

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3092>

Los sentidos del bien supremo y su complementariedad en la filosofía crítica de Kant

The Senses of the Highest Good and Their Complementarity in Kant's Critical Philosophy

Daniel Caballero-López
Universidad Nacional Rosario Castellanos
México
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México
danielcaballerolop@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2604-9518>

Recibido: 28 - 02 - 2024.
Aceptado: 24 - 05 - 2024.
Publicado en línea: 10 - 11 - 2025.

Cómo citar este artículo: Caballero-López, D. (2026). Los sentidos del bien supremo y su complementariedad en la filosofía crítica de Kant. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 165-197. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3092>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo demostrar que la noción de “bien supremo”, en la filosofía crítica de Kant, posee dos sentidos distintos pero complementarios, a saber, el práctico, cuya realización solo puede ocurrir en un mundo suprasensible —es decir, el sentido trascendente—, y el sentido arquitectónico, que exige realizarse en el mundo sensible o naturaleza —es decir, el sentido inmanente—. Así, contra las interpretaciones contemporáneas que sostienen la disyunción exclusiva de ambos sentidos, nosotros demostramos su carácter inclusivo. Para ello, esclarecemos los marcos que permiten comprender cada uno de los sentidos y, posteriormente, demostramos su complementariedad por cuanto ambos se condicionan mutuamente: el práctico es condición de validez del arquitectónico, mientras este es condición teleológica del práctico según las exigencias sistémicas de la filosofía kantiana.

Palabras clave: bien supremo; ley moral; filosofía práctica; arquitectónica; moral; fin final; naturaleza; metafísica; razón; Kant.

Abstract

This article aims to demonstrate that the idea of the highest good, in the critical philosophy of Kant, has two distinct but complementary senses, namely, the practical one, the realization of which can only take place in a supersensible world—i.e., the transcendent sense—and the architectonical one, which must be realized in the sensible world or nature—i.e., the immanent sense. Thus, against the current interpretations that maintain the exclusive disjunction between both senses, we argue in favor of their inclusive character. To this end, we clarify the framework that enables us to understand each of the senses. We then demonstrate their complementarity insofar as both are mutually conditioned: the practical sense conditions the validity of the architectonical one, but the latter functions as the teleological condition of the former according to the systematic demands of Kant’s philosophy.

Keywords: highest good; moral law; practical philosophy; architectonic; morality; final end; nature; metaphysics; reason; Kant.

Introducción¹

El concepto de “bien supremo” o “sumo bien” (*das höchste Gut*) ha recibido, dentro de las interpretaciones sobre la filosofía kantiana, gran atención a partir del siglo pasado, especialmente por cuanto sus formulaciones en los textos de Kant ofrecen materiales para diversas e incluso excluyentes acepciones. Testimonio de ello lo ofrece Fugate (2022), quien recoge las propuestas para comprender el bien supremo: o trascendente o inmanente, o religioso o secular, o arquetípico o ectípico, u objeto de promesa o de demanda, o ideal o deber, o comunal o personal. Sin profundizar en lo que significa cada propuesta —por exceder los límites y las pretensiones de nuestra labor—, es notable la diversidad de aristas que la discusión ha provocado. Como sugiere Pasternack (2014), las disyuntivas pueden conjuntarse en dos grandes grupos: el que interpreta el bien supremo como idea cuya realización solo puede tener lugar en un mundo futuro o suprasensible (trascendente-religioso-arquetípico-promesa-comunal), o el que lo interpreta desde el deber de promoverlo en este mundo o naturaleza (inmanente-secular-ectípico-deber-personal). Sin excluir la posibilidad de interpretaciones que entrelacen caracteres de un grupo con los del otro, nos parece que, en el fondo, la disyuntiva fundamental en que se ven envueltas las interpretaciones se basa en el criterio del horizonte en que debe ocurrir el bien supremo.

Ante lo anterior, queremos proponer una tercera alternativa: el bien supremo no es *exclusivamente* solo una de ambas opciones, pues hay razones para sostener ambos al mismo tiempo pero en distintos registros sistémicos. Esta propuesta presupone un marco teórico no reducido a los escritos éticos kantianos; antes bien, considera la totalidad de su sistema para descifrar y justificar las diversas razones que permiten los polos interpretativos. Así, nuestro trabajo está en línea con la exigencia planteada por Beiser (2006) de tomar como elementos hermenéuticos

¹ Este trabajo argumenta a favor de y profundiza en la tesis solo sugerida en Caballero-López (2024), a saber, que el bien supremo como objeto de la razón práctica se distingue de, pero se complementa con, el fin final de la Razón toda. Aquel trabajo argumenta a favor de comprender el tránsito entre naturaleza y libertad de la *Crítica del Juicio* como un argumento de naturaleza teórica y práctica, con el propósito de posibilitar el bien supremo.

tanto a los textos base (la *Crítica de la razón práctica*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Religión dentro de los límites de la mera razón*) como marcos más amplios, sea la herencia agustiniano-luterana — como el mismo Beiser (2006, pp. 594 y 599) hace— o el sistema total — como nosotros haremos—. Luego, aunque abordemos problemáticas éticas del bien supremo, nuestra labor constituye primariamente una interpretación sistémica de esta idea, a partir de lo cual demostraremos que las disyunciones ya señaladas no son *sensu stricto* exclusivas.

Nuestra tesis, por tanto, es: el bien supremo kantiano posee dos sentidos distintos pero complementarios desprendidos del registro ético o práctico y del sistémico o arquitectónico, a saber, como objeto de la razón práctica y como fin final de la Razón² en general. El práctico considera que su realización solo es posible trascendentemente, en un mundo futuro, mientras el arquitectónico exige promover su realización de modo inmanente, en este mundo sensible.

Si nuestra tesis es correcta, podremos resolver un conflicto sustantivo entre los estudios kantianos que ha mediado la valoración justa del bien supremo como pieza central del sistema.³ Además, al demostrar su importancia radical, podremos desestimar las lecturas que afirman su superfluidad — como hizo Beck el siglo pasado (Fugate, 2014a)—, pues ello implica una contradicción interna al sistema kantiano. Por último, otorgaremos una justificación para continuar sosteniendo las fecundas y útiles comprensiones inmanentes, seculares y políticas del bien supremo kantiano, como la de Rodríguez Aramayo (2017) — dentro de la literatura secundaria kantiana— o la de Bennigton (2017) — para la filosofía política en general—.

Para demostrar nuestra tesis, primero, expondremos las múltiples definiciones del bien supremo dadas a través de los escritos de Kant para

² A partir de este punto, haremos la distinción entre la razón como facultad de los principios o práctica y la Razón como conjunto total de las facultades humanas (entendimiento, razón y Juicio). La primera se escribirá con minúsculas; la segunda, con mayúscula inicial. Del mismo modo, distinguimos la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) del juicio particular que resulta de ella (*Urteil*) poniendo en mayúsculas la primera y en minúsculas el segundo.

³ En este sentido, y como se nos hizo ver en la dictaminación del artículo, es relevante señalar que nuestra interpretación desmiente las lecturas que ven en los postulados del bien supremo cesiones, por parte de Kant, a exigencias provenientes de las autoridades monárquicas.

proponer una única que nos servirá como hilo conductor en el resto del trabajo; segundo, demostraremos que el bien supremo posee dos sentidos originados del registro práctico y del arquitectónico respectivamente, basándonos en las *Críticas* y en el modo en que problematizan y solucionan su posibilidad; tercero y último, argumentaremos a favor de considerar que ambos sentidos son complementarios, demostrando que el práctico condiciona la validez del arquitectónico, mientras que este opera como condición teleológica del práctico por cuanto es el fin final de la Razón y del sistema kantiano.

1. Semántica y estructura del bien supremo

En este apartado articulamos una definición del bien supremo, a partir de sus múltiples formulaciones, capaz de dar cuenta exitosamente de su núcleo esencial y de explicitar la relación entre sus elementos. Para ello, seguiremos los lineamientos que Fugate (2022) planteó como condiciones de cualquier tratamiento de esta idea, a saber, el esclarecimiento de sus elementos constitutivos y heterogéneos, de la relación que entre ellos se mantiene y de su carácter específico de proporcionalidad. Dado que nuestra interpretación no es exclusivamente práctica, el criterio de que la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*)⁴ sea el texto principal, si bien es respetado para atender el sentido práctico, no es acatado de manera estricta, pues nos interesa también el registro sistémico.

