería sólo a condición de la perfección moral implicada en la bondad de la disposición al bien. De acuerdo con nuestras presentes conclusiones, la explicación de la disposición suprasensible sustenta el decreto, en orden al otorgamiento de un bien, desde la susceptibilidad moral, de la retribución de obrar por el deber llamada *gracia*. Así, sólo a través de la creencia en la gracia divina es posible concebir la apropiación de la justicia suprema y de la posibilidad práctica de la perfección moral. La gracia de Dios, a decir de lo que hemos expuesto, debe presuponerse en relación con el componente incondicionado del Sumo Bien, basado en la buena disposición, algo *real* que es de suyo grato a Dios.

Una disposición al bien es así vista por Kant como condición suficiente para la receptividad de la gracia, siendo que el agente moral puede depositar su confianza racional en la gracia de Dios de acuerdo con sus esfuerzos y el cumplimiento de su propósito moral incondicionado.

En resolución, la doctrina de la gracia como postulado necesario de la razón en su uso práctico es un componente, en efecto, necesario para la solución a la antinomia de la razón en su uso práctico. Luego, como hemos visto, dicha doctrina es compatible con los postulados de la razón, a saber, la libertad, la inmortalidad del alma y el gobierno moral de Dios en el mundo: la creencia racional y moral en la gracia es parte de la actitud moral hacia nuestras aspiraciones morales de perfección moral, que es el deber de perseguir la perfección moral de sí mismo y hacer lo que uno puede para promover esta perfección en los demás (un componente incondicionado del Sumo Bien).

Por otro lado, en el segundo apartado del presente Capítulo Tercero, exploramos la relación que se puede esperar de la actividad de síntesis de la facultad que une sensibilidad y conceptos (a saber, la *imaginación*) con la noción de Sumo Bien y, luego, observamos que es posible configurar una representación que remita indirectamente a la sensibilidad del Sumo Bien, en efecto, por medio de la imaginación.

Para ello, hemos explorado la doble actividad de síntesis de la diversidad por medio de la imaginación, que, por un lado, aprende la variedad de lo sensible en una unidad que enlaza el entendimiento, mientras que configura, representando un objeto en la intuición aún sin la presencia del mismo. A este respecto, hemos visto que, en un nivel teórico, o sea con respecto al análisis sobre las fuentes de legitimidad del conocimiento *a priori*, la síntesis de la imaginación está implícita en la determinación del conocimiento, aunque no determina la objetividad del mismo.

Aseverar que la imaginación es la condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un eventual conocimiento, nos ha dado razones para delimitar la *síntesis en general* de la imaginación en dos partes: la *síntesis regresiva*, la cual versa sobre las *condiciones*, pues va de lo próximo del fenómeno a sus condiciones; y la *síntesis progresiva*, que versa sobre lo incondicionado, dirigiéndose hacia las condiciones últimas desde la condición próxima. Lo importante que hemos rescatado de este saldo es que la imaginación mantiene una relación con el entendimiento en dependencia de la sensibilidad (sin llegar a constituir *ipso facto* conocimiento objetivo por la mera relación entre entendimiento y sensibilidad). Por lo que su actividad de síntesis apoya la afirmación de que el conocimiento objetivo *a priori* es sólo de los *phenomena* y, por lo tanto, que no podemos tener conocimiento objetivo de los *noumena* (en tanto que éstos no son objetos de nuestra intuición sensible).

A este respecto, encontramos la síntesis particular de la imaginación, la cual posibilita la creación de una representación sensible e indirecta del Sumo Bien, siendo que su caracterización es compatible con la conexión de dos elementos heterogéneos (como lo son la felicidad y la virtud, dos aspectos que no se contienen uno respecto del otro en la noción de Sumo Bien). Logramos encontrar, por consiguiente, que es la imaginación la facultad que provee un particular tipo de *enlace* (*Verbindung*), llamado *conexión* (*Vernküpfung*), aunque de índole metafísico, el cual une dos elementos heterogéneos independientemente de la experiencia, pero compatibles con un concepto, en este caso, el de Sumo Bien. Esto último nos ha dado motivos para concluir que es posible configurar una representación sensible, que indirectamente nos brinde una semántica del Sumo Bien (como puede ser el arte bello del genio como símbolo de la moralidad), esto es, por medio de la conexión metafísica que realiza la imaginación utilizando dos elementos heterogéneos como lo son la felicidad y la virtud (elementos constitutivos del Sumo Bien).

## CONCLUSIÓN GENERAL

A lo largo de la presente disertación hemos argumentado a favor de la necesidad de una justificación del Sumo Bien. Así, desde el Capítulo Primero concluimos que la *deducción*, considerada como la *justificación* de la legitimación de la realidad objetiva del Sumo Bien es necesaria, es decir, logramos dar razones para aseverar que la *función* e importancia de dicho concepto es fundamental para entender la ética kantiana que responde de la pregunta *¿qué debo hacer?*, transitando a la cuestión sobre lo que legítimamente cabe esperar con el concepto de Sumo Bien. Con ello, apreciamos que el concepto de Sumo Bien mantiene una unidad sistemática propia y, además, que es sistemáticamente consistente con el planteamiento general de la filosofía práctica de Kant; concluyendo que el *lugar* del Sumo Bien es un componente necesario y forma parte de la coherencia lógica de la filosofía práctica de Kant. Por lo tanto, podemos concluir que el Sumo Bien tiene un estatus preeminentemente filosófico, un alcance necesario y generalidad estricta.

Es decir, que el problema de la justificación del Sumo Bien es un problema interno a la filosofía de Kant. Y, según hemos argumentado, aunque la ubicación del Sumo Bien en la filosofía práctica de Kant presupone dos niveles diferenciados de discusión, por un lado, entre la búsqueda del Principio Supremo de la Moralidad y, por el otro, problemática de la unión entre la felicidad en relación proporcional y moral con la virtud, pensamos, no son temas mutuamente excluyentes, sino complementarios.

