



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Sobre el despliegue de la voluntad hacia la fe racional

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DANIA ELENA GARCÍA RIVERO

TUTOR:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

MÉXICO, D.F. FEBRERO DEL 2016





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.

“Buscamos por todas partes lo incondicionado y sólo encontramos cosas.”

Novalis, Granos de Polen 1

A Laura,
a Luis,
con todo mi amor y agradecimiento.

Índice:

Introducción y planteamiento del problema | **6**

- § 1. Preámbulo sobre la constitución de la subjetividad y la libertad como origen del ámbito suprasensible | **13**
- § 2. Situación de la voluntad racional fundada en el orden suprasensible frente al orden sensible | **31**
- § 3. La libertad como *ratio essendi*: la vía hacia la fe racional | **41**
 - i. Deseo y voluntad | **41**
 - ii. El salto de la teología metafísica hacia la teología trascendental | **46**
 - iii. Instauración de la *fe racional* desde la ley moral | **54**

Conclusiones | **63**

Bibliografía | **68**

Introducción y planteamiento del problema

En el presente trabajo voy a partir de una muy breve exposición sobre la situación del pensamiento en la época que fue testigo del nacimiento de la filosofía crítica. Por las propias exigencias del tema me ocuparé de desarrollar –con la única finalidad de ofrecer un preámbulo– la configuración de la subjetividad como condición de posibilidad para la libertad y, por lo tanto, de la disposición metafísica del sujeto. En la medida en que la pregunta por la idea de libertad despierta razonables dudas, resultan necesarias ciertas consideraciones anteriores para una comprensión del sistema que conforma el despliegue de la razón. De esta manera podremos esbozar el modo en que nuestro conocimiento se origina dentro de los límites de la razón y porqué Kant sostiene que el origen de la metafísica trascendental es la libertad. Para ello, no se tiene que abundar mucho en la constitución del conocimiento que Kant sostiene en la Estética trascendental, pero sí es necesario tener presentes las estructuras epistémicas del sujeto para hacer explícita la distinción y el punto de partida de la metafísica trascendental, el papel fundamental de la libertad y el lugar que ocupa la fe racional en la vida moral del sujeto. Precisamente en dicha colisión se juega la dialéctica de la razón teórica y donde se funde el proyecto de lo que es el “hombre”, como sujeto, como hombre de ciencia y las posibilidades éticas que se abren desde su existencia. Pues toda subjetividad es acción, no substancia.

En el uso teórico de la razón, es sabido que el fenómeno es un objeto indeterminado de una intuición empírica¹, es decir, el fenómeno corresponde a la sensación y a la forma pura de la sensación, se le da el nombre de *intuición*. La diversidad del fenómeno es ordenado

¹ *KrV*, B 34

bajo ciertas relaciones que condicionan su posibilidad fenoménica al ámbito de la experiencia. Puesto que las intuiciones pertenecen de suyo al psiquismo como forma de la sensibilidad, se ubican en el ámbito de lo condicionado. Se sigue que, en tanto algo es intuido, se instala en cierto orden *a priori* del sujeto. La tesis que Kant sostiene radica en que nuestro conocimiento nace en la acción conjunta de tres potencias: la sensación, el entendimiento y la razón. La sensación nos da la intuición, es decir, el fenómeno nos muestra lo material en general; el entendimiento las formas en las que lo material –lo diverso del fenómeno- queda sintetizado en un objeto determinado por el orden categorial *a priori* del sujeto. A dicha síntesis de la diversidad de representaciones –o formas de lo material– también se le llama conceptos puros del entendimiento. Todo lo objetivo consta de forma y materia. La finalidad de la razón estriba en dar cohesión y unidad a los conceptos del entendimiento desde la idealidad trascendental.

Si tomamos en cuenta lo anterior, se sigue que la razón, como tercera potencia cognoscitiva del hombre, o dicho de otro modo, el tercer estadio de la metafísica, atiende conceptos que no están inscritos dentro de los límites de toda experiencia posible sino que pertenecen a un ámbito suprasensible. Antes bien, habremos de delimitar tal facultad suprasensible². Esta es, según Kant, la facultad de principios que principalmente tiene la tarea de formular juicios de objetos que no encuentran su origen en la experiencia, es decir, dichos objetos no nos son dados e incluso estos no pueden darse de ningún modo posible. Esto significa que los conceptos de la razón no se muestran en su carácter fenoménico y, por lo

² En el segundo prólogo de *KrV*, Kant define a la razón como la facultad de los principios. Dichos principios se configuran por medio de conceptos, es decir, las ideas se conforman desde lo particular –como lo son los conceptos del entendimiento– hacia lo general, aquello que las ideas de la razón pretenden abrazar como totalidad del mundo. Los principios son relaciones causales cada vez más universales que buscan abarcar la totalidad objetiva. Si bien es cierto que la totalidad no se puede alcanzar en ninguna esfera, nos acercamos a ella eternamente a través del conocimiento del mundo.

tanto, resulta imposible percibirlos mediante la intuición. Las ideas (alma, mundo y Dios) son principios que surgen de la síntesis del pensamiento: el conocimiento de sí mismo³, para pasar al conocimiento del mundo como el problema de la libertad, y finalmente hacia la posibilidad de Dios. En consideración a lo anterior, las ideas abren la posibilidad de estar referidos a la totalidad pues se preguntan por la totalidad de condiciones del mundo objetivo, sensible, pero se realizan en lo práctico: “Aquí las ideas reciben su verdadero realismo. Expresando lo incondicionado, desbordan al sujeto en cuanto ‘Yo pienso’ y sus posibilidades teóricas, se presentan como tarea y, en definitiva, lo lanzan a la acción.”⁴ Lo cual nos lleva a pensar que la metafísica teórico-dogmática no es posible porque lo suprasensible, en tanto no tiene carácter objetual sino que apunta a otro modo de ser; ya que, si hacemos caso a Kant cuando afirma que la libertad es la facultad suprasensible, entonces, los presupuestos prácticos, en efecto, no amplían en nada nuestro conocimiento teórico de los objetos. Pretender lo contrario es abocar en antinomias. La exigencia de lo suprasensible surge como tal en la conciencia, cuando en la reflexión, la subjetividad retorna sobre sí, se hace consciente de su autonomía como el propio origen de su espontaneidad. Con el acto reflexivo de la libertad surge lo suprasensible, donde no se conocerán más los objetos del mundo sensible sino postulados o prescripciones de la acción.

³.No perdamos de vista que Kant es un pensador de tiempos ilustrados que ante la tan citada sentencia *sapere aude!*, y su compromiso con las causas del progreso, tiene a bien traducir, ‘¡Ten en el valor de servirte de tu propia inteligencia!’ (*Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*; Ak, VIII, 35) Aunado a esto, la cuestión de fondo apunta hacia un problema muy señalado: ¿Nos podemos valer de la inteligencia humana para emanciparnos de una tradición que se arraiga en posturas dogmáticas? Frente a la filosofía de la época, que tuvo como principal proyecto el ‘saber común’ que se instancian en procesos meramente escolásticos, Kant se fia con absoluta convicción de la razón y abre una vía alterna apostando a la filosofía crítica como una actividad subjetiva que se pone a sí misma como tarea. La crítica, más bien, se erige sobre una actitud, un modo de conducirse en y hacia el mundo. Dado que se habla de un modo de habitar el mundo y ensanchar las posibilidades de la libertad, resulta imposible pasar por alto las implicaciones morales que le son propias a la voluntad humana.

⁴ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Ed. Xorki, Madrid, 2011 p. 198.

Con esto presente, proseguiré con la estructura de la tesis y los puntos que desarrollaré en cada capítulo. Pues bien, en el primer capítulo se ofrece un pequeño prefacio que afinca el terreno en que se siembran los problemas que decantan de la libertad. Si se acepta que el hombre es libre desde el primer pensamiento del que puede jactarse como autor, se sigue que de su libertad se desprende un problema de índole moral. Para poder hablar de una moralidad en el sujeto, es absolutamente necesario que éste sea libre. El sujeto está arrojado a su libertad, es responsable de sí, sin embargo, en ese hacerse responsable de sí mismo, cuyo camino es enrevesado, como ser libre y autónomo tiene la responsabilidad moral de encontrar la guía de sus acciones dentro de sí mismo. La razón que le conforma es la única lumbrera en las oscuridades que encontrará su deber al dirigirse hacia el bien. Hasta aquí, la existencia de Dios como algo revelado es un tema que Kant ya dejó atrás, sin embargo, la divinidad adquiere una presencia distinta cuando los fundamentos de la teología se miran desde la filosofía crítica (que es donde se abre el surgimiento de la teología trascendente). La demostración de la existencia de Dios responde a una argumentación que se dispone alrededor del credo moral⁵ expuesto en la *Crítica de la razón práctica*⁶ y especialmente en la *Crítica del juicio*.⁷ En el argumento moral el conocimiento que se puede tener de Dios es indirecto, pues abandona toda suerte de revelación física que se pretende en la argumentación cosmológica y enfoca el núcleo de su existencia en una analogía —fundada en una necesidad de la razón práctica— con un ser dotado de entendimiento; la prueba de su existencia es plenamente moral en la medida que esa *necesidad* de la razón práctica, está motivada por el deber de contribuir a la realización del Supremo bien. La *necesidad* de la que aquí hablamos

⁵ En la *Metafísica de las Costumbres* hay una variante del argumento moral, véase “Doctrina de la virtud” §13, vi, 439.

⁶ *Crítica de la razón práctica (KpV)*, v, 124-132.

⁷ *Crítica del juicio (KU)*, §87, v, 450.

es, a todas luces, subjetiva, y es justamente por eso que se supone la *posibilidad* de este bien supremo como derrotero de la razón práctica. En consonancia con esto, la posibilidad de que el resultado de nuestras acciones nos acerque a la virtud en proporción al bien que reside en ellas, sólo es posible concebirla como causa suprema de la naturaleza si suponemos a un ser que sea creador de la misma y por mor de su voluntad moral; “moralmente es necesario suponer la existencia de Dios”.⁸

Al comienzo del segundo capítulo, el argumento parte de la a conjunción teórico-práctica de la voluntad frente al deseo y cómo, desde esa colisión, se desprende la *dialéctica del deseo*. Lo reúne dos vías: si tomamos como referencia el fin último (dimensión práctica), podemos afirmar que algo existe porque *debe suceder*, mientras que, si la referencia es la vía teórica de una causa última, podremos afirmar que *existe algo porque sucede*. ¿No se trata de dos lógicas extrañas que desembocarán en la célebre contraposición “el infinito mar frente a mí” y “la ley moral dentro de mí”? ¿Qué clase de ser es el hombre que espera y, por tanto, que cuenta en su presente con un futuro que, como tal, aun no es? Asignar a la religión como respuesta a la pregunta por la esperanza es, lejos de una respuesta clara, abrir un nuevo frente de problemas que, dicho sea de paso, mientras no salgan de los territorios de la razón habrá que precisar cuál es el proceso que permite trasvasar a la esfera de la religión una idea central de la razón; y para complicar más las cosas, algunos piensan que es la religión la inductora o incluso generadora del tema de un mal radical que dificulta cualquier seguridad en una doctrina del progreso moral. Sin embargo, esto es una cuestión que, por el momento, no desarrollaré. Lo que aquí interesa es el lugar que ocupa la pregunta por la esperanza en la moral crítica dentro del pensamiento kantiano en textos como *La religión dentro de los*

⁸ **KpV**, v, 125.

límites de la mera razón (1793), por un lado, y el lazo entre los elementos racionales del deber –el *Faktum* de la moralidad– y los “postulados” que deberían dar consistencia a la lógica del deber; dicho más propiamente, el paso entre la “Analítica” y la “Dialéctica”; paso que, parece, se concentra en la pregunta por la esperanza. Esto que aquí señalamos sirve únicamente para plantear el terreno sobre el cual surge el concepto que Kant acaba por denominar *fe racional*. La cuestión cobra importancia cuando la razón práctica se funda en un orden que, si bien no toma distancia de la razón teórica, exige un desarrollo distinto pues ese fundamento es inconcebible si no se postula la libertad como una máxima positiva y categorial de la voluntad del sujeto y, por lo tanto, en su manera de desplegarse en el mundo, cuyo desarrollo se encuentra en el segundo párrafo. En el segundo párrafo de este trabajo se busca, principalmente, arrojar luz sobre lo que Kant define como un problema del juicio: en qué puntos y cómo se encuentra lo suprasensible y lo sensible en la vida del hombre. El hilo conductor de la Crítica del discernimiento se erige sobre la pregunta que sostiene la moralidad

El tercer párrafo se enfoca en aclarar el tránsito de la Analítica a la Dialéctica en la *KrV*. Este paso resulta clave porque es donde Kant destaca que, más allá de los intentos de la razón por aprehender el mundo desde las categorías –ámbito teórico–, la razón, para pensar la realidad metafísica, exige un salto en la serie de lo condicionado para indagar en lo incondicionado. Si la investigación siguiese el camino teórico no avanzaría más; allí la realidad última permanece siempre como una exigencia racional insatisfecha. La realidad metafísica no está propiamente más allá de la física, no es alcanzable con los instrumentos y conceptos propios de lo físico sino en el fundamento de lo moral. En la filosofía moral de ningún modo se trata de afirmar la existencia de Dios positivamente, sino que el postulado

práctico de su existencia responde a una necesidad subjetiva cuyo medio es la *fe racional*. El concepto de Dios o la divinidad está separado tanto del mundo sensible como del inteligible; ahora bien, no hay religión ni fe religiosa fuera de lo moral, entonces, ¿cómo llega el hombre a tal creencia? Si tenemos esto en mente, la fe, como todo aquello fundado en la razón, es necesaria, empero, a esta se tiene que llegar a partir de una deducción de la convicción del creyente. Por mera necesidad yo no puedo dudar de esta libertad y de la determinación de la misma sin suprimirme a mí mismo pues, como Fichte afirmó en 1798, “no se puede dudar de la libertad de cada quien pues siquiera contemplarla posibilidad de que mi voz interior sea una simple ilusión que engañe, que esté en otra parte y deba ser autorizada y fundada resulta en una aniquilación de la razón”⁹ y, por lo tanto, de la libertad.

⁹ J. B. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, traducción publicada en La polémica del ateísmo no. 6, Madrid, 1998.

