

THE SUMMUM BONUM IN KANT'S RELIGIONSSCHRIFT

EDUARDO CHARPENEL

ORCID.ORG/0000-0002-2773-1212

UNIVERSIDAD PANAMERICANA, CAMPUS MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

echarpen@up.edu.mx

Abstract: *In this article, my aim is to show that the theory of the highest good in the Religion within the Bounds of Bare Reason reflects great coherence and unity with what Kant says on the same topic in other works. In contrast with commentators who endorse a secular humanist reading of this notion in Kant's late works, I defend the thesis that the highest good must be interpreted —due to textual and systematic reasons— as a notion which, on the one hand, is irreducible to mere political or moral enterprises, and, on the other, presupposes God as a transcendent being who gives his aid to human beings in order for them to overcome moral and physical evils and attain happiness in proportion to virtue.*

KEYWORDS: PHILOSOPHY OF RELIGION; MORALITY; HIGHEST GOOD; ETHICAL COMMUNITY; SECULARISM

RECEPTION: 06/02/2019

ACCEPTANCE: 23/09/2019

EL *SUMMUM BONUM* EN EL *RELIGIONSSCHRIFT* DE KANT

EDUARDO CHARPENEL

ORCID.ORG/0000-0002-2773-1212

UNIVERSIDAD PANAMERICANA, CAMPUS MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

echarpen@up.edu.mx

Resumen: En este artículo, mi propósito es mostrar que la teoría del bien supremo en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* refleja una gran coherencia y unidad con lo que Kant dice de este mismo tema en otras obras. A diferencia de comentaristas que abogan por una lectura humanista secular de esta noción en las obras tardías de Kant, defendiendo la tesis según la cual —tanto por razones textuales como sistemáticas— el bien supremo debe ser interpretado como una noción que, por un lado, es irreductible a proyectos exclusivamente políticos o éticos y que, por otro lado, presupone a Dios como un ser trascendente que brinda su auxilio a los seres humanos para que puedan superar los males físicos y morales, y para que puedan obtener una felicidad en proporción a su virtud.

PALABRAS CLAVE: FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN; MORALIDAD; COMUNIDAD ÉTICA; BIEN SUPREMO; SECULARISMO

RECIBIDO: 06/02/2019

ACEPTADO: 23/09/2019

INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES DE LA PROBLEMÁTICA

La idea de “sumo bien”, “bien supremo” o *summum bonum* en Kant es tanto crucial como polémica. Es crucial, a mi entender, por el simple hecho de que varias nociones medulares de su pensamiento se articulan y vertebran en torno a ella —en este sentido, el vínculo que con la misma se establece entre moralidad y felicidad es de una importancia mayúscula. Es polémica, por otro lado, porque a juicio de muchos no resulta claro cuál sería su impronta específica en el conjunto de su filosofía. Desde el comentario a la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*) de Lewis White Beck, se le ha reprochado a Kant que su doctrina del sumo bien es confusa y que, en todo caso, parecería comprometer la autonomía y otras tesis medulares que habrían sido defendidas en la arquitectónica de su pensamiento práctico (*cf.* Beck, 1960: 242-255). Antecedentes de esta objeción los podríamos encontrar incluso en la anécdota relatada por Heinrich Heine, según la cual Kant, al ver el desconcierto que su mayordomo Lampe habría experimentado al conocer las demolidoras críticas esgrimidas en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) en contra de la metafísica y las verdades de religión, le habría brindado un consuelo y bálsamo a su fiel empleado en la reivindicación que dentro de su filosofía práctica haría de ellas.¹

En buena medida, tanto las críticas más toscas como algunos lugares comunes se han superado. Sin embargo, no deja de ser cierto que la noción de *summum bonum* dista de encontrar unanimidad y consenso entre los intérpretes. En el presente artículo, me propongo abordar esta relevante temática en el contexto de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (*RGV*) (1793),² donde la misma noción, a jui-

1 *Cfr.* Heine, 2008: 166. Asimismo, dentro de la recepción inmediata de Kant, cabe encontrar otro pronunciamiento crítico en la filosofía schopenhaueriana. Schopenhauer arguye, de forma irónica, que Kant habría hecho un largo recorrido, metódico y racional en apariencia, sólo para reafirmar, al final del día, la moral de la religión cristiana en su conjunto (*cf.* 2009: 221-222).

2 En el cuerpo del presente artículo, me referiré a esta obra de Kant como el *Religionsschrift*, tal como lo hacen los intérpretes de lengua alemana. En lo que respecta a la citación de las obras kantianas, para ello indicaré la abreviatura alemana más común de la obra en cuestión, el volumen con números romanos de la edición de la academia (*Akademie Ausgabe*) donde se encuentra ésta, y después las páginas que, según sea el caso, estén siendo referidas. La única excepción a este respecto lo haré con la citación de la *KrV* que, como es habitual, referiré con las siglas A y B de la primera y segunda edición, así como con los números de página correspondientes. Las traducciones empleadas de las obras de Kant son las que se indican en la bibliografía final, pero

cio de algunos comentadores, estaría siendo concebida y desarrollada de un modo distinto, en lo esencial, respecto a la formulación que de ésta, de modo paradigmático, encontramos en la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*) (1788), pero que también ya aparece desde antes en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) (1781/1788) y que, previo al *Religionschrift*, es abordada en la *Crítica de la facultad de juzgar* (*KU*) (1790).

En efecto, a juicio de ciertos intérpretes, el análisis de estos desarrollos supone, en último término, reconocer que Kant habría modificado, alterado o incluso corregido de modo profundo tesis o premisas que antes habría tenido por válidas.³ La tesis que buscaré defender es que, contrario a lo que algunos intérpretes

éstas siempre fueron cotejadas con las obras originales en alemán en la edición de la academia.

3 El intérprete más prestigioso que, en las últimas décadas, ha recalado esta supuesta cesura o modificación en el pensamiento kantiano es Andrew Reath —quien, por su parte, se inspira de forma importante en autores como John Silber (1959), el propio trabajo de Beck antes aludido (1960), y las lecciones de filosofía moral de John Rawls (2000) que él escuchó cuando era estudiante en Harvard y que sólo hasta tiempo después fueron publicadas. Reath busca mostrar que Kant habría sostenido una interpretación doble o ambivalente del sumo bien: una que este autor denomina como *teológica* y otra que denomina *secular* o incluso *política*. Así pues, este intérprete escribe: “Quiero sostener que el bien supremo no debe ser visto como una noción teológica, y que la proporcionalidad entre virtud y felicidad no es esencial a la doctrina. Mostraré cómo es que nosotros podemos defender una concepción del bien supremo que lo trata como si fuese un fin a ser logrado por la agencia humana, y que combina virtud y felicidad, si bien no mediante una relación de proporcionalidad. Haré esto mostrando que existen distintas concepciones del bien supremo en los textos, tanto una concepción ‘teológica’ como una ‘secular’ (o bien, política), y sugeriré una razón fundamental en favor de esta última para tomarla como la mejor expresión de la posición de Kant” (1988: 594; traducción propia). Autores que han seguido la línea de interpretación de Reath o al menos una bastante similar son Thomas Nenon (1997) y Sharon Anderson-Gold (1991, 2000). A mi parecer, dicha línea de interpretación es desacertada. En primer lugar, en consonancia con Frederick C. Beiser, considero que es posible afirmar que Kant estaba bastante familiarizado con teorías que defendían una especie de sumo bien terrenal y que tenía buenas razones por las cuales tomar distancia crítica respecto de ellas. Como Beiser también recalca, ver esto así es importante para comprender el desarrollo más amplio del idealismo alemán, pues sus sucesores —sobre todo Fichte y Hegel— sí que estarían mucho más próximos a considerar al sumo bien como un ideal exclusivamente político o social (*cf.* Beiser, 2006: 603-605). La línea de interpretación que busco defender se inserta en la línea de trabajos como los de Stephen Engstrom (1992), Pauline Kleingeld (1995), Jacqueline Mariña (2000), y

consideran, esta doctrina, si bien tiene acentos distintos en las diversas obras de Kant, guarda en el fondo una importante unidad en su pensamiento que no ha de ser soslayada.⁴ Lo que intentaré poner de manifiesto es que el desarrollo del *Religionsschrift* es un importante y muy necesario complemento —pero de ninguna forma una sustitución o abandono— a lo que Kant sobre esta materia habría presentado con anterioridad. Con el desarrollo elaborado por Kant ahí, lo que se logra es que la teoría del bien supremo obtenga —como respuesta al mal radical extendido entre el género humano— un contorno mucho más definido y sólido en algunos de sus aspectos centrales. A mi parecer, el bien supremo juega dentro del *Religionsschrift* un papel destacado, pero éste, en el arco más amplio de la arquitectónica de la filosofía kantiana, se encuentra complementado, en

del propio Beiser (2006), que apuntan a la unidad de esta noción en el pensamiento kantiano.