El Sumo Bien, tal como nuestras conclusiones nos permiten aseverar, no eclosiona a ningún nuevo tema, cual si fuera un quiebre en el pensamiento práctico de Kant, sino que evoluciona dentro del mismo planteamiento moral a partir de la búsqueda del Principio Supremo de la Moralidad y acorde con el mismo. Así, una vez aclarada la necesidad de emprender una justificación del Sumo Bien, entendimos por qué es que sin ella el Sumo Bien resulta ser un tema confuso que, desde un superficial punto de vista, da la impresión de multiplicar o generar más problemas de los que trata de resolver, en tanto que, de hecho, es una doctrina que toca e implica varias cuestiones de diversa índole, tales como, problemáticas de carácter religioso, social y hasta problemas de teoría del arte.

De nuestra principal premisa que demanda la deducción o justificación de la objetividad del Sumo Bien, a nivel transcendental, nos hemos movido a la necesidad de análisis sobre las condiciones bajo las cuales ha de ser posible la determinación de un objeto práctico de la voluntad, como lo es el Sumo Bien. Por lo que, previamente aclarado el contexto sobre la necesidad de una justificación del Sumo Bien, logramos determinar la legitimidad de su realidad objetiva, analizando la relación directa que tiene el Sumo Bien con sus dos elementos: Felicidad y Virtud.

A partir de aquí procedimos al desarrollo del Capítulo Segundo, donde analizamos los elementos constitutivos del Sumo Bien, es decir, felicidad y virtud; lo cual nos dio pauta para distinguir dos nociones distintas de felicidad: una, referida a las inclinaciones, la otra, en cierto sentido a la voluntad. De esta segunda acepción de felicidad, logramos apreciar que la felicidad es un fin a la vez que un deber, aunque indirecto, posibilitando así el enlace entre virtud y felicidad que presupone el Sumo Bien. Pues, la primera noción de felicidad está condicionada empíricamente y es imposible considerarla un deber ya que no contiene, en todos los casos y para todos los seres racionales, el mismo fundamento determinante de la voluntad.

Con lo que respecta a la segunda noción de felicidad, apreciamos que esta es compatible con el uso de la razón práctica, rechazando el papel de la sensibilidad como constitutiva de la misma, sino considerándola fin de la acción, aunque no un bien en sí mismo, sino relativo. La relación de la razón con la acción que implica esta segunda noción de felicidad, como hemos visto, no es una relación de la voluntad que determina una acción sólo por la representación de la ley moral *a priori*. Sin embargo, no podemos afirmar que debemos tener a nuestra propia felicidad como un fin a la vez que un deber directo. Tan sólo podemos afirmar que nuestra propia felicidad es un deber indirecto; o sea que, si se da el caso de que el fomento de la felicidad sea el medio para mantener la integridad moral del agente, es posible elevarla a un fin a la vez que deber. En suma, la condición moral de *perseguir* nuestra propia felicidad, se funda sólo en que fomenta el cumplimiento del deber; es sólo

el medio que *indirectamente* puede ayudar en la realización los deberes sin ser un deber directo (*i.e.*, sólo de manera indirecta en tanto que salvaguarde la integridad moral mas no se trata aquí de la felicidad propia o por sí misma). Y, dado que los medios son necesarios de acuerdo al fin obligatorio del deber, luego, perseguir la felicidad es una obligación. El Sumo Bien incluye así esta segunda noción de felicidad.

En el Capítulo Segundo analizamos las implicaciones y presupuestos de la caracterización de la virtud, considerada por Kant como el cumplimiento constante de su deber en conflicto con las inclinaciones. Para ello, apreciamos que la noción de deber es un correlato de la noción de imperfección subjetiva de la voluntad, en efecto, de un ser racional a la vez que sensible. Como primera implicación, tenemos la evidencia de la normatividad de la ley, de la cual Kant implica el progreso infinito de la *santidad de la voluntad* como *prototipo* de la acción hecha por deber, en la medida en que la virtud se reconoce como tal sólo por los obstáculos de las inclinaciones naturales que pueden entrar en conflicto con la exigencia moral. A partir de esto, la propia perfección, el cultivo de todas las facultades en general, es un fin a la vez que un deber, en tanto que favorece al hecho de fomentar los fines morales exigidos por la razón. En sentido inverso, si no se desea perseguir la propia virtud, entonces no se puede desear desarrollar los medios más efectivos para cumplir con el deber. Y, si es un deber cumplir con el propio deber, luego, se debe perseguir la propia virtud.

La virtud, entonces, se nos presenta como el medio por el cual la forma de ley moral proporciona al mundo sensible una naturaleza suprasensible, como la actividad de transformación teleológica que contiene un fin final (*i.e.*, el Sumo Bien) Así, la voluntad obliga a promover el Sumo Bien, y, por ello, es posible su realidad práctica, así como su existencia fáctica. A decir de las conclusiones del Capítulo Segundo, el Sumo Bien es una idea práctica que puede y debe tener influjo sobre el mundo sensible debido a la ley moral considerada como motivo de la acción de todo agente racional; esto es, tornando real al mundo inteligible del reino de los fines.

De acuerdo con las conclusiones del segundo apartado del Capítulo Segundo, la virtud no causa inmediatamente felicidad individual y sensible. Desde el mundo inteligible, donde los fines racionales son sólo fines racionales puros *a priori*, se plantea la esperanza legítima de obtener la felicidad en proporción con la moralidad. Por lo tanto, las leyes morales, la racionalidad práctica en sí, fomentan dicho proceso de felicidad universal de acuerdo con la virtud y en proporción racional a ella; esto es, la realidad objetiva y práctica del Sumo Bien. En suma, las conclusiones del Capítulo Tercero nos encaminaron a aclarar la necesidad práctica de adoptar postulados de la razón en su uso práctico; siendo estos postulados las condiciones de posibilidad de la realización completa del Sumo Bien.

Del Capítulo Tercero concluimos, por otra parte, que los postulados de la razón en su uso práctico tienen realidad objetiva y, además, especificamos la actividad de síntesis de la imaginación en la configuración del Sumo Bien (distinta a la síntesis de la razón); es decir: el conocimiento *a priori*, real y objetivo, del Sumo Bien; y, por otro lado, la necesidad de relacionar las facultades, en este caso, sólo la imaginación, con el Sumo Bien. Esto último nos permitió hablar sobre la posibilidad de la representación indirecta y sensible del Sumo Bien.

