

ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DEL SUJETO PRÁCTICO KANTIANO

Margarita Belandria^{1}*

Resumen

El tema central de este trabajo muestra el resultado de una investigación en torno a la naturaleza del sujeto práctico en la doctrina moral kantiana. La naturaleza del sujeto práctico no fue expresamente desarrollada por Kant en ninguno de sus tratados, pero a partir de una serie de datos dispersos a lo largo de sus obras hemos intentado reconstruir una doctrina que nos permita una comprensión de la estructura y ubicación del sujeto práctico en su sistema moral.

Palabras clave: moral kantiana, sujeto práctico, facultad apetitiva, voluntad, arbitrio.

1 * **Margarita Belandria.** Profesora Titular. Magíster en Filosofía. Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela. belan@ula.ve

THE NATURE OF THE PRACTICAL SUBJECT IN KANT'S MORAL DOCTRINE

Margarita Belandria

Abstract

The pivot of this work is the result research undertaken into the nature of the Practical Subject in Kant's moral doctrine. Though the nature of the practical subject was not explicitly expounded in any of Kant's Treatises, on the basis of data scattered throughout his different works, the author of this article has tried to reconstruct a doctrine allowing us to understand the structure and place of the Practical Subject in Kant's moral system.

Key words: Kantian morality, practical subject, ontological structure.

1. La comprensión de la ética kantiana implica una indagación sobre una de las piezas centrales que informan su estructura, como es la del *sujeto práctico*. La naturaleza del *sujeto práctico* no aparece desarrollada por Kant de manera expresa en ninguna parte, pero sobre ella se encuentran una serie de indicaciones dispersas a lo largo de su obra, y muy especialmente en sus tres tratados éticos. Nuestra tarea está dirigida a recoger esas indicaciones y sus necesarias conexiones, y sobre esa base, intentar la reconstrucción de una doctrina que permita desbrozar esa estructura.

2. La *estructura del sujeto práctico* comienza a dibujarse a partir de la escisión que hace Kant del ánimo humano² en tres facultades o potencias fundamentales: la *facultad de conocer*, la *facultad del sentimiento* y la *facultad apetitiva* (CJ:31). Antes de Kant ya había la tendencia a una clasificación tripartita de las potencias del alma, que pareciera tener su base en el hecho de que hay tres diversas operaciones claramente distinguibles en el ente humano: *pensar*, *sentir* y *decidir* sus acciones. En este sentido algunos de los filósofos prekantianos pusieron en la base de sus doctrinas la tesis señalada, que alcanza su madurez y precisión en las reflexiones de Kant. En efecto, Platón, en la República (IV.439-40), distingue tres especies de alma: el poder *racional*, a quien le incumbe ejercer el dominio sobre los impulsos sensibles; el *concupiscible* (irracional) que es donde residen esos impulsos, y el *irascible*, auxiliar del alma racional, y que lucha por lo que ésta considera justo. Aristóteles, por su parte, distinguió un *alma vegetativa*, que es la potencia nutricia y reproductora propia de todos los seres vivientes; un *alma sensitiva*, relativa a la sensibilidad y el movimiento, propia del animal; y un *alma intelectual* o dianoética, que es exclusiva del hombre (De Anima II 2, 413 a 30 ss.). En la *intelectiva* distingue a su vez una parte *práctica* y una parte *contemplativa* (*Ibid.* III, X. 433 a 14. y *Et. Nic.* VI. 1. 1139).

2 Se entiende por “ánimo humano” todo el plexo existencial que se designa con el nombre de alma o espíritu humano, es decir, toda esa capacidad que tiene el ser humano de pensar, sentir, etc. Kant define el alma como el principio vital del hombre en el uso de sus fuerzas (MC: 384) Y dice que aunque nos esté permitido en perspectiva teórica distinguir en el hombre el alma y el cuerpo como sus disposiciones naturales, no está permitido, sin embargo, pensarlos como diferentes sustancias (*Ibid.* 419).

San Agustín también distinguió tres facultades del alma humana: memoria, entendimiento y voluntad.

Consecuente con la tradición, Kant retoma ese dato de la tripartición del ánimo humano, pero emprende, por una parte, la gran tarea de darle una rigurosa fundamentación racional para demostrar que si los principios éticos han de ser válidos para todo el mundo, éstos no deben provenir de la experiencia sino de principios *a priori*, que tienen su origen en la razón y por tanto son universales y necesarios, y por consiguiente, válidos para todo ser racional; y por la otra, influido ya por la tradición empirista inglesa de la Edad Moderna, le reconoce al *sentimiento* el carácter de una facultad primaria, que hasta entonces no había sido reconocido como tal, sino que, a lo sumo, se le incluía dentro de la sensación.

3. Dijimos anteriormente que Kant distingue tres facultades fundamentales irreductibles en el espíritu humano, a saber: la facultad de conocer, la facultad del sentimiento y la facultad de apetecer. A la *facultad de conocer* la subdivide a su vez en otras tres facultades (B169): *Entendimiento*, *Juicio* y *Razón*³ (CJ:28). Estas tres últimas facultades son fuentes de *conocimiento a priori*: la *facultad del conocimiento* deriva sus principios a priori del *Entendimiento* y rige en el dominio de la naturaleza; estos conocimientos a priori constituyen la metafísica de la naturaleza. La *facultad apetitiva* tiene sus principios a priori en la Razón (en sentido estricto) y en su concepto de libertad. Esa facultad está referida a la conducta humana, y su investigación corresponde a la metafísica de las costumbres. La *facultad del sentimiento* tiene una posición intermedia entre la facultad de conocer y la facultad de apetecer, y está referida a la facultad de juzgar que también es una facultad intermedia entre el Entendimiento y la Razón. La *facultad de juzgar* carece

3 La palabra RAZON es usada por Kant con dos acepciones distintas: en un sentido amplio designa toda la *facultad de pensar*, esto es, la *facultad superior de conocimiento*, a diferencia de la *sensibilidad* como facultad inferior (cf. B 863 y B 730). Kant define el *pensar* como un conocimiento mediante conceptos (B94). Dicha facultad de pensar comprende: 1) El Entendimiento como facultad de los conceptos en general, entre ellos los *conceptos puros* o *categorías*. 2) La *facultad de juzgar*, cuya tarea es aplicar los conceptos a otros conceptos y a las intuiciones. 3) La Razón en sentido estricto, que es la facultad de razonar o inferir, la cual es también la sede de conceptos *a priori* que Kant llama *Ideas*: alma, mundo, Dios, y las ideas que de ellas se derivan. Kant usa también la palabra ENTENDIMIENTO en dos sentidos: para designar tanto al Entendimiento propiamente dicho, como a la razón en sentido amplio.