- 4 Como ya se hizo alusión en la nota previa, para Reath no resulta de ningún modo claro —a pesar de que Kant sea de suyo un pensador sistemático— que la noción de bien supremo guarde coherencia y unidad en los distintos tratados del filósofo alemán. Antes bien, a tal grado llega la discontinuidad y, en su opinión, la incoherencia de la postura kantiana, que es a su juicio menester reconstruirla *radicalmente* —para que ésta se vuelva verosímil o plausible— en términos secularizados, es decir, en términos que hagan de la misma una noción de carácter ético y/o político que sea susceptible de ser realizada por medios exclusivamente humanos y enteramente disponibles al alcance de nuestra voluntad y capacidades. En contraposición a dicha lectura —que, como se verá más adelante, otros intérpretes también sostienen—, lo que busco defender es que —si bien no en todos y en cada uno de los detalles— la noción de bien supremo *sí* guarda, en sus núcleos teóricos principales, una importante unidad. Asimismo, dicha unidad, por su parte, sólo puede ser salvaguardada si uno no soslaya el hecho de que el bien supremo, para efectuarse, debe de contar con un factor *trascendente* para su realización —con lo cual quiero decir, pues, una agencia sobrenatural que ha de ser identificada con un ser que reúne los atributos que de forma tradicional se le adscriben a Dios. Por supuesto, en su mayoría, los intérpretes que van en la línea de Reath *niegan* que existan elementos textuales donde Kant de forma explícita conecte su noción de bien supremo con Dios —aunque algunos, como Anderson-Gold, por ejemplo, *sí* consideran que Kant cambia de modo muy significativo su forma de entender a Dios en el *Religionsschrift*, llegando con ello incluso a despojarlo de ciertos atributos fundamentales que el filósofo, con anterioridad, le habría asignado. Las razones de estos intérpretes para defender su postura son más bien de corte sistemático. Por mi parte, mi objetivo es mostrar que, en atención a los elementos textuales, uno puede colegir la implicación sistemática de que, sin un garante trascendente o sobrenatural como Dios como ser supremo, la teoría kantiana entera del *summum bonum* queda desdibujada.

términos metódicos, por otras tesis medulares. Habré de sostener que, si bien la presentación del *summum bonum* en el *Religionsschrift* aparece ligada de modo directo a la conformación de una comunidad ética, esto no significa, contrario a lo que *prima facie* pudiera sugerirse, un abandono o una inconsistencia respecto a lo antes pensado por él —como si, por decirlo de alguna forma, el *summum bonum* consistiera, de ahora en adelante, única y exclusivamente en la conformación de una comunidad ética a partir de los meros esfuerzos humanos.⁵

5 Vale la pena hacer una revisión sucinta del estado de la cuestión en la literatura especializada para ver la pertinencia de la contribución aquí presentada para la *Kant-Forschung*. En consonancia con las líneas generales de su línea interpretativa, para Reath es claro que la noción de *summum bonum* defendida en el *Religionsschrift* se encuadra dentro del paradigma llamado por él secular (*cf.* 1988: 603-607). En esto concuerda Anderson-Gold, quien escribe lo siguiente: “Antes del texto de la *Religión*, el papel principal de Dios era el de distribuir la felicidad —en proporción a la virtud— ya sea de modo directo en una vida futura o bien, de modo indirecto, poniendo en concordancia la naturaleza con la volición moral. Este papel completamente suplementario es consecuencia de dos suposiciones que son superadas en la *Religión*: (1) que los individuos pueden alcanzar de modo adecuado la virtud mediante el ejercicio de sus propias capacidades morales, y (2) que el deseo por la felicidad tiene raíces independientes en la naturaleza que, de modo necesario, limitan la consecución del bien supremo o completo. [...] La naturaleza *per se* ya no es la acusada señalada y los obstáculos para la realización del bien supremo son colocados en los nexos de las relaciones humanas. La centralidad del tema del compromiso mutuo conduce a Kant a la formulación explícita del bien supremo como una meta social” (1991: 126-127; traducción propia). De ahí se sigue, en la lectura de esta autora, que el papel de Dios quede reinterpretado de un modo radical: “Esta concepción de Dios no se deriva de la función de un diseñador cósmico, ni tampoco de la función de un Juez. Antes bien, es más próxima a la de la función atribuida en la teología cristiana a la actividad santificante del Espíritu Santo, el cual se encuentra encarnado en la organización viva y social de la Iglesia” (1991: 129; traducción propia). Nenon, por su parte, privilegia —en términos sistemáticos— las concepciones del sumo bien que apuntan hacia la justicia social y considera que éstas son más coherentes que aquellas que apelan a un sumo bien de corte o naturaleza trascendente (*cf.* Nenon 1997: 426 y ss). Por último, de modo todavía más reciente, cabe mencionar también el caso de Jürgen Habermas que, en un escrito más bien de corte exegético sobre la filosofía de la religión kantiana, termina por defender una concepción afín a la de los comentaristas antes mencionados. Si bien es cierto que Habermas no afirma de modo explícito lo mismo que Anderson-Gold —para quien, como ya se dijo, el papel de Dios cambia de un modo fundamental en el *Religionsschrift*—, sí puede

Antes bien, la conformación y constitución de dicha comunidad no se entiende, en último término, sin referencia a la trascendencia de un ser supremo, a la fe moral en éste, y a su influjo en los asuntos y el destino último de los seres humanos. A mi juicio, el desarrollo presentado en la obra principal a analizar es, en lo esencial, consistente con lo que Kant elabora en otros lugares. La tesis que buscaré defender es que sólo una interpretación que apunte, en términos generales, a la coherencia y a la unidad del *summum bonum* en la filosofía kantiana resulta atractiva, tanto en términos textuales exegéticos como sistemáticos.

Debido a los márgenes propios del artículo, no me resultará posible ofrecer un recuento o reconstrucción pormenorizados de cómo Kant desarrolla esta noción en obras anteriores.⁶ Para efectos de la presente discusión, sólo cabe mencionar que diversas tesis fundamentales kantianas, ya introducidas desde la primera *Crítica*, no se hallarán desmentidas en el *Religionsschrift*, en particular (1) que la noción de sumo bien es, en último término, el objeto de la respuesta a la pregunta “¿qué cabe esperar?” (*KrV* A805/B833), (2) que esta noción busca establecer una proporcionalidad entre moralidad y felicidad —siendo la primera condición de la segunda, y siendo la segunda, por sí misma, un objeto todavía insatisfactorio— en el sistema de un mundo inteligible pensado en la idea de la razón pura (*cf.* *KrV* A808/B836), (3) que el enlace entre moralidad y felicidad —para seres que estamos afectados por la sensibilidad— sólo cabe esperarlo racionalmente en tanto que “una *razón suprema* que manda conforme a leyes morales es colocada a su vez como causa de la naturaleza” (*KrV* A808/B836) la cual ha de ser identificada con Dios, y (4) que esto último supone, a final de cuentas, la creencia práctica

decirse respecto de él que, en su interpretación, hay una marcada discontinuidad en la forma en que Kant aborda este tema en este escrito respecto a sus obras previas. Para Habermas, la idea de sumo bien en el *Religionsschrift* es valiosa, en contraposición con escritos anteriores, toda vez que ahí adquiere por primera vez “una encarnación plástica en la figura concreta de una forma de vida” y se deja el abstracto plano de lo trascendental y nouménico (Habermas 2006: 231). Existen varios otros intérpretes que van en una línea semejante —Beiser presenta al respecto una lista todavía más amplia (2006: 641)—, pero, por los límites propios de esta investigación, me ceñiré a tener como referencia crítica la postura de los autores antes mencionados.

6 Para el lector interesado en el arco entero de desarrollo de la noción de sumo bien a lo largo de diversas obras de Kant remito a Keller (2008), Höwing (2016), Aufderheide y Bader (2015) y Marwede (2018). Por lo demás, es de llamar la atención que en estos estudios —con excepción del de Keller (2008: 171-241)— se dedica poca atención al tema del sumo bien en el *Religionsschrift*.

en la propia libertad e inmortalidad (*cf.* *KrV* A814/B842 y ss.). Estos núcleos temáticos —aunados a otros de la *KpV* y de la *KU* a los que habré de aludir— habrán, pues, de encontrar en mi lectura una confirmación y una amplitud en el desarrollo teórico presentado en el *Religionschrift*.⁷

MORALIDAD Y RELIGIÓN

Como es sabido, Kant afirma en el prólogo del *Religionschrift* que la “moral conduce inevitablemente a la religión” (*RGV* vi: 6). El sentido de esta frase debe elucidarse de forma adecuada. Kant no sugiere que, por el simple hecho de cumplir

7 Es importante hacer una aclaración previa en relación con la noción de continuidad que busco defender. Sin lugar a dudas, Kant no llega a la formulación de esta teoría en todas sus obras por los mismos caminos argumentativos —los cuales, por supuesto, me es imposible reconstruir en este espacio—, y claramente existen aseveraciones que, o bien se ven en algunos puntos modificadas, o bien, incluso, llegan a ser por entero desechadas, como por ejemplo la tesis de la *KrV* según la cual las leyes morales sólo tienen un carácter motivacional para los seres humanos en tanto que están aparejadas con posibles recompensas y castigos (A811/B839). Con todo, sin embargo, en términos conceptuales, me parece que los otros elementos recién aludidos se mantienen, en lo esencial, intactos, y es por ello que sostengo que es más pertinente hablar de una teoría que, si bien fue objeto de ciertos desarrollos y correcciones metódicas conforme la doctrina moral kantiana se fue perfeccionando, nunca abandonó sus núcleos principales.