La primera tematización del bien supremo tiene lugar en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), donde es caracterizado como el “sistema de la felicidad proporcionalmente enlazada con la moralidad”, en el que la libertad es “ella misma la causa de la universal felicidad”. Pero, continúa, “este sistema de la moralidad que se recompensa a sí misma es sólo una idea, cuya realización se basa en la condición de que *cada cual* haga lo que debe” (A809-810/B837-838). Así, el bien supremo es, por una parte, un sistema total en el que el actuar moral (bueno) *causa* la felicidad; por

⁴ Referimos a la obra de Kant siguiendo el formato académico de citación: después de la abreviatura de la obra aludida, se señala primero el tomo y después la página. Como excepción, la *Crítica de la razón pura* se cita según la primera edición de 1781 (A) y la segunda de 1787 (B). La abreviatura de las obras se realiza conforme a la propuesta de la *Kant-Forschungssstelle* de Maguncia. Las traducciones al español se extraen de las fuentes en español citadas en la bibliografía. Si no hay fuente en español, la traducción es nuestra desde el original.

otra, es el caso particular de ese sistema en el actuar moral individual. Además, la causalidad garantiza que la felicidad está “en exacta relación [*in genauem Verhältnisse*]”, es decir, que resulta “de manera exactamente proporcional a la moralidad [*genau angemessen ausgetheilt ist*]” (A810-811/B838-839). Por tanto, desde la *KrV*, el bien supremo es una idea en la que el actuar moral o virtuoso causa la felicidad.⁵ Esta definición implica dos condiciones: (i) el actuar moral es condición necesaria de la felicidad y (ii) el actuar moral debe causar la felicidad proporcionalmente. La primera condición se explicita cuando Kant escribe: “La naturaleza ha querido que el hombre [...] no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón” (*IaG*, AA 8:19).

Además de determinar la relación entre la moral y la felicidad, las condiciones (i) y (ii) son relevantes porque excluyen, respectivamente, que haya felicidad sin mediación moral y que la actuación virtuosa no produzca la felicidad o lo haga desproporcionadamente. En otras palabras, la primera condición es lógica: (i) si felicidad, entonces moral; la segunda condición es causal: (ii) si hay causa moral, debe haber efectuación de felicidad proporcional. En el siguiente apartado profundizaremos en las razones que exigen postular estas condiciones.

En la *KpV*, por su parte, el bien supremo es definido como “la felicidad repartida en exacta proporción [*ganz genau in Proportion*] con la moralidad” (AA 5:110).⁶ En comunión con la primera *Crítica*, pero más acentuado, aquí se enfatiza que “la felicidad y la moralidad son dos *elementos* del bien supremo específicamente muy *distintos* y que, por lo tanto, su enlace no puede ser conocido *analíticamente*” (*KpV*, AA 5:112-113; nuestro subrayado).⁷ Así, la relación del bien supremo debe entenderse como lógicamente condicional, realmente causal y cuantitativamente proporcional entre la moral y la felicidad como elementos radicalmente heterogéneos. De la heterogeneidad se desprende que el enlace entre

⁵ Para esta definición seguimos, en parte, a Bowman (2013, p. 200).

⁶ Aquí necesitamos precisar, como bien nos sugirió un/a dictaminador/a, que nuestra comprensión del bien supremo corresponde, específicamente, al *summum bonum consummatum* y no al *summum bonum supremum*, pues este último solo consiste en la virtud; aquel, también en la felicidad (*KpV*, AA 5:110).

⁷ Contra esta lectura, Marwede (2016, pp. 51-52) afirma la analiticidad del bien supremo debido a que la felicidad es colectiva y, por tanto, consecuencia inmediata del actuar moral.

ambos elementos debe ser sintético, pues la analiticidad solo vale para elementos homogéneos.

Consecuentemente, la *Crítica del Juicio* (KU) reitera que el bien supremo es “la conjunción de la felicidad universal con la moralidad máximamente conforme a la ley [moral]” (AA 5:453) o, especificando su relación, se representa como “armonizando cuanto sea posible [*so weit sie einstimmig... möglich ist*] la felicidad con el deber [moralidad]” (AA 5:471, n.), es decir, como proporción. En esta *Crítica* se ofrecen, de nueva cuenta, caracteres que permiten sostener la causalidad (AA 5:436, n.) y la heterogeneidad (AA 5:208), rasgos que constatan nuestras condiciones (i) y (ii), así como el carácter sintético del enlace.

Por lo tanto, tenemos que en las tres *Críticas*⁸ (1781-1790) el bien supremo es la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar y la felicidad. Esta relación implica que (i) la moralidad es condición lógica necesaria de la felicidad y que (ii) la moralidad debe causar la felicidad proporcional. Esta concepción del bien supremo es constatable también en escritos menores —como lo evidencian nuestras citas— del periodo crítico, e incluso más allá de este: por ejemplo, en el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793 (RGV, AA 6:4, n., y 6:6); en el borrador de *Los progresos de la metafísica*, escrito entre 1791 y 1795 (FM, AA 20:279), y en textos de 1796 (VNAEF, AA 8:418-9 y VT, AA 8:396). Esta será, entonces, nuestra definición fundamental.

2. Los sentidos práctico y arquitectónico del bien supremo

A partir de la definición anterior, en este apartado reconstruiremos los marcos teóricos gracias a los cuales la idea adquiere sentido. Primero, articularemos el marco práctico y su sentido como los ofrecen la *KpV* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al tiempo que demostraremos su específica validez y límites propios. Segundo, demostraremos que hay otro sentido que excede los límites prácticos, principalmente atendiendo el marco arquitectónico presente en la *KrV* y en la *KU*. Lo que nos interesa demostrar es que, en el caso del sentido práctico, el bien supremo no es un añadido posterior ni un accesorio a los planteamientos morales, sino su condición lógica; del sentido arquitectónico queremos demostrar su presencia a lo largo de las tres

⁸ También Guyer (2005b, p. 282) sostiene esta continuidad del bien supremo a lo largo del proyecto crítico.

Críticas y, con ello, el modo en que trasciende pero presupone el sentido práctico.

2.1. Sentido práctico

Para entregar una reconstrucción satisfactoria del marco práctico a partir del cual propondremos su sentido, elaboraremos una argumentación centrada en la *KpV* y la *Fundamentación*, a las que consideramos dos momentos de un proyecto práctico global. Esto nos permitirá esclarecer la relación específica que guarda la razón práctica con el bien supremo, demostrando, al mismo tiempo —y contra múltiples objeciones—, la coherencia entre afirmar, por una parte, que la ley moral es independiente de todo objeto y, por otra, que está condicionada al bien supremo como su objeto.

El presupuesto más importante para el inicio del proyecto práctico de Kant —incluso en el “Canon” de la *KrV*— es la distinción radical entre los principios del conocimiento teórico sobre la naturaleza y del práctico sobre la libertad: mientras que el primero tematiza el *ser* copulativo, el segundo se interesa por el *deber ser* (A633/B661 y A802/B830). Esto es relevante por cuanto en la *Fundamentación* se declara que “los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia” (GMS, AA 4:418; cfr. además WDO, AA 8:293). Así, al comienzo de la labor práctica —específicamente en su momento analítico, que es la *Fundamentación*— se explicita que la felicidad considerada genéricamente está excluida del análisis. Esto no significa que el bien supremo sea excluido, sino que es desplazado con la felicidad a un segundo plano, con el propósito inicial de esclarecer fenomenológicamente el principio de la moral a partir de la “idea común del deber” (GMS, AA 4:389; cfr. además WDO, AA 8:286).⁹ Este desplazamiento, debemos reiterar, no es exclusión sino puesta entre paréntesis, pues, como Kant reconoce, “[a] esta voluntad [buena] no le cabe, desde luego, ser el único bien global” (GMS, AA 4:396), en otras palabras, es un elemento de, pero no se identifica con, el bien supremo. Hay, por tanto, desde el inicio de la *Fundamentación* un vínculo del análisis práctico con el bien supremo; sin embargo, es elusivo

⁹ Siguiendo a Piché (2003, p. 127), el momento analítico-fenomenológico se extiende desde la *Fundamentación* hasta la “Analítica de los principios” de la *KpV*. Quien también califica este momento analítico como fenomenológico es Allison (2012, pp. 117-118).

por cuanto, desde la exigencia del análisis mismo, se debe aplazar para un momento posterior: no hay interés *ahora* por el propósito (*Absicht*), el fin (*Zweck*) o el objeto (*Gegenstand*) de la buena voluntad (*GMS*, AA 4:399 y 437 y *KpV*, AA 5:64-5).¹⁰

Así, el proyecto de la crítica práctica que comienza con la *Fundamentación* —como se nos recuerda en la *KpV*— supone la distinción entre principios naturales y morales, sobre la cual se diferencian los principios de la felicidad y los de la moral respectivamente. Esta distinción “es la primera y más importante tarea de la ‘Analítica de la razón pura práctica’” (*KpV*, AA 5:92). Desde ella, el análisis fenomenológico esclarece el principio *formal* de la libertad abstrayéndolo de la conciencia moral, el cual “no concierne a la materia de la acción y a lo que debe resultar de ella” (*GMS*, AA 4:416). Luego, la validez *a priori* del principio y ley (*Grundsatz und Gesetz*) moral radica en su inmediatez al determinar a la voluntad, es decir, en su independencia con respecto a propósitos, fines, etc., para establecer los criterios de la bondad y la maldad (*KpV*, AA 5:62). Solo *después* del esclarecimiento y de la deducción legal del principio cabe la pregunta sobre los objetos morales.