§ 1. Preámbulo sobre la constitución de la subjetividad y la libertad como origen del ámbito suprasensible

Las investigaciones kantianas constituyen un pilar nuclear en la más valiosa herencia del pensamiento. Estas, desde su nacimiento, se han abierto camino entre diversos métodos de indagación que, en el transcurso de la historia, han dado lugar a incontables tratados que hoy conforman buena parte de la compleja urdimbre del pensamiento. Es un hecho que la filosofía es conocimiento sobre algo, no obstante, con frecuencia se ha cuestionado la situación epistemológica de la filosofía frente al estatuto de verdad fija que ofrecen las ciencias naturales, como la física y la matemática, cuyo quehacer, tanto teórico como práctico, ofrece un conocimiento que, en rigor, es verdadero de una vez y para siempre. Parece, en primera instancia, que la filosofía por su propio modo de ser no ofrece un contenido definitivo que pueda ser demostrado con una teoría de vigencia casi inamovible; por el contrario, su actividad y la verdad hacia la que apunta dependen del movimiento. Si se le compara con la permanencia del conocimiento matemático, parece que abordar la actividad del filósofo con el mismo sistema de las ciencias naturales resulta una dificultad latente; en efecto, la filosofía es un saber en movimiento que se gesta junto con la historia y el arribo de nuevos sistemas filosóficos. Ahora bien, si esta situación se mira desde la postura kantiana, es posible sugerir que la filosofía es un estado del conocimiento que no está acabado sino todo lo contrario: es un conocimiento que se construye en el propio desarrollo de la razón humana. Tratándose de los métodos de conocimiento de la razón, Kant dio cuenta de la necesidad de reestructurar los puntales de la filosofía ya que ésta no se puede regir con el mismo sistema del conocimiento científico, pues su finalidad va más allá de justificar la realidad a partir de un plexo de fenómenos que nos hablan sobre el mundo, sino que, desde

sus propios principios, busca establecer un diálogo con las ciencias. Y desde ese terreno ganado, postular al ejercicio filosófico como la ciencia donde convergen todos los caudales del conocimiento y emprender la titánica labor de abarcar la totalidad del mundo desde la diversidad de esferas que implica la propia constitución del mundo. De este modo, Kant propone un *giro de tuerca en el modo de pensar* cuyo desarrollo plantea en las primeras páginas de la *Crítica de la Razón Pura*¹⁰.

En efecto, la filosofía es el lugar que reúne los cabos de las demás ciencias cuyos fines esenciales se ubican en la razón. Kant presenta la *KrV* como un “tratado del método” donde el punto de partida reside en la configuración del conocimiento realizada por nuestra estructura epistemológica. Esta revolución en el modo de pensar se vuelca sobre un sujeto cuya actividad tiene la peculiaridad de constituirse a sí misma como ejercicio y como proyecto, es decir, la subjetividad se pone a sí misma como tarea, es responsable de sí y sólo es subjetividad en la medida en que es *por sí* y *para sí* cada vez y en cada caso; es un estado inacabado que se actualiza a la par del saber que adquiere en toda experiencia. A su vez, la subjetividad tiene la particularidad de realizarse en la configuración de sentido de *su* mundo dentro del marco de *sus* posibilidades cognoscitivas y, asimismo, conforme al sentido del deber como una fuerza motora.

Desde la autonomía real e ideal del sujeto, la filosofía trascendental concibe la realidad. La propia actividad autoconstitutiva y autoreglativa de la subjetividad implica que esta es libre dado que el movimiento de la razón es capaz de merodear sin una presencia mundana que le limite, y dicha actividad indica que éste sujeto, en su finitud, está necesariamente dado en su libertad. Sin embargo, antes de proseguir, es importante aclarar que la libertad de la

¹⁰ A lo largo de la tesina citaré el texto por sus iniciales en alemán, **KrV** (*Kritik der reinen Vernunft*)

razón, en la medida que no es una instancia aislada del mundo y se encuentra en relación permanente con aquello que le rodea, su quehacer tiene una repercusión inevitable en el mundo. Pues bien, en medio de ésta relación es donde la razón práctica encuentra su campo de acción y, en consecuencia, la libertad pasa a ser un problema de índole moral. A la postre del despliegue del quehacer subjetivo e intersubjetivo, el sujeto se instaura a sí mismo como su propio fin y como proyecto autónomo. En congruencia con lo anterior, la finitud del sujeto es una condición necesaria puesto que la libertad, en función de su origen, debe ser entendida como libertad moral. Esto es así porque, si bien acabamos de afirmar que la actividad de la razón es libre de fantasear, la libertad moral del sujeto encuentra límites cuando el entendimiento procura conocer el mundo a partir de una relación que se construye como correlato del mundo. Dichos límites se fundan en la propia resistencia de los objetos frente a las determinaciones subjetivas. De lo contrario, si pensamos en la razón del sujeto como una fuerza infinita y eterna, su libertad ya habría alcanzado todo y dejaría de ser una tarea para sí, no habría movimiento pues no tendría ningún quehacer pendiente en su acabamiento, lo que la convierte en una acción ya realizada objetivamente; dejaría de ser sujeto para tornarse un objeto absoluto (como Dios). La autonomía del sujeto es la que da lugar al punto de partida de la metafísica trascendental: la libertad¹¹. La libertad, como lo desarrollaremos más adelante, es la facultad suprasensible del sujeto. En su actividad finita se gestan las determinaciones morales que el sujeto debe seguir, lo cual quiere decir que en su movimiento nace la subjetividad del sujeto.

¹¹ A partir de aquí sigo la lectura crítica del Dr. Jacinto Rivera de Rosales sobre la libertad como origen de la metafísica trascendental.

Kant entiende por metafísica trascendental la autonomía real –en tanto permanece cierta materialidad dada¹²– e ideal del sujeto. Y en esa idealidad se encuentra la “realidad en sí” o la realidad metafísica que se afirma como fundamento. Ésta es forzosamente distinta de la realidad fenoménica (esfera de los objetos) en la medida que son origen de distintos objetos de estudio; aquello inteligible, lo suprasensible, de lo que *es en sí* y reside en la actividad subjetiva como una *disposición natural* del sujeto, son objetos de la idealidad. Entonces, si la autonomía del sujeto es la génesis de la metafísica y el fin último de la razón como sistema, es necesario revisar los principios que guían el desarrollo de la misma, pues es claro que su progreso es distinto al de las ciencias naturales.

Si fuese real la metafísica, que pretende ser ciencia, si se pudiese decir: aquí está la metafísica, no necesitáis más que estudiarla, y os convenceréis irresistible e invariablemente de su verdad, sería, pues, pregunta innecesaria y quedaría otra, que correspondería más bien al examen de nuestra sagacidad que a la prueba de la existencia de la cosa misma [...] No se puede presentar con un sólo libro, como se puede presentar un libro de Euclides, y decir: ésta es la metafísica, aquí tenéis el objeto más noble de esta ciencia, el conocimiento de un ser más alto y de un mundo futuro, probados por el principio de la razón pura.¹³

A pesar del vasto océano de descubrimientos que abraza a los tiempos ilustrados, el tan citado estanque de la metafísica frente a los evidentes avances de las ciencias y los vaivenes en los que se abigarró el pensamiento, aquello que cobra cierta preponderancia es el nacimiento de

¹² Con ‘materialidad’ me refiero a aquello que aún no es objeto pues no se le conoce desde las categorías, sino que aún depende de la diversidad que una forma puede tener. De esta materialidad el sujeto aún no ha hecho una representación, lo cual sólo quiere decir que no ha dirigido su percepción hacia la cosa en cuestión y, por lo tanto, no ha determinado la cosa en general a partir desde los conceptos puros del entendimiento. La cosa en general se piensa como un concepto originario de un ser realísimo que se opone a las determinaciones que puedan derivarse de la subjetividad.

¹³ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, [Trad. de Julián Besteiro], Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1956, p. 66.

la *filosofía crítica*. La *KrV* responde principalmente al momento histórico que fue testigo de su origen pues parte de la *actitud* esencial que define a la *filosofía crítica*, cuyo nacimiento se encuentra en la actividad constructiva del sujeto. La *crítica* es el método, es el hilo conductor del ensamblaje sistemático que surge, a grandes rasgos, con la intención de establecer los principios sobre los cuales se erige el conocimiento, la razón y el despliegue de la subjetividad *en y frente* al mundo, *desde* el mundo. Se habla de mundo de la objetividad –y no de realidad– en tanto las cosas que se muestran como fenómenos, están configuradas según estructuras o hilos conductores que la subjetividad idea a fin de apresar o dominar la realidad desde las posibilidades cognoscitivas del sujeto. Es posible que a voz de pronto este movimiento puramente metódico inaugure una especie de distancia entre la realidad (el mundo) y el sujeto que la aprehende, pero si se insiste en el paso como un mero momento *a priori* de la relación epistémica del sujeto y su mundo, sólo se apela al *objeto* en tanto este se puede conocer desde el orden de la experiencia (el conocimiento comienza en la estética trascendental). Y es en el fenómeno donde se abre la heteronomía¹⁴ de los objetos. Dicha heteronomía de los objetos es el punto de partida de la ciencia y de toda conciencia reflexiva, por tanto, desde ahí se tendrá que emprender la reflexión para remontarnos hasta la libertad, y en esa indagación, establecer los asideros por los cuales podemos afirmarla.

Ahora bien, ¿por qué habríamos de partir desde lo determinado, lo objetivado, lo iluminado por el foco de la conciencia científica para sumergirse en los fundamentos de la libertad que, a todas luces, yacen en un ámbito completamente distinto? Resulta necesario

¹⁴ La heteronomía se refiere a la constitución del conocimiento a partir de las nociones de espacio, tiempo, categorías, etc. sin dejar de considerar la realidad de la cosa que, dada la existencia del sujeto que tiene experiencia de ella, sólo se puede mostrar como objeto en la medida que su mostración es cognoscible bajo las estructuras reflexivas del sujeto. Esto no quiere decir que la cosa se agota en el objeto; el objeto sólo es aquello que se puede conocer como fenómeno desde las condiciones de posibilidad que subyacen en las leyes *a priori* del sujeto trascendental como un correlato del mismo.

comenzar a indagar desde las bases del conocimiento científico puesto que, en rigor, esa “isla de verdad” es la conquista más segura para adentrarse en oscuridades metafísicas. Porque la conciencia, en primera instancia, es distinguir una cosa de otra y porque el punto de inflexión reside en estudiar la realidad en sí en contraposición con la realidad fenoménica. Ya hemos visto que la razón, impulsada por una disposición natural, se aventura en busca de una última unidad incondicionada que excede el terreno de la experiencia. En consideración a lo anterior, damos con la relevancia que cobra la metafísica para Kant en el plano de las ciencias puesto que “ella es la ciencia que progresa desde el conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible por medio de la razón”¹⁵.

Pues bien, lo suprasensible, objetos últimos de la metafísica, son la libertad, la inmortalidad y Dios. De este modo la metafísica es la idea de una ciencia como sistema, que puede y debe ser construida una vez establecidos los principios para el conocimiento, es decir, una vez finalizado el proyecto de la *KrV*. La metafísica como fundamento es una finalidad a la que debe apuntar la filosofía trascendental en cuanto ésta se ocupa de la posibilidad de un conocimiento *a priori*.

El blanco final al que se refiere, en definitiva, la especulación de la razón [...] comprende tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Con relación a estos tres objetos el interés teórico de la razón es mínimo.¹⁶

Kant da cuenta de que el progreso real de la metafísica no logra concretarse, en principio, por una confusión metódica. Y es justamente por dicha ofuscación que se insiste en la posibilidad de una metafísica posterior a las estructuras cognoscitivas del sujeto. Ella no consigue llegar

¹⁵ Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz a Wolff*, Ed. Tecnos, Madrid, 2011, AA XX, 260; véase también p. 316.

¹⁶ *KrV* B 826.

a las ideas de la razón porque yerra al pretender seguir los mismos conceptos que el entendimiento utiliza para lo sensible, como si hubiese una continuidad entre los modos de ser y los modos de conocer. En efecto, la metafísica es la idea de una ciencia que está aún por realizarse, no obstante, ésta no se sigue de un mero orden causal en el despliegue de la razón, por el contrario, entre los conceptos del entendimiento y las ideas de la razón hay más bien un *salto*, pues tanto sus metas como sus orígenes apuntan hacia objetos de distinta índole. Kant afirma que “En el mundo sensible, hasta en la más profunda investigación de sus objetos, no nos ocupamos sino de fenómenos”¹⁷, y la metafísica, teniendo como objeto lo suprasensible, no puede seguir el mismo camino teórico y objetivante de los conceptos del entendimiento cuya realidad es relativa a las formas de conocer del sujeto. De seguir el mismo método del entendimiento para aprehender los fenómenos, el despliegue de la metafísica se vería imposibilitado para alcanzar la realidad en sí¹⁸ porque los objetos a los que se dirige el entendimiento comienzan, necesariamente, en la experiencia. Siguiendo el método del conocimiento teórico (*suspensio iudicii*), resulta imperante tener en cuenta que los objetos conocidos a través de las estructuras del sujeto están ligados a las condiciones que les posibilitan ser de un modo en el mundo sensible, contrario a los objetos suprasensibles cuyo principio es, precisamente, incondicionado. Así, la actividad teórica sólo puede intentar elaborar y conquistar el objeto desde sus estructuras trascendentales como fenómeno y desde la heteronomía; por más que los esfuerzos del conocimiento teórico se arraiguen en justificar los objetos suprasensibles desde las categorías del entendimiento, siempre se le escapará su

¹⁷ *Ibid.* A 45, B 62-63.

¹⁸ Aquí cabe hacer explícita la distinción entre lo en sí en sentido empírico y lo en sí desde la perspectiva trascendental; el primero se refiere al objeto como algo que ha de ser elaborado por las estructuras trascendentales de comprensión, está enteramente dado y tiene una realidad concreta que el sujeto no protagoniza, este ocupa un lugar y un momento en el mundo; lo en sí desde el punto de vista trascendental es el correlato de la realidad empírica del objeto en la medida que la forma fenoménica guarda una relación con la idealidad trascendental del sujeto, es decir, el momento de la representación.

comprensión metafísica. No obstante, no echemos en saco roto que la latencia de pensar las ideas buscando un dejo de revelación insólita para extraer una experiencia de la mostración de un objeto suprasensible, y así, intentar comprenderlas involucrando a las categorías del entendimiento en el proceso, es irrefrenable. En ese sentido, la metafísica sólo es posible por el aspecto ideal del sujeto; lo cual quiere decir que, dada la espontaneidad del sujeto¹⁹ como un ser consciente de sí mismo que existe y que él mismo se distingue de los fenómenos que percibe, es posible concebir objetos que no se rigen por las leyes de la sensibilidad, es decir, de éstos objetos suprasensibles, sólo la metafísica puede ocuparse. El sujeto está cierto, posee la certeza de que debe haber algo más que aquello que experimenta, puesto que él mismo no es un fenómeno, tiene voluntad y, además, es capaz de incidir en el orden causal de la naturaleza. Ésta actividad lógico-trascendental de la razón es la idealidad que da origen a la esfera suprasensible.