Así, del primer apartado de este Capítulo Tercero, concluimos que Dios, libertad y alma, en tanto ideas de la razón especulativa no son conocimiento *a priori* objetivo, sino meros conceptos puros y trascendentes que no contienen la determinación de objeto alguno; pero que, en el uso práctico de la razón, en tanto que es la misma razón que tiene por interés la búsqueda de lo incondicionado, adquieren realidad objetiva mediante la ley moral. Los postulados de la razón en su uso práctico son, por consiguiente, la condición de la existencia y realidad objetiva del Sumo Bien en un sentido absolutamente necesario: condiciones necesarias de la posibilidad de aquello que esta ley ordena tener como objeto.

A partir de esto, podemos aseverar que el progreso de la perfección moral sin fin es parte inherente del Sumo Bien, a condición de que la personalidad moral del ser racional perdure

indefinidamente. El Sumo Bien puede tornarse necesariamente real, por lo tanto, sólo si el alma se postula como inmortal. Y es la *gracia* otro postulado que se desprende de estas últimas conclusiones.

Para Kant, una adjudicación de la justicia divina se daría a condición de la perfección moral implicada en la bondad de la disposición al bien. Y es sólo a través de la creencia en la gracia divina que se puede esperar la apropiación de la justicia suprema y de la posibilidad práctica de la perfección moral en uno mismo. La gracia de Dios, por consiguiente, debe presuponerse en relación con el componente incondicionado del Sumo Bien basado en la buena disposición, algo *real* que es de suyo grato a Dios. Y a este respecto, la disposición al bien moral es vista por Kant como condición suficiente para la receptividad de la gracia, siendo que el agente moral puede depositar su confianza racional en la gracia de Dios de acuerdo con sus esfuerzos y el cumplimiento de su propósito moral incondicionado.

Del primer apartado del Capítulo Segundo, concluimos que la doctrina de la gracia es otro postulado necesario de la razón en su uso práctico y componente, en efecto, necesario para la solución a la antinomia de la razón en su uso práctico, y es compatible con los postulados de la libertad, la inmortalidad del alma y el gobierno moral de Dios. En última instancia, la creencia racional y moral en la gracia es parte de la actitud moral hacia nuestras aspiraciones de perfección moral, que es el deber de perseguir la perfección moral de sí mismo y hacer lo que uno puede para promover esta perfección en los demás (un componente incondicionado del Sumo Bien).

Finalmente, del segundo apartado del Capítulo Tercero, obtuvimos que de la imaginación puede implicarse una conexión que configure una representación sensible e indirecta del Sumo Bien.

En un primer momento, de acuerdo con esto último, analizamos la doble actividad de síntesis de la diversidad por medio de la imaginación, tanto productiva como reproductiva, y concluimos que la síntesis de la imaginación está implícita en la determinación del conocimiento, aunque no determina necesariamente la objetividad del mismo: la imaginación es la condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en un eventual conocimiento. Así, hemos visto que, pese a que la *síntesis en general* implica una *síntesis progresiva* (que versa sobre lo incondicionado, dirigiéndose hacia las condiciones últimas desde la condición próxima), aún cuando la imaginación se relaciona con el entendimiento en dependencia de la sensibilidad, sin embargo, no constituye *ipso facto* conocimiento objetivo por la presencia de una mera relación entre entendimiento y sensibilidad. Por lo tanto, la actividad de síntesis de la imaginación, aunque pueda versar sobre lo incondicionado, no niega que el conocimiento objetivo *a priori* es sólo de los *phenomena* y, luego, es compatible con la afirmación de que no podemos tener conocimiento objetivo de los *noumena* (en tanto que éstos no son objetos de nuestra intuición sensible).

Finalmente, de acuerdo con nuestra programática sobre la justificación del Sumo Bien, concluimos que la síntesis de la imaginación que posibilita la creación de una representación sensible e indirecta del Sumo Bien es, en efecto, el *enlace* [*Verbindung*], llamado *conexión* (*Vernküpfung*), de índole metafísico, el cual une dos elementos heterogéneos independientemente de la experiencia. Una conexión de este tipo es compatible, en resolución, con la conexión de los dos elementos necesarios, aunque heterogéneos, del Sumo Bien (*i.e.*, felicidad y la virtud).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *Confesiones*; en: *Obras completas, edición bilingüe*, trad.: Ángel Custodio Vega, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Der freie Wille (De libero arbitrio)*, übertragen von Carl Johann Perl, F. Schöningh, Paderborn, 1954.
- Aertsen, Jan A., «The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas»; en: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, No. 204, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 249-268.
- Al-Azm, Sadik J., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford University Press, 1972.
- Allison, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa (Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense)*. Prólogo y traducción: Dulce María Granja Castro, Anthropos-UAM-I, Barcelona, primera edición: 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Kant's theory of taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge University Press, New York, First published: 2001.
- Ameriks, Karl, *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003.
- Ameriks, Karl and Otried (ed), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge University Press, 2009.
- Anderson-Gold, Sharon and Pablo Muchnik (ed), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, 2010.
- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993.
- Anderson, Pamela Sue and Jordan Bell, *Kant and Theology*, T&T Clark International, Great Britain, 2010.
- Anselmo, *Monologio*; en: *Basic Writings; Prologium, Monologium, Gaunilon's: On behalf of the Fool; Cur dues homo*, translated by S. W. Deane, Open Court Publishing Co., U.S.A., 1977.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*; intro.: T. Martínez Manzano, trad.: Julio Pallí Bonet Gredos, Madrid, 2000.
- Auxter, Thomas, «The Unimportance of Kant's Highest Good»; en: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 17, N. 2, The Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 121-134
- Betzler, Monika (ed), *Kant's Ethics of Virtue*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008.
- Beck, Lewis White, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1960.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987.
- Berchman, Robert, «The Language of Methaphysics Ancient and Modern»; en: Corigan, Kevin and John D. Turner (ed), *Platonisms: Ancient, Modern and Postmodern*, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 175-190
- Bird, Graham (ed), *A companion to Kant*, Blackwell Publishing, 2006.