No obstante, la pregunta por el objeto moral no es baladí. Incluso sin considerar el desplazamiento y trasfondo del bien supremo, hay razones para plantearla, principalmente antropológicas: “el hombre es un ser que tiene necesidades en cuanto pertenece al mundo de los sentidos” (*KpV*, AA 5:61); “todos los seres racionales en su conjunto lo tienen [el fin] según la necesidad natural: el propósito de la *felicidad*” (*GMS*, AA 4:415). Además, la pregunta sobre el objeto de la razón práctica *debe ser* planteada por cuanto ella lo implica lógicamente desde su ley moral como principio de acción: “De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*” (*RGV*, AA 6:5; nuestro subrayado. Cfr. *WDO*, AA 8:279). Hay, por tanto, razones antropológicas y lógico-volitivas para preguntar por un objeto de la razón práctica.¹¹

¹⁰ Del mismo modo opina Engstrom (2016, p. 93).

¹¹ Hernández (2014) las llama teleológicas y causales. También Esser (2016, p. 255) demuestra cómo el bien supremo se vincula a la libertad desde su carácter de fin. Según Martínez Marzoa (1987, p. 46), este argumento, que concluye la necesidad del bien supremo desde la necesidad de un objeto por parte de la voluntad, no es kantiano.

Antes de considerar la respuesta a la pregunta por el objeto de la razón práctica, detengámonos para precisar la clase de relación que hay entre la ley moral como principio práctico y su objeto. Para entender el contexto de esta precisión, es útil tener en mente las objeciones hechas a la doctrina kantiana práctica del bien supremo. Como anota Kleingeld (2016, p. 33), partiendo de la formalidad de la ley moral y sus consecuencias (vacío de materia: propósitos, fines, objetos, etc.), se ha advertido una incoherencia al considerar la exigencia del bien supremo como objeto de la misma ley, pues él conlleva su felicidad, *i. e.*, un elemento material. A partir de ello, se ha cuestionado la validez del bien supremo *desde* la razón práctica.¹² Siguiendo a Byrne (2007, pp. 94-95), la raíz de las objeciones descansa en una supuesta contradicción entre afirmar, por una parte, la independencia de la ley moral respecto a cualquier objeto y, por otra, la tesis según la cual es necesaria una relación entre la ley y el bien supremo como objeto. Como solución, proponemos distinguir entre un orden de validez o derecho (*de iure*) y otro meramente lógico. El orden lógico abstrae todo elemento de conocimiento, pues es meramente formal; el de derecho corresponde al registro trascendental, a saber, al que cuestiona y tematiza las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, a las condiciones de su validez.¹³

En un orden de derecho, la ley moral es suficiente como principio de determinación para la voluntad, es decir, es suficiente para establecer la bondad y la maldad en el hacer: “aunque nadie sino sólo un agente determinado por la ley moral actuase virtuosamente”, y aunque no haya garantía de que el actuar moral produzca la felicidad, “aquella ley [moral] [...] mantiene toda su vigencia porque manda categóricamente” (GMS, AA 4:439); luego:

Sólo las proposiciones que presentan directamente como necesaria la determinación de una acción por la mera representación de su forma (con arreglo a leyes en general), sin tomar en consideración los medios para producir el objeto, pueden y tienen que tener sus propios principios (en la idea de libertad) [...] (EEKU, AA 20:199).

¹² Para profundizar en esta postura, cfr. Byrne (2007).

¹³ Para profundizar en esta distinción, cfr. *KrV* (A53/B77, A55-56/B79-81 y A84/B116).

Esto quiere decir que solo la ley moral, a través del imperativo categórico, es suficiente para determinar prácticamente a la voluntad, con independencia de cualquier propósito, etc. (RGV, AA 6:3-4). Luego, en cuanto a la validez de una acción considerada moralmente como buena o mala, la ley moral es la condición necesaria y suficiente para llevar a cabo esta determinación, como demuestra el momento analítico-fenomenológico.

Ello, sin embargo, no excluye que, en un orden lógico, la voluntad y su ley moral estén condicionadas a pensar la posibilidad de un objeto propio, por el cual, *sobre la validez moral*, se cuestiona en el momento sintético. Más aún si esta condición proviene de la ley moral misma para satisfacer las razones antropológicas y lógico-volitivas, e incluso la completitud de la idea que contiene a la moral, a saber, el bien supremo: "sólo la ley moral debe ser considerada como el fundamento que la determina [a la razón práctica] a proponerse como objeto aquel bien supremo" (KpV, AA 5:109), el cual contiene al principio de la moral. Esto es explícito en la *Religión*:

Pero, aunque la moral por causa de ella misma [en cuanto a su validez] no necesita de ninguna representación de fin [para determinar,] que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como fundamento [de validez], sino como a las consecuencias necesarias [lógicamente] de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes (RGV, AA 6:4).

Nuevamente, en un orden de derecho, la ley moral es suficiente para determinar a la voluntad, pero en un orden meramente lógico, la ley moral implica un objeto correspondiente al determinar a la voluntad humana.¹⁴ Por lo tanto, no hay incoherencia en afirmar la independencia

¹⁴ Para construir esta distinción nos basamos en Fugate (2022, pp. 394-395), quien demuestra que no hay contradicción en afirmar la independencia de la ley moral para determinar la voluntad y que ella tenga objeto, pues el orden de los principios respectivos (moral y eudaimónico) puede hacerlos convivir. Además, como demuestra Basaglia (2016, p. 31), la ley moral tiene por objeto, y sin contradicción alguna, al bien en general. También Bojanowski (2008, p. 24) señaló la independencia y validez incondicionada de la ley moral frente a cualquier objeto.

de derecho de la ley frente a todo objeto y, al mismo tiempo, su dependencia *lógica* frente a un objeto “que forma parte indirectamente, a modo de consecuencia, del precepto práctico” (EEKU, AA 20:199).

Este doble registro permite, asimismo, interpretar cómo la felicidad — que es fin de todo ser racional — puede convivir con el principio moral respetando la formalidad y pureza de este. La felicidad, al estar mediada por la determinación de la voluntad según la ley práctica, se modifica: no es ya el mero “estado de un ser racional en el mundo a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad*” (KpV, AA 5:124; nuestro subrayado), es decir, la satisfacción de sus deseos privados,¹⁵ sino el “*contentamiento de sí mismo [Selbstfriedenheit]*, cuyo sentido designa en todo momento una complacencia negativa respecto a la propia existencia por la cual se tiene conciencia de no necesitar nada” (KpV, AA 5:117). En otras palabras, la felicidad como un concepto empírico se con-forma a la ley moral y sus deberes,¹⁶ resultando en un concepto determinado *a priori* que señala solo el bienestar sensible experimentado como resultado del buen actuar y la independencia de fines inmorales, es decir, *en proporción*. En un orden de derecho, la ley moral condiciona la validez práctica de la felicidad, gracias a lo cual la transforma: ella ahora “es sólo la consecuencia moralmente condicionada” (KpV, AA 5:119),¹⁷ limitada por la ley moral (WDO, AA

¹⁵ Por eso es sobremanera útil aclarar, con Bowman (2013, p. 201) que la felicidad no debe ser comprendida como satisfacción de inclinaciones, sino como aprehensión de fines en general. La primera acepción implica siempre egoísmo; la segunda no, pues hay el caso de que un fin sea moral. Contra esta postura, cfr. Caimi (1993, pp. 15-16).

¹⁶ Para esta interpretación nos apoyamos en la lectura de Mariña (2000, p. 344), quien propone ver una limitación de la felicidad a partir de la moral. También en Reath (1988, p. 600) por cuanto afirma que el bien supremo organiza los fines que la felicidad plantea. Análogamente, Fugate (2014b, p. 321) demuestra que, sin el vínculo de la felicidad a la ley moral, la razón práctica quedaría abierta a incentivos inmorales, y que esta conformación que proponemos correspondería a una depuración (Fugate, 2014a, p. 144).

¹⁷ El carácter de consecuencia que la felicidad recibe al conformarse a la moral, así como el inherente e insuperable moral, permite distinguirla del contentamiento de sí de la felicidad estoica, pues aquella implica que la felicidad es distinta de la moral (sensible y consecuencia), mientras que esta es idéntica y analítica.

8:280).¹⁸ Como es notable, esta explicación especifica que, *en un orden de derecho*, (i) la ley moral es condición necesaria *y suficiente* de la felicidad y, con ello, del bien supremo. Ya no es, por tanto, mera condición lógica, sino trascendental de posibilidad y de validez.

Sin embargo, y con relación a la condición (ii), que la ley moral y su actuar condicionen a la felicidad no implica que ella sea su causa. Esto es, *de hecho (de facto)*, al actuar virtuoso no le sigue el contentamiento de sí, especialmente considerando el carácter sensible y natural de la felicidad aun siendo moral. Menos aún si consideramos que —como dijimos— la actuación individual es el caso particular del sistema que exige el bien supremo.¹⁹ Así, la cuestión del bien supremo se reintroduce y problematiza desde el trasfondo a que fue relegada debido al condicionamiento lógico que mantiene con la ley moral: el bien supremo es consecuencia lógica suya, pues la ley moral determina al ser humano que, antropológica y volitivamente, se debe relacionar con un objeto. Y, sin embargo, la ley moral no es suficiente para causarlo.