El aspecto ideal del sujeto se configura desde la actividad reflexiva y, si bien su realidad no tiene una mostración fenoménica, los seres ideales concebidos por la razón poseen realidad en tanto son pensados. La idealidad, como bien indica su nombre, no se encuentra con los límites del mundo sensible, y la razón se hace consciente de esa ilimitación en forma de ideas que van más allá de todo lo objetivo. Estas ideas de la razón son tomadas como una exigencia del sujeto para pensar la totalidad,²⁰ cuya realidad no puede ser plenaria en ningún objeto dado que esta totalidad es, en sí misma, una idea. Estas ideas son objetos

¹⁹ Espontaneidad entendida como la actividad originaria no sensible de la razón, es decir, la existencia de la razón se afirma en su propia actividad reconociéndose a sí misma como sujeto y no como fenómeno. La sola pregunta sobre la actividad de la razón se instaura como origen y confirmación de la autoconciencia del sujeto. Esta función es meramente trascendental (apercepción trascendental) por tanto, se desarrolla únicamente en la esfera lógica.

²⁰ Totalidad entendida como el absoluto de condiciones que ascienden a una condición incondicionada que funciona de arquetipo, de principio de todas las condiciones

trascendentales, por lo tanto, objetos de la metafísica que nacen de la necesidad subjetiva para realizar su ser originario en el acto de libertad moral, puesto que resulta imposible alcanzar dichos objetos desde conceptos propios de lo físico, lo sensible. Desde esta perspectiva, habremos de dirigir la atención al fundamento moral que sostiene la realidad de las ideas de la razón.

Ahora bien, acabamos de ver porqué Kant afirma que el camino teórico no es suficiente para pensar los objetos de la metafísica, sin embargo, que dichos objetos trascendentales no posean realidad sensible, no indica que estos se hallen “más allá” del ámbito físico y que, por la misma razón, acceder ellos a través de conceptos del entendimiento resulta deudor del sentido cabal de las ideas. Empero, desde el interés teórico, la realidad como totalidad, es decir, la realidad como idea, permanece como una exigencia racional insatisfecha y, por la misma naturaleza de la razón que busca satisfacer cada pregunta que se plantea, el comienzo de la investigación no se ubica, como ya se dijo antes, en el ámbito teórico, sino que ésta necesariamente tendrá que inaugurarse en el fundamento de lo moral. Con esto, no olvidemos que la metafísica es una disposición natural del ser humano que nace de su inherente y necesaria libertad en cuanto sujeto racional; él puede estar activo en sí mismo y a través de sí mismo sin ningún influjo del mundo sensible; ésta cualidad es el garante categórico de su libertad y de un concepto tal, que no contiene fines externos a ella, necesariamente se desprende la disposición moral del sujeto. Siguiendo la idea kantiana y fichteana de la metafísica trascendental: que todo problema metafísico acaba por ser una cuestión moral²¹,

²¹ Tanto para Kant como para Fichte la disposición metafísica del hombre comienza en el carácter de necesidad del que goza la libertad. No obstante, esta libertad no es indeterminada. Tiene su finalidad: ponerse a sí misma como fin, puesto que ésta no requiere de fines externos a ella para realizarse. El sujeto y su necesaria finalidad son lo suprasensible y, por otro lado, la libertad del sujeto funda el ámbito suprasensible, lugar donde se ubican las ideas, la cosa en sí, el nómeno, la intuición intelectual, entre otros conceptos que

recordemos la imposibilidad para cualquiera de sustraer la voz al interior y afirmar que cada quien discierne, para sí, el bien del mal con absoluta certeza, asimismo, afirmar la posibilidad de que mi voz interior sea una simple ilusión que engañe, que esté en otra parte y deba ser autorizada y fundada por algo ajeno a mí mismo, implica que debo suprimir mi libertad. No puedo proseguir en ésta cuestión si mi intención no es destruir mi interior. Y no puedo porque no puedo querer ir más allá de mi libertad. En la decisión que se pacta en el “no puedo querer ir más allá”, se juega el límite que determina el vuelo irrefrenado del razonamiento (pues, como se dijo, para el razonamiento no hay ningún límite inmanente), radica la piedra de toque que unifica al pensar y al querer que amalgaman mi esencia como ser libre y moral. El razonamiento avanza libremente hacia el infinito y debe poder hacerlo, puesto que yo soy libre en todas mis manifestaciones y sólo yo puedo ponerme un límite mediante la voluntad. El convencimiento de nuestra determinación moral procede por nuestra disposición moral y esto es, buenamente, una creencia.

Para el sujeto, en su actividad racional, le es propio dirigir preguntas hacia aquello que no puede experimentar en la esfera de lo sensible porque en él reside una suerte de conocer, de aprehender, de desear, de querer, cuyo ímpetu se despierta a raíz de ese libre pensamiento originado en una conciencia cuya actividad le distingue de todo aquello que le rodea. Esta “querencia”, el *querer* del sujeto se ve motivado por dos resortes vitales que guían sus actos: el inferior (el deseo, las inclinaciones, las proclividades, etc.) y el superior: la voluntad racional, la ley moral, el fin final²². En las últimas páginas de la introducción a la *Crítica del*

resultan en objetos de estudio estrictamente racionales, son, en todo caso, asuntos de la metafísica trascendental. Véase Doctrina de la ciencia FW I, 221-4, 227.

²² Cuando se habla de los resortes (o impulsos) que motivan la querencia del sujeto, es necesario hacer una distinción entre ellos aunque ambos tengan lugar en la actividad intelectual de la razón, y particularmente, en la misma facultad de desear. La distinción entre el resorte superior y el inferior es necesaria a modo de jerarquía no porque la primera se ubique por encima de la segunda revestida en un halo de elevación, sino que la

*discernimiento*²³ (KU) podemos ver que Kant distingue las facultades superiores del alma pensadas desde la unidad sistemática de la razón: La *Facultad de conocer*, el *Sentimiento de placer y displacer* y, por último, la *Facultad de desear*. Dados los propósitos del presente trabajo, me interesa hacer énfasis en la última: la *facultad de desear*; ésta encuentra su nicho en la razón pura práctica puesto que el principio que la impulsa es, y debe ser, únicamente *a priori*; por lo tanto, se vuelve necesario que el deseo del que hablamos se desligue por completo de las condiciones de la intuición sensible. Las facultades superiores del alma constituyen tres estadios de la metafísica que trazan de manera circular los límites que encierran todo el conocimiento de lo suprasensible. Dichos límites configuran los progresos de la razón pura hacia su *fin final*, no obstante, cabe señalar que ese tercer estadio de la metafísica, es decir, la facultad de desear, por su propio fin, es la única que logra desvincularse por completo del entramado empírico en el que los dos estadios anteriores aún se hallan enredados. Esto es así porque, aunque los tres estadios –puesto que son de la razón y no del entendimiento– abren la esfera de las ideas y desde ahí se puede observar a sus objetos tal como son en sí mismos, la libertad, como facultad suprasensible, retorna al tercer

superioridad se gana gracias a la propia espontaneidad de la razón ya que ésta no se encuentra atada a las condiciones del mundo sensible. La espontaneidad es libre, y en su libertad es capaz de pensar lo incondicionado, cuyo lugar está comprendido en la esfera suprasensible. En la espontaneidad se ubica la posibilidad de la razón pura práctica para reflexionar a priori los fines de toda acción. Las facultades superiores del alma son un movimiento racional que anteceden a la práctica; de ahí su carácter a priori. Ahora bien, la inferioridad de la contraparte consiste en su ligazón con las leyes de la causalidad y, por lo tanto, con la serie de condiciones del mundo sensible. Si bien el hombre puede pensar, fantasear, reflexionar, etc. gracias a la espontaneidad de la razón, no hay manera en que este pueda librar las leyes de la naturaleza en la marcha de su vida y su actividad en el mundo. Todas sus acciones se tendrán que regir bajo la legalidad del mundo pues, aunque cada acto sea precedido por la razón pura práctica, en su realización se tiene que ubicar bajo las leyes de la naturaleza. El resorte superior y el inferior entran en conflicto porque ambos, como podemos corroborar en cualquier pugna moral en la que nos involucramos, encuentran el mismo campo de posibilidad para realizarse, no obstante, el sujeto media a través del juicio y su sentimiento moral hacia dónde quiere dirigir sus actos. Si hiciéramos caso a la inclinación de pensar las facultades del alma una por encima de la otra, sería imposible que la inferior tuviese oportunidad de irrumpir en la resolución de la superior, pues sus campos de acción serían de distinta índole y, siendo una inferior a la otra, jamás podría atentar en contra de la buena voluntad del sujeto.

²³ *Kritik der Urteilkraft*, (KU)

estadio –el fin final– con la intención de dirigir tanto sus acciones como omisiones al sumo bien sólo por el sumo bien. A partir de la pureza que sirve de guía para el deseo, la razón determina el *fin final* de toda acción; éste lleva consigo la pura satisfacción intelectual del objeto, donde la acción se cumple como un fin en sí mismo que tiende hacia el cumplimiento fin final. El fin final del que habla Kant es el máximo bien que se puede promover en el mundo, una instancia que debe inspirar la virtud cabal en el hombre, aunque sea como una mera posibilidad representada en una idea. La posibilidad del sumo bien se completa en la idea de Dios, de la inmortalidad y la confianza depositada en una intención que encuentra su origen en el más puro *dictum* de la moralidad misma, otorgando así, realidad objetiva, pero práctica, al concepto de fin final. Esta cuestión la abordaré de nuevo más adelante con la dialéctica de la pasión.

Esta mediación de la espontaneidad del sujeto aviva el ánimo del hombre (*Gemüt*) para el sentimiento moral, y de este modo aquél despliega su libertad en el mundo poniéndose ésta a sí misma como un fin comprometido con una máxima moral encerrada en la idea de Dios como el Supremo bien²⁴. Insisto en la idea de que el sumo bien se cristaliza en la idea de Dios como una mera posibilidad en el mundo, a la cual el sujeto tiene la responsabilidad moral de procurar y dirigir su voluntad porque del fundamento moral que siembra la idea del sumo bien, nos valemos para postular que la libertad (como facultad suprasensible) es el punto de partida, no sólo de la metafísica sino del cumplimiento de las leyes que la razón se pone a sí misma y, por lo tanto, del imperativo categórico. Kant nos recuerda que “la razón humana aspira siempre a la libertad”²⁵ porque siendo ésta el principio de la espontaneidad, por lo

²⁴ **KU** Ak.197 [B LVII]

²⁵ *En defensa de la ilustración. ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Ed. Alba, Barcelona, p. 181

tanto, de la subjetividad, avanza sobre la exigencia que se impone la razón a sí misma cuando se expande más allá de los objetos conocidos (de la experiencia), encontrándose en un espacio sólo para ella donde ya no le es posible emitir juicios según su propia facultad de juzgar, determinada por fundamentos objetivos del conocimiento, sino que el único modo de orientarse en la espesa oscuridad de la razón es un fundamento subjetivo de distinción (la conciencia). Siguiendo la presente afirmación, aquello que sólo es inteligible lo buscaremos dentro de nosotros desde la experiencia moral.

A modo de resumen, recordemos que el imperativo categórico sólo expresa el principio de autocomprensión de la razón; las categorías del entendimiento en cuanto reglas, como, por ejemplo, el de la necesidad que todo fenómeno suceda bajo la ley de causalidad, tiene una significación objetiva en el ámbito de la experiencia posible. Nada puede darse como objetivamente cognoscible si no es determinado por las categorías. Con esto, la fenomenicidad de todo cuanto se conoce, se hace consciente por un concepto que delimita puesto que no se refiere a ningún objeto empírico: éste es denominado como *cosa en sí*, y que, por su cualidad ideal, pertenece a la esfera de lo inteligible. Éste ámbito inteligible pertenece al último nivel del conocimiento cuyo desarrollo acaba en la razón. De ninguna manera podemos afirmar que la libertad se manifiesta como fenómeno y mucho menos se pretende encontrar un referente objetivo de la misma como algo susceptible de indagación. No existe libertad como un objeto cognoscible, pero, como hemos dicho antes, la conciencia reflexiva tiene la tarea de descubrir cómo se funda la libertad, qué posibilidades se abren desde ella y cómo está forjado el imperativo categórico por las condiciones *a priori* que ofrece la libertad como un principio necesario de la subjetividad y, por lo tanto, de su actividad en el mundo.

Volviendo a la exigencia de la razón que busca satisfacerse en conquistas científicas y, respecto a su andar a tientas entre lo que no conoce, la razón debe limitar sus juicios determinantes en la medida que desconoce cuáles son los elementos requeridos para emitir un juicio; la ignorancia es la causa de los límites, pero no de los errores de nuestro conocimiento. En consonancia con esto, a la razón sólo le queda proceder y orientarse lógicamente para afianzar su conocimiento en algo seguro: Primero, debe probar si el concepto, con el que queremos ir más allá de toda experiencia posible, no se contradice, y luego, someter la relación del objeto en cuestión con los objetos de la experiencia, o sea, bajo la guía de los conceptos puros del entendimiento; con esto aún no lo volvemos sensible, pero pensamos, sin embargo, en algo suprasensible; útil, al menos, para el uso empírico de nuestra razón. Sin embargo, con el mero concepto, nada se ha logrado aún respecto de la existencia fenoménica de este objeto y su anudamiento con el mundo. Pues bien, teniendo en cuenta que la razón se orienta en el espacio de lo suprasensible, comparece en ella el *derecho de exigencia* de la razón como un fundamento subjetivo para presuponer aquello que no puede corroborar en la experiencia.

La oposición que se abre una vez hecha la distinción de las dos vías del querer, supone que ambas pugnan por valer del mismo modo, luchan por realizarse en acto por la propia autonomía del sujeto; cuestión que desemboca en lo que Kant llama la *dialéctica de la pasión*: esta se juega en el titubeo del deseo frente al deber, donde el sujeto se enfrenta a una nueva contradicción consigo mismo. La contradicción consiste en que mientras el sujeto persigue el objeto absoluto (el sumo bien), en realidad lo subsume como algo relativo a su deseo. Y es en esa idealidad trascendental de fondo del deseo donde se apoya la reflexión moral. Entonces, sólo desde nuestra experiencia moral es posible indagar sobre algo tal como la

realidad en sí, es decir, es algo que buscamos dentro de nosotros porque la pregunta rebasa la experiencia objetiva. Así, la razón pura práctica es aquella que se guía por la ley moral:

La ley moral, el imperativo categórico racional, postula la libertad como su *ratio essendi*, como su única posibilidad de ser: Claro que con ello no conocemos ningún ser (objetivo) sino sólo un deber ser; en definitiva una posibilidad que puede llevarse a cabo o no.²⁶

Si bien la necesidad de la libertad abre un aparente alejamiento entre la seguridad científica, y, por lo tanto, a la representación a partir del fenómeno de lo dado, la razón es la única lumbrera en el camino de la moral, ya que la libertad permanece en el sujeto como una exigencia Ética. Moralmente es necesario que seamos libres. Y es ahí donde radica la razón pura práctica, pues la voluntad no puede emanciparse de la razón; la voluntad responde a la libertad del sujeto, por lo tanto, a la exigencia de una realidad cuyas vertientes de investigación nacen en una disposición moral. El interés moral encauza la exigencia de una realidad en sí que se afinca en una esfera suprasensible ilimitada, donde es imposible penetrar con las estructuras del conocimiento objetivante. Los denodados esfuerzos por aprehender aquello que no encuentra fundamento en lo sensible, lleva a la razón a pensar las ideas como principios de lo condicionado. En consonancia con lo anterior, la proclividad de hombre hacia el mal es sólo una huella de que, en efecto, la libertad existe principalmente en un plano moral, y, aunque no deja de ser imperfecta, la razón es el rastro en la conciencia de un acto originado en la libertad. Queda así dispuesta la distinción entre libertad y razón, donde, siguiendo la argumentación kantiana, la primera es el acto y la segunda es la forma.