En línea de lo anterior, quien ha hecho a recientes fechas una caracterización muy adecuada y pertinente de la metodología kantiana es Leonardo Rodríguez Duplá. Este intérprete sostiene, por una parte, que Kant posee un método constructivo para abordar, como puro maestro de la razón, temas o problemáticas morales —que, en último término, desembocan en consideraciones de una religión natural— desde conceptos puros *a priori* de la razón; pero, por otra parte, afirma que el filósofo de Königsberg dispondría también de un método reconstructivo que, en consonancia con lo que se dice en el segundo prólogo del *Religionschrift*, consistiría en que la razón preste atención a la revelación pero “no para someterse a la presunta autoridad de ésta (lo cual equivaldría a abandonar el propósito inicial de elaborar una religión natural), sino para comprobar hasta qué punto es posible <<convalidar>> con los solos instrumentos de la razón los contenidos de esa revelación” (Rodríguez Duplá 2019: 63). En cierta medida, considero que los intérpretes de los que pretendo tomar distancia no han reparado en que la divergencia de presentaciones del sumo bien no responde a una intención de Kant de abandonar o tomar distancia de su propia doctrina sino en explorar ésta, tal como Rodríguez Duplá sugiere, desde distintos ángulos teóricos y metodológicos.

con lo que la moral prescribe, uno estaría ya con ello adoptando tales o cuales dogmas o preceptos religiosos. Antes bien, el fundamento de dicha aseveración es que el obrar moral —dada la índole propia del ser humano— no puede ser nunca del todo indiferente de los fines, o, mejor dicho, del fin último que con dicho obrar moral se habrá de alcanzar o lograr. En consonancia con lo planteado en las obras kantianas de filosofía moral, es menester que los seres humanos actúen por la representación del deber mismo, pues esto es lo único que le da valía y justificación a sus acciones (*cf.* *KpVv*: 71-89). El ser humano no puede ser indiferente respecto a cuál es el desenlace último de su obrar moral en el mundo. Y dado que el enlace o punto de convergencia de los esfuerzos morales debe en efecto pensarse como existente —al menos, pues, debe pensarse o concebirse como posible, a riesgo de que, si esto no fuera realizable, habría que considerar a la moral como una ilusión vacía (*cf.* *KrVA*811/B839, *KpVv*: 114)—, y dado que dicho punto de unión, sin embargo, podría verse sujeto a un fracaso o a un desarreglo de no tener un garante último, es necesario tener una fe práctica en que un ser con las cualidades que, de forma tradicional, se asocian con Dios, habrá de salvaguardarlo.⁸ Esta fe práctica racional en Dios es pues un requisito de coherencia para la

8 Aquí, dicho sea de paso, es de subrayar, en favor de una lectura unitaria de la noción de sumo bien, que ya Kant en obras previas había asentado elementos para considerar el sumo bien no sólo desde la perspectiva de una teología natural o trascendental sino en último término de una *religión* —entendida ésta, por supuesto, no como una religión estatutaria o clerical sin más entre otras, sino como una *religión racional*. Los pasajes al respecto son numerosos. En la *KrV* se subraya, por ejemplo, que la teología y la moral se enlazan, en último término, en la religión (*cf.* B395). Y, de forma incluso mucho más relevante, en la *KpV* se dice que, si bien en ese marco no se considerará todavía al cristianismo como una *doctrina religiosa* —observación que hace un excelente preludeo al *Religionschrift*, donde, a partir de la mera razón, ya se llevará a cabo de forma puntual un análisis de las Escrituras cristianas y de ciertas tesis dogmáticas fundamentales—, sí se afirma en cambio que el cristianismo es el único que, con su moral, brinda un concepto del bien supremo que “satisface la más alta exigencia de la razón práctica” (*KpVv*: 128), y, más aún, en palabras casi idénticas a las citadas antes del *Religionschrift*, se nos dice que “la ley moral, mediante el concepto de bien supremo como objeto y fin de la razón práctica, conduce a la *religión*” (*KpVv*: 130) —y esto se realizaría, en plena armonía y consonancia con el planteamiento kantiano del *Religionschrift*, en tanto que se entiendan todos los mandatos morales como si fueran mandatos divinos. Finalmente, en la *KU* se concibe a la religión como “moral en relación con Dios como legislador”; de igual forma, en la misma página de la edición de la academia, se dice también que la religión se pervierte cuando la

lógica y la visión del mundo del propio actor moral. Este fin último es caracterizado en el primer prólogo del *Religionsschrift* como:

[U]na idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo. (*RGV* vi: 5)

Hay varios puntos a considerar sobre la concepción del sumo bien aquí descrita. En primer lugar, esta noción no parece modificar en lo esencial lo que Kant en otras obras habría sostenido. En segundo lugar, esta noción no aumenta el número de deberes; no es el caso de que, además de los deberes morales, el ser humano tenga un deber o una serie de deberes adicionales aparejados a la noción de bien supremo; en tercer lugar, de una manera muy enfática, hay que reconocer a Dios como el legislador sobre el cual descansaría el orden de dicho bien supremo, es decir, las leyes morales que regirían dicho orden —una noción que ya se encuentra presente, por ejemplo, desde la propia *Grundlegung*—⁹ y que lo hacen posible. En cuarto lugar, aunque si bien en la segunda *Crítica* se hacía énfasis en el carácter trascendente del bien supremo, no deja de ser cierto que Kant ya desde entonces subrayaba la importancia de fomentar o buscar en esta vida su realización. En la *KpV* podemos leer: “*debemos tratar*

moral se rige de forma externa o heterónoma por los dogmas teológicos (*KU* vi: 461). Estas evidencias textuales son desatendidas por intérpretes que buscan marcar más bien discontinuidades en la teoría del bien supremo. Más adelante, en la nota al pie número catorce del presente trabajo, volveré sobre la índole de la religión en Kant.

- 9 “Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenecer al reino como *jefe*, cuando como legislador no está sometido a ninguna voluntad de otro. [...] El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como jefe. Mas no puede ocupar este último puesto por sólo la máxima de su voluntad, sino nada más que cuando sea un ser totalmente independiente, sin exigencia ni limitación de una facultad adecuada a la voluntad” (*GMS* iv: 434). Como bien destaca Jens Timmermann en su comentario de la *GMS*, Dios es parte del reino moral, pero para él las leyes aplican sólo de forma descriptiva y no como imperativos, y no ha de pensarse que se tienen derechos coactivos frente a él (*cf.* 2007: 106-107).

de promover el bien supremo (el cual, por lo tanto, sí debe ser posible)”, y más adelante, en la misma página de la edición de la academia, Kant afirma lo siguiente:

[P]ara nosotros, pues, era un deber el promover el bien supremo y, por lo tanto, no sólo era un derecho sino también una necesidad objetiva unida como necesidad subjetiva con el deber, el presuponer la posibilidad de este bien supremo, el cual, dado que sólo tiene lugar bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición de esta existencia con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios. (*KpV*v: 125)

Es justo en este punto donde la caracterización del sumo bien abre las puertas a los desarrollos que habrán de venir después en la *KU* y en el propio *Religionschrift*. Si bien las ideas de que los seres humanos no hemos de esperar de manera pasiva a que ese enlace se lleve a cabo, y de que hemos de actuar *como si* con el propio actuar cooperáramos a la realización del bien ya se encuentran presentes en la *KpV*, no deja de ser cierto que Kant ofrece una perspectiva bastante más puntual de lo que esto significa en estas otras dos obras antes mencionadas. En la *KU* se observa por ejemplo que, dentro del marco de sus consideraciones teleológicas, Kant se pregunta cuál podría ser el fin último de la naturaleza y, en ese contexto, se afirma que no puede ser la felicidad —al menos, no considerada sin más—, sino que debe ser la cultura. Sin embargo, no se trata de cualquier tipo de cultura para cualesquiera tipos de fines, sino de una cultura peculiar, a saber, una que: “podría llamarse cultura de la disciplina, es negativa y consiste en librar a la voluntad del despotismo de los apetitos merced al cual quedamos apegados a ciertas cosas de la naturaleza y nos volvemos incapaces de elegir por nosotros mismos” (*KU* v: 432).