En el caso de la *KpV*, la cuestión del bien supremo se reintroduce en la “Dialéctica”: la razón práctica busca la totalidad incondicionada de lo condicionado, a saber, y como demostramos, la felicidad. La pregunta de la “Dialéctica” sería: ¿cómo se demuestra que la moral *pueda causar* su felicidad proporcional?, es decir, ¿cómo es posible causalmente el bien supremo? La solución es sobremanera conocida: se debe plantear la distinción trascendental entre cosa en sí y fenómeno para distinguir los elementos del bien supremo desde sus principios, a saber, los de la naturaleza para la felicidad y los morales para la libertad. Esta distinción radical implica que la posibilidad causal del bien supremo no puede garantizarse en este mundo sensible o natural,²⁰ sino en uno

¹⁸ El contentamiento de sí como recompensa tiene, también, una contracara negativa que sirve como idea de castigo, la cual resulta de un mal actuar al ir en contra de la ley moral, como se demuestra en *MpVT* (8:257).

¹⁹ O como dice Kant: “El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de *un reino de los fines*” (*GMS*, 4:433).

²⁰ Por eso nos parece errónea la interpretación de Andaluz Romanillos (2002, p. 124), quien sostiene que en la “Dialéctica” práctica se juega la posibilidad teórica del bien supremo.

futuro. Esto especifica la trascendencia del bien supremo respecto a la naturaleza e implica postular las ideas de la inmortalidad del alma y de Dios para pensar, respectivamente, la actuación virtuosa máxima o santidad y, por otro, su felicidad proporcional (*KpV*, AA 5:122 y 124-125). Especialmente, para garantizar que el actuar moral cause la felicidad, se postula la realidad de Dios y se determinan sus predicados morales, lo cual garantiza *a priori* la síntesis que el bien supremo exige (virtud y felicidad) (*KpV*, AA 5:113, 124 y 140; *GMS*, AA 4:438; *RGV*, AA 6:6).

Por lo tanto, el sentido práctico del bien supremo es: la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral como causa de la felicidad pensada en un mundo futuro. Lo específico de este sentido es el desplazamiento inicial del bien supremo y su posterior reintroducción, lo cual se debe a la distinción trascendental entre naturaleza y libertad que atraviesa todo su marco. Esta distinción, a su vez, se introduce con vistas a permitir el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico, es decir, responde a la cuestión *de derecho* (*de iure*). Solo una vez esclarecido el principio de la moral y su validez se reintroduce la cuestión del bien supremo, por cuanto este es consecuencia meramente lógica de la moral humana.

Antes de pasar al sentido arquitectónico, nos resulta útil enfatizar las conclusiones que se siguen del marco y el sentido práctico del bien supremo, las cuales, a pesar de ser conocidas, pocas veces son consideradas a la luz de la totalidad del sistema crítico. Aun siendo la razón práctica con su ley moral quien postula la realidad de las ideas para posibilitar el bien supremo, el resultado de su postulación supera los límites propiamente morales. Es decir, ya que la razón práctica postula la realidad y determina los predicados de Dios, el discurso moral se transforma en religioso: “Solamente cuando se agrega la religión se presenta también la esperanza de un día participar de la felicidad en la medida en que hemos procurado no ser indignos de ella” (*KpV*, AA 5:230).²¹ La solución al problema del bien supremo, por lo tanto, implica más que la pregunta práctica del *deber ser*, especialmente al involucrar la cuestión de la felicidad como efecto moral. Ella, como vimos, se piensa posible en un mundo futuro a pesar de que, originariamente, pertenece a este mundo, *i. e.*, a la naturaleza. Se abren, entonces, las posibilidades:

²¹ En esta línea, Bilbeny (1992, p. 40) afirma con razón que el sentido secular del bien supremo se reduce al religioso.

o más allá trascendente, o aquí inmanente. Ambas opciones exceden a la razón práctica *sensu strictu*:

[L]a tesis “haz del sumo bien posible en el mundo tu fin último [*Endzweck*]” es una tesis sintética *a priori*, que es introducida por la ley moral misma y por la cual, sin embargo, la Razón práctica se ensancha más allá de esta ley, lo cual es posible por el hecho de que la ley es referida a la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones además de la ley un fin (propiedad del hombre que hace de él un objeto de la experiencia) [...] (RGV, AA 6:8, n.).

2.2. Sentido arquitectónico

Que el bien supremo implique la felicidad moral y *natural*, junto a su carácter de fin por realizar, permite replantear la problemática de su posibilidad. No se trata de pensarlo posible en un mundo futuro, sino realizable en este, el natural, donde de hecho se vive y actúa.²² Tal replanteamiento vuelve a presentar la distinción entre los principios del conocimiento teórico y del práctico, pero —a diferencia del sentido práctico— centraliza la idea del bien supremo en su esencial heterogeneidad: moral y felicidad.

Es en el texto “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” —publicado el mismo año que la *KpV*, 1788— donde se menciona este replanteamiento. Partiendo de la distinción entre conocimientos y la incapacidad de conocer teóricamente a Dios, el texto sugiere tomar “el camino teleológico” para conocerlo, el cual “debe suplementar la falta de la deficiente teoría, a partir de un fin dado y determinado según la razón práctica (la idea del bien supremo)” (*ÜGTP*, AA 8:159).²³ Es clara la presuposición del marco práctico en lo anterior, particularmente el modo en que el bien supremo condiciona la postulación de Dios. La novedad radica en la presentación de la teleología como medio para

²² Por eso Tomasi (2016, p. 120) distingue entre la posibilidad epistemológica del bien supremo, demostrada en la *KpV*, y su posibilidad metafísica, que correspondería a la *KU*.

²³ “[...] nur noch der teleologische übrig sei [...] ein *a priori* durch reine praktische Vernunft bestimmter gegebener Zweck (in der Idee des höchsten Guts) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müsse”.

suplementar lo que los principios teóricos no garantizan, especialmente la posibilidad del bien supremo.

Dos años más tarde, en 1790, se replantea la problemática de su posibilidad en la naturaleza:

Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no sea posible tránsito [*Übergang*] alguno [...] el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad (*KU*, AA 5:175-176).

Lo que ahora, en la tercera *Crítica* (*KU*), interesa no es la insuficiencia de la teoría, sino el abismo que media entre los principios de la naturaleza y los de la libertad. Y especialmente de los segundos proviene la necesidad de realizar el bien supremo en la naturaleza: “el concepto de libertad *debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin* dado mediante sus leyes” (*KU*, 5:176; nuestro subrayado). Para satisfacer este deber, la naturaleza requiere ser pensada en conformidad con la realización de fines; dicho con otras palabras: la naturaleza debe pensarse teleológicamente con vistas a posibilitar el bien supremo.

La necesidad de volver a plantear la problemática del bien supremo en su heterogeneidad está íntimamente ligada a la excedencia de su solución con relación al marco práctico: es necesario replantearla —a pesar de la solución práctica— porque, originariamente, es imperativo pensar la posibilidad del bien supremo *en la naturaleza*.²⁴ Así, esta última exigencia no es un añadido posterior que, contraviniendo a la solución práctica, la desechara. Ella demanda el replanteamiento porque, incluso antes de la solución práctica, ya estaba presente en un registro sistémico. Nueve años antes (1781) de que la *KU* fuese publicada, escribió Kant en la *KrV*:

²⁴ Por esto es que Lerussi (2015, pp. 82-83) opina que el problema del tránsito entre los conocimientos ya estaba planteado desde antes de la *KU*.

Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) *¿Qué puedo saber?* 2) *¿Qué debo hacer?* 3) *¿Qué puedo esperar?* [...] La tercera pregunta, a saber, si hago lo que debo, ¿qué puedo entonces esperar?, es práctica y teórica a la vez [...]. Pues todo *esperar* se dirige a la felicidad (KrV, A805-806/B833-834).

Estas cuestiones ofrecen el marco arquitectónico y el programa crítico que es desarrollado, primeramente, en la KrV y en la KpV, para responder las dos primeras preguntas respectivamente. La tercera, cuya caracterización supone la distinción entre los principios del conocimiento (teorético y práctico), así como su conjunción (teorético y práctico), debe comportar el carácter diferencial para mantener la heterogeneidad de los conocimientos. Así, a pesar de que la tercera pregunta fue planteada desde 1781, solo podía ser replanteada hasta contar con el medio capaz de conjuntar diferencialmente los principios en una respuesta.

Como es notable por la condición lógica que encierra la tercera pregunta (“si... entonces...”), su planteamiento presupone la respuesta satisfactoria a la segunda, principalmente porque solo mediante esta se puede decidir si, *de derecho (de iure)*, se actúa como se debe, a saber, según la observancia de la ley moral. Además, únicamente a través de esta ley —según demostramos— la felicidad se determina como la satisfacción que tiene lugar a partir del actuar bien, es decir, como contentamiento de sí. En otras palabras, solamente es posible intentar responder a la tercera pregunta si se asegura que (i) en cuanto a la validez, la ley moral es condición necesaria y suficiente de la felicidad. Por lo tanto, atendiendo la mera forma de la tercera pregunta de interés, podemos reconocer que esta indaga el bien supremo.