Ahora bien, pasemos a la tarea de la subjetividad: conformar una unidad suprema de todos los conceptos mediante máximas, principios o ideas, exigiendo la síntesis de la

²⁶ Rivera de Rosales, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Ed. Xorki, Madrid, 2011, p. 16

totalidad de experiencias, la determinación completa de la trama del mundo. Mediante la idea de un todo que precede (la espontaneidad racional), la subjetividad organiza las partes de un modo coherente y necesario y lo lleva a una unidad gracias a la cual nuestros conocimientos no forman un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes.

Prosigamos, pues, con lo que Kant bautiza como *teología racional*, donde por primera vez, se anuncia la concepción de *fe racional*²⁷. Las ideas de la razón son pensadas como condiciones incondicionadas de la totalidad de causas en la realidad, lo cual sólo quiere decir que las ideas son principios que ordenan el conocimiento en forma de silogismos. Dios, como una idea de la razón pura, se piensa como principio y causa suprema de toda experiencia y, por lo tanto, como *totalidad*, pero sólo desde la subjetividad y como una exigencia de la razón para dar un orden sistemático al complejo de conocimientos. Por otro lado, de la idea de Dios, por supuesto, no podemos tener ninguna certeza objetiva, por lo tanto, empeñarse en demostrar su existencia es sólo uno de los caminos ilusorios y confusos que puede tomar la razón. El sujeto presupone la existencia de Dios como una idea que responde, como se mencionó antes, a una exigencia que se puede abordar desde dos perspectivas: la *teórica*²⁸ y

²⁷ Dependiendo la traducción del término en alemán *Glaube*, también se le conoce como *Creencia racional*.

²⁸ Kant parte del supuesto de que la posibilidad de cualquier cosa descansa en el principio de determinación completa, según el cual, de todos los predicados posibles, sólo uno puede convenirle. Este principio concierne al contenido material y no a la forma lógica del conocimiento. Es, pues, un principio sintético, no analítico y puede expresarse como la suposición trascendental de la materia de toda posibilidad, la cual debe contener a priori los datos necesarios de la posibilidad particular de cada cosa. Para descifrar el sentido que tiene todo esto, es necesario hilar más fino: consideremos que todos los predicados posibles, tanto los lógicos como los trascendentales, –nos referimos a predicados en cuanto encierran contenido concebible *a priori*– los afirmativos (positivos) representan un ser, y los negativos, un simple no ser. Si la afirmación trascendental expresa una realidad, la negación trascendental abraza la ausencia de esta, dicho de otro modo, es la negación de algo y, a su vez, presupone la afirmación de lo mismo que es negado. Kant afirma: ‘Nadie puede concebir una negación de manera determinada, sin haberle puesto por fundamento la afirmación opuesta. El ciego de nacimiento no puede tener representación alguna de la obscuridad, puesto que no la tiene de la luz; el salvaje no conoce la pobreza puesto que desconoce el bienestar; el ignorante no tiene ninguna idea de su ignorancia, puesto que no la tiene de la ciencia.’ (*KrV B 603*) Hasta aquí, la negación es un concepto derivado de la afirmación. De este modo se sostiene que toda negación verdadera tiene por fundamento lo ilimitado puesto que parte de una carencia, de un límite determinado por la afirmación de la realidad. La determinación de algo queda possibilitada sobre el substrato trascendental de un todo de realidad, del cual se abstraigan todos los predicados posibles,

la *práctica*. Lo que a nuestra tesis conviene e interesa es concentrarse sólo en la segunda: la práctica. Para el sujeto resulta necesario presuponer la idea de Dios y a la postre, la necesidad de que seamos *autónomos y libres*, porque para la razón pura práctica juzgar no es algo que ocurre sólo cuando se tiene que juzgar sobre las causas de lo contingente, sino que esta *debe* juzgar en cada caso para realizarse. El uso puro práctico de la razón consiste en disponer leyes morales cuya condición *sine qua non* es apuntar hacia un *bien supremo* que sea posible en el mundo, en la medida en que sea posible sólo a través de la libertad. La moralidad depende de la libertad humana, así, a partir de ésta afirmación, la cuestión que quiero abordar es el concepto de *fe racional* como punto de partida del sujeto, hacia su propio obrar en el mundo. La fe racional es el límite supremo de toda investigación moral pues demarca los alcances de la razón pura para concebir el estímulo que conduce tanto al cumplimiento del imperativo categórico, como a la comprensión del despliegue de la libertad. Kant postula a la fe racional como el vínculo entre el mundo sensible –en el cual se encuentra inserto el sujeto– y las ideas de la razón. En efecto, es un problema metafísico que encuentra su origen en la especulación, sin embargo, Dios o lo ilimitado no sólo tiene presencia en la razón sino permanencia en ella. La pregunta que se abre es ¿cómo es posible que la idea de Dios, puesto que la razón no puede dispensarse de pensar a Dios, tenga una resonancia práctica? Kant da cuenta de los límites del postulado, ya que, como es por todos bien sabido, si a esta idea que surge como una hipótesis, un postulado, se le pretende defender como tesis, entonces las categorías adquirirían el aspecto contrario –en este caso negativo– que Kant se empeñó en demostrar. Extendería a las categorías más allá del campo de su aplicación empírica. La razón

cuya expresión concreta es la idea del ser soberanamente perfecto y real, es decir, la idea de la totalidad de lo real. No conocemos nada determinado sobre el fondo de la idea de Dios.

no puede fingir indiferencia ante la idea de Dios; tampoco puede afirmarlo en el rango del saber, pero le basta con pensarlo. Ha de suponer a Dios como condición de posibilidad de todo lo real, pero esta suposición es una creación del pensamiento. Comencemos, pues, con el trazo del camino que sigue la voluntad para llegar a la fe racional como uno de los patentes progresos de la metafísica.

§ 2. Situación de la voluntad fundada en el orden suprasensible frente al orden sensible

‘Es inútil fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana.’ (KrV, A X)

La pregunta por la libertad está guiada necesariamente por una disposición moral. Para aclarar esto, demos, por el momento, un salto abismal desde la *KrV* para ubicarnos en la introducción definitiva de la *KU*. En la *KrV* se expone la idea de una filosofía crítica como un sistema según el enfoque trascendental que inaugura Kant, asimismo, podemos ver que en la *KU* se conserva la unidad sistemática del método crítico en vistas de que no existe una distinción ostensible entre la cuestión moral y la sistematicidad, pues para Kant el problema moral se decanta en el problema de la naturaleza:

Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza como lo sensible, y el dominio del “concepto” de la libertad como lo suprasensible, de tal modo que no sea posible tránsito alguno del primer dominio al segundo (por medio del uso teórico de la razón), tal como si fueran dos mundos totalmente distintos de los cuales el primero no puede tener influjo alguno sobre el segundo, pese a todo, éste sí debe tener alguna influencia sobre aquél. Dicho de otro modo, el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la conformidad a las leyes de su forma concuerde al menos con la posibilidad de los fines a realizar en ella según las leyes de la libertad.²⁹

²⁹ **KU** Ak. V 176.

En el pasaje anterior se plantean dos cuestiones que distinguen la naturaleza de la libertad, y a su vez, Kant deja ver la piedra de toque en la que se encuentran la esfera sensible y la suprasensible: la libertad *debe* patentar en el mundo sensible –es decir, en la naturaleza– los fines encomendados por leyes que responden al deber en sí mismo; éste mandato es prescrito por la razón pura práctica. Es necesario hacer énfasis en que, si bien el ámbito suprasensible no se sigue de la naturaleza como un elemento último de una secuencia causal, dicha esfera, que está desligada de las condiciones, tiene una afección en las causas que en conjunto configuran un orden de condiciones. Las acciones realizadas en el ámbito sensible, aunque se hayan originado en un momento de libertad del pensamiento, están sujetas a la causalidad del mundo sensible. Aquí, el valor moral de la acción no reside en el fin que emana de ella, no obstante, la razón práctica exhorta realizar la idea del fin en el mundo de los sentidos porque no hay otro modo de que éste (el fin) se realice. La segunda cuestión se refiere a la naturaleza: ésta *tiene que* poder ser pensada de tal modo que sus leyes se adecúen a la posibilidad de los fines que en ella se hacen efectivos en función de las leyes de la libertad.

(...) la idea que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea de su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada. (...) las ideas se tornan causas eficientes (de los actos y de sus objetos), es decir, en lo moral, sino incluso en relación con la naturaleza misma.³⁰

³⁰ **KrV** B374. En este pasaje Kant está pensando en la noción de idea que plantea Platón por primera vez; noción con la que concuerda. Siguiendo la reflexión que Kant desarrolla para esclarecer que el modo en que él entiende el concepto de “idea” será el mismo que Platón sostiene en La República, es importante destacar que el *supremo bien* se concreta en el comportamiento virtuoso del hombre. Posteriormente Kant afirmará que el

En efecto, los fines de la libertad que se realizan en el mundo de los sentidos son una consecuencia de la razón pura práctica, sin embargo, pensar la legalidad de la naturaleza en concordancia con la posibilidad de realizar en ella los fines de la libertad, decanta en una *necesidad subjetiva* que, en palabras de Kant, se formula como una *exigencia moral* porque la moralidad, de suyo, no se halla en la naturaleza. Siendo que la moralidad es un problema cuya raíz se funda en la libertad, su realización depende de la subjetividad, aunque la idea que le inspira quede representada como una posibilidad. Versando sobre la naturaleza, la *KU*, en su intención más profunda, es un discurso sobre el hombre. La exigencia kantiana de hallar algún tipo de conexión entre el mundo de la naturaleza, como lo sensible, y el mundo de la libertad, como lo suprasensible, tiene como punto de referencia el problema del hombre, como ser razonable finito; esto es, el hombre en su doble condición de ser moral y, a la vez, ser sensible y como miembro de la naturaleza.

Ahora bien, ¿en qué radica la distancia entre moralidad como consecuencia de la facultad suprasensible y finitud humana atada a la legalidad de la naturaleza? ¿cómo se puede hablar acerca de una facultad suprasensible que está sujeta a algo que es finito, y depende de su sensibilidad para conocer? Resultaría absurdo que Kant considerase la posibilidad de eliminar el aspecto finito del hombre para reducir la distancia de la que hablamos, pero, para ubicar la situación de la moralidad en relación con la finitud, necesariamente tuvo que dar cuenta de la capacidad del hombre para elevarse sobre la sensibilidad y la naturaleza en la que se halla. Y, las distintas miradas³¹ a partir de las cuales se puede abordar el problema de

hombre virtuoso es aquel que guía sus acciones conforme a máximas morales que determinan el modo en que este debe conducirse para acercarse al bien.

³¹ Con miradas me refiero a la posibilidad de que un concepto pueda ser pensado de otro modo en su propio terreno; por ejemplo, la sensibilidad del sujeto, tal como se muestra en la *KU*, puede ser pensada en el terreno del sentimiento de placer (juicio estético), como en el terreno del conocimiento teórico de la naturaleza (juicio teleológico).

lo sensible, es justo la tarea que se propone en la *KU*. En congruencia con esto, aquello que se busca es una legalidad de la naturaleza que posibilite la realización de los fines de la libertad, no obstante, no pasemos por alto que tal legalidad no puede ser aquella que está ordenada por el mecanismo natural, sino que la legalidad que regirá sobre la moralidad se guiará a través del concepto de *finalidad*.

En este sentido, Kant alude a la existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica, puesto que la idea de Dios es, principalmente, la idea del Supremo bien en términos morales. La idea de Dios comprende las máximas morales que abre al sujeto la posibilidad al de actuar conforme al bien en sí mismo, donde el bien es el fin y es pensado junto con el deber. Siendo así, se *debe* procurar fomentar y avivar el supremo bien como una necesidad, porque éste, así como la idea de Dios le es inherente a la razón, el supremo bien *tiene* que ser posible, al menos como una meta a la cual toda acción se debe comprometer en la medida de lo posible.

Empero, continuemos con la aclaración sobre la distancia que hay entre el ámbito suprasensible (la libertad) y el sensible (la naturaleza), y en qué punto convergen. Ahora bien, en el segundo aspecto, el conocimiento es posible por el uso teórico de la razón según principios *a priori*, o dicho más propiamente, el sujeto construye el conocimiento desde las categorías que le hacen accesible el mundo sensible. El uso teórico de la razón no alcanza a comprender el principio sobre el cual se erigen las leyes de la moralidad, pues estos encuentran su causa en la libertad; ésta es un principio incondicionado que, en efecto, tiene un influjo sobre la causalidad condicionada del mundo sensible, pero no cae dentro de la legalidad de éste. Para Kant, la realización de los fines de la libertad es una necesidad de la razón práctica, y en esa necesidad es donde incide en el mundo sensible, pero, aquello que se

exige, es que la legalidad de la naturaleza guarde concordancia con la posibilidad de que los fines de la libertad se realicen en el mundo sensible; una legalidad tal, como se mencionó antes, no puede estar limitada a la noción condicionada, causal y mecánica de la naturaleza, sino que tendría que ser una legalidad comprometida el concepto de finalidad. Para entender esto, la naturaleza debe ser pensada según el concepto de una conformidad a fin de la misma; la naturaleza o mundo sensible pasa a ser un concepto que es en tanto posibilita la realización de los fines de la libertad. La libertad debe (*sollen*) hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por sus leyes. El concepto de libertad es principio negativo, en el sentido de que no forma parte de aquello que es posible conocer desde el uso teórico de la razón, que funda la determinación de la voluntad del sujeto. Razón por la cual se inaugura la posibilidad de una razón práctica que también requiere principios propios³². Kant, tanto en la *KU* como en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* divide la filosofía en dos según los principios que las sostienen: en principio, la *filosofía de la naturaleza* como teórica y la *filosofía moral* como práctica. Kant, en la *Fundamentación* afirma que “Todo conocimiento racional es o bien *material*, y se refiere a algún objeto, o bien *formal* (...) La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que la filosofía material, que se refiere a objetos determinados y sus leyes (...) Porque estas leyes son o bien leyes de la naturaleza o bien, leyes de la *libertad*. La ciencia de las primeras es la *física*, la de las segundas, *ética*”³³

Para abordar el hilo conductor del presente párrafo hay que refinar estructuras: Kant sostiene que para plantear, no sólo la pregunta por la libertad sino los principios que determinan la posibilidad de los objetos propios del conocimiento racional, es necesario

³² **KU**, Ak 171.