de independencia porque ella es la que media la conexión entre estas otras dos facultades señaladas, y sus ejecutorias están al servicio de ambas (Ibíd.). Poner esto de relieve es de la mayor importancia, ya que el conocimiento *a priori*, en la doctrina kantiana, sirve de estructura no sólo al mundo de los objetos sensibles, sino también al *orden moral y jurídico*. Los conceptos morales *a priori*, entre los que destacan los conceptos de ‘perfección’, ‘deber’, ‘libertad’ y ‘sumo bien’, son los que le permiten, según Kant, fundamentar un sistema moral válido universalmente.

4. El término *a priori*, aparte de otros significados que ha tenido en la historia de la filosofía, se ha entendido generalmente en relación con la *experiencia*. El *conocimiento a priori* es para Kant un conocimiento independiente de la experiencia y anterior a ella. Pero determinar qué es “anterior a la experiencia” comporta un problema que la tradición filosófica ha tratado de aclarar. Platón, quien, al parecer, fue el primero en plantearlo, lo resuelve recurriendo a la doctrina órfica de la transmigración de las almas y a la reminiscencia: en efecto, el alma, antes de nacer en este mundo sensible, ha contemplado directamente las Ideas, y como las cosas de este mundo son copias de ellas, el hombre al entrar en contacto con esas cosas recuerda las Ideas. En consecuencia, para Platón, *conocer es recordar*. De modo que él concibe “lo anterior a la experiencia” en un sentido cronológico. En la escolástica medieval y algunos pensadores modernos el *conocimiento a priori* está referido a las *ideas innatas*, cuyo origen y verdad ellos fundan en Dios.

En Kant subyace todo ese planteamiento de la tradición, pero él le da un tratamiento distinto. Él no funda el conocimiento *a priori* en Dios, ya que hacerlo implicaría un razonamiento circular: fundar el conocimiento *a priori* en Dios significaría —según dice a Marcus Herz— admitir que podemos poseer un *conocimiento a priori* (de Dios) antes de hacer la crítica del conocimiento a priori en general y de saber si los conocimientos *a priori* son verdaderos⁴. Esa es la tarea de la Crítica.

Según Kant (B91), la razón tiene que buscar en sí misma el origen de sus conceptos, y él designa la noción de lo *a priori* como una *estructura*

4 En carta fechada el 21 de febrero de 1772. (Revista Filosofía No. 2. ULA, 1991. Traducción de Alberto Arvelo Ramos). Esa carta no es, como afirma Bréhier, el único documento que revela el pensamiento de Kant durante esos diez años de reflexión silenciosa que precedieron a la *Crítica de la Razón Pura*, porque de esa época, según Alberto Rosales, hay innumerables reflexiones así como Lecciones sobre el tema.

originaria del sujeto, cuya sede es el entendimiento humano, donde esa estructura yace en espera de la *experiencia* (Erfahrung)⁵ como ocasión para su desenvolvimiento. [Esa estructura originaria está integrada por: a) los conceptos puros del Entendimiento (las 12 categorías), b) las Ideas de la Razón, y c) las intuiciones puras (las formas puras de la sensibilidad: espacio y tiempo)]. “Lo anterior a la experiencia” no lo considera Kant en un sentido cronológico, pues él mismo señala que, según el tiempo, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y que todos comienzan con ella (B1).

En esta dirección, lo *a priori* no es solamente y por sí mismo un conocimiento, sino que es también la condición de posibilidad de todo el conocimiento restante, ya sea *puro* o *empírico*, (tanto en la teoría como en la práctica); sus notas esenciales son la *universalidad* (Allgemeinheit) y la *necesidad* (Notwendigkeit) (B4), notas éstas que, según Kant, están indisolublemente unidas, y esto es lo que lo diferencia del conocimiento empírico que es particular y contingente.

5. La división en tres facultades distintas, la de *conocer*, *sentir* y *apetecer*, se apoya en una primigenia división en dos facultades fundamentales: *sensibilidad* (Sinnlichkeit) y *pensamiento* (Verstand)—razón o entendimiento en sentido amplio—, que Kant supone procedentes de un tronco común, cuyo origen nos es desconocido, ya que, según él, su investigación excede los límites de la razón humana (B29). La raíz de esta dicotómica escisión se funda en la *finitud* del sujeto humano, como veremos más adelante. La *sensibilidad* es la capacidad de recibir las intuiciones mediante sus dos formas puras (*a priori*) que son *espacio* y *tiempo*. En la *Crítica de la Razón Pura* (A19 y B33) dice Kant que la capacidad (receptividad) de recibir *representaciones*⁶, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*, a través de la cual los objetos nos son dados, y es la única que nos suministra *intuiciones*. El que una intuición sea *sensible* significa para Kant que ella es una representación pasiva de un objeto singular. La teoría de la sensibilidad

5 *Experiencia* es, según Kant, una clase de conocimiento que exige la presencia del pensamiento, y consiste en una composición de lo que recibimos a través de las impresiones sensibles y de la aplicación de la facultad de conocer excitada por esas impresiones (CRP: Intr. I).