Aún más, debido a que el marco dentro del cual se plantea involucra ineludiblemente a los principios del conocimiento teorético (respuesta teorética-y-práctica), es posible deducir que el sentido del bien supremo bajo esta comprensión no es idéntico al práctico, pues la naturaleza es considerada escenario de su realización. Este sentido es más complejo. Por lo tanto, este marco sistémico, que involucra todo principio racional (teoréticos y práctico), especifica el sentido arquitectónico del bien supremo, a saber: la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral como causa de la felicidad pensada en la naturaleza.

El marco arquitectónico trasciende el periodo crítico,²⁵ como evidencia esta carta de Kant de mayo de 1793:

El plan que me impuse hace mucho tiempo exige un examen del campo de la filosofía pura con vistas a solucionar tres problemas: (1) ¿Qué puedo conocer? (Metafísica). (2) ¿Qué debo hacer? (Filosofía moral). (3) ¿Qué me está permitido esperar? [*Was darf ich hoffen?*] (Filosofía de la religión) (*Br*, AA 11:429).²⁶

Para aclarar por qué la tercera pregunta se identifica con una filosofía de la religión, consideremos sus dos conceptos: el *dürfen* y el *hoffen*, a saber, el tener-permitido y el esperar —en el sentido de guardar esperanza (*Hoffnung*)—. Tengo-permitido porque alguien más garantiza que mi esperanza de ser feliz puede ser colmada *en la naturaleza*, a saber, Dios. Él es la condición última del bien supremo. Luego: “La teología moral, por consiguiente, tiene sólo un uso inmanente, a saber, [sirve] para cumplir nuestra destinación *aquí en el mundo*” (A819/B847; nuestro subrayado). De este modo, la tercera pregunta, en específico, y el marco arquitectónico de todas ellas, en general, inicia con y se extiende más allá del periodo y las obras críticas. Lo encontramos también en la *Jäsche Logik* de 1800 (*Logik*, AA 9:25).

Siguiendo la cita anterior, el sentido arquitectónico del bien supremo, como posible *en la naturaleza*, está ligado a la religión y, sin embargo, con su teología moral “tiene sólo un uso inmanente” (A819/B847). Es decir, en su sentido arquitectónico, el bien supremo es, a la vez, religioso e inmanente. En el práctico era religioso y trascendente. Por tanto, la disyunción exclusiva que la literatura secundaria ha querido leer en Kant no es, *sensu stricto*, kantiana: no es el caso que el bien supremo es o trascendente-religioso o inmanente-secular. Él es trascendente según el sentido práctico y, a la misma vez, inmanente desde el arquitectónico. Además, y ultimadamente, el marco práctico está incluido en el arquitectónico, por cuanto este se determina a través de las preguntas de interés, una de las cuales representa al marco práctico.

²⁵ Con esto demostramos la falsedad de la tesis de Fonnesu (2022), quien afirma que el bien supremo sufrió una crisis en el pensamiento kantiano hasta desaparecer.

²⁶ Hemos traducido al español a partir de la traducción al inglés de Arnulf Zweig (Kant, 1999).

Regresando a la *KU*, el replanteamiento que lleva a cabo de la problemática del bien supremo debe corresponder a su sentido arquitectónico, ya que involucra los principios teoréticos y al práctico. El replanteamiento, además, obedece al programa que guía toda la labor crítica y, de este modo, antecede y abarca las labores particulares (*KrV*, *KpV* y *KU*). Ahora, si la *KU* pretende demostrar la posibilidad del bien supremo, ella debe, según la tercera pregunta, ofrecer una respuesta argumentativa tanto teorética como práctica, demostrando que “la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad” (*KU*, AA 5:175-6). Por lo tanto, la representación teleológica de la naturaleza se presenta como el medio para conjuntar-diferencialmente los principios teoréticos y práctico, en otras palabras, para ofrecer una respuesta teorética-*y*-práctica a la tercera pregunta. Únicamente de este modo se demostraría la posibilidad del bien supremo en su radical heterogeneidad. Tenemos así, en la “Introducción” a la *KU*, el replanteamiento de la problemática del bien supremo desde el marco arquitectónico que, si bien está hermanado con el práctico, lo excede al involucrar los principios del conocimiento teorético.²⁷

Concluiremos este apartado sintetizando la respuesta que Kant otorga en la *KU* a la pregunta sobre la posibilidad del bien supremo arquitectónico²⁸ para demostrar que, efectivamente, la anterior articulación de su sentido es congruente con su definición y condiciones. Las premisas iniciales para el argumento a favor del bien supremo arquitectónico son (a) los límites del conocimiento teorético de la naturaleza que, por la distinción trascendental, restringe nuestro conocer a los fenómenos; (b) es posible *pensar* —*denken* ≠ *erkennen* (conocer)— un fundamento suprasensible de la naturaleza; (c) la ley moral realmente

²⁷ Replanteamiento que corresponde al sentido general de la obra, como anotan Zammito (1992, p. 340), Gómez Caffarena (1992, p. 16) y Rodríguez Aramayo (2017, p. 30).

²⁸ Para ligar este regreso a la *KU* con el hilo del apartado anterior, es útil exponer la continuación de la correspondencia. Dice Kant: “Con la conclusión de la obra, *La religión dentro de los límites [de la mera razón]*, he tratado de completar la tercera parte de mi plan” (*Br*, 11:439), a saber, la tercera pregunta. Esto indica que, si bien la *Religión* completa el plan, la *KU* lo comienza, tal y como hemos argumentado.

permite conocer lo suprasensible, como evidencia la libertad (*KU*, AA 5:196). A su vez, la *KU* demuestra la validez *a priori* del principio de finalidad (llevando a cabo su respectiva “Deducción” en la crítica del Juicio estético)²⁹ y su carácter trascendental con relación a los organismos como fines naturales (en la crítica del Juicio teleológico).³⁰ Sobre ello, en la Metodología del Juicio teleológico se elabora un argumento que entrelaza dos pruebas independientes: la de la física-teleología y la de la ética-teología.³¹

Ambas inician considerando fines (naturales, la primera; morales, la segunda) con el propósito de esclarecer y conocer su respectiva causa. La física-teleología toma al organismo como ejemplo de fines en la naturaleza y, con ello, infiere un agente intencional, creador de todo fin y de la naturaleza misma. Sin embargo, atendiendo lo meramente natural, la física-teleología es incapaz de determinar los caracteres de este creador, pues ignora cuál es el fin final (*Endzweck*) que determina su actuar y significa a todo otro fin. Esta incapacidad es reapropiada por el Juicio para señalar el carácter indeterminado del creador *qua* determinable. Desde aquí, la ética-teología toma la dirección, permitiendo sostener que el ser humano “es el único ser natural en el que podemos reconocer por parte de su propia índole una capacidad suprasensible (la *libertad*) e incluso la ley de la causalidad, junto al objeto de la misma, que puede proponerse como fin supremo (el bien supremo en el mundo)” (*KU*, AA 5:435). La ética-teología, considerando al ser humano como fin natural (organismo) y fin moral (libre), adopta el marco práctico que permite identificar el fin final de la naturaleza con el bien supremo, con lo cual advierte que el creador es Dios, *i. e.*, lo cualifica con predicados morales necesarios para pensar posible al bien

²⁹ Según Roviello (1998, p. 381), fue en la escritura de la crítica estética que se descubrió la dimensión ética del Juicio.

³⁰ Por eso, como anota Guyer (2005a, pp. 316-317), a pesar de que el argumento ya estaba disponible antes de la *KU*, solo es posible a partir de ella y su validación crítica de la finalidad como principio del Juicio. Además, el argumento físico-teleológico que Kant utilizará supone la “Deducción del principio en la estética”, como señala Molina Cantó (2009, p. 52).

³¹ Según Guyer (2006, p. 439), realmente no es necesario un argumento a favor del bien supremo, sino solo demostrar la ausencia de razones en contra. Por lo tanto, poco o nulo sentido tendría este argumento dentro de la *KU*.

supremo en la naturaleza.³² Pensando que el creador de la naturaleza es Dios, este garantiza que (ii) la actuación moral puede, porque debe, causar felicidad proporcional, a saber, la segunda condición del bien supremo. De este modo, “la teleología *moral* complementa las carencias de la teleología *física* y fundamenta por primera vez una *teología*” (KU, AA 5:444), es decir, mediante el marco práctico y su objeto (el bien supremo), la teleología suplementa (*ergänzen*) lo que los principios teóricos, por sí solos, no pueden garantizar, a saber, la posibilidad del bien supremo *en la naturaleza*.