Lo que esta cultura exige no puede darse mediante avances aislados en las ciencias o en las artes, sino en una transformación del modo de interacción humana en el terreno público. En otros términos, la condición de que el ser humano pueda perseguir con libertad los fines que él mismo se otorgue es la instauración de un entramado *jurídico-político* particular:

La única condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar este propósito final suyo es aquella constitución en las relaciones de los hombres entre sí donde al perjuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contrapone el poder legítimo de un todo que se llama sociedad civil; pues sólo en ella puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones naturales. Ahora bien, aun cuando los hombres fueran lo bastante listos para descubrirla y lo suficientemente sabios como para someterse de buen grado a su coerción, todavía se requeriría de un todo *cosmopolita*, o sea, un

sistema de todos los Estados que corren el riesgo de perjudicarse mutuamente. En ausencia de tal sistema, y ante el obstáculo que la ambición desmedida, el afán de dominio y la codicia, principalmente de aquellos que tienen el poder en sus manos, contraponen incluso a la posibilidad de proyectar tal todo cosmopolita, se hace inevitable la guerra. (*KU* v: 432-433)

De lo anterior es posible colegir varias cosas. De cara al progreso de la humanidad en sus diversos ámbitos —incluido el moral—, la instauración de un orden común *jurídico-político* se vuelve ineludible. Pareciera que determinadas inclinaciones al mal —que aquí en este pasaje ya son mencionadas y que, tal como se verá, reaparecerán muchas de ellas en el *Religionsschrift*— sólo son susceptibles de moderarse o irse corrigiendo de forma gradual mediante ciertas instituciones jurídicas y políticas, las cuales están llamadas a trascender el ámbito particular y deben regir ya no sólo la interacción de los individuos sino de pueblos enteros. Éste es, en pocas palabras, el programa del así llamado republicanismo kantiano (*cf.* *Hacia la paz perpetua* [*ZeF*] VIII: 350 y ss.).¹⁰ Más adelante traeremos más elementos a discusión sobre este programa político. Pero lo que es posible decir en el marco de la discusión de la *KU* es que este fin último —que, de forma razonable, podemos atribuir a la naturaleza para considerar como posible el que nosotros los seres humanos despleguemos de modo efectivo todos nuestros talentos— es él mismo evaluado respecto a su posible sentido y orientación. En otras palabras: el hecho de que este programa de reforma político-moral tenga como objetivo que el ser humano se moralice y que éste se encuentre en condiciones de aspirar, con genuino merecimiento ético, a la felicidad, deja abierta la pregunta de si la mera moralización —arropada

10 Sin dudas, hay diferencias importantes entre el tipo de comunidad política de la que se habla en la *KU* y el tipo de comunidad ética o iglesia invisible de la que se habla en el *Religionsschrift*, pero es de pensarse que, al menos, podría haber una correlación entre una y otra, toda vez que, por ejemplo, como más adelante discutiré con mayor detalle, Kant realiza importantes paralelismos entre la comunidad ética y la comunidad política, e incluso emplea una jerga político-contractualista para explicar, en términos de analogía, cómo es que hemos de transitar de un estado de naturaleza moral a un estado propiamente ético. En cualquier caso, sin embargo, el entramado jurídico-político vislumbrado por Kant no es coextensivo con la comunidad ética o con la iglesia invisible —recordemos tan sólo la idea de *ZeF* según la cual “el problema del establecimiento de un Estado, por duro que suene es dirimible aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento)” (*ZeF* VIII: 366)—, ni tampoco cabe decir que el fin de las organizaciones políticas sea sin más identificable con el fin moral-religioso que la humanidad debe asumir en cuanto género.

por el progreso político— puede ser como considerada un propósito último y satisfactorio para el género humano. Y, en plena consonancia con sus tratamientos previos, la respuesta de Kant es negativa. Es por esta razón que sus reflexiones desembocan en la unión entre moralidad y felicidad, es decir, de nueva cuenta, en una discusión sobre el bien supremo, el cual se muestra como imposible “si no enlazamos con nuestra libertad ninguna otra causalidad (a modo de medio) que la de la naturaleza” (*KU* v: 450). En el mismo tenor se afirma también que

[...] para proponernos un fin final conforme a la ley moral hemos de conjeturar una causa moral del mundo (un autor del mundo), y cuán necesario sea lo primero, hará igualmente necesario (esto es, en el mismo grado y por idéntica razón) conjeturar esto último, o sea, que hay un Dios. (*KU* v: 450)

De ahí que Kant presente una así llamada prueba *ético-teleológica* de la existencia de Dios, es decir, un argumento que sostiene que, a riesgo de considerar el desarrollo moral de las disposiciones naturales del hombre como trucas o absurdas, ha de postularse de forma necesaria una causa sobrenatural que funja como enlace entre la virtud moral y la felicidad. De ahí también que para Kant el hombre moral deba de creer en Dios, pues, de no hacerlo, ante el hecho innegable de que el mal llega en numerosas ocasiones a imponerse sobre el bien, un ateo bueno en términos éticos podría, con alto grado de probabilidad, desistir de sus esfuerzos y de sus convicciones morales ante las desgracias e infortunios del mundo. En palabras de Kant, un hombre así “habría de renunciar como algo sin duda imposible al fin que tenía y debía tener ante los ojos al observar las leyes morales” (*KU* v: 452).

Este examen somero sobre lo dicho en la *KU* —obra importante a tener en consideración para el tema de mi interés en tanto que, por la discusión jurídico-política tratada en ella, ya se delinea ahí, como mayor claridad la dimensión del bien supremo como empresa colectiva—¹¹ permite establecer ciertos puentes y paralelismos conceptuales con otras obras kantianas. Kant subraya ciertas tareas que, en aras de alcanzar el bien supremo y de trascender diversas formas del mal, tendrían que llevar a cabo los seres humanos no sólo mediante esfuerzos individuales sino con-

11 La categoría de comunidad ha sido explorada con excelentes réditos en la literatura kantiana reciente para realizar diversas precisiones sobre temáticas de filosofía moral, política, de la historia y de la religión. Para el lector interesado en la materia se puede consultar con enorme provecho el estudio de Moran (2012) y el volumen colectivo editado por Payne y Thorpe (2011).

juntos, dando con ello lugar a cierta forma de comunidad política —con innegables repercusiones éticas— entre los individuos. Pero dichas tareas son incumplibles en último término si no es mediante la intercesión activa de una causa moral sobrenatural que contribuya a su realización, y que, a su vez, pueda garantizar el fin o propósito últimos que le darían sentido a todo este desarrollo colectivo humano. En otras palabras, pues, el desarrollo de la libertad humana en instituciones y formas de vida colectivas quedaría trunco y sería insatisfactorio sin este garante.

A pesar de que hay diferencias que no hay que soslayar entre los escritos, me parece que, en este punto, las líneas de argumentación de la *KU* y del *Religionsschrift* recorren caminos en paralelo. Como se discutirá a continuación, en el *Religionsschrift* también se delinea un camino análogo, pues en este tratado se subrayan de igual forma actitudes y conductas que el ser humano debe de superar y trascender no en términos individuales sino colectivos. Pero esta tarea —que, sin duda, tiene repercusiones en todo el entramado social— no es ejecutable, esperable ni realizable sin un ser supremo que auxilie a los seres humanos en su lucha con el mal, a permanecer en el bien, y, en último término, a instaurar un orden de proporcionalidad entre virtud moral y felicidad.

LA COMUNIDAD ÉTICA Y SU VÍNCULO CON EL *SUMMUM BONUM*

Aunados a esta dimensión social y colectiva que se pone de forma explícita como primer elemento del bien supremo en *KU*, en el *Religionsschrift* encontramos otros elementos adicionales, los cuales están vinculados, sobre todo, con enfatizar la condición antropológica ya lesionada por el mal. Éste será en lo subsiguiente un factor crucial en la reflexión kantiana. Pues de hecho, el mal radical en el ser humano, que conduce a la trasgresión del pecado, es lo que ocupa a Kant en la primera mitad de la obra: en el primer libro del *Religionsschrift* se abordan ciertos rasgos y cierta caracterización de este mal —que, si bien en su raíz última es inescrutable, es claro que éste supone, en último término, una inversión en la disposición fundamental del ser humano, es decir, en su *Gesinnung*—, y en el segundo libro lo que encontramos es un desarrollo sobre la posibilidad de superarlo mediante la emulación y el seguimiento moral de aquel que encarna de modo arquetípico el ideal de una humanidad buena o agradable a Dios —arquetipo que, en términos históricos, Kant identifica con el “Maestro del Evangelio” (*RGV* vi: 128). Sólo en la medida en que el ser humano adopta en sus intenciones aquellas de aquel hijo de Dios le es posible suponer que puede trascender el mal de su naturaleza lesionada. Asimismo, sólo en dicha medida puede esperar también aparecer justificado ante el juez del mundo (*cf.* *RGV* vi: 74-75).

En el tercer libro, lo que se observa son los mismos dos motivos que antes fueron abordados —la realidad del mal y su posible superación mediante una *revolución del corazón* y una reforma moral integral en el hombre—, pero esta vez desde una perspectiva mucho más histórica —que contempla el desarrollo fáctico de las religiones, en particular, de la cristiana— y que, de modo mucho más acentuado que en cualquier obra previa, aborda el tema del mal desde su dimensión *social y comunitaria*, considerando en este sentido a la humanidad en cuanto género. Es justo en este contexto donde Kant presenta una caracterización del mal a partir de la interacción entre los individuos. Ahí se afirma que los seres humanos tienen una proclividad por encontrar una valía mediante el detrimento o menoscabo de los demás, y eso genera que su mera convivencia esté cifrada en términos ya incluso agresivos y violentos:

No es por los estímulos de la primera [*i. e.*, de la naturaleza] por lo que se despiertan en él las *pasiones*, que así propiamente han de ser llamadas, las cuales ocasionan tan grandes estragos en su disposición originalmente buena. Sus necesidades son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres*, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros. (*RGV* vi: 93-94)

A esta situación de proclividad y de exposición al mal radical —que, en algunos de sus términos, queda ya prefigurada en el pasaje de la *KU* citado hacia el final del apartado anterior (*KU* v: 450)—, Kant la llama, en analogía con la jerga *contractualista* ilustrada, un estado de naturaleza ético.¹² De forma análoga