6 *Representación* es según Kant un término genérico que abarca tanto a la intuición, como al concepto y a la idea (A 320 y B 377). Kant usa este término en el mismo sentido que lo usó la tradición pero lo extiende a todos los actos o manifestaciones cognoscitivas del ente humano.

como facultad cognoscitiva la expone Kant en la Estética Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. El *pensamiento*, por su parte, es la facultad de representarse *espontáneamente y en general* (a través de conceptos) que un objeto es, *lo que él es y cómo es*. Mediante la sensibilidad los objetos nos son *dados*; mediante el entendimiento, son *concebidos*. Para que el conocimiento sea posible, es necesario que ambas capacidades (intuición y pensamiento) concurren simultáneamente, esto es, se unan entre sí. “Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin entendimiento ninguno sería pensado”(A51). A la capacidad de pensar Kant la denomina también *razón* o *entendimiento*. Pero es preciso tener claro que “razón” es un concepto que usa Kant con dos significados distintos. En un sentido amplio designa toda la capacidad de pensar o facultad de conocer, y tomo tal, comprende toda la estructura conceptual a priori, esto es: 1) las dos formas puras de la sensibilidad que son espacio y tiempo; 2) los conceptos puros del Entendimiento que son las 12 categorías; y 3) las Ideas, siendo ésta última la Razón en sentido estricto, o sea, la facultad más alta dentro de la facultad del conocimiento, y es la sede de las tres Ideas: Alma, Mundo, Dios, de las cuales se derivan otras ideas puras. Y “entendimiento” también es una palabra usada por Kant en dos sentidos: a) con el significado de razón en sentido amplio, y b) para designar esa estructura de la razón que es el lugar de las doce categorías. Ahora bien, esta división en dos facultades fundamentales —sensibilidad-entendimiento—, como ya dijimos, tiene su origen, según Kant, en la *finitud* del sujeto humano.

6. Antes de explicar la *finitud del sujeto humano* conviene aclarar previamente el uso del término *sujeto práctico*. Como Kant sostiene que la *razón* tiene dos usos, un *uso teórico*, cuando se aplica al mero conocimiento de objetos, y un *uso práctico* cuando se aplica al ejercicio de la conducta, es decir, a la realización de las acciones, sobre la base de esos ‘dos usos’, podría hablarse, aunque impropriamente, de dos sujetos: el que conoce fenómenos, y el que actúa sobre ese mundo de fenómenos “conocidos”; o sea, podría hablarse en el primer caso de un *sujeto cognoscente*, y en el segundo, de un *sujeto práctico*. Ontológicamente esta escisión no es posible porque el sujeto es *único* aunque sus ejecutorias sean diversas, pero ella es al menos pensable. El sujeto que actúa es el *sujeto práctico*, es decir, el sujeto que obra, bien sea impulsado por sus inclinaciones sensibles o bien sea movido por su

voluntad, cuando ésta se somete a la ley moral *a priori*. En todo caso se trata del sujeto cuya voluntad *puede llegar a ser determinada por la ley moral*, pues el esfuerzo de Kant no apunta a demostrar que la ley moral determina porque sí a la voluntad, sino que la voluntad es una facultad que *puede* llegar a ser determinada por la ley moral. Eso es sólo una posibilidad. La existencia del *sujeto práctico* implica necesariamente un *sujeto cognoscente* y un *sujeto apetente*, pues el sujeto práctico sólo puede ser tal en tanto *conoce, siente y apetece*. La facultad de conocer y la facultad del sentimiento constituyen, pues, la base donde el *sujeto práctico* despliega no sólo su actividad, sino también su posibilidad óntica. Pero en qué consiste la *finitud del sujeto práctico* no es algo que Kant tematice expresamente. A partir de algunos datos dispersos en la obra kantiana, y siguiendo los criterios de Alberto Rosales, se presenta en torno a ese punto la siguiente explicación⁷:

Kant concibe la esencia de la *finitud del sujeto humano* en general como la separación originaria entre *intuición y pensamiento*⁸. Lo que nos permite comprender que el sujeto es *finito* es la intelección de la idea de un ser *infinito*: Dios, pues la razón humana necesita representarse la idea de ese máximo de conocimiento y perfección que es Dios para poder darse cuenta de su propia finitud, ya que lo finito sólo puede comprenderse en contraste con lo infinito. Es un conocimiento que se tiene cuando el hombre se mide con esa Idea de Dios. En ese *ente infinito* no hay separación entre el *intuir* y el *pensar*. Todo lo que él piensa es dado en la intuición sin mediación. Su intuición es una intuición creadora porque en él pensamiento e intuición son *uno*. Lo que se da en la intuición divina se da inmediatamente unificado y determinado, no es una multiplicidad disgregada como la que se da en el ente humano para que después el pensamiento la ordene y la determine a través de los conceptos.

De la escisión entre intuición y pensamiento se derivan las siguientes consecuencias: a) La intuición humana no es creadora, ella es *sensible*, es decir, receptiva. Intuición sensible no es exactamente intuición a través

7 Cf. Alberto Rosales: “*Siete ensayos sobre Kant*”. Consejo de Publicaciones. ULA, Mérida, 1993. Así como el Seminario sobre la ética kantiana dictado en la Maestría de Filosofía (ULA) en ese mismo año. Alberto Rosales es un destacado filósofo venezolano con una larga trayectoria en la investigación de la doctrina kantiana, entre otras especialidades filosóficas. Actualmente es coordinador en Venezuela del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*.

8 *Ibidem*, p.151.

de los sentidos (vista, oído, olfato, etc.), sino que su significado es el de *intuición pasiva*, intuición a la cual le *es dado* el objeto, mientras que *intuición infinita* (intelectual) es aquella que *da* el objeto: es intuición *originaria*. La intuición pasiva es *derivada*, se obtiene a partir del objeto dado. El pensamiento, por su parte, tampoco es creador, su función consiste en sintetizar la multiplicidad de sensaciones dadas en la intuición; interpretar esos datos sensoriales y determinarlos como *algo* (mesa, árbol, libro, etc.). Para que haya conocimiento es necesario que intuición y pensamiento estén en una conexión, la cual no es identidad ni confusión, sino colaboración. Esa colaboración entre ambas da como resultado la *construcción* del objeto. En cambio, Dios no se representaría un objeto meramente posible, esto es, inexistente, porque para él pensar es intuir ya la cosa como existente. En el sujeto humano, por no ser creador, sí puede darse una representación conceptual sin el objeto correspondiente o una intuición sin el correspondiente concepto. b) Lo *posible* y lo *real* son diversos. Para Dios todo lo que es posible es ya real; para el sujeto humano lo posible es algo meramente pensado pero no por eso es ya real; puede llegar a ser o puede quedarse en la mera posibilidad. El hombre piensa una silla, por ejemplo, pero no por eso la tiene ya, sino que tiene que “luchar” para tenerla, buscar el material, moldearlo, etc. Dios, en cambio, no necesita hacer tal esfuerzo, no necesita ‘trabajar’. c) Lo que se da en la intuición pasiva, es decir, las sensaciones, es una multiplicidad indeterminada, pero determinable. Esa determinación la hace el pensamiento a través de los conceptos puros del Entendimiento: las categorías. La unificación de esas múltiples impresiones dadas en la intuición es posible gracias a que la conciencia es “una”. En el caso del conocimiento divino, lo que se da en la intuición no es indeterminado ni múltiple, pues es ya uno y determinado. El pensamiento divino piensa todo “de un solo golpe”. Él no necesita las diversas operaciones del pensar humano (conceptos, juicios y raciocinios) para unificar la multiplicidad de las representaciones en conocimientos de objetos. d) El sujeto humano sólo puede percibir fenómenos y no las cosas en sí. Intuir cosas en sí sería la intuición propia de Dios.