³³ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [Trad. Luis Martínez Velasco], Ed. Austral, Madrid, 2009, p. 43.

realizar una división de la *filosofía* pues su desarrollo depende de principios constitutivos distintos entre sí. Dicha división es esencial porque las consecuencias en las determinaciones de la voluntad son disonancias que abren la posibilidad de una moral y, por otro lado, de un sistema. Las precisiones que buscamos son aquellas que conducen a las motivamos de índole moral en la *KU*. Es aquí donde entra en juego el papel de la voluntad en función de la dependencia que guarda con el ámbito de lo condicionado. La voluntad está directamente vinculada con el mundo de los sentidos³⁴ en la medida en que se desenvuelve en él, no obstante, no olvidemos que, como condición de la misma, le es inherente el aspecto racional pues le pertenece al sujeto. No hay voluntad tal que, de suyo, no esté ligada a la racionalidad del sujeto; aquella encuentra su quehacer en la realización de los fines encomendados por las leyes de la libertad, que, a su vez, son necesariamente morales. Empero, la voluntad también se inscribe a cierto orden particular en tanto es determinada por la libertad.

En cuando a la facultad de desear, la voluntad es una de las diversas causas naturales dentro del mundo, a saber, aquella que opera según conceptos; y todo cuanto se presenta como posible (o necesario) por medio de la voluntad se denomina prácticamente posible a diferencia de la posibilidad o necesidad física de un efecto en el que la causa no se ve determinada a la causalidad mediante conceptos (sino mediante el mecanicismo, como en la materia inanimada, y mediante el instinto en los animales)³⁵

Ahora bien, aquí es pertinente abocarnos a precisar el sentido *práctico* que Kant procura establecer en consonancia con la peculiaridad de la libertad frente a la causalidad que opera

³⁴ Aquí es importante hacer hincapié en la posibilidad de que la causalidad que rige sobre las acciones del sujeto se mire desde el concepto de naturaleza, en cuyo caso se hablará sobre términos *teórico-prácticos*. Pero si se le entiende desde el concepto de libertad, entonces se tratará de principios *prácticos-morales* sobre los cuales se levanta la filosofía práctica en cuanto teoría de las costumbres que, dada la espontaneidad del sujeto, lo libera de la heteronomía del mundo objetivo.

³⁵ Kant, *Op. Cit.*, Ak V 172.

en la naturaleza. La voluntad se realiza según el principio de causalidad en tanto ella es una causa en el mundo, es decir, no se puede escapar de la ley de causalidad pues la patencia que tiene en el mundo sensible es una necesidad cuestionar –lo que supone al mundo como la esfera donde se despliega la libertad– no obstante, su acción nace de la libertad del sujeto, es decir, de la espontaneidad y autonomía del mismo. Esto no quiere decir otra cosa sino que la voluntad, por su carácter racional, no se confina únicamente a las leyes de la naturaleza como una causa entre otras que puede ser estudiada desde las ciencias naturales o bien, que responde como por inercia a un ciclo causal. La voluntad responde a principios *práctico-morales* fundados en el concepto de libertad que, precisamente por su particularidad racional, tiene la facultad de irrumpir en la causalidad de la naturaleza e imponer un orden que responde a sus deseos, pensamientos o creencias, del cual emana la filosofía moral. La llamada segunda filosofía, es decir, la razón práctica se configura por un orden de distinta índole que obedece, y, a la vez, se alza sobre un principio suprasensible que descansa en el concepto de libertad.³⁶ Los límites que encuentra la razón están en lo teórico y, por lo tanto, en principios teórico-prácticos que dependen de la actividad del entendimiento, es decir, el sujeto construye el conocimiento sobre los objetos de la naturaleza desde la pasividad de los mismos (pues están dados) y este sujeto debe ser consciente de que esa realidad que intenta conocer, no la protagoniza. Al borde de esos límites es donde se objetiva la finitud real del sujeto. Pues bien, como en el ejercicio racional se ha hecho una distinción importante entre los objetos a los que se dirige la razón, la precisión tiene que abarcar, del mismo modo, los principios de dichos objetos. Cuando se trata de conceptos de la libertad, entonces los

³⁶ La razón práctica se distingue de la razón teórica porque Kant da cuenta de que desde el mundo sensible no hay ningún camino para ascender a la aceptación de un orden moral universal, por lo tanto, aquella razón debiera ser fundamentada mediante un concepto que abra una esfera suprasensible.

principios son práctico-morales y su origen se erige sobre la filosofía práctica como teoría de las costumbres. La razón descubre su espontaneidad como un acto de libertad.

Esto hace ver que un conjunto de prescripciones prácticas dadas por la filosofía no constituye una parte especial suya, instituida junto a la filosofía teórica, porque son prácticas, pues podrían serlo aun cuando sus principios fuesen tomados enteramente del conocimiento teórico de la naturaleza (en cuanto reglas técnico prácticas) sino que lo constituye porque su principio no se deduce en absoluto del concepto de naturaleza, el cual siempre está condicionado sensiblemente y, por lo tanto, dicho principio reside sobre lo suprasensible, que únicamente el concepto de libertad hace reconocible a través de leyes formales.³⁷

¿Cómo es posible, entonces, que el sujeto logre romper con el objetivismo natural de su actividad cognoscente para dar cuenta de lo incondicionado desde los principios que le corresponden? Para lo incondicionado no hay dación posible que corrobore su existencia sensible; siendo así, la idealidad trascendental choca con un muro. Ciertamente, tener consciencia de ello no es inmediato, pues la naturaleza de nuestra actividad cognoscente buscará establecer un puente epistémico con la cosa que se le dona, a través de nuestras formas ideales para introducirlo en el telar de fenómenos conocidos que hemos urdido. La síntesis empírica, por la propia exigencia lógico-trascendental del conocimiento teórico, pretende cumplir su función con un objeto del que no puede tener experiencia, pero busca insertarlo como una condición más entre la serie de condiciones. Pues bien, cuando el objeto en cuestión no se da ni se puede tener experiencia de él, es decir, en lo metafísico, nos quedamos sólo con la idealidad de nuestra comprensión, con una estructura fija pero vacía.

³⁷ *Ibid*, Ak. V 173.

Cuando Kant afirma que “los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones.”³⁸ se refiere a que el fenómeno ha de ser enteramente representación de la idealidad trascendental, objeto para un sujeto y, por tanto, algo conocido. En la metafísica la ausencia del conocimiento objetivo deja sola a la idealidad con la objetividad en general, es decir, con lo a priori puro, el aspecto meramente formal de todo lo conocido. No hay propiamente una representación sino la pura facultad idealizante de la razón, la cual tiende constantemente a llevar más allá la síntesis empírica.

La diferencia entre las dos legislaciones del mundo, es decir, la sensible y la inteligible radica en los fundamentos de la voluntad, ya sean vistos desde la heterogeneidad con la que el sujeto aprehende el mundo o bien desde la razón práctica; la piedra de toque de distinción entre los cuales reside la voluntad, se inscribe en los efectos de cada arista, las posibilidades de la razón práctica o la teórica se configuran según su origen y finalidad. La voluntad es el punto de escisión entre la naturaleza y las prescripciones (leyes) de la libertad.

Hagamos, pues, una breve revisión de conceptos: entendamos por *voluntad* la realización de la razón práctica, por *libertad* entendemos la propiedad de la razón más constitutiva que la independiza de toda causa ajena a ella misma que pretenda determinarla, así como por *necesidad natural* hemos de entender aquella propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales empujados por el influjo de causas ajenas. El concepto de *causalidad* implica el concepto de *ley* según el cual aquello que llamamos causa ha de tener una consecuencia, donde, justamente, resulta que la libertad, sin ser esta una propiedad de la voluntad según leyes naturales –no por eso carece de ley– pues sólo se trata de causalidad según leyes inmutables, aunque de distinto orden. La libertad de la voluntad no otra cosa sino autonomía.

³⁸ **KrV** A 507, B 535.

La voluntad tiene la propiedad de ser una ley para sí misma en todas sus acciones, es decir, el principio de toda acción se instaura sólo según aquella máxima que puede presentarse como una ley universal. En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una misma cosa, pues la voluntad es una forma fundamental del querer. Ese querer, como se hizo mención antes, el deseo es una facultad superior del alma en la medida que la razón está impulsada a la realización del fin final. Lo anterior es la formulación del imperativo categórico y, por lo tanto, el principio de la moralidad. Así pues, la libertad de la voluntad se obtiene por el análisis de su concepto de moralidad junto con su principio; “La razón sólo puede ser legisladora en lo práctico.”³⁹ Así como los conceptos de la naturaleza se construyen a través del entendimiento y su construcción es teórica, los conceptos de libertad tienen su nicho en la razón y su reflexión tiene una finalidad práctica.

³⁹ Kant, *Op. Cit.* KU, AK. V 175.

§ 3. La libertad como *ratio essendi*: la vía hacia la fe racional

i. *Deseo y voluntad*

En la *KrV* Kant encara una cuestión que –a pesar los tenaces esfuerzos por afianzar toda capacidad cognoscitiva dentro de sus propias posibilidades– termina por inaugurar el intento de aclarar los fines internos de la razón. El objetivo de la *KrV* es, pues, doble: ganar espacio para el desarrollo de la razón práctica y afianzar las facultades del sujeto con una finalidad que las legitime ante las leyes morales. Con vistas al proyecto recién expuesto Kant, sin remedio alguno, se enfrenta a la pregunta: *¿Cómo es posible la metafísica en tanto ciencia?*⁴⁰ Esta pregunta surge como principal consecuencia de la metafísica como disposición natural del hombre. Y precisamente por el resultado negativo que arroja la pregunta, (puesto que la metafísica no es posible en cuanto ciencia), la filosofía crítica exige establecer leyes que dispongan del empleo de las ideas de la razón. La situación aquí señalada deja de pertenecer al ámbito teórico para pasar a ser un menester inteligible de la razón práctica. La razón, como facultad de los principios, se ve obligada a aterrizar en el ámbito práctico y es justamente en esta esfera donde la libertad encuentra su nicho para realizarse. Dicho de otro modo: todo conocimiento teórico, aun incluyendo en sus elementos sus propias limitaciones, está abrazado por el fin de la razón, no obstante, la libertad rebasa los marcos que encierra la

⁴⁰ Cfr. **KrV** B 21. Pregunta derivada de la posibilidad de la metafísica como disposición natural. No obstante, puesto que la metafísica es una tendencia propia de la razón, su quehacer despunta en el descubrimiento de las ideas de la razón, por lo tanto, se requiere de una explicación que instruya tanto sobre el proceder de las ideas, como su empleo. Es aquí donde el aspecto negativo de la metafísica adquiere pertinencia.

discusión teórica. Dado que es una tarea propia de la filosofía práctica, entonces, aquello que se busca es la totalidad de posibilidades prácticas a través de la libertad, para configurar una filosofía moral que suponga un orden moral universal.⁴¹

Ahora bien, los intereses de la razón actúan como exigencias que buscan su satisfacción. En uno de los pasajes más citados en la obra, Kant afirma que esos intereses se reducen a tres: *¿Qué puedo saber?*, *¿Qué debo hacer?*, *¿Qué me cabe esperar?*⁴² Intereses que nos conducen, irremediabilmente, a una cuarta pregunta que de alguna manera comprende las tres anteriores –que, sin embargo, no está explícita en *la KrV*– *¿Qué es el hombre?* Es claro que el hilo conductor de la pregunta cuestiona por el peculiar modo de ser del hombre: un ser humano que forma parte de la universal teleología de la naturaleza. Aunque si miramos de soslayo el desarrollo general del pensamiento kantiano, no quiere decir que la cuarta pregunta resuma las tres anteriores, sino que, en tanto pregunta por el modo peculiar del ser humano, lo que busca es hacer explícito un principio y señala cuál o cuáles son: Hay seres –insertos en la naturaleza– que preguntan por aquello que *pueden* saber y aquello que *deben* hacer, porque lo que entraña el cuestionamiento es la finalidad constitutiva de la razón y esto cae dentro de la acepción mundana⁴³ de la filosofía.

Son estas peculiaridades las que dirigen la atención hacia la segunda pregunta –*¿Qué debo hacer?*– cuyas implicaciones son meramente prácticas. Volvamos, pues, a las propiedades del saber que brinda la filosofía práctica: esta transgrede los límites de la

⁴¹ *Ibid.*, B828

⁴² *Ibid.*, B833

⁴³ Denominada “sabiduría mundana” (*Weltweisheit*) después presentada por el mismo Kant como “órgano de la sabiduría”.

filosofía especulativa, no obstante, no posee la capacidad para ampliarla. El conocimiento que proporciona la filosofía práctica formal desemboca en la imposibilidad para deducir a partir de ella la materia de nuestras acciones. Por esta razón la moral racional no es definitiva y se debe someter a una revisión constante pues es claro que no siempre se obra –plenamente– según lo que ordena el deber. Es en este punto donde se le obliga a la filosofía crítica a enfrentar la pregunta que desequilibra la dignidad superior de la razón, ya que, desde el plano más inmediato, es evidente que ni la pretendida dignidad de la misma ni la satisfacción interna del deber cumplido, son capaces de evitar actos contrarios al deber. De este modo, la tensión latente entre la razón especulativa y la práctica muestra la necesidad de sacar a la luz los límites del uso práctico de la razón. Así, pues, queda abierta una tercera pregunta: ¿qué me *cabe* esperar si *hago* lo que debo? si el punto de partida analítico sentencia que el mero respeto a la racionalidad del deber basta para actuar conforme a él, empero, la realidad apunta hacia una situación opuesta. El puente teórico-práctico cobra importancia en la filosofía crítica en la medida en que el uso práctico de la razón es una guía de determinadas ideas de la razón ubicadas en la realidad.

En efecto, todo esperar se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas. [...] Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive* en relación con su duración). La ley práctica derivada del motivo de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética).⁴⁴

⁴⁴ *Ibid*, B 834.