12 Es importante desarrollar una reflexión sobre esta analogía. Existe un conjunto de elementos que, tomados en sentido estricto, apuntan a diferencias substanciales entre la conformación de una comunidad política y de una comunidad ética en sentido kantiano. Por sólo mencionar los más importantes: (1) el hecho de que, mientras uno puede coaccionar a alguien, a partir del derecho natural, a salir del estado de naturaleza político —al menos, en un nivel local—, uno no puede coaccionar a nadie a entrar al estado de naturaleza ético; antes bien, uno debe ingresar al mismo por una motivación intrínseca y propia; (2) el hecho de que, mientras Kant

al estado de naturaleza político, el estado de naturaleza ético debe ser abandonado en vistas de la constitución de una comunidad ética o lo que después habrá de ser denominado como una iglesia invisible (*RGV* vi: 94, 101). Es a todas luces llamativo el que Kant designe a la consolidación de este tipo de comunidad un bien supremo. Cito un pasaje ilustrativo al respecto:

Tenemos, pues, aquí un deber de índole peculiar, no un deber de los hombres para con los hombres, sino del género humano para consigo mismo. Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la razón, a un fin comunitario, a saber, a la promoción del bien supremo como bien comunitario.¹³ (*RGV* vi: 97)

no aboga por un Estado mundial en materia política, sí defiende en cambio una concepción universalista de la comunidad ética que, de forma ideal, debería trascender todo sectarismo religioso; y (3) el que, en el caso de la comunidad ética, el involucramiento y la promoción de ésta se encuentra ligada a un deber de autoperfeccionamiento del género humano, lo cual es distinto de lo que ocurre con la comunidad política (*cf.* Horn, 2014: 59 y ss.). Por estos motivos, considero —también en consonancia con Papish (2018: 204)— que una lectura que busca derivar de modo directo de la comunidad ética kantiana todo un conjunto de instituciones y normas globales —cifradas en el lenguaje contemporáneo de derechos humanos—, que hayan de fungir como cimientos políticas fundamentales, desborda por mucho los límites propios de la analogía introducida por el filósofo y corre el riesgo de mezclar o confundir ámbitos (*cf.* Di Censo, 2012: 137; Rossi, 2005: 77). No obstante, también en consonancia con Papish, me parece que la analogía sí tiene un valor *heurístico* destacado y que, por lo mismo, no debe en modo alguno desecharse, en tanto que el estado de naturaleza ético —tal como el estado natural político— sí exhibe, aunque por distintos motivos, ciertos rasgos de precariedad y menesterosidad, y proporciona a los seres humanos, mediante la figura de la comunidad ética, una instancia equiparable a la de la comunidad política para resolver sus conflictos y mutuas hostilidades, y con ello evitar convertirse en instrumentos del mal (*cf.* Papish, 2018: 208 ss.).

13 Vale la pena hacer aquí un comentario sobre la noción de lo “comunitario” en relación con el bien supremo. Reath y Anderson-Gold sugieren que la doctrina del bien supremo de Kant es divergente en tanto que en *KU* y en *RGV*, a diferencia de otras obras, el bien supremo ha de ser comunitario y, por lo mismo, ha de poder realizarse en esta tierra. Con ello, pues, Kant se estaría desdiciendo de la teoría de los postulados de la *KpV* y de la concepción del bien supremo asociada con ellos, y estaría estableciendo el bien supremo como un ideal exclusivamente ético-político. (*cf.* Reath 1988: 603 y ss.; Anderson Gold 1991: 126-127). Pero esto no debe de

Por el tenor del capítulo tercero del *Religionsschrift*, me parece que se puede dar cierta caracterización —ya sea en términos negativos o positivos— del bien supremo en su vínculo con la comunidad ética. La idea del sumo bien como consolidación de una comunidad ética es reintroducida en este contexto, en términos negativos, en función de que el perfeccionamiento moral de los seres humanos —condición ineludible para el *summum bonum consummatum*, según la terminología de la segunda *Crítica*— se vería comprometida por su intrínseca rivalidad si ésta no fuese remediada o contenida de algún modo. Podría decirse, pues, que la constitu-

tomarse necesariamente así. Esto se puede apreciar mediante un punto que James J. DiCenso logra rescatar con gran provecho sistemático y que, pienso, también puede favorecer mi argumento (cfr. DiCenso 2012: 69, 184, 210). Como bien destaca este intérprete, Kant subraya la idea según la cual las representaciones religiosas tradicionales sobre una vida o un mundo futuros son en general confusas, y no deben tomarse como pauta de acción para la orientación concreta de la propia conducta moral (cfr. *RGV* vi: 69). En esta línea, ha de recordarse también que Kant tiene severas reticencias en adoptar el dogma cristiano de la resurrección en tanto que piensa que éste invita a distraer la conducta moral del creyente práctico, quien, en lugar de centrarse en su perfeccionamiento moral, se ocupa de cuestiones fantásticas de la relación entre el orden sobrenatural y el natural (cfr. *RGV* vi: 128). En palabras de DiCenso: “Como es costumbre, Kant se niega a aceptar cualquier noción teológica literal que concierna a realidades sobrenaturales. Él se centra en cómo la representación religiosa que apareja la felicidad a la virtud ‘eleva nuestras almas’; es decir, nos ofrece una visión de nuestro llamado ético general que nos guía y nos motiva” (2012: 210; traducción propia). Esto puede aprovecharse para mi postura en el siguiente sentido: en contra de lo que Reath sugiere, se puede argumentar que Kant, sin contar con algún recurso teórico racional pertinente sobre la materia, no buscó describir de modo puntual cómo de suyo, en sus detalles más puntuales y particulares, el bien supremo habría de concretarse —cuestión sobre la que, más bien, se mantuvo agnóstico—, sino que sólo apuntó los elementos indispensables para su realización como la *inmortalidad* —y la inmortalidad, hay que recordarlo, no es de ninguna forma desechada en el *Religionsschrift* (cfr. *RGV* vi: 157). En ese sentido, lo que a mi entender puede decirse es que Kant dejó de forma intencional esta pregunta abierta, sin clausurar la posibilidad de que el bien supremo se realice en el *cielo* o, como apunta Pasternack, en la creación restaurada a partir de la segunda llegada de Cristo, o a partir de la fundación de una “Nueva Jerusalén” (Pasternack 2014: 211). En cualquier caso, pues, estas referencias en *KU* y en el *Religionsschrift* sobre el deber de buscar procurar el bien supremo en este mundo no clausuran de modo alguno que éste tenga cierta dimensión de trascendente, ni mucho menos minimizan o soslayan la participación de Dios para su consumación.

ción de esta comunidad ética serviría como una especie de candado que evitaría a los seres humanos apartarse del buen camino. Visto desde una óptica positiva —que es, a mi entender, la más relevante—, la instauración de una comunidad ética o iglesia invisible —cuyas características son la universalidad o unidad, la pureza, libertad (democracia) e inmutabilidad (cfr. *RGV* vi: 101-102)— es, sin duda, algo que nos motiva a los seres humanos a aproximar nuestra condición a la de hacernos dignos de un sumo bien *consummatum* —es decir, realizado de forma plena—, como en ello ahondaré, de forma clave para la interpretación que busco defender, en el siguiente apartado. Más aún, puede decirse que, tomando en consideración ese fin que sería punto de unión y de convergencia de los esfuerzos morales, el ser humano sabe de mejor forma cómo dirigir sus acciones en lo que respecta, por ejemplo, a la ayuda, el cuidado y la solidaridad que debe ofrecer a sus congéneres. Hacer esto, como dijimos, es ya de suyo meritorio —un deber perfecto que permite cierto espacio de juego o latitud en su cumplimiento, como se dice en la *Tugendlehre*—, pero teniendo en miras el horizonte ampliado del sumo bien, el ser humano comprende de mejor forma el sentido de este obrar moral —si bien, para que este último se dé, basta la mera representación del deber.

En cualquiera de los dos sentidos, sin embargo, es importante notar que Kant nunca sugiere que, para darse de modo efectivo y acabado el bien supremo, todos y cada uno de los seres humanos deben actuar por motivos estrictamente morales —sobre todo, si uno tiene en consideración que ya han existido varias generaciones en el pasado donde ha habido seres humanos malos. Sin lugar a dudas, *todos* los seres humanos en esta vida estamos llamados a formar parte de ella incluso podría decirse que los más malos entre los seres humanos son los que más necesitan de la misma, a fin de que éstos tengan la oportunidad de reformarse y, de lograrlo, de perseverar en el bien. Pero como bien apunta el siguiente pasaje, siempre hay un peligro latente:

A tal *pueblo* de Dios se puede contraponer la idea de una *banda* del principio malo como unión de los que están de su parte en orden a la extensión del mal, al cual importa no dejar que se lleve a cabo aquella unión bajo leyes de virtud; aunque también aquí el principio que combate las intenciones de virtud se encuentra en nosotros mismos, y sólo figuradamente es representado como poder externo. (*RGV* vi: 100)

La necesidad de constituir esta comunidad para combatir a ese enemigo —que, como señala el pasaje antes citado, se encuentra en nosotros mismos— conduce a la conformación de una iglesia invisible. Este tópico a su vez, como es sabido, lleva a Kant a una amplia discusión sobre la religión racional y las religio-

nes estatutarias que marcan el tenor del resto de la obra.¹⁴ Esa temática no es de

14 Sobre este punto —que no es el principal dentro de la argumentación fundamental de este artículo— ha de decirse lo siguiente. Ha existido y aún existe hoy en día una intrincada controversia sobre la orientación general de la filosofía de la religión kantiana. Por un lado, existe cierta línea interpretativa según la cual el pensamiento religioso kantiano es hostil a toda religión positiva o estatutaria. Según estos comentaristas, la religión racional propuesta por Kant tendría que desbancar de forma gradual, en un proceso de paulatina ilustración, a todas estas confesiones o modos de fe particulares. En último término, pues, dicha línea de exégesis busca subrayar la clara superioridad de la religión racional —en tanto que parte de la moral de la autonomía— frente a todo credo histórico, como lo muestran, por ejemplo, los trabajos de Sala, 1992 y, Stagneth (2000), y, en el contexto hispanohablante, la monografía de Rivera (2014). Incluso, de forma todavía más radical en esta dirección, dicho sea de paso, hay intérpretes como George di Giovanni que, con base en ciertos aspectos de la biografía de Kant, afirman sin más que éste “si bien no era un ateo declarado, para propósitos prácticos lo era” y que este punto es clave para entender que toda la religión racional es sólo subjetivamente necesaria para aquel que requiere de ella (*cf.* di Giovanni, 2005: 203 y ss.; véase también al respecto la biografía de Kuehn 2002 donde el autor sostiene la misma tesis).