Esa separación entre *pensamiento* e *intuición* está presupuesta en Kant cuando concibe al sujeto práctico como un ente *finito*. Esto se ve claramente en la diferencia entre la ley moral para Dios y la ley moral para el hombre.

Para Dios la ley moral no es categórica, no es un mandato o imperativo al cual él estuviera sometido, en cambio ella es un mandato para el hombre, porque éste tiene la posibilidad de no cumplirla. En efecto, como el hombre tiene *sensibilidad*, él está sometido a la influencia de inclinaciones y apetencias, que pueden llevarle a eludir el cumplimiento de la ley moral. Por ello la ley moral, con referencia al ser humano, es categórica, adopta el carácter de *mandato*, esto es, de una compulsión, a fin de que éste la cumpla aun en contra de sus inclinaciones. Por el contrario, la voluntad de Dios concuerda de suyo con la ley moral (CRPr: 83), porque en Dios no hay *intuición sensible*.

7. Explicar lo que es la *intuición sensible* requiere en primer lugar poner de relieve la distinción entre *intuición* y *concepto*: La *intuición* ha sido entendida por la tradición filosófica como una relación directa con un objeto cualquiera; esta relación implica la presencia efectiva del objeto. Así lo define Kant en el párrafo 8 de los *Prolegómenos* “intuición es una representación en tanto puede depender de la presencia inmediata del objeto”. Intuición es para él el conocimiento inmediato de un ente individual, esto es, único e irrepetible⁹. En este sentido, son intuiciones todos los datos que se nos muestran a los sentidos (visuales, táctiles, auditivos, etc.). Estas son intuiciones sensibles o empíricas. El *concepto*, en cambio, es una representación que no se refiere directamente a ningún individuo en particular sino es una *nota universal*, es decir, el pensar es mediato y discursivo porque él no se refiere directamente al objeto, sino por medio de esa *nota universal* que vale para muchos. Es, pues, una representación mediata y discursiva y cuya función es la determinación de lo dado en la intuición.

Kant distingue entre *intuición sensible* e *intuición intelectual*. La primera es propia del ente finito (B 304), al que le es dado el objeto; la intelectual es originaria y creadora, es propia del ente divino. Pero en el ente finito Kant distingue también la *intuición sensible pura* de la *intuición sensible empírica*. En la *intuición pura* no hay nada que provenga de las sensaciones, pues ella forma parte de la estructura racional originaria del sujeto; las intuiciones puras de la sensibilidad son *a priori* y constituyen la condición de posibilidad del objeto: *espacio y tiempo*. Los filósofos postkantianos conservan esta distinción entre

9 Es muy corriente el uso de la palabra *intuición* para designar lo que propiamente podría denominarse como “pálpito” o “corazonada”. No es este, pues, el sentido filosófico-kantiano de ese término.

intuición sensible e intuición intelectual, pero, contrariamente a Kant (B307 y B308), reivindican la intuición intelectual para el hombre. Así Schelling, por ejemplo, concibe la intuición intelectual (*intellektuale Anschauung*) como la facultad en general de ver unificado en una unidad viviente lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito¹⁰.

La *intuición sensible empírica* no es sólo sensación en sentido cognoscitivo, es decir, ella no sólo es una presencia en la conciencia de algo interpretable, sino que ella a su vez produce en el sujeto *agrado* o *desagrado*, derivándose de ello el fenómeno de la *apetencia* o *inapetencia*. Según Kant, la intuición sensible, que es aprehendida por la facultad del conocimiento, *moviliza* en primer lugar a la *facultad de sentir* y a través de ésta y seguidamente a la *facultad de apetecer*. Esto ocurre porque si bien en la intuición hay un contenido que es objetivable a través del concepto, hay en ella otro contenido que es solamente subjetivo. Si yo introduzco la mano en el fuego, por ejemplo, esa sensación me informa que hay algo caliente, pero además de eso hay algo que yo no se lo puedo atribuir al fuego mismo porque no está en él sino en mí, esto es: el ardor, el dolor, etc. Ese sentimiento o sensación no expresa nada sobre el objeto (fuego), sino sólo una afección del sujeto (MC: 212); no proporciona un conocimiento en cuanto tal sino atribuye sólo un estado al sujeto, de sentirse de tal o cual manera frente a un contenido sensorial. En este caso no interviene para nada la voluntad. Al percibir un olor, por ejemplo, puede presentárenos de pronto un sentimiento de asco, o de agrado, pero ese sentirse de algún modo no lo elige el sujeto; es algo que le sobreviene. Ese sentimiento es *autoconciencia pasiva*, porque es una conciencia de cómo se encuentra uno mismo fácticamente, algo que “se nos viene encima”, sin elección. Es un *sentimiento*. Kant define el *sentimiento* como la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una *representación*¹¹ (MC: 211). Esa representación puede ser desde una intuición sensible (la presencia efectiva de un objeto cualquiera: una rosa amarilla, el David de Miguel Ángel, o un cadáver descompuesto), hasta una idea de la imaginación (la felicidad, una sirena, un centauro, etc.) o de la razón pura (el alma, la libertad, etc.).