Retomando aquello que se desarrolló anteriormente, en el sujeto hay dos resortes, dos formas fundamentales del querer: *el deseo y la voluntad*; en ocasiones uno domina sobre el otro, en otras ambos tienen ambos en nosotros un mismo sentir, otras sencillamente están en pugna. Dentro de la razón el deseo y la voluntad constituyen una dualidad necesaria, pues los dos son manifestaciones del querer del sujeto que despliega sus acciones en el mundo en función de lo que le dicta su conciencia, y, si bien ambos tienden a la totalidad, es inevitable que entren en conflicto. Lo importante radica en que sus puntos de partida son distintos. Esta cuestión resulta fundamental para la determinación de sus fines. La colisión entre el deseo y la voluntad es una manifestación de la resonancia que causa el influjo de la libertad como lo suprasensible en el mundo sensible; como ya se vio antes, desde el mundo sensible, es decir, desde la naturaleza y sus objetos, no es posible dar el salto hacia lo suprasensible puesto que ascender a los principios morales no es menester del uso teórico de la razón ni del conocimiento empírico. Empero, según Kant, las leyes o prescripciones de la libertad *deben* hacerse efectivas en el mundo sensible pensado según el fin final y, en consecuencia, la naturaleza tiene que poder ser pensada de acuerdo a los fines de la libertad. Pues bien, si seguimos este camino, seremos capaces de dilucidar con vistas a qué apunta cada principio rector, sólo si tenemos conocimiento del punto de partida de cada uno. El deseo depende de la conciencia empírica, por lo tanto, depende de la relación que guardamos, necesariamente, con el mundo externo. Aunque aquí cabe hacer una aclaración que Kant menciona en una nota de la *KrV* respecto del deseo; hay dos clases de deseo que dependen de la conciencia empírica: el deseo sensible habitual se llama inclinación y el deseo entendido como *apetito* es la representación de algo futuro como un efecto de la autodeterminación del sujeto que desea algo con fuerza, le apetece hacer tal o cual cosa que no está a su alcance inmediato y sentirá que ese apetito cede en función de su cumplimiento, pero éste cumplimiento aparece

como si fuese determinante para el sujeto deseante. Ambos pertenecen a la facultad de desear inferior. En cambio, la voluntad nace de la espontaneidad de la razón y, aunque ésta se encuentra en medio de lo sensible y lo suprasensible, es enteramente racional y sus fines están comprometidos con el ámbito de la moralidad. “Vida es la facultad de un ser para obrar según leyes de la facultad de desear. La facultad de desear es la facultad de ese mismo ser para ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones”⁴⁵ El sujeto que no es consciente de dicha distinción y fija su mirada en la pura dependencia de poseer los objetos al infinito como la única finalidad de su deseo, acabará por viciar sus inclinaciones hasta convertirlas en pasiones sin dirección alguna.

El deseo en el ámbito racional tiene medios más sofisticados. Esto quiere decir que las acciones que tienen lugar en el mundo, en la realidad, que nacen del deseo, pueden tomar múltiples formas que van desde la simpleza de lo instintivo hasta la argucia más refinada, sin embargo, el deseo que aquí nos compele es aquel fundado en la reflexión sobre la conciencia empírica; en efecto, tanto el deseo inferior como el deseo superior, se apoyan en la conciencia representativa, pero entre ellos hay un tránsito que el primero no logra concretar. Cuando se el sujeto reflexiona sobre el deseo que nace en la conciencia empírica, hace uso de su reflexión racional sobre el impulso que siente, lo concientiza como deseo y el individuo que reflexiona logra formarse un concepto de sí, es decir, reflexiona sobre la base de la conciencia representativa y se reconoce como tal individuo que siente deseo por algo. Nace entonces lo que, en sentido genérico, se denomina voluntad. Por otro lado, el instinto es un deseo inconsciente de sí. Jacinto Rivera de Rosales afirma que “Por el deseo, el hombre se ve

⁴⁵ **KpV**, AA V, 9.

dependiente del mundo y actúa para asegurarse la satisfacción. Mediante la razón urde una trama de medios y de fines que se extiende progresivamente hacia la totalidad, pretendiendo que ésta gire enteramente en torno a sus deseos. Sólo de esa forma se aseguraría la plena satisfacción. El deseo a nivel racional conlleva una exigencia de infinito, de un máximo de felicidad presente y futura.”⁴⁶ Y es aquí donde comparece la *dialéctica del deseo*, muy similar, como antes apuntaba, a la dialéctica de la razón teórica. La contradicción consiste en querer lo absoluto objetivo y buscarlo, sin embargo, en la idealidad de la forma, pues de otro modo sería incomprensible y carecería de relación con la subjetividad.

ii. *El salto de la teología metafísica hacia la teología trascendental*

Si como motivo empírico la felicidad es irrelevante, la esperanza de ser feliz es una guía práctica en tanto cualifica las acciones que nos hacen dignos de ser felices. La unidad de la moralidad y la felicidad da por resultado la idea del *sumo bien*; aunque no ensancha nuestro conocimiento porque sólo es válido en la idea de la razón pura y no produce ningún tipo de hecho fáctico.

[...] así como los principios morales son necesarios de acuerdo con la razón en su uso práctico, así es igualmente necesario suponer, de acuerdo con la razón en su uso teórico, que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella- [...] en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones), puede concebirse también como necesario

⁴⁶ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Ed. Xorki, Madrid, 2011, p. 208.

semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad, y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismos seres racionales serían bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar.⁴⁷

El pasaje anterior sugiere que el despliegue de las acciones del hombre en función de su felicidad, acontece *en* el mundo moral y la noción de felicidad está directamente relacionada con la moralidad. Tomando en cuenta las dificultades que representa obrar conforme al deber justo como se patenta en la realidad las inclinaciones siempre supondrán cierta pugna frente al cumplimiento del deber. Podríamos pensar en un sinfín de ejemplos para demostrar que, naturalmente, el hombre tiene una proclividad para actuar en contra del deber. Kant señala que el imperativo categórico que establece la ley de nuestro obrar es el fundamento reconocido por todos los hombres en cuanto seres dotados de razón. Cuando se transgrede la ley, no es que se pretenda que la máxima subjetiva subyacente a la transgresión sea ley universal, sino que sólo se pretende una excepción para una inclinación particular del hombre. El momento clave que interviene en la decisión es el bienestar que le adviene a las acciones realizadas conforme a la ley moral, es decir, según los principios racionales para reposar en la felicidad –consecuencia del bienestar que le precede a una acción que cumple con la ley moral– se desprenden de la predilección del hombre para permanecer cerca de la felicidad. Aquí Kant apela a una felicidad que no es un estado de ánimo, ni una situación que depende del instante, por el contrario, el hombre debe actuar según el modo en que la felicidad obtenida se prolongue. Para habitar en la felicidad, éste debe hacerse digno de ella. Se dignifica desde la esperanza de ser feliz cuya consumación despunta en la responsabilidad

⁴⁷ *Ibid*, B 837

que guarda sobre sus acciones guiadas –siempre– por la lumbrera de las leyes morales. No obstante, la esperanza, la espera de arraigarse en la felicidad, es un modo que resiste en la vida del hombre incluso obrando conforme a máximas. La esperanza no se cumple, ni se consume. En efecto, la felicidad es concomitante a la ley moral, pero se realiza en la medida en que todas las acciones de los seres racionales sucedan como si procediesen de una suprema voluntad que abraza toda voluntad individual. Este sistema de moralidad *autorrecompensadora* es sólo una idea cuya realización depende de que *cada uno* haga lo que *debe*. Por otro lado, ni la causalidad de la naturaleza ni la causalidad de las mismas acciones y su relación con la moralidad determinan el vínculo existente entre las consecuencias de las acciones y la felicidad.

Así como tampoco es posible conocer a través de la razón el lazo entre esperanza de ser feliz y la incesante aspiración de hacerse digno de la felicidad si sólo nos apoyamos en la naturaleza.

Únicamente podemos esperar si tomamos como base una razón suprema que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza. La idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo *ideal del bien supremo*.⁴⁸

Hasta aquí salen a la luz dos postulados: la inmortalidad y la existencia de Dios, no obstante, fijémonos en el último porque al personificar el ideal supremo de la razón, de alguna manera, es la garantía del sentido que están exigiendo los fines de la razón. Dado que Kant ha dejado

⁴⁸ *Ibid*, B 838

muy clara la imposibilidad de una teología metafísica, entonces abre una brecha distinta: una *teología moral*. Incluso, la presente teología moral parte de condiciones *a priori* de la razón práctica. La teología moral, frente a la teología especulativa, cuenta con la ventaja de que, inevitablemente, puede conducir al hombre al concepto de ser primero, *único, perfectísimo y racional*.⁴⁹ En la introducción a la *KrV* Kant se sostiene en la imposibilidad de toda teología fundada en la razón especulativa, pues de ella resultarían únicamente dogmatismos. Dios no es susceptible de demostraciones teóricas. Dios es una *idea de la razón pura*, junto con el alma, en cuanto substancia espiritual, y con el mundo, en cuanto totalidad de la posible experiencia. Estas ideas tienen sólo una función reguladora pues no constituyen ningún objeto; no poseemos intuición sensible de ellas, por lo tanto, no tienen contenido real. No es posible comprobar la existencia de Dios si, como punto de partida, se toma a la razón pura. Sin embargo, esto no es impedimento para plantear una doctrina filosófica que pase por alto la presencia de Dios, aunque, los puntales para argumentar a favor de la teología moral se alcen sobre la razón práctica y no sobre la razón pura. Dios se postula como un principio moral necesario. Para llegar al planteamiento de la teología, Kant desarrolla una crítica a los argumentos tradicionales que pretenden probar la existencia de Dios: el argumento ontológico, el cosmológico y la prueba físico teológica. La diferencia radica en la finalidad de ambas posturas, pues *probar* la existencia de Dios es un terreno poco fértil, pero si la figura divina se *postula*, las consecuencias son radicalmente distintas porque justamente lo que se busca es llegar a la distinción entre *fe* y *saber*. El tránsito de la metafísica a lo suprasensible se cumple en primer lugar con un conocimiento de Dios. Para este conocimiento indirecto de Dios recurrimos a la analogía un ser dotado de entendimiento. Esta

⁴⁹ *Ibid*, B 842.

analogía no es arbitraria, sino que se funda en una necesidad de la razón práctica. “La imposibilidad del bien supremo probaría la falsedad de la ley moral, que entonces se dirigiría a fines vacíos e imaginarios.”⁵⁰

Lo llamativo es la intención tácita de reavivar los intereses de una *teología trascendental* que parte de condiciones *a priori*, como recién se mencionó. La teología especulativa está imposibilitada para remitirnos a un ser más alto puesto que no ofrece fundamentos para suponer a un ser antepuesto a todas las causas naturales, un ser que, a la vez, pudiésemos decir con motivos suficientes que tales causas dependen de él en todo aspecto y sentido. Todo argumento que encuentre su origen en la teología especulativa que abogue por convencernos de la existencia de Dios es insuficiente. Sin embargo, la teología trascendental, por muy lejos que nos lleve la razón, yace en la misma situación. Aunque, como es de esperarse, el giro de tuerca depende de dónde se pose la vista: si desde la perspectiva de la unidad moral, como ley necesaria del mundo, consideramos cuál es la causa que puede dar a ese ley el efecto adecuado y, consiguientemente, fuerza vinculante para nosotros, comprobamos que tiene que ser una voluntad suprema que comprensa en sí todas las leyes. Si se concibe de otro modo, ¿cómo encontraríamos una unidad total de fines si se desenvuelven en voluntades distintas? La voluntad de la que hablamos, en palabras de Kant, debe ser:

[...] omnipotente, de modo que toda la naturaleza y su relación con la moralidad en el mundo le estén sometidas; omnisciente, a fin de que conozca lo más recóndito de los sentimientos y su valor moral; omnipresente, de modo que se halle inmediatamente cerca de toda exigencia

⁵⁰ **KpV**, v, 114.

planteada por el bien supremo del mundo; eterna, para que en ningún momento falte ese acuerdo entre naturaleza y libertad.⁵¹

Estas peculiaridades de la voluntad suprema, ciertamente, son propias de un Dios. No obstante se inscriben a un postulado, no a una corroboración, ni a una prueba de su existencia, pues la unidad sistemática de los fines en el mundo –mundo que, se entienda como pura naturaleza, es decir, sólo como mundo sensible, o como sistema de la libertad (puede llamarse inteligible o moral)- conduce también a la unidad teológica de todas las cosas que configuran a la totalidad de leyes universales de la naturaleza, con lo cual vincula la razón práctica con la especulativa.

Todo lo que la razón puede llegar a pensar y, por tanto, la razón misma, está ligado a lo que se da fácticamente, lo cual es también el punto de partida de la actividad racional. Sin embargo lo que existe es contingente, es decir, no tiene en sí mismo la “posibilidad interna” de su existencia. [...] En esta argumentación, ni la existencia del mundo se deduce de manera lógica del pensamiento de Dios, ni este último de la existencia del mundo. El mundo se manifiesta más bien en su pura facticidad como algo que ha sido creado de la nada y, por tanto, lógicamente incomprensible [...] el argumento kantiano, pues, no prueba la existencia de Dios tanto a partir de la razón como a partir de la vinculación de esta última con lo fáctico.⁵²

El mundo tiene que ser representado como si hubiese surgido de una idea. Del mismo modo que la voluntad suprema es representada como idea, si se pretende que coincida con el uso ético de la razón, que, en cuanto tal, se alberga, de una vez y por todas, en el seno del bien

⁵¹ *Ibid*, B 843

⁵² Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2002. pág. 205.

supremo. De este modo la naturaleza se subsume a la forma de un sistema de fines donde se hace expresa una fisicoteología, aunque, dado que parte del orden moral como unidad fundada en la libertad, enlaza el carácter teleológico de la naturaleza con fundamentos que están unidos *a priori* con la interna posibilidad de las cosas, lo cual conduce, inevitablemente, a una *teología trascendental*. Esta adopta el ideal de la suprema perfección ontológica como un principio de la unidad sistemática. Aquí hay un reflejo del modo en que Kant concibe a la filosofía en general y cuyo desarrollo parece dirigirse siempre hacia el mismo fin: en dicha unidad sistemática convergen tanto las leyes naturales como las morales, las ideas y la facticidad, pues todas esas mismas cosas proceden de un único ser primordial. No tiene caso si no se emplea al entendimiento según fines supremos que encuentran su origen en la moralidad; no obstante, nos son accesibles únicamente a través de la razón pura. Una vez situados bajo la guía de los fines supremos, sólo nos queda la tarea de emplear adecuadamente el conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, si se prescinde de la unidad provista por la naturaleza, el hombre se encontraría falto de razón puesto que, de ese modo, no poseería sistema que la dirija (a la razón) así como tampoco se podría cultivar a través de objetos que suministran de materia a los conceptos del entendimiento. Antes de que los conceptos morales fueran suficientemente depurados y de que la unidad sistemática se comprendiera de acuerdo con ellos (los conceptos) a partir de principios necesarios, ni las ciencias ni el conocimiento sobre la naturaleza tendrían la facultad de crear más que imprecisos conceptos de la divinidad, o bien, dejarían una asombrosa indiferencia en torno a ésta cuestión. La confección de ideas morales agudizó a la razón con respecto al objeto inserto en la naturaleza. Tales ideas morales asignaron un lugar al concepto de ser divino que ensambla en perfecta armonía con los principios morales de la razón, tanto en el empleo práctico como en el teórico. La idea de Dios viene a unificar la moralidad y la naturaleza,

subsumidos bajo los fines supremos más esenciales de la razón. Si la concepción divina se ilumina desde un postulado, se evita caer en las divagaciones que la especulación sólo puede imaginar, entonces, Dios deja de ser un dogma, la investigación no avanza sobre la finalidad de una demostración, sino que Dios es un supuesto absolutamente necesario para los fines supremos. Es la voluntad aquella que unifica toda voluntad individual, por lo tanto, se presenta al hombre como ley moral. Dicho de otro modo: el bien supremo es el deber moral. No olvidemos que una vez alcanzada esta elevada cima, a saber, el concepto de un primer ser único en cuanto bien supremo, no se debe colocar por encima de todas las condiciones empíricas de su aplicación ni derivar de él las leyes morales mismas. Precisamente, la necesidad interna –práctica- de dichas leyes es la que desemboca en el supuesto de una *causa necesaria* que las haga efectivas.