Por otro lado, existe una línea de interpretación bastante distinta que, si bien no niega la existencia de ciertos elementos poco ortodoxos de la posición filosófico-religiosa kantiana, sostienen que, en términos generales, Kant está elaborando su posición como un diálogo crítico e ilustrado —mas no como tal hostil— con los núcleos doctrinales básicos del cristianismo, y esto se haría, entre otras cosas, según esta línea de intérpretes, no para anular, cancelar o superar a dicho credo, sino para librarlo de vicios o prácticas contrarias al espíritu de una religión racional y para rescatar las tesis morales de carácter esencial que se encuentran dentro de él. En la línea de interpretación, cabe decir que los autores no suponen, en modo alguno, que Kant crea que, en algún punto o al final de la historia misma, todas las religiones estatutarias hayan de desaparecer. Antes bien, estos comentaristas consideran que para Kant las religiones estatutarias, en su carácter de vehículos de la fe, son siempre elementos sensibles y/o simbólicos necesarios que nunca dejarán de existir y que sólo sería esperable corregir en distintos aspectos como el fanatismo, el sectarismo, la superstición, etcétera.

Ahora bien, en los extremos de este debate, comentaristas como Werner Schultz (1961), por ejemplo, incluso fueron tan lejos como para decir que Kant era el filósofo por antonomasia del protestantismo, tal como Tomás de Aquino lo fue y lo ha sido para el catolicismo. Y, de manera reveladora también, los autores en un volumen colectivo editado por Fischer (2005) han tratado de mostrar cómo el pensamiento religioso kantiano —sólo por una serie de accidentes históricos particulares— ha sido relegado de la tradición y el discurso católico oficiales, aun a pesar de

particular interés para nosotros, salvo por un aspecto de la iglesia invisible, que es presentado por Kant en (*RGV* vi: 136) de la siguiente manera de la mano del propio *Evangelio*: “¿Cuándo viene, pues, el reino de Dios? —El reino de Dios no viene en figura visible. No se dirá tampoco: mira aquí, o: allí está. Pues ved, ¡el reino de Dios está dentro en vosotros!” (Luc. 17, 21-22) .

Lo anterior significa que los actores morales nunca pueden constatar de manera fáctica que este reino —entendido como la realización efectiva de la comunidad ética— ha advenido de forma sensible. Es en el ámbito de la interioridad y de la conciencia donde este reino ha de manifestarse. Por supuesto, pueden darse signos sensibles de que un progreso moral se ha efectuado, pero esto no será nunca garantía de que tal reino ha llegado en su plenitud —de ahí la pertinencia de referirse a la comunidad ética como iglesia invisible, y de ahí también que no se le pueda equiparar sin más a un entramado político particular. Podemos estar ciertos, eso sí, de cuándo ese reino todavía *no* está presente: por ejemplo, cuando observemos que las conductas siguen prevaleciendo entre los hombres, cuando las guerras y los conflictos políticos no hayan cesado, o cuando, como nos lo indica el propio *Religionsschrift*, la relación del hombre con Dios sea sobre todo una religión de culto o de servicio y no todavía una religión moral que busque complacer y servir a Dios sólo a través de la buena conducta. En consideración de

que destacados teólogos y filósofos católicos alemanes e italianos —por sólo mencionar algunos casos— habrían abrevado con sumo provecho de dicho pensamiento, y que muy buena parte de las tesis de filosofía de la religión kantiana pueden asumirse desde un horizonte católico sin conflictos dogmáticos. Sin incurrir en la opción de clasificar a Kant como un pensador más afín a tal o cual vertiente del cristianismo en lo particular —pues hay elementos que, sin duda, no son del todo protestantes y, más aún, no pietistas en su filosofía de la religión, tal como a recientes fechas lo ha mostrado Anna Szyrwińska (2017)— lo cierto es que diversos comentaristas han optado por decir que Kant, con todo, estaría en lo esencial manejándose en categorías sin lugar a dudas cristianas en el perfil general de su pensamiento religioso. Autores importantes que defienden tal línea de interpretación serían Aloysius Winter (2000), Stephen Palmquist (2000) y, en el horizonte hispanohablante, Andrés Lema-Hincapié (2006) y Dulce María Granja (2018).

Como apunté en un principio, éste no es el lugar para tratar de dirimir esté algún debate en la literatura especializada y tampoco me es posible desarrollar aquí con el debido detalle mi propia postura. Pero sea cual sea el bando en el que uno se posicione: a mi entender, si uno suscribe de modo coherente la teoría del *summum bonum*, uno ha de percatarse que ésta desborda cualquier intento de secularización de corte exclusiva o meramente humanista.

lo discutido en este apartado, es manifiesto que la tarea de una comunidad ética es un componente indispensable en aras de la realización del bien supremo. De ello no parece caber dudas. La pregunta, sin embargo, es: ¿hay elementos con base en lo anterior para pensar que con la conformación de una comunidad ética se agota la noción de *summum bonum* en la filosofía de la religión kantiana?

LA UNIDAD DEL *SUMMUM BONUM*

A mi entender, existe una muy importante cantidad de elementos textuales en *Religionsschrift* que hacen bastante cuestionable la idea de que Kant abandone la dimensión trascendente del *summum bonum* y que éste quede, de algún modo u otro, enteramente secularizado. Ya tan sólo desde un plano textual basta mencionar, por ejemplo, núcleos temáticos tan importantes como (1) la amplia discusión que Kant desarrolla en torno a la gracia que, a modo de una cooperación sobrenatural, cumple el papel de ayudar a los seres humanos a romper con el mal y a mantenerse en el bien (*cf.* *RGV* vi: 44-53), (2) el desarrollo presentado por Kant según el cual, para que el ser humano pueda romper con el mal, es necesario concebir que el arquetipo de un hombre agradable a Dios ha descendido en auxilio de la humanidad (*cf.* *RGV* vi: 60), (3) la idea de que el sacrificio vicario de éste sirve para la redención del hombre y para que éste pueda estar justificado ante Dios (*cf.* *RGV* vi: 60), (4) la idea de que, en efecto, los seres humanos hemos de ser juzgados en otra vida por nuestras acciones y que el resultado que cabe esperar de dicho juicio sólo puede ser favorable en correspondencia con la propia buena conducta (*cf.* *RGV* vi: 67), y (5) la concepción fundamental de que la comunidad ética de la que hemos venido hablando “sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*” (*RGV* vi: 99) y de que, a pesar de que el hombre deba actuar como si mediante sus esfuerzos la instauración de dicha comunidad fuese posible, en último término, sin embargo, se debe reconocer que “instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo” (*RGV* vi: 101).

Ya la sola presencia de estos elementos —que no son de ninguna forma los únicos sino sólo algunos de los más representativos— es, a mi parecer, desde un plano textual, evidencia suficiente para considerar que interpretaciones como las de Reath, Anderson-Gold, Nenon y Habermas son desacertadas y que no pueden hacer justicia a una muy importante cantidad de pasajes del *Religionsschrift*.

Desde un plano sistemático, sin embargo, considero que es también crucial argumentar por qué una lectura como aquella sugerida por estos intérpretes resul-

ta insuficiente. Para mostrar esto, echaré mano de otros elementos que arropan la noción de bien supremo en Kant. Pero para llegar a ello, revisemos antes una importante y medular distinción que se encuentra contenida en la segunda *Crítica*:

Supremo puede significar lo más elevado (*supremum*) o también lo perfecto (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que en sí misma es incondicionada, *i. e.* que no está subordinada a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo es aquel todo que no es parte de un todo más grande de la misma especie (*perfectissimum*). (*KpV* v: 110; *cf.* *KrVA* 810/B838)

Si aplicamos estas categorías a lo que se desarrolla en el *Religionschrift*, resulta claro que lo que ahí se aborda, en relación con el tema de la fundación de una comunidad ética o iglesia invisible, es sobre todo la dimensión del *summum bonum* en cuanto *originarium* —esto es lo que parecen tener en consideración los intérpretes que abogan por una dura lectura secular ético-política—, pero esto es así, a mi juicio, no porque Kant haya dejado de lado la otra dimensión del *summum bonum* —cosa que, de suyo, parece imposible pensar por los elementos contenidos en el *Religionschrift* referidos al comienzo del presente apartado—, sino porque, de modo sumamente probable, es de suponer que esta cuestión a juicio del filósofo ya quedó asentada y argumentada de manera suficiente en las primeras dos *Críticas*.