Esa autoconciencia pasiva —*el sentimiento*—, oscila entre dos contrarios: placer o displacer: El *placer* representado por la “hartura”, por la satisfacción

10 Heidegger, Martín: *Schelling y la libertad humana*, p. 56

11 *Representación*, ver la nota 5.

de todo lo que nos proporciona bienestar. El *displacer*, representado por la *carencia*, por la ausencia de esas condiciones. En una nota al prólogo de la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant define el *placer* como: "...la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad de la causalidad de una representación respecto de la realidad de su objeto o de la determinación del sujeto a la acción para producirlo". Esto lo explica Alberto Rosales en el sentido de que cuando nos complace algo (un objeto o una acción humana), nos representamos a éste como algo que *concuerta* con nuestras condiciones subjetivas, por ejemplo, inclinaciones, instintos, en suma, con nuestras apetencias, que son las que, a través de la representación de un fin, nos llevan a producir un objeto. El *placer*, es pues, la conciencia que se tiene de que el objeto (o la acción) concuerda con las condiciones subjetivas de la vida, las cuales son variables de uno a otro individuo; lo que place a uno puede disgustarle al otro o dejarlo indiferente.

En la Introducción a la *Metafísica de las Costumbres*, Kant distingue dos aspectos del placer. El *placer práctico* es el que está necesariamente unido al deseo del objeto cuya representación afecta así al sentimiento. Este es un placer por la *existencia* del objeto de la representación: veo una flor que me agrada, por ejemplo, y no me conformo con admirarla sino que quiero apropiarme de ella, tenerla para mí. En cambio, hay otra forma de placer, el *placer contemplativo*, que no se complace en la existencia del objeto sino en su *esencia*, esto es, en la mera forma del mismo. A éste lo llama Kant *complacencia inactiva*, y es lo que propiamente llama *gusto*, asunto del cual se ocupa en la *Crítica del Juicio estético*. Esta distinción es de suma importancia porque es a partir del *placer práctico* que se genera el fenómeno de la *apetencia*. Pues el placer es apetencia de más placer; hay una tendencia a prolongarse, a permanecer en presencia de lo complaciente, y eso conduce a tomar una *decisión*. Por el placer o el desagrado, el sujeto actúa: persigue aquello que le complace y rechaza lo que le desagrada.

8. La *apetencia* o *inapetencia* se produce, pues, como consecuencia de un sentimiento de placer o *displacer*. La apetencia o la *inapetencia* como motores de la acción se presentan ya en los animales. En ellos también las apetencias instintivas determinan la acción. Kant denomina a esa capacidad apetitiva *arbitrium brutum* porque ella es *necesitada*, es decir, causada únicamente

por impulsos sensibles, aunque el animal posee ya una cierta información acerca del mundo, y los animales superiores acumulan una cierta experiencia que en algunos casos corrige al instinto. El arbitrio humano, por el contrario, es un *arbitrium liberum* (no necesitado); ese arbitrio es ciertamente *afectado* pero no *determinado* por los impulsos sensibles (MC: 17), pues si así fuera, las personas se abalanzarían indefectiblemente sobre el objeto apetecido una vez que se presentara en ellos la correspondiente representación. Pero es un hecho constatado que el ser humano posee, en tal sentido, un gran registro de posibilidades: el paso entre la determinación de la voluntad y la ejecución de lo decidido puede ser postergado, inhibido, o podemos renunciar a él total o parcialmente. Todas estas posibilidades revelan que el arbitrio humano es libre, pues él es independiente no sólo de la causalidad natural sino también de la ley moral. Pero es libre en el sentido negativo, en el sentido de *independencia*, no en el sentido de *autonomía* (B 562). Precisamente, porque el arbitrio humano es *liberum*, es decir, porque no está necesitado como el *arbitrium brutum* (animal), es por lo que el ser humano es responsable de lo que hace y por lo cual sus acciones lesivas son castigadas. Es pues el *libre arbitrio* la premisa que da fundamento a la *sanción jurídica*.

9. La *facultad apetitiva* en el ser humano “es la facultad de ser por medio de sus representaciones causa de la realidad de los objetos de esas representaciones” (CRPr:13 y MC:13) Esa definición nos sugiere desde ya la idea de una *causa eficiente*, de un principio a partir del cual llega a ser algo. O sea, que es una causa que o puede estar inactiva (en potencia) o puede ponerse en acto. Cuando ella pasa a obrar, produce efectos, y por cierto, se trata de una causa que es capaz de representarse anticipadamente sus efectos, y que, justamente, a través de la representación previa a esos efectos, se determina a producirlos.

La *facultad apetitiva* es una síntesis de *razón* o entendimiento y *apetencia* sensible, habiendo entre ellas dos posibilidades de coexistencia: o la *apetencia* pone a la razón a su servicio para lograr fines apetecidos, o la razón impone a la apetencia fines que la voluntad debe perseguir. En el primer caso tenemos la *facultad apetitiva inferior*, en el segundo la *facultad apetitiva superior*. Ambas posibilidades tienen en común el ser una combinación de *entendimiento* y *sensibilidad*, pero lo que las diferencia es justamente cuál de esos elementos

sea el que determina la dirección de las acciones. La *facultad apetitiva* en el hombre es un *arbitrium liberum*. Llegado este punto debemos aclarar la diferencia entre *voluntad* y *arbitrio*, ya que Kant usa, a veces, promiscuamente estos términos. La *voluntad* es concebida Kant no como un ‘conocimiento’ sino solamente como un ‘pensamiento’ (A49). En una nota al prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, deja sentada la distinción entre conocimiento y pensamiento: el *conocimiento* de un objeto implica que se pueda demostrar su posibilidad, ya se a priori o empíricamente, en cambio el *pensamiento* no requiere ser demostrado, sino que es suficiente con que sea posible pensarlo sin que la razón entre en contradicción consigo misma. Kant usa la palabra *voluntad* con dos acepciones distintas: la *primera*, para designar toda la capacidad electiva del sujeto —en la cual estaría incluido el *arbitrio*—, que sería la *voluntad en sentido amplio* (lato sensu) o simplemente *facultad apetitiva*. En este sentido Kant define la voluntad como una especie de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales (FMC:111), o como una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas¹² (CRPr: 38); la *segunda* acepción, alude únicamente a la capacidad del sujeto para determinarse a la acción mediante la representación de la ley moral. Esto es lo que Kant propiamente denomina “*Voluntad*” (stricto sensu), y es la *facultad apetitiva superior* o *razón práctica*.