- \_\_\_\_\_, *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Open Court Publishing Company, Illinois, 2006.
- Bishop, John, *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Bowman, Curtis, «A deduction of Kant's concept of the *highest good*»; en: *Journal of philosophical research*, Vol. 28, Haverford College, 2003, pp. 45-63.
- Breintenbach, Angela, *Die Analogie von Vernunft und Natur. Ein Umweltphilosophie nach Kant*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009.
- Brandt, Reinhardt. «Kant como Metafísico»; en: *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. XXXIX, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela de Filosofía y Letras, 1993, pp. 27-73.
- \_\_\_\_\_, *Immanuel Kant: Política, derecho y Antropología*, trad.: Gustavo Leyva Martínez y Luis Felipe Segura Martínez., UAM-I-Plaza y Valdés, en colaboración con el Instituto Goethe México, A. C, México. 2001.
- \_\_\_\_\_, *La institución política en Kant*. En: *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. XXXIII, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela de Filosofía y Letras, 1987, pp. 105-130.
- \_\_\_\_\_, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007.
- Bruno, Paul W., *Kant's Concept of Genius. Its Origin and Function in the Third Critique*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010.
- Bruchmüller, Ulrike, «La posibilidad del Estado ideal de Platón en la *República* y en las *Leyes*. Una alternativa a la interpretación de André Laks de la filosofía política de Platón»; en: *Diánoia*, vol. LIV, n. 63, IIF-UNAM, México, 2009, pp. 175-195.
- Burnham, Douglas, *Kant's Philosophies of Judgment*, Edinburgh University Press, Great Britain, 2005.
- Brugger, Walter, «Kant und das höchste Gut»; en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 18, H. 1, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1964, pp. 50-61.
- Byrne, Peter, *Kant on God*, Ashgate, England, 2007.
- Cairns, Douglas (ed.), *Pursuing the Good, Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh University Press, 2007.
- Caixeta Nascentes, Zama, *O sumo bem na filosofia prática de Kant. Dissertação de Mestrado*, Universidade Federal do Paraná, Brasil, 2004.
- Castañeda, Felipe, Vicente Durán y Luis Eduardo Hoyos (ed), *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*, Siglo del Hombre Editores-Universidad Nacional de Colombia-Universidad de los Andes-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007.
- Caswell, Matthew, «Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the theory of Radical Evil»; en: *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift*, Vol. 97, Issue 2, Walter de Gruyter, Berlin, 2006, pp. 184-209.
- Chignell, Andrew, «Kant's Concepts of Justification»; en: *Noûs*, Vol. 41, No. 1, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 33-63.



- Cíntora, Armando, «¿Pueden los ideales ser racionales»; en: *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 20, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008, pp. 145-154.
- Cushman, Robert E., «Kantianism and the Conception of Nature and Grace»; en: *The Journal of Religion*, Vol.25, N. 3, The University of Chicago Press, 1945, pp. 204-212.
- Dean, Richard, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, 2006.
- Davies, Brian, «Aquinas on what God is not»; en: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, No. 204, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 207-225.
- De Andrade Bueno, Vera, «Kant e Conceito de Fé racional»; en: *O que faz pensar*, n. 19, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006, pp. 61-76.
- De Burgh, W. G., "Right and Good: Conclusion: The Limits of Ethics"; en: *Philosophy*, vol. 6, n. 22, Cambridge University Press, 1931, pp. 201-211.
- Denis, Lara, «Autonomy and the Highest Good», en: *Kantian Review*, No. 10, 2005, pp. 33-59.
- Demos, Raphael, "Plato's Idea of the Good"; en: *The Philosophical Review*, vol. 46, no. 3, Duke University Press, 1937, pp. 245-275.
- DeWitt, Norman W., «The Summum Bonum Fallacy»; en: *The Classical Weekly*, Vol. 44, No. 5, Classical Association of the Atlantic States, 1950, pp. 69-71.
- De Zan, Julio, «La utopía kantiana de la comunidad ética»; en: *Isegoría*, vol. 33, Barcelona, 2005, pp. 143-159.
- Di Giovanni, G. *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774-1800*, Cambridge University Press, 2005.
- Düsing, K., Bochum, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“; en: *Kant-Studien*, 62:1 1971, pp. 5-42.
- Eisenberg, Paul, «From the Forbidden to the Supererogatory: The Basis Ethical Categories in Kant's *Tugendlehre*»; en: *American Philosophical Quarterly*, vol. 3, n. 4, University of Illinois Press, 1996, pp. 255-269.
- Eiser, Rudolf, *Kant Lexikon. Nachschlgerwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefe und handschriftlichem Nachlass*, Georg Olms Verlag, Hilesheim und Zürich, 1989.
- Engstrom, Stephen, «The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory»; en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, no. 4, 1992, pp. 747-780.
- \_\_\_\_\_ (ed), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, *The Form of Practical Knowledge. A Study of the Categorical Imperative*, Harvard University Press, Massachusetts, 2009.
- Everett, Walter G., «The Concept of the Good», en: *The Philosophical Review*, vol. 7, No. 5, Duke University Press, 1898, pp. 505-517.
- Ewing, A. C., «The Paradoxes of Kant's Ethics»; en: *Philosophy*, Vol. 13, No. 49, Cambridge University Press, 1938, pp. 40-56.