¿Qué es lo que se quiere decir con lo anterior? Sin duda, mi intención no es soslayar el hecho de que el *Religionschrift* representa una contribución crucial en la filosofía kantiana, pero ésta radica de manera preponderante, en lo que respecta al tópico particular aquí abordado, en darle toda una serie de contornos mucho más definidos y precisos al *summum bonum originarium* —aunque sin negar, en ningún momento, todo aquello que cabría asociar más bien con la realización sobrenatural de dicho *summum bonum* en cuanto *consummatum*.¹⁵ Esta contribu-

15 Por supuesto, el desarrollo de la comunidad ética puede tener repercusiones políticas destacadas. Si se piensa la cuestión desde la *Metafísica de las costumbres* (*MS*) (1797), se puede suponer, por ejemplo, que los miembros de una comunidad ética que se rigen a su vez en términos políticos por un gobierno civil, pueden con mayor facilidad asumir los mandatos legales y jurídicos como si fueran éticos (*MS* vi: 219 y ss.), y están en mejores condiciones de depurar sus leyes —en el espíritu del desarrollo kantiano de “¿Qué es la Ilustración?” (*WA*) (1784). Con todo, sin embargo, ambos órdenes han de permanecer diferenciados, y es sólo el ético-religioso el que, en la consideración sistemática kantiana, conecta plenamente con la dimensión consumada del bien supremo que sólo es posible, en último término, mediante la agencia divina.

ción a la que aludo se hace mediante la clarificación del fin último de la razón y cómo éste conlleva un ensanchamiento de miras por parte del agente moral. Un ensanchamiento de miras que es muy necesario toda vez que hay que reconocer la facticidad antropológica del mal y que tenemos que resistirnos y oponernos a la misma en una tarea colectiva —éste es un tópico que como tal no se había abordado en la segunda *Crítica*, pero que, por lo que se ve en este contexto, adquiere una relevancia notable. La manera en la que el género humano debe librar este combate contra el mal es realizando todo lo que esté a su alcance para propiciar el reino de Dios en la tierra —una labor tan ardua y compleja para la que sólo cabe esperar su auxilio, aunque los seres humanos de suyo deban actuar como si el cumplimiento de dicho reino estuviese en sus propias manos. Conforme a mi lectura, si bien Kant se centra en el *Religionsschrift* sobre todo en ahondar y en profundizar en la dimensión del *summum bonum originarium*, nunca deja de lado esa dimensión trascendente que, desde obras anteriores, va también aparejada a la noción de bien supremo. Los distintos desarrollos teóricos relativos a la mediación de Dios en ayuda del hombre para superar el mal, para permanecer en el bien y para conformar una comunidad ética dan muestra fehaciente de ello.

Pero revisemos un argumento *sistemático* que, a mi entender, es capital para reforzar la postura que defiendo y que, a mi juicio, cancela la posibilidad de entender en Kant el bien supremo como secularizado. Es sin duda cierto que la noción de mal a la cual se combate en el *Religionsschrift* es sobre todo de índole moral, no físico.¹⁶ Pero es también un hecho que este último, el mal físico, podría obstaculizar o hacer de suyo imposible la felicidad del hombre justo. Por poner un ejemplo drástico, consideremos el caso de un hombre bueno cuya hija está enferma de modo grave y que, a pesar de todos sus esfuerzos, termina por fallecer en una muerte agónica, quedando con ello en un estado psíquico y espiritual

16 Paul Ricoeur apunta que Kant supo diferenciar en el *Religionsschrift* entre el mal moral (*das Böse*) y el mal físico (*das Übel*), pero echa en falta el que Kant no diga mucho sobre el segundo (*cf.* 1991: 192). En un tenor semejante, Otrfied Höffe le reprocha a Kant no considerar los obstáculos, enfermedades y catástrofes naturales que podrían comprometer la felicidad humana (*cf.* 2003: 295). Ante esto, podemos decir lo siguiente. Por un lado, las referencias al mal físico en el *Religionsschrift* no son, en realidad, pocas. Véanse diversos pasajes en *RGV* vi: 86, 97, 98, 100, 108, 213, 240. Por otro lado, me parece que una lectura atenta termina por mostrar que Kant en ningún momento lo ignora —véase, también, la siguiente nota al pie—, y que de hecho su teoría busca también responder a las dificultades que el mal físico puede ocasionar a los seres humanos buenos. Esto se verá en lo que desarrollaré a continuación en el cuerpo del texto.

devastado. A pesar de que un hombre recto en dichas circunstancias estuviese rodeado de una comunidad ética buena, me parece que, con todo, no se podría hablar de un bien supremo en el sentido último y radical del término, si el sufrimiento —tanto de la hija en su convalecencia, como del padre mismo en cuanto deudo— hubiese sido inútil, y en vano y que, por decirlo de alguna forma, el mal hubiese prevalecido sobre el bien.

Considero que la noción de bien supremo *consummatum* sólo se puede dar en Kant mediante la intercesión divina —con suma probabilidad, en una existencia distinta a la terrena, o bien, distinta a la terrena, tal como la conocemos ahora— y para ello el agente o garante principal no puede ser como tal la propia comunidad ética que actúa bajo preceptos que toma como divinos sino tiene que ser Dios quien, además de sancionar el mal e impedir que la injusticia prevalezca, ha de poder abolir, derogar o hacer trascender el mal físico que afecta, acongoja o amenaza a los hombres.¹⁷

Por lo dicho en otras partes del presente trabajo, me parece que Kant busca trascender la realidad no sólo del mal moral sino también del mal físico apelando a la noción de bien supremo. Esto se manifiesta ya en la *KpV* con la “Doctrina de los postulados” (*cf.* *KpV* v: 122-134). Pero no es en otro lugar sino en la *KU* donde se hace la ejemplificación más dramática de esta cuestión. Como a ello aludíamos en un momento anterior, Kant introduce, en el marco de su discusión sobre la necesidad de una fe práctica en Dios, la psicología o la perspectiva de un ateo —el cual, a modo de ejemplo, Kant ilustra con el caso de Spinoza— que, en virtud de su descreencia en un ser trascendente, podría terminar desistiendo de una vida moral e incluso juzgar como un absurdo conducirse en ésta:

El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor, aun cuando él mismo sea honrado, pacífico y benévolo; y los hombres honestos que encuentre, aparte de él mismo, al margen de su dignidad para ser felices, se verán, sin embar-

17 Sobre esta temática la referencia kantiana obligada es el escrito “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea” (*MpVT*) (1791), donde, de la mano del libro de *Job*, el filósofo estudia, con las herramientas de su hermenéutica bíblica, el mal físico y el mal moral —los cuales distingue explícitamente en *MpVT* VIII: 198, como dos años después lo hará en el *Religionsschrift*— a fin de establecer una especie de “sabiduría negativa” sobre estas realidades (*MpVT* VIII: 211). Kant rechaza ahí la gratuidad o arbitrariedad del mal de todo tipo y afirma, por el contrario, que éste juega un papel en el plan y el designio divinos para la realización del bien supremo (*MpVT* VIII: 212), aunque es imposible precisar con toda exactitud, desde esta existencia, cuál sería dicho papel.

go, sometidos por la naturaleza que no repara en esa dignidad, a todos los males de la miseria, de las enfermedades y de una muerte prematura igual que los demás animales sobre la tierra, y así permanecerán por siempre hasta que una vasta tumba los entrelace a todos en su conjunto (sin importar que sean honestos o deshonestos) y devuelva a quienes creían ser el fin final de la creación al abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados. (*KU* v: 452)

De este crudo pasaje se puede extraer la idea de que incluso un ateo bueno, en términos morales, podría desesperar, en lo que respecta a sus esfuerzos prácticos, a obrar de forma moral, toda vez que constate, por un lado, que la naturaleza sólo de manera accidental coincidirá con su buena conducta y, por otro lado, que sus esfuerzos en último término no habrán de prevalecer o hallar un desenlace último favorable del cual él pueda ser partícipe. Para Kant es imposible afirmar que la contribución al bienestar, a la felicidad o la perfección moral de este cuadro de generaciones y generaciones de seres humanos condenados a perecer —como cualquier otra criatura de la tierra— pueda en efecto considerarse como un objeto último satisfactorio de la razón práctica. Aun a pesar de que fuese en principio posible que los seres humanos mismos, mediante sus propios esfuerzos, lograsen instaurar o fundar una comunidad ética —cosa que es de suyo cuestionable, como indica la afirmación de Kant según la cual hay que considerar a Dios como autor de la misma (*cf.* *RGV* vi: 101)—, o una comunidad política perfecta, esto no erradicaría por completo el mal físico que, como se ve, es tomado en *KU* de forma crucial en cuenta.¹⁸ Por lo mismo, a mi entender, si la noción de bien supremo ha de ser coherente, satisfactoria y un objeto real de la voluntad que

18 Esta misma postura queda también constatada en las *Vorlesungen* de filosofía de la religión y en el legado manuscrito kantiano de las reflexiones. En el apunte de Pölitz de filosofía de la religión, leemos que el ser supremo puede ser representado de tres formas: como un ser que excluye todo defecto, que contiene en sí todas las realidades, y como el bien supremo. A cada forma de representación le correspondería lo siguiente: “Lo primero se denomina perfección trascendental, lo segundo perfección física, y lo tercero, perfección práctica” (*Religionsphilosophie Pölitz [V-Phil-Th/Pölitz]* xxviii: 994-995; *cf.* *Religionsphilosophie Volckmann [V-Th/Volckmann]* xxviii: 1133-1134, *Religionsphilosophie Mrongovius [V-Th/Mron]* xxviii: 1231-1233). Un lugar paralelo que resulta ilustrativo es la *Refl.* 6213: “De los motivos anteriores ligados a la necesidad connatural a la razón de ascender, en cuanto a los conceptos que surgen de ella misma, hasta la Idea que determina completamente aquel concepto, surge así el concepto de un ser perfectísimo. 1) Como una cosa en general, 2) como una naturaleza perfecta (según conceptos psicológicos),

anime a esta facultad en el obrar, ésta ha de permanecer arropada por las notas trascendentes que Kant le otorga en el conjunto de su obra.