Dijimos que la *facultad apetitiva* es un compuesto de dos elementos: razón y apetencia, y que, dependiendo de cuál sea el elemento rector, hay que distinguir la *Voluntad* (facultad apetitiva superior) del *arbitrio* (facultad apetitiva inferior). Sin embargo, no hay que dejarse confundir por Kant cuando en muchos pasajes dice que la “razón determina a la voluntad”, pues en este caso él se refiere a la voluntad en sentido amplio, es decir, como capacidad apetitiva en general, y cuando dice que la “voluntad es la razón práctica”, se está refiriendo a la *Voluntad* (stricto sensu), es decir a la facultad apetitiva determinada formalmente, por la sola representación de la ley. En este sentido la *Voluntad* es una forma especial de la capacidad de apetecer. Ahora bien, la voluntad no es una propiedad que esté ya presente como el calor en el fuego o como el color en las flores; no, ella es solamente

12 La palabra *regla* está usada aquí con su sentido genérico de “precepto práctico”; sus especies son: máximas, imperativos hipotéticos e imperativo categórico.

un haz de posibilidades que, inactivas originariamente, se echan a andar, se actualizan, desde el momento mismo en que haya algo que la motorice. Esa fuerza motriz no es otra cosa que lo que Kant denomina “los fundamentos de determinación de la voluntad”, los cuales son dos (FMC: 25): uno *material* y otro *formal*: el *placer* y la *ley*, respectivamente, los cuales, uno u otro siempre están contenidos en las reglas o principios prácticos que el sujeto se hace para la acción. Si el contenido de la regla práctica es *material*, es decir, si su contenido es un objeto de la sensibilidad, entonces la regla práctica será una *máxima* o un *imperativo hipotético*. Si éste es el fundamento de determinación de la voluntad, entonces, la facultad apetitiva es un *arbitrio* (Willkur). Si, por el contrario, el contenido de la regla práctica es *formal*, es decir, si su contenido es solamente la universalidad y la necesidad de la ley, si ese es el fundamento de determinación, entonces la facultad apetitiva es la *Voluntad* (Wille), “la cual se concibe como independiente de condiciones empíricas y en consecuencia como *Voluntad* pura, como determinada por la mera forma de la ley” (CRPr: § 7).

Podemos considerar también al *arbitrio* (Willkur) como una forma especial de la capacidad de apetecer. Es, al igual que la *Voluntad*, el resultado de esa síntesis entre *razón* y *apetencia*, pero de modo que esta última es el elemento directriz, es decir, el fundamento de determinación; en este caso quien señala el fin es la *apetencia*. El arbitrio humano es el campo de los imperativos hipotéticos, y por ende, la única región donde el *derecho positivo* tiene razón de ser; pues éste último no es más que una especie de *economía* de los apetitos sensibles; una técnica para distribuir de una manera más o menos satisfactoria las apetencias individuales que, sin alguna dirección, chocarían indefectiblemente unas con otras, haciendo aún más ilusorio el afán de la felicidad humana en cualquier ámbito social.

Con lo hasta aquí expuesto se pretende dejar clara la distinción entre *arbitrio* y *Voluntad*. Ambos están referidos a la facultad de apetecer, ambos son dos rostros de una misma capacidad; en el primer caso, se trata de la facultad apetitiva determinada por la representación de un objeto sensible a través de máximas o de imperativos hipotéticos; en el segundo, se trata de la facultad apetitiva determinada a querer una acción únicamente por la representación de la ley moral —imperativo categórico.

10. La *facultad apetitiva inferior*. Aquí la *apetencia* moviliza al *entendimiento* para que éste se constituya en su instrumento. Cuando la apetencia elige los medios que la razón le recomienda o aconseja para lograr un fin apetecido, tiene lugar la unidad de apetencia y razón, que es peculiar a la facultad apetitiva inferior. La razón en este caso está al servicio de la apetencia, a la cual puede servir: a) a través del conocimiento —científico o técnico— del mundo, para conocer los medios para fines posibles; b) a través de la formulación de imperativos hipotéticos —que recomiendan esos medios para fines apetecidos—. Se despliega la razón así, no en su uso *puro*, sino *empírico*, y su actividad se limita a la deliberación acerca de cuáles son los medios idóneos para la consecución de los fines, es decir, aconseja al sujeto sobre cómo, cuándo y dónde conseguir lo que se propone. En estas ejecutorias el *entendimiento práctico* está al servicio de las inclinaciones sensibles, dirigido únicamente a los fines de la apetencia, es decir, al logro de la felicidad. Es pues ésta el ámbito de los *imperativos hipotéticos*: si quieres ser rico, tienes que guardar, atesorar, no despilfarrar; si quieres tener un título académico, tienes que estudiar, presentar los exámenes, etc.; si quieres ir de un sitio a otro por la vía más corta, tienes que seguir en línea recta, etc. En el campo de los *imperativos hipotéticos*, cuya sede es el *entendimiento práctico* (no la razón pura), el concepto de *bien* es relativo y por ello *no ético*. O lo que es lo mismo, cuando el *entendimiento práctico* está al servicio de las apetencias, es *amoral* (CRPr: 68), en el sentido ético de la palabra. Será *bueno* o *malo* aquel resultado que esté de acuerdo o en desacuerdo con la inclinación sensible. Así, si alguien por pura voracidad y a pesar de no tener suficientes méritos intelectuales —porque lo que se propone le garantiza un status y lo pone en contacto con las esferas del poder político, económico, etc.—, quiere a toda costa obtener la condición de profesor universitario, el entendimiento práctico le dirá de qué modo debe valerse para lograrlo: ¡inventa un título!, etc. Luego, si a pesar de haber puesto gran diligencia en ello no lo logra, se pensará que los medios usados no fueron “buenos”, o que lo fueron si lo que se espera es logrado. En los fueros del entendimiento práctico lo “bueno” y lo “malo” no es la intención sino, o bien el resultado, o bien los medios, implementos, etc., usados para tal fin. Pero, insistimos, lo “bueno” estará siempre supeditado al fin que se persigue. Así, el veneno o el incendio

serán algo “muy bueno” para eliminar a un enemigo sin mayores riesgos de ser descubierto; un garrotazo será “muy bueno” si con él se logra paralizar a un atacante, etc. El *entendimiento práctico*, pues, es el que hace uso del *entendimiento teórico* para enterarse de qué medios son necesarios a fin de conseguir los propósitos, es decir, lo utiliza para fines prácticos. En este sentido es él quien da respuesta a las cuestiones planteadas por las ciencias; pues éstas no son otra cosa que intentos por explicar y asegurar el conocimiento de los objetos que nos permiten una suma mayor de bienestar en nuestra vida individual y colectiva. Él se apoya en el *entendimiento teórico*, que conoce cómo es el mundo natural y qué cosas son *medios* para alcanzar *fines*. Pero cuando a una ciencia se le plantean cuestiones éticas como la eutanasia, el transplante de órganos, la clonación, o el uso de sus resultados para fines repudiables como la guerra o para apoyar la discriminación de los humanos en superiores o inferiores de acuerdo a la raza, sexo, etc., es la *razón práctica* la que inspira esos planteamientos éticos. Asimismo, ante la inobservancia de valores universales como el de la verdad, la dignidad, la justicia, etc., es la *razón práctica* la que los reclama.