- Ferber, Rafael, «Plato und Kant»; en: Ada Neschke-Hentschke (Herausgegeben), *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und Ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Akten des Internationalen Symposions, Istituto Svizzero di Roma, Schwabe Verlag, Basel, 2006, pp. 371-390.
- Ferrari, G. R. F., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, 2007.
- Firestone, Chris L. and Nathan Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Indiana University Press, USA, 2008.
- \_\_\_\_\_, «Kant and Religion: Conflict or Compromise?»; *Religious Studies*, Vol. 35, N. 2, Cambridge University Press, 1999, pp. 151-171.
- Formosa, Paul, «Moral-Physical Good: The Social Aspect of Kant's Moral Philosophy»; en *Kantian Review*, vol. 15-1, University of Wales Press, Aberystwyth, 2010, pp. 1-36.
- Freydberg, Bernard, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indiana University Press, USA, 2005.
- Friedman, R. Z., «The Importance and Function of Kant's Highest Good»; en: *The journal of the history of Philosophy*, vol. 22, n. 3, The Johns Hopkins University Press, 1984, pp. 325-342.
- Gahringer, Robert E., «The Metaphysical Aspect of Kant's Moral Philosophy»; en: *Ethics*, Vol.64, N. 4, The University of Chicago Press, 1954, pp. 277-291.
- Gensler, Harry J., Earl W. Spurgin and James C. Swindal, *Ethics. Contemporary Readings*, Routledge Taylor & Francis Group, New York and London, 2004.
- Gerson, Lloyd P., *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford University Press, 2003.
- Gillinland, Rex, «Kant's Doctrine of the Primacy of the Pure Practical of Reason»; en: *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongress*, Gruyter, Berlin, 2002, pp. 29-38.
- Godlove, Terry F., «Moral Actions, Moral Lives: Kant on Intending the Highest Good»; en: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXV, No. 1, 1987.
- Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984.
- \_\_\_\_\_, «Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana»; en: *Isegoría*, Barcelona, vol. 30, 2004, pp. 41-54.
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, FCE-UNAM, México, 1974.
- Granja, Dulce María (Coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos-UAM, Barcelona, primera edición: 1994
- \_\_\_\_\_, *El neokantismo en México*, UNAM, México, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Las críticas de Hegel y Bernard Williams a la ética de Kant*; en: Santiago, T. y Carmen Trueba (coordinadoras), *De acciones, deseos y razón práctica*, Casa Juan Pablos-UAM, México, 2006, pp. 181-215.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos-UAM, 2010.
- Greenleaf Thompson, Daniel, «The Summum Bonum»; en: *Mind*, vol. 6, n. 21, Oxford University Press, 1881, pp. 62-81.

- Guariglia, O. *Razón práctica e intereses de la acción*. En: *Diánoia*. Anuario de Filosofía/XXXIII/1987, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela de Filosofía y Letras, pp. 53-68.
- Guyer, Paul, *From a Practical Point of View: Kant's Conception of a Postulate of Pure Practical Reason*, en: *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 333-371.
- \_\_\_\_\_, (ed), *The Cambridge Companion to Kant and the modern philosophy*, Cambridge University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_, (ed), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, «Beauty, Systematicity, and the Highest Good: Eckart Föster's *Kant's Final Synthesis*»; en: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 46, Issue 2, Routledge University Press, 2003, pp. 195-214.
- \_\_\_\_\_, *Kant*, Routledge, 2006.
- \_\_\_\_\_, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua? (Qu'est-ce que la philosophie antique?)*. Trad.: Eliane Cazenave Tapie Isoard, FCE, México, 1998.
- Henrich, Dieter, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003.
- Hinton, Timothy, «Kant and Aquinas on the Priority of the Good»; en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 55, No. 4, Philosophy Education Society Inc., Washington D.C., 2002, pp. 825-846.
- Hirschbenger, Johannes, *Historia de la filosofía, Tomo 1*, trad. L. Martínez Gómez, Barcelona: Herder, 1985.
- Höffe, Otfried., *Immanuel Kant*. Versión castellana de DIORKI, Herder, Barcelona, 1986.
- Holzhey, Helmut and Vilem Mudrock, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, USA, 2005.
- Hughes, Julia L., «The Role of Happiness in Kant's Ethics»; en: *Aporia*, Vol. 14, N. 1, Brigham Young University Press, Utah, 2004, pp. 60-72.
- Insole, Christopher, «The Irreducible Importance of Religious Hope in Kant's Conception of the Highest Good»; en: *Philosophy*, vol. 83, Cambridge University Press, 2008, pp. 333-351.
- Iracheta Fernández, Francisco, «Deber y finalidad en la ética de Kant»; en: *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, n. 18, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 165-189.
- Irvine, William B., *A Guide to the Good Life. The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford University Press, 2009.
- Johnson, Gregory R., «From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of Ends»; en: *Aries*, Vol. 9.1, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2009, pp. 83-99.
- Kant, Immanuel, Komplettausgabe. »*Kant im Kontext II*«. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck, InfoSoftWare, Berlin, 1996-2003.

- \_\_\_\_\_, *Lecciones de ética*. Traducción: Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Introducción y notas: Roberto Rodríguez Aramayo, Crítica, Barcelona, primera edición: enero de 2002.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)*, trad: Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México, 1ª ed.: 2009.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)*. Prólogo, traducción, notas e índices: Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, Vigésima segunda edición: septiembre 2004.
- \_\_\_\_\_, *Critique of Pure Reason (Kritik der reinen Vernunft)*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Theoretical Philosophy after 1781 (Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as science, Metaphysical foundations of natural science, On a discovery whereby any new critique of pure reason is to be made superfluous by an older one, What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?, On a recently prominent tone of superiority in philosophy, Settlement of a mathematical dispute founded on misunderstanding, Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy)*, edited by Henry Allison and Peter Heath, translated by Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison and Peter Heath; Cambridge University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*. Traducción y estudio preliminar: José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Groundwork for the Metaphysics of Morals (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, edited and translated by Allen Wood with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan and Allen Wood, Yale University Press, New Haven and London, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico: Dulce María Granja Castro, Biblioteca de Signos, Universidad Autónoma Metropolitana Miguel Ángel Porrúa, primera edición: marzo 2001.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*, trad.: J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2003.
- \_\_\_\_\_, *The Critique of Practical Reason (Kritik der praktischen Vernunft)*, trad.: Thomas Kingsmill Abbott, A Penn State Electronic Classics Series Publication-The Pennsylvania State University, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Religion within the Boundaries of mere Reason. And other Writings*, translated and edited by Allen Wood and George Di Giovanni, Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La religión dentro de los límites de la mera razón (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*, trad.: Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_, *Crítica del juicio (Kritik der Urteilskraft)*. Traducción: Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, Quinta edición: 1991.
- \_\_\_\_\_, *Crítica del juicio (Kritik der Urteilskraft)*, traducción del francés: Alejo García Moreno y Juan Ruvira, Librerías de Francisco Iravedra, Madrid, 1876.
- \_\_\_\_\_, *Crítica del discernimiento (Kritik der Urteilskraft)*. Traducción, estudio preliminar, bibliografía, cronología y notas: Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, A. Machado Libros, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Critique of Judgement (Kritik der Urteilskraft)*, translated by James Creed Meredith, Oxford University Press, 2007.