Finalmente, según nuestra lectura, la física-teleología y la ética-teología representan, *en conjunción diferenciante*, un argumento a favor de la posibilidad del bien supremo arquitectónico, pues responden a la pregunta “¿qué me está permitido esperar?” con un discurso *teórico-y-práctico*. Además, y como es notable, puesto que el bien supremo se introduce desde el principio moral, carga consigo la definición que rastreamos y confirmamos: él es la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral como causa de la felicidad pensada en la naturaleza. Aún más, puesto que este argumento responde a la tercera pregunta, y esta, a su vez, supone la respuesta moral, se cumplen los requisitos que habíamos extraído: (i) la moral es condición necesaria y suficiente para validar la felicidad moral; y (ii) la actuación moral, mediada por Dios, puede realizar su felicidad proporcional en la naturaleza. Por lo tanto, gracias al argumento físico-teleológico y ético-teológico que la KU ofrece, se puede responder a la tercera pregunta sistémica y se demuestra la posibilidad del bien supremo arquitectónico, a saber, en la naturaleza.

3. La complementariedad de los sentidos práctico y arquitectónico del bien supremo

Una vez esclarecidas la definición y las relaciones mínimas del bien supremo, así como habiendo propuesto su sentido dual (práctico

³² Concordamos, así, con Silber (1959, pp. 486-487), quien distingue entre que el bien supremo sea posible y, por tanto, se *promueva* su realización, por un lado, y que sea posible y se *exija* su realización, por otro. Para el bien supremo inmanente es suficiente la promoción, mientras que para el trascendente se exige su realización, por lo cual se postula el mundo futuro. También opina de este modo Guyer (2006, pp. 575-576), para quien la promoción del bien supremo a través de la cultura es suficiente.

y arquitectónico), nos resta solo demostrar que ambos sentidos se implican mutuamente en distintos registros, lo cual establece su complementariedad. Para ello, profundizaremos en la estructura sistémica de la filosofía kantiana para descifrar las relaciones específicas que guardan entre sí los distintos sentidos.

Como hemos visto, la extensión y los contenidos de la filosofía crítica de Kant son advertibles a partir de las preguntas de interés que caracterizan a la Razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me está permitido esperar? Si, como afirmamos, la tercera indaga el bien supremo arquitectónico³³ y su justificación requiere la conjunción diferenciante de los principios teóricos y práctico, en ella se juega la unidad compleja de la Razón: “el sistema de la moralidad está enlazado indisolublemente con el de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura” (A809/B37). Este papel unificador del bien supremo es asimismo sugerido en el texto “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” de 1786, donde se declara que en esta idea se concentra “la necesidad [en singular] de la Razón” (*das Bedürfnis der Vernunft*) (WDO, AA 8:136) a partir de la cual ocurren los intereses. Es decir, el interés general de la Razón por el bien supremo arquitectónico atraviesa todo interés y uso racional específico, pues se encuentra desde sus mismos principios dinámicos. Así, debemos considerar al bien supremo arquitectónico como la idea que expresa tanto la complejidad de los intereses racionales como su unidad; por lo tanto, él compete a la Razón en general (conjunto total de las facultades humanas) y no sólo a la razón práctica.³⁴

El bien supremo, gracias a esta función sistémica, tiene el papel de organizar y realizar las ideas a las que la Razón tiende naturalmente. Su organización, ya presente en la “Dialéctica” de la primera *Crítica*,³⁵ precede a su realización, que tiene lugar en la misma sección de la segunda: gracias a la libertad y a su “objeto necesario”, “se confiere [...] a las ideas de Dios e inmortalidad realidad objetiva, derecho e incluso necesidad subjetiva (necesidad de la razón pura) de suponerlas” (*KpV*, AA 5:4). De este modo, el bien supremo demuestra la unidad de la

³³ También así Villarán (2015, p. 838).

³⁴ Similarmente opina Velkley (2014, pp. 9-10 y 15).

³⁵ El ordenamiento de las ideas es o sintético o analítico: el primero se desprende del carácter de condiciones de las ideas con vistas al bien supremo; el segundo, del modo en que sirven de notas conceptuales a esta idea (cfr. *FM*, AA, 20:295 y 299).

Razón en sus faceta teórica y práctica, por cuanto gracias a la libertad realiza las ideas que en lo teórico solo planteó problemáticamente. Tal unidad sirve para garantizar que estas ideas, *qua* fines, promuevan “tod[a]s junt[a]s aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro” (A797-798/B825-826), a saber, el moral. Pero en este sentido sistémico, lo moral no se dice exclusivamente de lo que compete a la razón práctica, sino de lo que compete a la totalidad racional de lo que cae bajo el fin final (*Endzweck*) de la Razón toda, el bien supremo. Por lo tanto, no solo a nivel programático de las preguntas de interés, sino también a nivel interno del propio sistema, el bien supremo justifica la unidad de los distintos usos racionales mediante las ideas.

Lo que nos interesa del vínculo entre el bien supremo y las ideas es que estas se resumen en la noción de lo *suprasensible*. Ella interesa a todos y a cada uno de los usos racionales, no solo al práctico. Ya dijimos que en las “Dialécticas” de la primera y la segunda *Crítica* hay tendencia racional hacia las ideas, *i. e.*, lo suprasensible. Pero también en la tercera *Crítica*, tanto en su “estética” como en su “teleológica” ocurre esta tendencia. A pesar de que, en un primer momento, la propensión dialéctica de la Razón a buscar la totalidad incondicionada se califique de ilusoria o negativa, la labor crítica finaliza demostrando el carácter positivo de esta tendencia si es bien comprendida. A saber, lo que subyace a todas las “Dialécticas” es el interés racional por lo suprasensible:

[L]a superación de la antinomia del [Juicio] estético adopta un curso parecido al que adoptaba la crítica en la disolución de las antinomias de razón pura teórica; y se ve que tanto aquí como también en la crítica de la razón práctica, las antinomias obligan involuntariamente a mirar más allá de lo sensible y a *buscar en lo suprasensible el punto de unificación de todas nuestras capacidades a priori*, porque no cabe otra salida para hacer que la razón concuerde consigo misma. [...] El principio que debe hacer comprensible la compatibilización de mecánico y teleología, al enjuiciar la naturaleza conforme a ellos, *tiene que colocarse en aquello que subyace fuera de los dos [...] y, sin embargo, contiene su fundamento, esto es, tiene que colocarse en lo suprasensible [...]* (KU AA 5:341 y 412; nuestro subrayado).

Por lo tanto, el interés por lo suprasensible que ocasiona las dialécticas es propio de todas las facultades humanas (entendimiento, razón y Juicio); en otras palabras, interesa a la Razón toda.³⁶ Incluso en su modalidad crítica, al solucionar las antinomias demostrando su carácter ilusorio, la Razón está operando con miras a su acuerdo para dar correcta cabida a lo suprasensible, las ideas y el bien supremo.

Tenemos, así, que el interés racional por el bien supremo se expresa en el registro arquitectónico de los intereses, en el eidético de lo suprasensible y en la tendencia dialéctica de cada facultad individual. Esta importancia, a su vez, se recupera para garantizar la cientificidad de la filosofía: el bien supremo opera como la cúpula sistémica que organiza todos sus contenidos de manera científica. Pero lo lleva a cabo primariamente al ser fin final: “El concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él”, fin que es “supremo e interno” (A832-834/B860-862). En línea con la identificación del bien supremo arquitectónico con el fin final de la Razón, solo este puede asegurar la cientificidad de la filosofía.³⁷

Que el bien supremo arquitectónico sea el responsable de unificar los diversos intereses racionales, de organizar las ideas y lo suprasensible —con lo cual sirve como punto de convergencia para los intereses dialécticos— y de sistematizar científicamente a la filosofía se debe, originariamente, a la comprensión kantiana del quehacer filosófico. Por cuanto este debe entenderse según su concepto cósmico (*Weltbegriff*), significa “la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana” (A838-839/B967-968), gracias a lo cual puede llamarse “doctrina de la sabiduría” (*Log*, AA 9:24). La sabiduría, por su parte, significa “el conocimiento del bien supremo” (*KpV*, AA 5:130-131) y “el acuerdo de la voluntad al fin final (el bien supremo)”³⁸ (*VNAEF*, AA 9:417-418). Debido a esta comprensión, el quehacer filosófico particular, al deber ser cósmico, necesita corresponderse con el bien supremo como fin final: “El campo de la filosofía en esta significación cosmopolita déjase traer bajo las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo conocer? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar?” (*Log*,

³⁶ También así Fugate (2014b, p. 364).

³⁷ Así mismo opina Sweet (2022, p. 302), aunque supone la analiticidad del bien supremo.

³⁸ “Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut)”.