El despliegue del *entendimiento práctico* a través de los *imperativos hipotéticos* implica ya un conocimiento de la naturaleza no sólo como *útil*, sino un conocimiento teórico, lo cual confirma, por una parte, la tesis de que el sujeto práctico es primero que nada un sujeto cognoscente, y por la otra, la primacía de la *razón práctica* sobre la *razón teórica*. El uso del *entendimiento práctico*, fácticamente constatable, fue lo que hizo pensar a Hume, y con sobradas razones, que “...la razón es, y sólo debe ser esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”¹³. Pero Kant vio más allá de esa concepción “sensista” y demostró que la razón no sólo está al servicio de las pasiones sino que puede incluso sustraerse a tal servidumbre y, en su *uso puro*, convertirse en la instancia que decide la dirección que deba tomar según sus diferentes usos. Es así como surge la función de la *facultad apetitiva superior*.

11. La *Facultad apetitiva superior* está constituida por la unión de *apetencia* y *Razón*, pero lo que moviliza a la facultad apetitiva en este caso no es el elemento sensible, sino el elemento racional, la *razón pura*, cuya tarea no es otra que la representación de la *ley moral*, la cual se expresa para el hombre

13 Hume, David: *Tratado de la naturaleza humana*, p.617.

a través del *imperativo categórico*, cuya triple formulación la reduce Kant al siguiente mandato: *actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal*. Como dijimos esa ley es un *mandato* porque en el ente humano la Razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad (CRPr: §1), ya que éste por su propia naturaleza dual, *racional-sensible*, obedece también y casi principalmente a las inclinaciones. A la *facultad apetitiva superior* la identifica Kant con la *Voluntad* en sentido estricto y con la *razón práctica* misma, la cual, en tanto se da a sí misma una ley, es libre, libre tanto en el sentido de la independencia, que es la *libertad negativa* (Freiheit), como en el sentido de la autonomía, que es la *libertad positiva* (Autonomie). La *autonomía* consiste en un darse leyes a sí mismo, es decir, en la *autolegislación*, y esto es sobre la base de la *libertad práctica* que es la libertad en sentido positivo¹⁴. Es, pues, la autonomía, la propiedad de la Voluntad de ser una ley para sí misma (FMC: 56), y es lo que permite a Kant afirmar el aparente contrasentido de que “Voluntad libre y Voluntad sometida a la ley moral son una y la misma cosa” (*ibidem*). La *facultad apetitiva superior* es posible en virtud de una ley que es puramente formal —la *ley moral*— y del *sentimiento de respeto* (Gefühl der Achtung) (CRPr: §3). El sentimiento de *respeto* hace posible no sólo la facultad apetitiva superior, sino que también es lo que permite la *unidad del sujeto moral*. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant define el *respeto* como “...la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley sin la mediación de otros influjos sensibles...” Y cómo opera el sentimiento de respeto, lo explica Kant en la exposición que hace de *los móviles de la razón práctica*, en el capítulo III de la Analítica (CRPr), en los siguientes términos: la *ley moral* como móvil en la determinación de la voluntad produce en el sujeto un *efecto* que es de naturaleza doble: directamente *negativo* e indirectamente *positivo*. Ese efecto es ciertamente un sentimiento, pero tal sentimiento es ostensivo de un carácter muy especial que lo diferencia de la otra gama de sentimientos humanos, y es que él es el único sentimiento que es provocado por la Razón y, por consiguiente, se puede conocer *a priori* en ambos casos. Justamente, como sentimiento que es, tiene su origen en la *sensibilidad* (CRPr: 83), pero como

14 Al respecto véase mi trabajo “Kant: la libertad como condición de posibilidad de la ley moral”. Anuario de Derecho No. 19 ULA. Mérida, 1997.

es el único sentimiento ocasionado por la representación de la ley moral, está exclusivamente al servicio de la Razón práctica pura y nunca es efecto de otros móviles provenientes de la *sensibilidad*. [Por eso, ante una persona sagaz que sin miramientos ni escrúpulos cosecha éxitos “por todos los medios posibles”, se puede incluso hasta llegar a sentir admiración, pero nunca *respeto*]. Se dice que es un *sentimiento negativo* porque el *respeto a la ley* ‘humilla’ o perjudica las inclinaciones¹⁵ y genera por lo tanto un sentimiento de *displacer*, en tanto el sujeto sensible se siente frustrado respecto de la satisfacción de sus apetencias. Este sentimiento consiste, pues, en la “humillación” que padece quien compara su propensión sensible con la *ley moral*, pues al así medirse, la ley moral rebaja las pretensiones de su autoapreciación. Pero en tanto el sentimiento de respeto a la ley moral frustra las apetencias sensoriales y con ello somete al sujeto sensorial, ese sometimiento es la subordinación de ese sujeto a la razón, y así pues, una exaltación de él mismo en tanto persona moral, lo cual es placentero. De ese modo el sentimiento de respeto se torna en un *sentimiento positivo* que, aunque indirecto, permite y fomenta la actividad moral. Mas no por esto el sentimiento de respeto es causa de la ley moral, sino efecto de ésta; y en tanto sentimiento positivo, es móvil subjetivo de la moralidad del sujeto que lo impulsa a hacerse máximas concordantes con la ley moral (*Ibid.* 86), pues el *sentimiento de respeto* es “respeto” por la *ley moral*. Si la ley moral no provocara en el sujeto ese sentimiento, ella no sería subjetivamente el móvil de la acción; podría haber concordancia de la máxima con la ley moral pero sólo como *legalidad*, mas no como *moralidad*, o como diría Kant, concordancia con la letra de la ley mas no con su espíritu (*Ibid.* 79).