Estudiaremos la libertad bajo la unidad teleológica conforme a los principios de la razón y sólo crearemos proceder de acuerdo con la voluntad divina en la medida en que observemos santamente la ley moral que la misma razón nos enseña partiendo de la naturaleza de los actos; sólo pensaremos servir a esa voluntad fomentando en nosotros mismos y en los otros el bien supremo del mundo.⁵³

En este punto la libertad se mira conforme a los principios de la razón, a saber, se *creerá* en su desarrollo de acuerdo con la voluntad divina, en la medida en que la ley moral se desprenda de la naturaleza de los actos.

Sin embargo, resultaría una necesidad omitir que el desarrollo anterior es problemático pues la ley moral no toma absolutamente nada de la experiencia, sino que rige *a priori* para seres

⁵³ Cfr. Kant, *KrV*, B 847-848

racionales mas las leyes tienen necesidad de juicio aguzado por experiencia, ya para discernir los casos en que corresponde su aplicación, o ya sea para introducirlas en la voluntad del hombre y forzar su cumplimiento.⁵⁴

iii. Instauración de la *fe racional* desde la presencia latente de la ley moral

Dentro del planteamiento de Kant, y en particular hacia donde se dirige el presente trabajo, la *Creencia* ocupa una parte fundamental. Es importante porque, prácticamente, la situación de la verdad –en cuanto suceso del entendimiento– depende de ella. En efecto, la verdad puede fundarse a partir de instancias objetivas, pero, en tanto encuentra su origen en el sujeto, requiere forzosamente de causas subjetivas en el psiquismo del que se formula el juicio. La verdad se desenvuelve en el sujeto, sí, pero se define según el fundamento sobre el cual se sostiene.

Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción*. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión*.⁵⁵

Hasta aquí, tenemos dos puntos de partida con los que ambos juicios formulados por el entendimiento deben coincidir. La oposición entre uno y otro radica en el matiz que los

⁵⁴ Lo llamo problemático porque Kant, como una primera impresión, parece caer en una contradicción. En la obra *Fe y saber* [G.W.F. Hegel, *Fe y Saber*, Madrid, Colofón, 2001, pp. 77-81] Hegel desarrolla una crítica al modo en que Kant resuelve la presencia de Dios como unificador de la moralidad y la naturaleza. La libertad se despliega, esencialmente, en un sentido interno. Esta se distiende únicamente en la interioridad del sujeto; lo cual, claramente, hace a un lado a la naturaleza. Puesto que el propósito del postulado divino tiene por principal menester unificar la multiplicidad o diferencia (del ser) y la unidad (del deber), este tiene que ser algo más alto y debe provenir de una esfera externa, sin ser esta ‘exterioridad’ la naturaleza. Ahora bien, el tercero externo es puesto por el momento de la unidad, la interioridad (la libertad, el sujeto autónomo) y en ningún caso por la diferencia, la exterioridad (la naturaleza o el sujeto empírico). La cuestión que aquí señala Hegel es que ese Dios externo no es sino un trasunto del sujeto trascendental.

⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibid*, B 848.

juicios establecen como algo verdadero. Por ejemplo, la *persuasión*, según Kant es una mera apariencia puesto que al fundamento hallado en el sujeto se le toma como algo objetivamente suficiente. Entonces, si el juicio se hila sólo desde la perspectiva del sujeto este poseerá validez individual y el tener por verdadero resultará incomunicable. Por otro lado, si nos evocamos a la definición tradicional de verdad, entonces, podremos afirmar que la verdad descansa en la concordancia con el objeto, por lo tanto, los juicios formulados por el entendimiento y relativos a dicho objeto deben coincidir. Se sigue que el criterio para esclarecer si el tener por verdadero se funda en la persuasión o en la convicción, tiene que venir de fuera. Este tercer elemento, externo, ajeno al entendimiento, consiste en la posibilidad de comunicar y comprobar la validez del juicio para toda razón humana. El movimiento que aquí vemos, es similar a la introducción de Dios como unificador entre moralidad y naturaleza: se apela a un factor externo que brinde autenticidad al juicio en función de la comunidad de fundamento, es decir, del objeto.

Desde la mera subjetividad es imposible distinguir la persuasión de la convicción porque el sujeto considera tener por verdad al simple fenómeno del psiquismo. Para poder acceder a la verdad, así como se requiere de una idea que vincule a la ley moral con la causalidad de la naturaleza, es necesario desarrollar *causas* que sean consideradas como *fundamentos*. Con esto, se ensaya con los fundamentos valederos para el *sujeto A*, con el fin de ver si producen los mismos efectos en el entendimiento del *sujeto B*. Puesto en otras palabras: el juicio no abandona su carácter subjetivo, y por consiguiente, parece que no se puede transgredir el límite de la persuasión para dar el paso hacia la convicción, sin embargo, si la validez meramente privada del juicio se emplea como un medio –aun siendo subjetivo- para desvelar en él lo que constituya mera persuasión, entonces, es posible pensar en la distensión de causas

subjetivas que sean tomadas como fundamentos de las mismas. Ahora bien, el propósito de esto es hacer explícita la ambigüedad del ‘tener por verdadero’ algo, sin la necesidad de que intervenga la naturaleza del objeto. El método, por supuesto, no es definitivo; pues la tentación del engaño siempre insistirá en el entendimiento. La disyuntiva, según Kant, se limita apenas a la facultad de *afirmar* –como la capacidad de formular un juicio necesariamente válido para todos- lo cual desemboca en una especie de *convicción*. Puesto que es imposible fingir indiferencia, ignorar, pasar por alto, acallar a la persuasión, el sujeto debe encontrar la prudencia para guardarla (la persuasión) para sí si se siente cómodo con ella, aunque, no puede pretender hacerla pasar por válida fuera más allá de sí mismo. Se sigue que el tener por verdad es la validez subjetiva del juicio, en relación con la convicción –que posee, a la vez, validez objetiva- alcanzada por un examen que incluye, inevitablemente, a otro sujeto, por lo tanto, entre la persuasión y la convicción se involucra un entendimiento ajeno. La validez subjetiva tiene, a saber, tres grados: *opinión*, *creencia* y *saber*.

La *opinión* es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente. Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez considerado como objetivamente insuficiente, se llama *creencia*. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de saber. La suficiencia subjetiva se denomina *convicción* (para mí mismo); la objetiva, *certeza* (para todos).⁵⁶

Si los fines de la razón son heterogéneos, es de esperar que su satisfacción razonable requiera también caminos diversos. Kant toma como referencia la seguridad con que se nos ofrece la realidad, algo que en principio podríamos llamar grados de certidumbre porque, aunque no son ajenos a la naturaleza de los objetos, la revolución copernicana parece exigir centrarlos

⁵⁶ *Ibidem*.

básicamente en el polo subjetivo. De mayor a menor certidumbre, Kant habla del saber, la creencia y el opinar. Los criterios del saber pleno son muy exigentes y sólo pueden aplicarse en aquellos casos en que la certidumbre de nuestros juicios es suficiente tanto subjetiva como objetivamente.⁵⁷ Los grados son comprobables intersubjetivamente tanto los hechos como los enlaces trascendentales que exigen como su condición de posibilidad, algo que en caso de la razón práctica sólo se daría en el análisis del *Faktum* de la moralidad. En este punto, nos abocaremos al análisis y exposición del segundo grado. Desde la perspectiva trascendental de la razón, tener por verdad algo teóricamente, como se mencionó, es insuficiente puesto que el juicio se configura desde la especulación cuyo origen se funda en la subjetividad. Ahora bien, cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente, sólo puede llamarse creencia desde un punto de vista práctico. Este aspecto práctico es, o bien el de la habilidad o bien, el de la moralidad. La primera se refiere a fines accidentales (creencia pragmática⁵⁸); la segunda, a fines necesarios. Una vez postulado un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Cuando no se conocen otras condiciones bajo las cuales conseguir el objetivo, tal necesidad es suficiente subjetivamente; en cambio, es suficiente para otros (todos) cuando se sabe con certeza que nadie puede conocer otras

⁵⁷ *Ibid*, B 850

⁵⁸ Sucede que al formular proposiciones –resultado de la creencia pragmática– poseen sólo un grado que, de acuerdo con la diferencia de interés de lo que esté en juego, puede ser alto o bajo. Aquí Kant introduce el momento de la *apuesta*, lo cual plantea problemas que aquí no abordaré a fondo; sin embargo, expuesto brevemente, consiste en lo siguiente: el peso que tiene la apuesta se finca en el compromiso que guarda en relación con la situación en que se suscita y las consecuencias que le siguen a la mentada creencia; por ejemplo: si por creer firmemente que la tierra es redonda, sin tener pruebas de ello más que la propia creencia pragmática de la afirmación, pierdo la credibilidad de mis allegados, y en consecuencia, me retracto y revelo haber sido víctima de mi persuasión y, posteriormente, obtener la reivindicación de mis juicios frente a los demás, entonces, la apuesta por afirmar que la tierra es redonda no resulta ser tan grave. Puedo permitirme arriesgar la reputación de mis palabras. Por otro lado, si la afirmación producto de la creencia pragmática, implica poner en juego mi vida, comienzo a darme cuenta de algo que no había advertido antes, a saber, que bien podría ser que me hubiese equivocado. Toda apuesta produce cierta perplejidad.

condiciones que conduzcan al fin postulado. Dentro de la creencia también hay grados de verdad.

Por otro lado, existe en los juicios meramente teóricos un análogo de los juicios prácticos y que al tenerlo por verdad le acomode el nombre de *creencia doctrinal*. La doctrina de la existencia de Dios pertenece a la creencia doctrinal a la que la teología de la naturaleza (fiscoteología) tiene que dar lugar siempre y de modo necesario. Prescindamos de estas creencias cuyo fundamento se establece en afianzar medios con base en un fin hipotético, pues ambas se erigen sobre la intención de construir un puente analógico entre los juicios teóricos y el uso práctico de la razón; objetivo que no viene a cuento en el presente proyecto.

Pasemos, pues, a la *fe racional*⁵⁹. El término en alemán *Glaube* significa indistintamente “fe” o “creencia”. Ambos pertenecen al orden de la razón, sin embargo, en Kant el concepto de fe se debe entender bajo las intenciones de demostrar que la específica naturaleza de los intereses de la razón queda adecuadamente satisfecha con las respectivas creencias, razón por la cual, afirma que “En el uso trascendental de la razón [...] el saber es excesivo.”⁶⁰, no sólo porque de hecho es inalcanzable (“modestia” desde un punto de vista objetivo⁶¹) sino porque la exigencia de criterios del saber riguroso destruirían la pregunta por la esperanza. Con la *fe racional* es absolutamente necesario que la ley moral se cumpla en todos sus

⁵⁹ En la *KrV*, el término original es *creencia moral*. Sin embargo, en obras posteriores, Kant pule el término de *creencia moral* en función de las leyes morales que rigen sobre la libertad, para darle el nombre de *fe racional*. Me valgo del replanteamiento del concepto “fe racional” que expone tanto en *KpV* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pues guarda la misma estructura que la creencia moral pero se aboca a la comunión –como tercer conocimiento fruto de la dialéctica de la razón- entre la ley natural con respecto a las acciones humanas y la voluntad como el cumplimiento de la libertad. Tema que funge como eje central del presente trabajo.

⁶⁰ *Ibid*, B 851. Un interesante problema que surge de aquí se concreta en si estos criterios de certeza deben aplicarse del mismo modo a la misma obra que los establece; es evidente que la *KrV* no es un libro de ciencia, pero el último párrafo parece que pretende ofrecer un auténtico *saber*.

⁶¹ *Ibid*, B 855.

aspectos. La finalidad está fijada ineludiblemente; no hay modo de evadir el cumplimiento de la ley moral ni ambigüedades oscuras que impidan su realización. Las acciones son determinantes: se cumple o no se cumple; no hay cabida para interpretaciones. El fin al cual se subsume la fe racional no depende de la situación en la que acontezca, sino todo lo contrario, pues compromete al conocimiento entero según una única condición que implica únicamente validez práctica. La creencia radica en una instancia, en efecto, externa que conduzca a la unidad de fines bajo la ley moral; dichas instancias Dios y la vida futura como unidad inseparable. Dado que el precepto es moral, a la vez, es una máxima (tal como la razón ordena que lo sea). La creencia echará raíces en el asidero de la existencia de Dios y en la vida futura en tanto máxima; pues de vacilar en la fe racional se cimbrarían peligrosamente los principios morales del hombre. Dios es una creencia en la que no es posible abdicar, pues las consecuencias de ello serían brutales para quien traiciona los principios morales. Naturalmente, nadie puede jactarse de *saber* que existe Dios y la vida futura. La creencia de la que aquí hablamos no es lógica, sino moral, y puesto que se apoya en fundamentos subjetivos, se afinsa en la siguiente afirmación: '*Tengo la certeza moral sobre la existencia de Dios*'. Con esto, se desvela que la creencia en Dios se halla estrechamente unida al sentido moral del sujeto.

La única dificultad que en este caso se suscita consiste en que esa creencia de la razón se base en el supuesto de los sentimientos morales. Si prescindimos de éstos y suponemos una persona que sea completamente indiferente respecto de las leyes morales, la cuestión planteada por la razón queda convertida en un simple problema especulativo. [...] Ahora bien, nadie carece totalmente de interés por estas, pues, aun en el caso de que pretenda estar apartado del interés moral por falta de buenos sentimientos [...] hace falta que esa supuesta persona no pueda al menos alegar la *certeza* de que *no* es posible semejante ser *ni* semejante vida; dado que esto tendría que probarlo mediante la simple

razón y, consiguientemente, de forma apodíctica. Necesitaría demostrar la imposibilidad de ambas cosas, demostración a la que, indudablemente, ninguna persona sensata se comprometerá.⁶²

El problema del mal radical y la proclividad al mal en la naturaleza del hombre, son, finalmente, problemas de índole práctica; por lo mismo, no es posible desligarlos de su responsabilidad moral en la historia. Lo llamativo es la vigencia indefectible del asunto ya que no ha sido desprovisto del interés ético con el paso del tiempo.

Volvamos a la cuestión de la libertad y la voluntad para, así, enfocarnos en la relación que guarda con la ley moral y la fe racional. Desde la voluntad, todos los hombres se piensan a sí mismos como seres libres. La propiedad racional que caracteriza al ser humano es aquello que los dota de libertad y, por lo tanto, de voluntad. Pero la libertad de la que hablamos no es, precisamente, un concepto de experiencia; porque éste tiene una permanencia perenne y necesaria en tanto le es propio a todo ser racional. Dicha necesidad natural tampoco puede ser tomada como un concepto de la experiencia, dado que en ella reside el propio concepto de *necesidad* y, por lo tanto, de un conocimiento *a priori*.