AA 9:25). Así, la tercera pregunta que se interesa por el bien supremo arquitectónico garantiza la sistematicidad, científicidad y originalidad de la filosofía, comprendiéndola bajo la sabiduría.³⁹

Que debe ser el bien supremo arquitectónico, de manera primaria, y no el práctico es notable por cuanto — como vimos — el segundo excluye toda consideración del conocimiento teórico acerca de lo que cae dentro de la naturaleza. Siendo este el caso, tal idea no podría organizar a la filosofía, ya que esta “tiene dos objetos, la naturaleza y la libertad” (A840/B868). El sentido arquitectónico del bien supremo, al contrario, sí permite mediante su mera consideración hacerse una idea del todo que es y contiene la filosofía: conocimiento teórico, práctico y enlaces subjetivos (finalidad del Juicio) estructurados teleológicamente. Por lo tanto, solo el bien supremo *qua* arquitectónico (fin final y objeto de un discurso teórico-y-práctico) puede coordinar en su heterogeneidad a los conocimientos y sus respectivos principios.⁴⁰ De este modo, podemos concluir que el bien supremo arquitectónico tiene una función teleológico-sistémica que no posee el práctico. Ello significa que, *en un orden de fines*, el sentido práctico está condicionado al arquitectónico, ya que solo gracias a este el práctico forma parte del sistema conforme a su fin final.

Y, sin embargo, el práctico debe ser determinado antes que el arquitectónico, como demuestra y exige el orden de preguntas racionales,⁴¹ así como el modo en que demostramos que la determinación del bien supremo en cuanto a sus contenidos, relaciones y condiciones solo puede llevarse a cabo dentro de un marco práctico. Habrá que distinguir, por lo tanto, entre un orden teleológico-sistémico y otro *de derecho*. *Teleológicamente*, el bien supremo arquitectónico precede a todo conocimiento, pues opera como idea de fin que organiza, de antemano, todo contenido del sistema de la filosofía. *De derecho*, el bien supremo ético precede a la tematización del arquitectónico, pues solo la razón práctica permite legitimar la libertad desde su ley moral, con la cual—

³⁹ De opinión parecida es Thies (2007, p. 303). Hutter (2003) realiza una excelente investigación sobre este tema.

⁴⁰ También así Lebrun (2008, p. 500).

⁴¹ Según Lin: “the requirement for the highest good does not depend on any moral requirement or relevant practical use. It would be just a theoretical object that reason, after its fulfillment of the moral requirement, will hope to realize” (2019, pp. 361-362).

como condición necesaria y suficiente— se valida trascendentalmente la felicidad moral proporcional. Dicho brevemente: solo mediante el marco práctico es posible validar legítimamente al bien supremo. Esta distinción nos permite proponer una solución a la muy cuestionada condición a que se somete la ley moral respecto al bien supremo: “como fomentar el bien supremo, que contiene esta conexión [moral-virtud] en su concepto, es un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad y está conectado inseparablemente con la ley moral, la imposibilidad del bien supremo tiene que demostrar también la falsedad de la ley” (KpV, AA 5:114). La falsedad de la ley se demostraría si ella es incapaz de demostrar la posibilidad del bien supremo, pues, en un orden teleológico-sistémico, este es el fin final de la Razón toda. La falsedad, entonces, se dice en cuanto a su sentido teleológico: es falsa porque no garantiza el bien supremo, *i. e.*, no está volcada hacia él como lo debe estar todo elemento sistémico de la filosofía cósmica. Sin embargo, la ley moral *en un orden de derecho* es válida independiente del bien supremo en cualquiera de sus dos acepciones. Por lo tanto, expositivamente y según el derecho, la ley moral se puede y se debe tematizar con independencia del bien supremo;⁴² pero, una vez deducida la ley moral, el bien supremo debe ser posibilitado prácticamente. Este *deber ser* no es exclusivamente práctico, sino sistémico, arquitectónico y derivado de la Razón toda. Conclusivamente, el bien supremo arquitectónico es condición teleológica del práctico al ser el fin final de la Razón toda; pero, a la inversa, el bien supremo práctico es condición de validez del arquitectónico al legitimarlo trascendentalmente. Así, ambos sentidos son complementarios.

Conclusión

Comenzamos este artículo exponiendo la aceptada distinción — en la literatura secundaria— entre dos acepciones del bien supremo o sumo bien, señalando, a su vez, la supuesta incompatibilidad entre ellas. Por un lado, tenemos al sentido religioso-trascendente, que solo puede ocurrir en un mundo futuro; por otro, el secular-inmanente, que se piensa posible y realizable en este mundo, es decir, en la naturaleza. Según propusimos, la razón sobre la cual descansa la incompatibilidad

⁴² Por eso debemos leer la tercera pregunta como consecuencia del condicional “Si hago lo que debo...”, como bien anota Zöllner (2016, p. 271).

es el horizonte de realización del bien supremo: mundo trascendente o naturaleza inmanente.

Sin embargo, nosotros hemos demostrado el carácter aparente de la incompatibilidad: ambas acepciones o sentidos no son exclusivos; antes bien, pueden e incluso deber coexistir en la filosofía de Kant. Para demostrar la disyunción inclusiva en que ambos sentidos se insertan, debimos reconstruir los contenidos semánticos y las relaciones del bien supremo.⁴³ Como vimos, esta idea significa la relación lógica, causal, proporcional y sintética entre el actuar moral y la felicidad. A su vez, esta relación implica que (i) la moral es condición necesaria de la felicidad y que (ii) la moral debe causar su felicidad proporcional.

A partir de tal definición, establecimos que ella comporta dos sentidos gracias a los marcos que la significan. Primero el (exclusivamente) práctico de la segunda *Crítica* (*KpV*) gracias al cual se especifica que (i) *en un orden de derecho* la ley moral es condición necesaria y suficiente de la felicidad proporcional y, con ello, del bien supremo en cuanto a sus contenidos. Sin embargo, debido a que este sentido excluye todo elemento no moral, o natural, la realización del bien supremo solo puede pensarse *en un mundo futuro* donde Dios garantice que habrá una felicidad proporcional a nuestro actuar virtuoso. Segundo, articulamos el sentido arquitectónico que, asiendo al bien supremo en su radical heterogeneidad (moral desde la libertad y felicidad desde la naturaleza), exige pensar su posible realización en el ámbito natural. Este segundo sentido, como demostramos, se desprende del marco arquitectónico de los intereses racionales, el cual determina de antemano la labor crítica y le dicta su respectivo programa. Por ello es que, a pesar de que su tratamiento en propiedad ocurre hasta la tercera *Crítica* (*KU*), podemos encontrar su ocurrencia inicial desde la primera, con lo cual atraviesa todo el sistema e incluso al marco práctico.

Tal sentido arquitectónico se satisface con un argumento de carácter complejo (teórico-y-práctico) cuyo propósito es demostrar la posible realización del bien supremo *en la naturaleza*, para lo cual es requisito indispensable pensar a Dios como su creador moral. De este modo, el sentido arquitectónico supone la validación que el práctico realiza, y retoma sus rendimientos para, posteriormente, garantizar que (ii)

⁴³ También Ameriks (2008, p. 172) defendió la disyunción inclusiva de ambos sentidos. Sin embargo, él lo hace apelando al carácter tanto natural como suprasensible de la libertad trascendental, la cual condiciona al bien supremo.

la moral causa la felicidad proporcional en este mundo. Por lo tanto, mediante la reconstrucción de los sentidos a partir de sus respectivos marcos, pudimos demostrar que ambos son necesarios para garantizar la posibilidad del bien supremo en cuanto a sus condiciones (i) y (ii).

Finalmente, para demostrar la falsedad del supuesto conflicto entre ambos sentidos, construimos un argumento a favor de la compatibilidad e incluso complementariedad. Para ello justificamos una bicondicionalidad entre los sentidos sobre diferentes registros, a saber, el teleológico-sistémico y el de derecho. Según el primero, el bien supremo arquitectónico es condición teleológica de todo elemento que pertenece al sistema de la filosofía kantiana, por cuanto es su fin final; así, es la causa final del práctico y su ley moral. Ello, sin embargo, no quiere decir que la ley moral esté condicionada al bien supremo en cuanto a su validez. Pues, *en un orden de derecho*, la ley moral es condición necesaria y suficiente de la validez propia de la moral, de su felicidad y, por tanto, del bien supremo. Entonces, el sentido arquitectónico es condición teleológica del práctico, mientras este es condición de posibilidad y validez del primero. Ambos son esenciales para la filosofía kantiana y su proyecto: el arquitectónico la dota de unidad —a pesar de su inherente diversidad—, el práctico valida sus contenidos morales.

Con lo anterior, esperamos haber ofrecido las herramientas para desechar la aparente contradicción y la falsa exclusión entre el sentido religioso-trascendente y el secular-inmanente, es decir, del práctico y del arquitectónico. Y ello no solo con argumentos sólidos, sino con razones propias de la filosofía kantiana. Asimismo, justificamos el considerar necesariamente la importancia central que la idea del bien supremo tiene para Kant tanto en los estudios sobre su ética como, más importante aún, en los que consideran el sistema completo. Con relación a esto último, queremos ofrecer un ejemplo para señalar el imperativo de hacer filosofía de manera holística, aun cuando solo se tematice un concepto o un determinado problema. Esto tiene como consecuencia —pues también era nuestro objetivo— la defensa de las interpretaciones del bien supremo que acentúan sus caracteres histórico-políticos:⁴⁴ si su realización es posible en la naturaleza, esta se abre como el horizonte del quehacer humano, de su historia y de la transformación política de

⁴⁴ Como demuestra Renaut (2015, p. 42).

lo dado.⁴⁵ Creemos que en esta transformación radica el interés moral de la filosofía de Kant hasta sus últimos días: “El sujeto inteligente que fundamenta la relación entre Dios y el mundo bajo un principio. La suprema naturaleza. La suprema libertad. El bien supremo (moralidad y felicidad)” (OP, AA 21:23).