Kant entiende por *móvil de la acción* “lo que mueve” a la voluntad a la acción. En el caso de la voluntad ética lo que la mueve es el sentimiento de respeto, es decir, la conciencia de la *ley*. El móvil de la acción es pues *lo que mueve* a la voluntad de un ser cuya razón no se conforma necesariamente con la ley moral objetiva (*Ibid.* 79), en virtud de su naturaleza, que no es solamente racional sino que también es sensible y, por tanto, tiene también otros móviles para la determinación de su voluntad, pues la voluntad humana (en sentido amplio), está, por así decirlo, como entre dos aguas: por un lado,

15 *Inclinación* o *tendencia* es el término usado por Kant para significar el *apetito habitual* de naturaleza sensible (MC: 212). Consiste en la dependencia que tiene la facultad apetitiva respecto de las sensaciones: hambre, sed, sexo, fama, poder, honores, etc. (FMC: 34 y parágrafo 73 de la Antropología).

las inclinaciones sensibles que la impulsan a perseguir lo que le complace; por el otro, la *ley moral* que le reclama constantemente su observancia. En esta lucha, las apetencias sensibles tienen casi siempre su triunfo asegurado, pues el efecto que de ellas se deriva como móvil no causa *displacer* en el sujeto. Dejar que la apetencia sensible determine el arbitrio, no exige ningún esfuerzo; es un simple dejarse llevar: un goce. Elegir la *ley moral*, en cambio, como motivo determinante de la voluntad, requiere un *ánimo templado*, pues para ello hay que renunciar a lo placentero; exige un dominio de la sensibilidad que ciertamente es posible pensar pero del cual parece no haber ejemplos, porque la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, y esta perfección probablemente no puede ser alcanzada por ningún ser racional en el mundo, ya que lo sensible le es consustancial al hombre, pues el ente racional por ser una criatura dependiente de aquello que requiere para estar totalmente satisfecho con su estado, “no puede estar totalmente libre nunca de pasiones e inclinaciones” (*Ibid.* 91).

Por consiguiente, la obtención del *bien supremo*, que es el objeto necesario de una voluntad determinada por la *ley moral* (*Ibid.* 130), tampoco será completamente posible en este mundo, pues la condición para el mismo es la absoluta conformidad de las intenciones con esa ley (*Ibid.*). De allí que la idea de la *inmortalidad del alma* sea uno de los fundamentos necesarios para la moralidad. Pues gracias a ella la persona tendría la posibilidad de constatar la plenitud de su perfección moral en algún momento del curso de su existencia.

12. Para finalizar, y a manera de conclusión, podemos afirmar que Kant no concibe al *sujeto* como un ente substancial. Precisamente, en la Dialéctica Trascendental (CRP), donde hace la investigación de las tres *ideas trascendentales*: Alma, Mundo y Dios, Kant despeja el problema de los paralogismos que se presentan con respecto a la idea de *alma* (sujeto) y demuestra que éstos se producen como consecuencia de pensar y concebir al alma como un ente substancial, como persona. Y en el párrafo 46 de los *Prolegómenos* sostiene que lo que persiste después de separados los accidentes, lo substancial mismo, nos es desconocido. Pero lo anterior no nos autoriza a pensar al *sujeto* como un agregado de fuerzas yuxtapuestas, sino que esas fuerzas están dispuestas en relaciones de fundamentación recíproca, que es, justamente, lo

que les da *unidad*. La unidad del sujeto práctico resulta de la *conexión* entre la *Razón* y la *sensibilidad* a través del *sentimiento de respeto*, siendo éste último producido por un concepto moral *a priori*: el concepto de *deber*, definido por Kant como “la necesidad de una acción por respeto a la ley” (FMC: 26).

Con la precedente exposición espero haber dado alguna cuenta de lo que es la estructura del sujeto práctico en la doctrina kantiana: un ente finito, receptáculo de dos fuerzas antagónicas: razón y sensibilidad; y aguijoneado por ambas al saber y a la acción, pero destinado solamente a conocer fenómenos y a obrar sobre ese mundo fenoménico, ya que el conocimiento de la *cosa en sí* le está vedado.

Siglas usadas:

CJ = Crítica del Juicio

CRP = Crítica de la Razón Pura

CRPr = Crítica de la Razón Práctica

A = primera edición del la CRP

B = segunda edición del la CRP

MC = Metafísica de las costumbres

FMC = Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

BIBLIOGRAFÍA

Kant, Immanuel:

Crítica de la Razón Pura. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1988. Traducción de Pedro Ribas. Versión alemana "KRITIK DER REINEN VERNUNFT". Felix Meiner Verlag,

Philosophische Bibliothek, Band 37. Hamburg, 1956.

Crítica de la Razón Práctica. Ediciones Losada. Buenos Aires, 1961. Traducción de J. Rovira A.

Versión alemana KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 38. Hamburg, 1974.

Crítica de la facultad de juzgar. Monte Ávila Editores. Caracas, 1992. Traducción de Pablo Oyarzún.

Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Colección Austral. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1946. Traducción de Manuel García Morente.

Versión alemana GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 41. Hamburg, 1957.

Metafísica de las Costumbres. Editorial TECNOS. Madrid, 1989. Traducción de Adela Cortina

Aristóteles:

Ética Nicomaquea. Editorial Gredos. España, 1985.

Bréhier, Emile:

Historia de la Filosofía. Editorial Tecnos. Madrid, 1988.

Cassirer, Ernesto:

Kant, vida y doctrina. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Cortina, Adela:

Estudio preliminar a la traducción de la Metafísica de las Costumbres. Ed. Tecnos. Madrid, 1989.

Daval, Roger:

La metafísica de Kant. Revista DIKAIOSYNE No.3, editada por el "Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad". Centro de Investigaciones Jurídicas. Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela, 2000.

Fraile, Guillermo:

- Historia de la Filosofía*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1965.
- Heidegger, Martín:
- Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila Editores. Caracas. Venezuela, 1985
- Hume, David:
- Tratado de la naturaleza humana*. Editorial Orbis. España, 1984.
- Platón:
- La República*. Obras completas. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1980.
- Rosales, Alberto:
- Siete ensayos sobre Kant*. Ediciones del Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes. Mérida - Venezuela, 1993.