CONCLUSIÓN

Cuando en la segunda *Crítica* afirma Kant afirma, en cierto tono de escándalo, que “si el bien supremo es imposible según las reglas prácticas, también la ley moral que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a fines vanos e imaginarios, y por consiguiente, falsa en sí” (*KpVv*: 114), me parece evidente que la que se está hablando es sin duda la del *summum bonum consumatum*, pues la realización de su contraparte —a saber, la buena conducta moral, lograda incluso en el marco amplio de una comunidad—, tomada por sí misma, sería todavía insatisfactoria y no le daría un objeto adecuado a la razón práctica. Por ello, a mi entender, las interpretaciones que buscan secularizar la noción de *summum bonum* kantiano —ya sea en términos políticos, o bien, éticos, pero sin un horizonte de trascendencia—, como a las que he aludido en el curso del presente artículo, terminan por desdibujar esta teoría.

Por lo demás, en relación con la idea de una lectura unitaria del *summum bonum* en el *corpus* kantiano, considero que ésta es la clave hermenéutica correcta para hacer frente a otras críticas que se han ensayado en contra de esta noción dentro de la literatura secundaria.¹⁹ Por supuesto, el presente trabajo no pretende hacer frente a éstas. Pienso, sin embargo, que una clarificación sobre la unidad subyacente en la noción de *summum bonum* puede ser bastante provechosa de cara a una ulterior confrontación con tales objeciones. Lo presentado ha sido

3) como el principio perfectísimo del sistema de todos los fines. Las perfecciones trascendental, natural y moral. El *Ser Supremo*, entonces, considerado como la *naturaleza sumamente perfecta*, y, al mismo tiempo, como el *Sumo Bien*, es Dios. (Das *hochste Wesen* nun, als die *Vollkommenste Natur* und zugleich als das *hochste Gut* betrachtet, ist Gott)” (xviii: 498). De ello se puede colegir que Dios puede ser considerado, en tanto *summum bonum*, como garante y condición de posibilidad de una naturaleza que no esté afectada por ningún tipo de mal, ya sea físico o moral, y de la que, en virtud de la propia conducta moral, los seres humanos estaríamos llamados a participar de algún modo u otro.

19 Un recuento bastante pormenorizado y detallado de las objeciones que se han hecho a la teoría del *summum bonum* —así como de las diversas respuestas a las mismas— se encuentra en Marwede, 2018: 1-10.

expuesto con el fin de mostrar la unidad y coherencia de la teoría kantiana del *summum bonum*. En este sentido, mi aporte principal a una lectura en dicha línea consistiría en haber argumentado que lo dicho en el *Religionsschrift* no sólo no difiere sino que le proporciona una ulterior consistencia y firmeza a lo que Kant ya habría defendido, y esto lo logra el filósofo mediante un análisis de la facticidad antropológica del mal que, como tal, no había tenido un tratamiento así de puntual en obras anteriores, y mediante un sugerente desarrollo de lo que los seres humanos tenemos que hacer —con la fe en el efectivo auxilio divino— para superar el mal extendido entre nuestro género.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson-Gold, Sharon (2001), *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, SUNY.
- Anderson-Gold, Sharon (1991), “God and community. An enquiry into the religious implications of the highest good”, en Philip J. Rossi y Michael Wreen (eds.), *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, pp. 113-131.
- Aufderheide, Joachim y Ralf M. Bader (eds.) (2015), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford, Oxford University Press.
- Beck, Lewis White (1960), *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press.
- Beiser, Frederick C. (2006), “Moral faith and the highest good”, en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 558-629.
- DiCenso, James J. (2012), *Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Di Giovanni, George (2005), *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind 1774-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Engstrom, Stephen (1992), “The concept of the highest good in Kant’s moral theory”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, núm. 4, pp. 747-780.
- Fischer, Norbert (ed.) (2005), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Friburgo, Herder.

- Granja Castro, Dulce María (2018), “La presencia del *Nuevo Testamento* en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*”, en Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón. Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, vol. III, México/Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos, pp. 91-110.
- Habermas, Jürgen (2006), “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant”, en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, pp. 217-254.
- Heine, Heinrich (2008), *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza Editorial.
- Höffe, Otfried (2003), *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, C. H. Beck.
- Horn, Christoph (2014), *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politischer Philosophie*, Francfort, Suhrkamp.
- Höwing, Thomas (ed.) (2016), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (2018), *Hacia la paz perpetua*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2008), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (2006), “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”, Kant Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, pp. 219-240.
- Kant, Immanuel (2005), *Crítica de la razón práctica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2004), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- Kant, Immanuel (2003), *Crítica del discernimiento*, Madrid, Mínimo Tránsito.
- Kant, Immanuel (2003), *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alfaguara.
- Kant, Immanuel (2001), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2000), *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid, Akal.
- Kant, Immanuel (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel.
- Kant, Immanuel (1900 y ss.) *Gesammelte Schriften*, vols. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften; vol. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; desde el vol. 24, en adelante, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

- Keller, Daniel (2008), *Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen*, Münster, Mentis.
- Kleingeld, Pauline (2016), "Kant on 'good', the good, and the duty to promote the highest good", en Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, pp. 33-49.
- Kuehn, Manfred (2002), *Kant. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lema-Hincapié, Andrés (2006), *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, México/Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos.
- Mariña, Jacqueline (2000), "Making sense of Kant's highest good", *Kant-Studien*, vol. 91, núm. 3, pp. 329-355.
- Marwede, Florian (2018), *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter.
- Moran, Kate (2012), *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*, Washington D. C., The Catholic University of America Press.
- Nenon, Thomas (1997), "The highest good and the happiness of others", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 5, pp. 419-435.
- Palmquist, Stephen (2000), *Kant's Critical Religion*, Aldershot, Ashgate.
- Papish, Laura (2018), *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*, Oxford, Oxford University Press.
- Pasternack, Lawrence R. (2014), *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason. An Interpretation and Defense*, Nueva York, Routledge.
- Payne, Charlton y Lucas Thorpe (eds.) (2011), *Kant and the Concept of Community*, Rochester, Rochester University Press.
- Rawls, John (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press.
- Reath, Andrews (1988), "Two conceptions of the highest good in Kant", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, núm. 4, pp. 593-619.
- Ricoeur, Paul (1991), "El escándalo del mal", *Revista de Filosofía*, vol. iv, pp. 191-197.
- Rivera, Faviola (2014), *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez-Duplá, Leonardo (2019), *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona, Herder.
- Rossi, Phillip (2005), *The Social Authority of Reason: Kant's Legal and Political Philosophy*, Albany, SUNY.
- Sala, Giovanni B. (1992), "Die Lehre von Jesus Christus in Kants *Religionsschrift*", en

- Friedo Ricken y François Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 143-155.
- Schopenhauer, Arthur (2009), *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI.
- Schultz, Werner (1961), *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburgo/Bergstedt, Herbert Reich.
- Silber, John (1963 [c. 1959]), "The importance of the highest good in Kant's ethics", *Ethics*, vol. 73, núm. 3, pp. 179-197.
- Stagneth, Bettina (2000), *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Szyrwińska, Anna (2017), *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*, Wiesbaden, Springer.
- Timmermann, Jens (2007), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Winter, Aloysius (2000), *Der andere Kant. Zur Philosophischen, Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, Olms.

EDUARDO CHARPENEL: Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, campus México. Realizó el doctorado en filosofía en la Rheinische Friedrichs-Wilhelm-Universität Bonn bajo la dirección de Christoph Horn. Como fruto de su investigación doctoral, en 2017 publicó el libro titulado *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles* (München, Karl Alber). Ha publicado numerosos capítulos de libro y artículos en revistas especializadas en Alemania, Estados Unidos, México, España, Colombia y Chile. Sus áreas de investigación se concentran en la filosofía antigua (Aristóteles), el idealismo alemán (Kant, Hegel), la ética, la filosofía política, la estética y la filosofía de la religión. Desde 2018 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

D. R. © Eduardo Charpenel, Ciudad de México, enero-junio, 2020.