- \_\_\_\_\_, *En torno al t3pico: «Tal vez eso sea correcto en teor3a, pero no sirve para la pr3ctica» (Über den Gemeinspruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»)*. Trad.: Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; en: Kant, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, traducción tomada de la editorial Tecnos, Prólogo: Manuel Garrido, Cátedra, Madrid, Primera edición: 2005.
- \_\_\_\_\_, *En torno al t3pico: «Tal vez eso sea correcto en teor3a, pero no sirve para la pr3ctica» (Über den Gemeinspruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»)*. Trad.: Javier Alcoriza y Antonio Lastra; en: Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, Trad.: Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Introd.: José Luis Villacañas, Alba, Barcelona, Primera edición: 1999.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la paz perpetua (Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf)*. Trad.: Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid. 1996.
- \_\_\_\_\_, *L3gica. Un manual de lecciones (Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen)*. Texto original de G. B. Jäsche. Trad.: Mar3a Jes3s V3zquez Lobeiras, prefacio: Norbert Hinske, Madrid, Akal, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Lectures on Logic (Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen)*, translated and edited: J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992.
- Kern, Udo (ed), *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007.
- Kerstein, Samuel J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, 2002.
- Kidd, I. G., «The Relation of Stoic intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa»; en: *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 5, n. 3/4, Cambridge University Press, 1955, pp. 181-194.
- Kleingeld, Pauline, «What do the Virtuous Hope for? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good»; en: Robinson, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. 1, pt. 1, Marquette University Press, USA, 1996, pp. 91-112.
- \_\_\_\_\_, «Kant on the unity of Theoretical and Practical Reason»; en: *The Review of Metaphysics*, vol. 52, n. 2, Philosophy Education Society Inc., 1998, pp. 311-339.
- Kneller, Jane, *Kant and the power of imagination*, Cambridge University Press, 2007.
- K3rner, Stephan. *Kant*, Penguin Books, London, reprinted: 1979.
- Korsgaard, Christine, «Two Distinctions in Goodness»; en: *Philosophical Review*, Vol. 92, No. 2, Duke University Press, pp. 169-195.
- \_\_\_\_\_, «Self-Contitution in the Ethics of Plato and Kant»; en: *The Journal of Ethics*, vol. 3, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1999, pp. 1-29.
- \_\_\_\_\_, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, *The Sources of Normativity. The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, 1992.
- Kr3mpling, Gerhard, «Das h3chste Gut als m3gliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant»; en: *Kant-Studien*, Vol. 77, 1986, pp. 273-288.
- Kreines, James, «Kant on the Laws of Nature: Laws, Necessitation, and the Limitation of Our Knowledge»; en *European Journal of Philosophy*, Vol. 17, no. 4, Blackwell, Oxford, 2008, pp. 527-558.
- K3hn, M. *Kant: eine Biografie*; aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, C. H. Beck, M3chen, 2003.

- Kukla, Rebecca, *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.
- Lafleur, Laurence J., "The Meanings of Good"; en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 15, N. 2, International Phenomenological Society, 1954, pp. 210-221.
- Lawler, James, *Matter and Spirit. The Battle of Metaphysics in Modern Western Philosophy before Kant*, University of Rochester Press, USA, 2006.
- Lestition, Steven, «Kant and the End of the Enlightenment in Prussia»; en: *The Journal of Modern History*, Vol. 65, N. 1, The University Chicago Press, 1993, pp. 57-112.
- Lipscomb, Benjamin J. Bruxvoort and James Krüger (ed), *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York, 2010.
- Lledó, Emilio, *Introducción general a los Diálogos de Platón*, Gredos, Madrid 1981.
- Lodge, Rupert Clendon, «The Platonic Highest Good (I)»; en: *The Philosophical Review*, vol. 36, n. 5, Duke University Press, 1927, pp. 428-449.
- \_\_\_\_\_, «The Platonic Highest Good (II)»; en: *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol. 36, No. 6, 1927, pp. 535-551.
- \_\_\_\_\_, «Platonic Immortality as the Highest Good»; en: *International Journal of Ethics*, vol. 37, n. 3, The University of Chicago Press, 1927, pp. 288-306.
- \_\_\_\_\_, *Plato's Theory of Ethics. The Moral Criterion and the Highest Good*, Routledge and Kegan Paul Ltd, Great Britain, 1928.
- Longuenesse, Beatrice, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, 2005.
- Loparic, Zeljko, «As duas metafísicas de Kant»; en: *Kant e-Prints*, vol. 2, n. 5, Sociedade Kant Brasileira, Brasil, 2003.
- Louden, Robert B., *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, 2000.
- Luchte, James, *Kant's Critique of Pure Reason*, Continuum, London and New York, 2007.
- Mariña, Jacqueline, «Kant on Grace: A Reply to His Critics»; en: *Religious Studies*, Vol. 33, No. 4, Cambridge University Press, 1997, pp. 379-400.
- \_\_\_\_\_, «Making sense of Kant's Highest Good»; en: *Kant-Studien*, Vol. 91, I. 3, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, pp. 329-355.
- Marquard, Odo, «Kant und die Wende zur Ästhetik»; en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 16, H. 2, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt m Main, 1962, pp. 231-243.
- Marshall, Thomas, "The Ambiguity of Kant's Concept of Happiness"; en: *Reason papers, A Journal of Interdisciplinary Normative Studies*, No. 26, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 2003, pp. 21-28.
- McMahon, Jennifer A., "The Significance of Plato's Notions of Beauty and Pleasure in the Philosophy of Kant"; en: *Proceedings of the Biennial Conference of Greek Studies*, 2005, pp. 27-34.
- Martínez Acuña, María Elvira, *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Eurograf, Universidad de Navarra, España, 1996.