Bibliografía

- Allison, H. E. (2012). Kant's Practical Justification of Freedom. En H. E. Allison, *Essays on Kant* (pp. 110-123). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199647033.003.0009>
- Ameriks, K. (2008). The End of Kant's *Critiques*: Kant's Moral 'Creationism'. En P. Muchnik (ed.), *Rethinking Kant. Volume 1* (pp. 165-190). Cambridge Scholars Publishing.
- Andaluz Romanillos, A. M. (2002). La síntesis de naturaleza y libertad como objetos de la razón práctica en Kant. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29, 115-154. <https://doi.org/10.36576/summa.1151>
- Basaglia, F. (2016). The Highest Good and the Notion of the Good as Object of Pure Practical Reason. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 17-32). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-005>
- Beiser, F. (2006). Moral Faith and the Highest Good. En P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (pp. 588-629). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052182303X.018>
- Bennigton, G. (2017). *Kant on the Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of Earth*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823275977.001.0001>
- Bilbeny, N. (1992). La esperanza moral en Kant. En R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant* (pp. 28-45). Anthropos-UAM.
- Bojanowski, J. (2008). Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). En O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft* (pp. 23-40). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050050157.23>

⁴⁵ La cual implica la corporalidad del sujeto, como bien nota Pöltner (1990, p. 102).

- Bowman, C. (2013). Una deducción del concepto de *sumo bien* kantiano. *Signos filosóficos*, 15(29), 195-222.
- Byrne, P. (2007). *Kant on God*. Ashgate.
- Caballero-López, D. (2024). La interpretación arquitectónica del tránsito de la *Crítica del juicio* como argumento teórico y práctico. *Open Insight*, 15(34), 81-116. <https://doi.org/10.23924/oi.v15i34.635>
- Caimi, M. (1993). Motivos metafísicos en la crítica del juicio teleológico. En J. Sazbón (ed.), *Homenaje a Kant* (pp. 9-26). Universidad de Buenos Aires.
- Engstrom, S. (2016). The Determination of the Concept of the Highest Good. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 89-108). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-009>
- Esser, A. M. (2016). Applying the Concept of the Good: The Final End and the Highest Good in Kant's Third Critique. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 245-262). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-016>
- Fonnesu, L. (2022). The Highest Good and its Crisis in Kant's Thought. *Journal of Transcendental Philosophy*, 3(3), 369-384. <https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0032>
- Fugate, C. D. (2014a). The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence. *History of Philosophy Quarterly*, 31(2), 137-158.
- Fugate, C. D. (2014b). *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110306484>
- Fugate, C. D. (2022). Problems with the Highest Good. *Journal of Transcendental Philosophy*, 3(3), 385-404. <https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0022>
- Gómez Caffarena, J. (1992). La *Crítica del juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*. En R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant* (pp. 13-27). Anthropos-UAM.
- Guyer, P. (2005a). From Nature to Morality: Kant's New Argument in the 'Critique of Teleological Judgment'. En P. Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays* (pp. 314-343). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199273461.003.0013>
- Guyer, P. (2005b). The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy. En P. Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays* (pp. 277-312). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199273461.003.0012>

- Guyer, P. (2006). Bridging the Gulf: Kant's Project in the Third *Critique*. En G. Bird (ed.), *A Companion to Kant* (pp. 423-440). Blackwell. <https://doi.org/10.1111/b.9781405111973.2006.00033.x>
- Hernández, M. (2014). Estudio introductorio: Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón. En I. Kant, *Kant II* (pp. XI-XCVIII). Gredos.
- Hutter, A. (2003). *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1981). [RGV]. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. F. Martínez Marzoa (trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (1988). [OP]. *Opus postumum*. E. Förster y M. Rosen (trads.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996a). [MpVT]. On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy. En I. Kant, *Religion and Rational Theology* (pp. 19-38). A. W. Wood (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814433.004>
- Kant, I. (1996b). [WDO]. What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking? En I. Kant, *Religion and Rational Theology* (pp. 1-18). A. W. Wood (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814433.003>
- Kant, I. (1999). [Br]. *Correspondence*. A. Zweig (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511527289>
- Kant, I. (2002a). [VT]. On a Recently Prominent Tone of Superiority in Philosophy. En I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781* (pp. 425-446). H. Allison (ed.). P. Heath (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498015.007>
- Kant, I. (2002b). Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy. En I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781* (pp. 451-460). H. Allison (ed.). P. Heath (trad.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2003). [KU]. *Crítica del discernimiento*. R. R. Aramayo y S. Mas (trads.). Antonio Machado Libros.
- Kant, I. (2007). [ÜGTP]. On the Use of Teleological Principles in Philosophy. En I. Kant, *Anthropology, History and Education*. G. Zöllner y R. B. Loudon (eds.). G. Zöllner (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511791925>
- Kant, I. (2011a). [KpV]. *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.). FCE-UNAM.
- Kant, I. (2011b). [KrV]. *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). FCE.

- Kant, I. (2011c). [FM]. *Los progresos de la metafísica*. M. Caimi (trad.). FCE-UNAM-UAM.
- Kant, I. (2014). [IaG]. Idea para una historia universal en clave cosmopolita. En I. Kant, *Kant III* (pp. 327-344). R. Rodríguez Aramayo (trad.). Gredos.
- Kant, I. (2017). [EEKU]. *Primera introducción de la Crítica del juicio*. N. Sánchez Madrid (trad.). Escolar y Mayo Editores.
- Kleingeld, P. (2016) Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 33-50). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-006>
- Lebrun, G. (2008). *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del juicio*. A. García Mayo (trad.). Escolar y Mayo Editores.
- Lerussi, N. A. (2015). Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant. *Veritas*, 32, 79-94. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732015000100004>
- Lin, C.-H. (2019). The Ambiguity of Kant's Concept of the Highest Good: Finding the Correct Interpretation. *The Philosophical Forum*, 50(3), 355-382. <https://doi.org/10.1111/phil.12228>
- Mariña, J. (2000). Making Sense of Kant's Highest Good. *Kant-Studien*, 91(3), 329-355. <https://doi.org/10.1515/kant.2000.91.3.329>
- Martínez Marzoa, F. (1987). *Desconocida raíz común*. Antonio Machado Libros.
- Marwede, F. (2016). Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 51-70). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-007>
- Molina Cantó, E. A. (2009). *Natura materialiter spectata*. Naturaleza, finalidad y organismo en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. *Revista de Filosofía*, 65, 43-56. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602009000100003>
- Pasternack, L. R. (2014). *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason: An Interpretation and Defense*. Routledge.
- Piché, C. (2003). La phénoménologie de l'expérience morale chez Kant. *Kairós*, 22, 123-150.
- Pöltner, G. (1990). El concepto de "conformidad a fines" en la crítica del juicio estético. D. Innerarity (trad.). *Anuario Filosófico*, 23(1), 99-112. <https://doi.org/10.15581/009.23.30003>
- Reath, A. (1988). Two Conceptions of the Highest Good in Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 26(4), 593-619. <https://doi.org/10.1353/hph.1988.0098>

- Renaut, A. (2015). Introduction. En I. Kant, *Critique de la faculté de juger* (pp. 7-82). A. Renaut (trad.). G. F. Flammarion. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511667435.001>
- Rodríguez Aramayo, R. (2017). El diálogo de Kant con Spinoza y Rousseau: una lectura inmanente del papel asignado a Dios. En D. Alegría y P. Órdenes (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad* (pp. 75-91). Tecnos.
- Roviello, A.-M. (1998). Du Beau comme Symbole de Bien. En H. Parret (ed.), *Kant's Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant* (pp. 374-385). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110907902.374>
- Silber, J. R. (1959). Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. *The Philosophical Review*, 68(4), 469-492. <https://doi.org/10.2307/2182492>
- Thies, C. (2007). Was darf ich hoffen? Kant's 'dritte Frage' in seiner dritten Kritik. En U. Kern (ed.), *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant* (pp. 301-320). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110192261.301>
- Tomasi, G. (2016). God, the Highest Good, and the Rationality of Faith: Reflections in Kant's Moral Proof of the Existence of God. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 111-130). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-010>
- Velkley, R. L. (2014). *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Villarán, A. (2015). El sumo bien kantiano: el objeto construido de la ley moral. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(268), 827-843.
- Zammito, J. H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. The University of Chicago Press.
- Zöller, G. (2016). 'The supersensible... in us, above us and after us': The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics. En T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy* (pp. 263-280). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-017>