Ahora bien, la razón está imposibilitada para explicar cómo la razón pura puede ser práctica. Esto vendría a ser lo mismo que explicar cómo es posible la libertad, por consiguiente, tal pretensión llevaría a la razón a traspasar todos sus límites y caeríamos en un mero ejercicio especulativo. En efecto, la libertad no puede reducirse a leyes cuyo objeto se da en la experiencia posible, dado que es una idea pura que no puede ser expuesta por leyes naturales ni se le puede ejemplificar a través de analogías, sino que sólo vale como necesaria suposición que proviene de la razón de un ser que cree tener conciencia de una

⁶² *Ibid*, B 858.

voluntad.⁶³ Para demostrar cómo es posible un imperativo categórico nos lleva a una aparente contradicción que trae a colación, desde nuevas miras, a la fe racional: en principio, para hacer valer una ley natural con respecto a las acciones humanas, la única vía que arroja luz es pensar al hombre como fenómeno; por otro lado, cuando se habla en términos de moralidad, la exigencia se concentra en pensar al hombre, a la vez, como cosa en sí, como inteligencia, sin embargo, no se puede prescindir de la consideración fenoménica de su existencia. Esta dicotomía, naturalmente, nos lleva a pensar que separar a la voluntad de todas las leyes naturales del mundo sensible es una contradicción, pero si consideramos que detrás de todos los fenómenos deben estar las cosas en sí (aunque ocultas) cuyas leyes no tienen que ser idénticas a las de los fenómenos bajo los cuales se encuentran, la supuesta contradicción se diluye. La única suposición bajo la cual tal imperativo es posible es la libertad, pero ¿cómo es posible que ninguna razón humana pueda conocer dicha suposición? Suponer la libertad de la voluntad no sólo es posible (como se muestra desde la filosofía especulativa) sino necesario para un ser racional que tiene consciencia de su causalidad, pues la libertad se piensa como una idea que es condición de toda acción voluntaria. Sin embargo, la razón humana goza de una radical impotencia si pretende explicar el modo en que la razón pura puede ser, por sí misma, práctica, sin la intervención de estímulos ajenos a ella. La piedra de toque descansa en la imposibilidad del hombre para entender cómo el mero principio de la universal validez de todas las máximas como leyes puede donar por sí mismo un estímulo, un motivo, que invite al interés –o llámese moral- a llevar a cabo dichas leyes.

⁶³ Aquí Kant entiende a la voluntad como la facultad de decidir y, desde ésta decisión, se obra según leyes de la razón que funcionan como inteligencia inserta en un mundo regido por leyes naturales. El hombre reconoce en sí mismo la voluntad como una facultad que se distingue de la mera facultad de desear; y es en esa distinción es donde interviene su carácter racional.

Si de la razón pura que piensa ese ideal separamos toda materia, esto es, todo conocimiento de los objetos, no nos queda más que la forma, es decir, la ley práctica de la universal validez de las máximas y, con ella, la razón como posible causa eficiente en relación con un mundo inteligible puro o, lo que es igual, como causa determinante de la voluntad. Aquí tiene que faltar por completo cualquier estímulo, pues la idea misma de un mundo inteligible debe constituir, justamente, el único estímulo que logre que la razón tome un interés desde el principio. Ahora, hacer concebible todo esto es precisamente el problema que no nos es posible resolver. He aquí, por tanto, el límite supremo de toda investigación moral.⁶⁴

Para la razón, determinar este límite significaría omitir la búsqueda del motor supremo del interés en el mundo sensible. Evitaría entrometerse con conceptos trascendentes bajo el nombre de “mundo inteligible puro” como el conjunto de todas las inteligencias al que el hombre pertenece como ser racional y como miembro, a la vez, del mundo sensible. Así, se introduce la fe racional como quien sopla para avivar la llama del interés por la ley moral, aun cuando todo saber positivo alcanza sus límites para que el mundo de los fines en sí, al que sólo es posible acceder si se siguen las máximas de la libertad, tal como si fuesen leyes de la naturaleza.

⁶⁴ Cfr. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 157

Conclusiones

Retornemos, pues, sobre aquellos famosos interrogantes que encierran todo el interés de la razón tanto en el plano teórico, como en el práctico. Como se mencionó antes, a saber, la finalidad de la primera pregunta es meramente teórica. La segunda pregunta se detiene en el análisis práctico que desemboca en el obrar moral en la medida en que se distingue del saber. Y, eventualmente, llevamos a la tercera pregunta: “¿*Qué me está permitido esperar?*” puesto que esta pregunta reúne tanto el saber práctico como el teórico (temática que da lugar a la *KU*) trae, a la postre, la pregunta por aquello que se *debe* hacer. A todas luces, y como se procuró demostrar en este trabajo, la problemática que se inaugura a raíz del deber da lugar a la moralidad del hombre. Kant afirma que la esperanza tiende a la felicidad y es en el orden práctico lo que el saber y la ley de la naturaleza son el conocimiento de las cosas. En este sentido, la esperanza nos conduce a una primera conclusión: alguna cosa *es*, puesto que alguna cosa *debe hacerse*.⁶⁵ Y aquello que debe hacerse es el bien. Independientemente de la situación concreta o los motivos sobre los cuales se dé el bien, puesto que este se determina y establece totalmente *a priori* en la ley moral, la libertad del hombre tiene que responder a él. El uso de la libertad depende del carácter de quien la realiza; y con carácter me refiero lo razonable que se puede llegar a ser frente a cualquier situación. Su obrar debe estar secularizado de cualquier motivo que no encuentre su fundamento en la ley moral, es decir, el deber no siempre se inscribirá en paralelo al sentir del responsable. La ley moral deja de lado a la felicidad como último y único motivo de una acción, sin embargo, esto no quiere decir que la felicidad no participe en el proceder moral; ésta, en efecto, no es un motor, pero

⁶⁵ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Ed. Herder, Barcelona, 2001, p. 193.

cuando aquel que hace del bien un hábito y responde al deber con vistas al Supremo bien, la felicidad se vuelve sólo una consecuencia aunada a la virtud. Esto es así porque si la felicidad fuese en sí misma un motivo suficiente para obrar según el bien, la ley moral se cumpliría de acuerdo a un sentimiento. Y en éste sentido, la respuesta al segundo cuestionamiento: ¿qué debo hacer?, reza: haz aquello que puede hacerte digno de felicidad. Entonces la necesidad de los principios morales nace en el uso práctico de la razón. La necesidad que aquí encontramos es similar a la razón teórica: ambos tienen a la felicidad en una constante búsqueda de hacerse dignos de ella, por ende, sólo en la razón pura la felicidad es inherente al sistema de moralidad. Esta idea de la razón pura a la que alude Kant, es la idea un mundo inteligible o un mundo moral, es decir, de un mundo hecho a la medida del hombre moral, tal como puede ser según la libertad de los seres racionales y tal como deben ser según las leyes necesarias de la moralidad.⁶⁶ Como seres morales formamos parte de este mundo.

De la libertad se desprenden las leyes morales que imprimen los puntales del imperativo categórico, y el concepto de causalidad que se realiza en la libertad implica el concepto de ley que funge como causa de la voluntad. De este modo, si se supone la libertad de la voluntad se obtiene por mero análisis de su concepto la moralidad junto con su principio. Un principio fundado en una máxima cuya realidad debe ir más allá de la mera proposición sintética – puesto que a través del análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena es imposible hallar la propiedad que constituye a la máxima– que resulta del vínculo de dos conocimientos (el teórico y el práctico) por un tercero donde los anteriores convergen. Vistas las cosas así, este tercer conocimiento, en efecto, emana de la libertad, no obstante, no puede ser como en las causas físicas cuya noción se junta los conceptos de causa en relación con

⁶⁶ *Ibid*, p. 194

algo como un efecto. Tampoco se puede señalar con precisión el contenido de dicho conocimiento pues no hay idea *a priori* de él, ni puede hacerse comprensible todavía la deducción del concepto de libertad a partir de la razón pura práctica. Para definir en qué consiste este tercer conocimiento, puesto que se deriva de la libertad, es necesario recordar que la moralidad sirve de ley en tanto cobra validez y patencia sobre todos los seres racionales. La razón busca en la metafísica formar un concepto del origen de todas las cosas, del Ser originario y de su constitución interna y empieza subjetivamente por el concepto originario de la cosidad en general. Por esta razón por la que el concepto del que hablamos representa en sí mismo un ser que es representado como si él (el Ser originario) contuviese la totalidad de la realidad, y, en esa medida, determina el concepto de él como Ser supremo. Se sigue que sólo se puede manifestar y demostrar como una propiedad que concierne, únicamente, a la actividad de seres racionales dotados de voluntad. A pesar de que la argumentación para afirmar la existencia del Ser supremo (Dios) en el sentido moral sea oscura, en este caso no tendríamos que investigar la cosa suprasensible con respecto a cómo sea ella en sí, sino sólo con respecto a cómo tenemos que pensarla nosotros. El centro del impulso de la razón a su totalidad plena está lo ético. Ciertamente, el obrar moral estaría sujeto a los mismos principios y tendría dignidad intrínseca aunque no existiese Dios ni la inmortalidad, pero carecería de sentido dentro del todo; estaría desprovisto de fundamento, de meta, y de fe. Por eso del obrar moral surgen los postulados de Dios y la inmortalidad (postulados de la razón práctica). La fe fundada en la razón tiene su raíz en sí misma. Toda fe, aun la histórica, debe ser racional (pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón), mas la fe fundada en la razón se asienta exclusivamente en los datos de la razón pura Dios y la vida futura son, a saber, dos supuestos inseparables de la obligación moral. La razón se ve obligada a admitirlos o mirar a las leyes morales como meras quimeras. Esta

convicción acerca de la existencia de Dios y de la vida futura, como unidos inseparablemente al valor de la obligación moral tiene una suerte de “tener por verdadero”, su propio estatuto epistemológico. La fe es un tener por verdadero, subjetivamente suficiente, aunque objetivamente insuficiente. Kant, con la fe racional, establece el principio de autoconservación de la razón. Éste es el fundamento de la fe fundada en la razón que ubica a la creencia en el mismo rango del saber, aunque la fe adquiere desde la totalidad plena de la razón. Lo suprasensible nos es accesible únicamente si suponemos el modo en que se despliega su naturaleza, y sólo así nos volvemos "dignos del objeto práctico-dogmático del principio moral puro, es decir, del fin final, que es el sumo bien.”⁶⁷ Con vistas al sumo bien nos fabricamos principios prácticos necesarios que quizá no existan fuera de nuestra idea, ni puedan, quizá existir, pues al reconocer su existencia fuera de nosotros mismos sólo podríamos perdernos en lo exorbitante.

La significación de este asentimiento, como asentimiento fundado en un enjuiciamiento con intención teórica, diferente de la opinión y del saber, puede entonces depositarse en la expresión fe, por la cual se entiende una suposición, una presunción que es necesaria solamente porque en el fundamento yace, como necesaria, una regla objetiva práctica de la conducta- [...] una e tal consiste en el asentimiento a una proposición teórica, p. ej. *hay un Dios*, por parte de la razón práctica, considerada, en este caso, como razón pura práctica; caso en el cual, estando el fin final, la concordancia de nuestro esfuerzo respecto al sumo bien, sujeto a una regla práctica absolutamente necesaria, es decir, una regla moral.⁶⁸

⁶⁷ Kant, *Los progresos de la metafísica*, [XX,297]

⁶⁸ *Ibid*, [XX, 298]

Por ello, la fe, desde el punto de vista moral y práctico, tiene ya en sí misma un valor moral, porque contiene una suposición libre.

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H., *Sólo el amor es digno de fe*. [Trad. Ángel Cordovilla Pérez] Ed. Sígueme, Salamanca, 2006.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Ed. Herder, Barcelona, 2001.

FICHTE, J. B., *La exhortación a la vida bienaventurada a la Doctrina de la Religión*. [Trad. Alberto Ciria], Ed. Técnos, 1995, Madrid.

-----, *El destino del hombre*, [Trad. Juan Ramón Gallo Reyzábal], Ed. Sígueme, Salamanca, 2011.

-----, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, traducción publicada en *La polémica del ateísmo* no. 6, Madrid, 1998.

HEGEL, G.W.F., *Fe y Saber*, [Trad. Vicente Serrano], Ed. Colofón, Madrid, 2001.

JASPERS, K., *Filosofía*, [Trad. Fernando Vela], Ed. Universidad de Puerto Rico, Madrid, 1958.

-----, *Psicología de las concepciones del mundo*, [Trad. Mariano Marín Casero], Ed. Gredos, Madrid, 1967.

-----, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. [Trad. Pablo Simón], Ed. Técnos, Madrid, 2002.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, [Trad. Pedro Ribas], Ed. Taurus, Madrid, 2002.

-----, *Crítica de la razón práctica*, [Trad. de Roberto R. Aramayo], Ed. Alianza, Madrid, 2000.

-----, *Crítica del discernimiento*, [Trad. de Roberto R. Aramayo], Ed. Alianza, Madrid, 2012.

-----, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [Trad. Luis Martínez Velasco], Ed. Austral, Madrid, 2009.

-----, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, [Trad. Roberto Rodríguez Aramayo], Ed. Trotta, Madrid, 1999.

-----, *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, [Trad. Felipe Martínez Marzoa], Ed. Alianza, Madrid, 2007.

-----, *Reflexiones sobre Filosofía Moral*, [Trad. José G. Santos Herceg], Ed. Sígueme, Salamanca, 2004.

-----, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, [Edición Félix Duque], Ed. Anthropos, España, 1991.

-----, *Teoría y Práctica*, [Trad. Juan Miguel Palacios], Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

-----, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz a Wolff*, Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

-----, *En defensa de la ilustración. ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Ed. Alba, Barcelona, 1999.

PANNENBERG, W., *Metafísica e idea de Dios*, [Trad. Manuel Avella] Ed. Caparrós, Madrid, 1999.

-----, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios.*, [Trad. Rafael Fernández de Mururi] Ed. Sígueme, Barcelona, 2002.

PINTOR-RAMOS, A., *Revista Portuguesa de Filosofia T. 61, Fasc. 2, Herança de Kant: I - Razão, Sociedade e Crença* (Apr. - Jun., 2005), pp. 483-500

RIVERA DE ROSALES, J. *El punto de partida de la metafísica trascendental*,
Ed. Xorki, Madrid, 2011.

-----, *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista
trascendental*, Ed. Dykinson, Madrid, 2009.

ROSALES, A., *Ser y subjetividad en Kant*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2009.

TORRETI, R., *Manuel Kant, Estudios sobre los fundamentos de la filosofía
crítica*, Ed. Universidad de Chile, Chile, 1967.