- Martínez Marzoa, Felipe, «Lo ética y la mera lógica»; en: *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N. 30, Barcelona, 2004, pp. 55-66.
- Mendola, Joseph, *Goodness and Justice. A Consequentialist Moral Theory*, Cambridge University Press, 2006.
- Mele, Alfred R., *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, 2007.
- Montserrat, José, *Platón: De la perplejidad al sistema*, Ariel, Barcelona, 1995.
- Muchnik, P., «Kant y la antinomia de la razón política moderna»; en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 34, n. 1, 2008.
- \_\_\_\_\_, *An Essay on Kant's Theory of Evil. The Dangers of Self-Love and the Apriority of History*, Lexington Books, United Kingdom, 2009.
- Muguerza J., y Roberto Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Murphy, Jeffrie G., «The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber»; en: *Kant-Studien*, vol. 56, n. 1, Walter de Gruyter, Berlin, 1965, p. 102-110.
- \_\_\_\_\_, *Character, Liberty, and Law. Kantian Essays in Theory and Practice*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.
- Newlands, Samuel and Larry M. Jorgensen (ed), *Metaphysics and the Good*, Oxford University Press, 2009.
- Noel Lapoujade, María, «La noción de síntesis en el pensamiento kantiano y su función en la estética»; en: *Anuario de Filosofía*, FFyL-UNAM, México, 1982, pp. 177-189.
- Odero, José Miguel, «Actualidad del concepto kantiano de religión»; en: *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, No. 1, Universidad Complutense de Madrid, España, 1996, pp. 105-124.
- O'Leary-Hawthorne and Daniel Howard-Snyder, «Are Beliefs about God Theoretical Beliefs? Reflections on Aquinas and Kant»; en: *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, Vol. 32, Issue, Cambridge, 1996, pp. 233-258.
- O'Neill, Onora, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Kant on Reason and Religion (The Tanner Lectures on Human Values)*, Harvard University Press, 1996.
- Ostarcic, Lara, «Works of Genius as Sensible Exhibitions of the Idea of the Highest Good»; en: *Kant-Studien*, Vol. 101, Walter de Gruyter, Berlin, 2010, pp. 22-39.
- Paton, H. J., «Kant's Idea of the Good: The Presidential Address»; en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 45, Blackwell, Oxford, 1944-45, pp. 1-25.
- Paulsen, Friedrich, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1899.
- Pereboom, Derk, «Kant on Justification in Transcendental Philosophy»; en: *Synthese*, Vol. 85, No. 1, 1990, pp. 25-54.
- \_\_\_\_\_, «Is Kant's transcendental Philosophy Inconsistent?»; en: *History of Philosophy Quarterly*, vol. 8, 1991, pp. 357-372.

- \_\_\_\_\_, «Kant on God, Evil, and Teleology»; en: *Faith and Philosophy*, No. 13, 1996, pp. 508-33.
- Perin, Adriano, «Kant sobre o problema do sistema e o método da filosofia. The problem of the system and the method of Kant's philosophy»; en: *Kant e-Prints*, série 2, v. 3, n. 1, 2008, Sociedade Kant Brasileira, Brasil, pp. 15-26.
- Philonenko, Alexis, *L'ecole de Marbourg: Cohen-Natorp-Cassirer*, J. Vrin, Paris, 1989.
- Pinkard, Terry, *German Philosophy, 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, 2002.
- Plato, *Republic*, trad. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.
- Platón, *Diálogos I-IX*, Obra completa, Gredos, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Meno*, trad.: M.A. Lamb, Harvard University Press & William Heinemann LTD, Great Britain, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Timeo*, traducción, introducción y notas: Conrado Eggers Lan, Colihue, Buenos Aires, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La república*, trad.: José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galeano, UNAM, México, 1959.
- Prasad, Sachidanand, *The Concept of God in the Philosophy of Kant*, Classical Publishing Company, New Delhi, 2005.
- Prauss, Gerold, «El problema de la deducción de la una obligación. El deber para la teoría y la práctica»; en: *Anuario Filosófico*, vol. 37, n. 3, Universidad de Navarra, 2004, 631-644.
- \_\_\_\_\_, «Teoría como Praxis en Kant»; *Anuario Filosófico*, vol. 19, n. 2, Universidad de Navarra, 1986, pp. 73 – 88.
- Rábade, S. et all. *Kant: Conocimiento y racionalidad. Vol. 2 El uso práctico de la razón*, Cincel Kapelus, Madrid, primera reimpresión: 1988.
- Ray, Matthew Alun, *Subjectivity and Irreligion. Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*, Ashgate, Great Britain, 2003.
- Rawls, John, «Kantian Constructivism in Moral Theory»; en: *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, N. 9, 1980, pp. 515-572.
- Reath, Andrews, «Two Conceptions of the Highest Good in Kant»; en: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 26, N. 4, The Johns Hopkins University Press, USA, 1988, pp. 593-619.
- \_\_\_\_\_, *Agency & Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Redding, Paul, «Mind of God, Point of View of Man, or Spirit of the World? Platonism and Organicism in the Thought of Kant and Hegel»; en: *Von Kant bis Hegel IV: Naturalism and Naturphilosophie*, Concordia University, Montreal, 11-12 October 2008, pp. 1-20.
- Reich, Klaus, «Kant and Greek Ethics (I)»; en: *Mind. New Series*, vol. 48, n. 191, Oxford University Press, 1939, pp. 338-354.
- \_\_\_\_\_, «Kant and Greek Ethics (II)»; en: *Mind. New Series*, vol. 48, n. 192, Oxford University Press, 1939, pp. 446-463.
- Rivera, Faviola, «Social Equality and Peace as the Highest Political Good»; en: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Jena, Alemania, 2008.



- \_\_\_\_\_, «El imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*»; en: *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, n. 11, UNAM, México, 2004. (<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art83/int83.htm>).
- \_\_\_\_\_, *Virtud y Justicia en Kant*, Fontamara, México, 2003.
- Rossi, Philip J., *The Social Authority of Reason. Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, 2005.
- Sánchez Zermeño, Juan, «Notas sobre ética y religión en la filosofía de Kant»; en: *Revista digital universitaria*, Vol. 5, No. 11, 2004. (<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/int78/int78.htm>).
- Schilpp, P. *La ética precrítica de Kant (Kant's Pre-Critical Ethics)*. Trad.: Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost, UNAM, México, 1997.
- Schurman, J. G., «Kant's Critical Problem: What is it in Itself and for us?»; en: *The Philosophical Review*, Vol. 2, N. 2, Duke University Press, 1893, pp. 129-166.
- Schlaretzki, E. W., «Scientific Reasoning and the Summum bonum»; en: *Philosophy of Science*, vol. 27, n. 1, The University of Chicago Press, 1960, pp. 48-57.
- Sedwick, Sally, *The Reception the of Kant's Critical Philosophy. Fichte Schelling, and Hegel*, Cambridge University Press, 2000.
- Senderowicz, Yaron M., *The Coherence of Kant's Transcendental Idealism*, Springer, Dordrecht, 2005.
- Seth, James, «Is Pleasure the Summum Bonum?»; en: *International Journal of Ethics*, vol. 6, n. 4, The University of Chicago Press, 1896, pp. 409-424 .
- Silver, John, «Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent»; en: *The Philosophical Review*, vol. 68, no. 4, 1959, pp. 469-492.
- \_\_\_\_\_, «The context of Kant's ethical thought 1-2»; en: *The review of metaphysics*, Vol. 9, No. 36, 1959.
- \_\_\_\_\_, «The importance of the highest good in Kant's ethics»; en: *Ethics*, vol. 73, n. 3, 1963, pp. 179-197.
- \_\_\_\_\_, «The Copernican revolution in ethics: the good reexamined»; en: *Kant-Studien*, vol. 51, 1959-1960.
- \_\_\_\_\_, «Procedural formalism in Kant's ethics»; en: *The review of metaphysics*, vol. 28, No. 2, 1974.
- \_\_\_\_\_, «The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics»; en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 36, No. 2, Philosophy Education Society Inc., 1982, pp. 397-437.
- Sharples, R. W. *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística (Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy)*, trad.: Virginia Aguirre Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2009.
- Sinnott-Armstrong, Walter, *Moral Skepticism*, Oxford University Press, 2006.
- Smith, Steven G., «Worthiness to be Happy and Kant's Concept of The Highest Good»; en: *Kant-Studien*, vol. 75, n. 1, Walter de Gruyter, Berlin, 1984, pp. 168-190.
- Stern, Robert, «Moral Scepticism and Agency: Kant and Korsgaard»; en: *Ratio (new series)*, Vol. 23, No. 4, Blackwell, Oxford, 2010, pp. 453-474.

- Sturt, Henry, "The Doctrine of the Summum Bonum: A Criticism"; en: *Mind, New Series*, vol. 9, n. 35, Oxford University Press, 1900, pp. 372-383.
- Taylor, Robert S., "Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good"; en: *The Review of Politics*, No. 72, University of Notre Dame, 2010, pp. 1-24.
- Timmermann, Jens, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge University Press, 2007.
- Timmons, Mark (ed. Et al), *Rationality and the Good. Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, Oxford University Press, 2008.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de la Provincias Dominicanas en España*, trad.: José Martorell (et al.), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Suma Teológica*, trad.: Hilario abad de Aparicio, Moya y plaza, Madrid, 1880.
- Torralba, José, «Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law: On the Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment and the Good as the Object of Practical Reason»; en: Alejandro García, Mario Šilar and José M. Torralba (ed), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, UK, 2008, pp. 195-221.
- Torretti, R. *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, tercera edición: 2005.
- Torzini, Roberto, «Epicuro nella Critica della ragion pratica»; en: *Annali del Dipartimento di Filosofia*, Firenze University Press, 2005, pp. 61-91.
- Turró, Salvi, «Bondad y sabiduría en Kant»; en: *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, No. 18, 2004, pp. 209-226.
- \_\_\_\_\_, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos-UAM-I, Barcelona, primera edición: 1996.
- Uleman, Jennifer K., *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Villaverde López, Guillermo, «El Sumo Bien»; en: *Nexo: Revista de Filosofía*, No. 3, 2005, 127-140.
- Werkmeister, W. H., *Kant's Silent Decade. A Decade of Philosophical Development*, University Presses of Florida, 1979.
- Wiener, Norbert, «The Highest Good»; en: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific-Methods*, Vol. 11, N. 19, 1914, Journal of Philosophy Inc., pp. 512-520.
- Wicks, Robert, *Kant on Judgment*, Routledge, London and New York, 2007.
- Wood, Allen, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Kant's Rational Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- \_\_\_\_\_, «Kant vs. Eudaimonism»; en: Predrag Cicovacki (ed.), *Kant's Legacy: Essays Dedicated to Lewis White Beck*, University of Rochester Press, Rochester, 2000.

\_\_\_\_\_ *Kant*, Blackwell , UK, 2005.

Wuerth, Julian, «Sense and Sensibility in Kant's Practical Agent: Against the Intellectualism of Korsgaard and Sidgwick»; *European Journal of Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2010, pp. 1-36.

Young, Julian, «Schopenhauer's Critique of Kantian Ethics»; en: *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift*, Vol. 75, Walter de Gruyer, Berlin, 1984, pp. 191-212.

Yovel, Yimiah, «The Highest Good and history of Kant's Thought»; en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, 1972, pp. 238-283.

Zamora, Álvaro, «¿Deontología kantiana?»; en: *Revista de Filosofía*, XLVIII (108), Universidad de Costa Rica, 2005, pp. 147-151.

Zeldin, Mary-Barbara, «The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God»; en: *Kant-Studien*, Vol. 62, 1971, pp. 43-54.

Zobrist, Marc, «Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation»; en: *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift*, Vol. 99, Walter de Gruyer, Berlin, 2008, pp. 285-311.