

¿Glauben o Wissen? La falsa simplicidad del rechazo kantiano al ateísmo

Julia Muñoz Velasco
UNAM – FFYL 

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.94466>

ES Resumen: En el “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirma: “Debí, por tanto, suprimir el saber, para obtener lugar para la fe” (Bxxx). En el presente trabajo tomaré como punto de partida este famoso pasaje para mostrar por qué Kant rechaza cualquier concepción metafísica del ateísmo, al mismo tiempo que desplaza la discusión del plano metafísico al psicológico. De igual forma señalaré que, aunque este desplazamiento esté aparentemente justificado por la razón práctica, la apuesta kantiana por una especie de teísmo psicológico-práctico encierra diversos problemas para su sistema filosófico.

Palabras clave: Kant, ateísmo, fe, creencia, metafísica.

ENG *Glauben or Wissen? Kant’s deceptively simple rejection of atheism*

Abstract: In the “Preface to the second edition” of the *Critique of Pure Reason*, Kant claims that: “Thus I had to deny **knowledge** in order to make room for **faith**.” (Bxxx) In this essay, I will take as a departing point this famous quote to show why Kant rejects any metaphysical conception of atheism, while defending that atheism is a psychological matter, more than a metaphysical one. I will also argue that his conception of a psychological-practical theism entails several problems for Kant’s philosophical system.

Keywords: Kant, atheism, faith, belief, metaphysics.

Sumario: 1. Introducción. 2. ¿Cómo definir al ateísmo? 3. La concepción kantiana del ateísmo. 4. La concepción kantiana de la fe como una variante del ‘tener por verdadero’. 5. Tres variantes de la fe y su relación con la filosofía trascendente. 6. Algunos problemas en torno a la definición psicológica de la fe moral. 7. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Muñoz Velasco, J., (2024): ¿Glauben o Wissen? La falsa simplicidad del rechazo kantiano al ateísmo. *Con-Textos Kantianos*, 19, 13-21. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.94466>

1. Introducción

Explicar la postura de Kant frente al ateísmo es más difícil de lo que parece a simple vista. Por un lado, podríamos decir que hay suficiente evidencia textual para sostener un gran abanico de interpretaciones en torno a la importancia de creer en Dios para la moralidad. Si bien “sería sencillamente un sinsentido reconocer algún valor moral a una regla heterónoma por muy divina que pudiera ser” (Aramayo 2023), también es cierto que Kant pareciera darle un lugar importante a la creencia en la existencia de Dios tanto para la fe doctrinal en el ámbito teórico, como para la fe moral en el ámbito práctico.

Por otro lado, tenemos la ambigüedad de los textos kantianos en torno al concepto de fe, particularmente en su relación con el saber. Como es bien sabido, en el “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* se encuentra la famosa afirmación: “Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la fe” [*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*]. [Bxxx] Ante esto es importante preguntar: ¿por qué era necesario suprimir el saber para abrir paso a la fe? ¿La fe es incompatible con el saber? ¿Acaso la fe implica afirmar la existencia de Dios, aunque esto suponga ir más allá de los límites de la experiencia?

Por último, la complejidad en torno al tema de Kant y el ateísmo también puede rastrearse a la delimitación de la definición de este concepto. Esto es, ¿el ateísmo puede identificarse con la afirmación “Dios no existe” o más bien con el estado mental de una persona en particular (“yo no creo que Dios exista”)? Si sostenemos lo primero, tendremos una definición metafísica del ateísmo mientras que, si nos quedáramos

con la segunda opción, hablaríamos de una definición psicológica. ¿Pueden estas dos definiciones ser compatibles entre sí? ¿Deberíamos preferir una a la otra?

En el presente trabajo analizaré el famoso pasaje del segundo prólogo para mostrar por qué Kant rechaza cualquier definición metafísica del ateísmo, al mismo tiempo que desplaza la discusión del plano metafísico al psicológico. De igual forma señalaré que, aunque este desplazamiento esté aparentemente justificado por la razón práctica, la apuesta kantiana por una especie de teísmo psicológico-práctico encierra diversos problemas para su sistema filosófico. Con este objetivo en mente, el texto está dividido en las siguientes secciones. Los dos primeros apartados están dedicados a explicar el debate sobre la definición filosófica del “ateísmo”, así como a señalar cuál es la posición de Kant en él. En los apartados tres y cuatro, explicaré cuáles son las características de la fe en tanto una variante del tener por verdadero (*Fürwahrhalten*), así como los tres tipos de fe que Kant distingue: la fe pragmática, la doctrinal y la moral. Finalmente, indicaré cuáles son algunas tensiones que surgen al interior de la filosofía kantiana entre su definición psicológica de la fe y el papel que ésta debe cumplir en el ámbito práctico.

2. ¿Cómo definir al ateísmo?

En la entrada “Atheism and Agnosticism” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, encontramos que uno de los principales problemas con la definición de ateísmo es el debate sobre si debemos entender este término en un sentido metafísico o psicológico. La diferencia se puede explicar, a grandes rasgos, de la siguiente manera. El punto de partida para ambos escenarios será la pregunta sobre si Dios existe. Desde una perspectiva metafísica hay sólo dos respuestas: Dios existe o no existe. La primera proposición constituye la premisa central del *teísmo* mientras que la segunda caracteriza al *ateísmo*. La postura psicológica, en cambio, sostiene que una persona atea es aquella que carece de la creencia de que Dios existe.

En esa misma entrada de la enciclopedia *Stanford*, Paul Draper explica que, si bien no hay elementos suficientes para descartar o preferir alguna de estas posturas, esto no hace que sea menos importante señalar algunas dificultades a las que se enfrenta la definición psicológica del ateísmo. Para los objetivos del presente texto, las objeciones más relevantes contra esta definición psicológica son:

- i. La definición psicológica del ateísmo es filosóficamente insatisfactoria porque no responde directamente a la pregunta sobre si Dios existe. En su lugar, se limita a señalar la carencia de una creencia. Esto significa que una persona podría contestar: “no sé”, “no me interesa”, “no lo tengo claro”, etc., y aun así calificar como atea.
- ii. Esto nos conduce a una segunda objeción, a saber: ¿cualquiera que carezca de la creencia de que Dios existe calificaría como atea? ¿Podría un bebé o un menor de edad calificar como atea?
- iii. Una tercera dificultad es que podría haber alguien que sienta una fuerte inclinación a creer que es probable que Dios exista, aunque no tenga fundamentos para afirmarlo ni para tener dicha creencia. En este caso, ¿tiene sentido identificarle como atea? (Draper 2022)

Lo que está en juego en este debate, entonces, es: ¿el ateísmo es una proposición metafísica o es tan sólo un estado mental de una persona en particular? ¿Tiene sentido preguntarse si es verdadera o falsa la proposición de “Dios (no) existe”? O ¿deberíamos limitarnos a saber en qué casos estaría justificada la creencia en Dios incluso si no podemos comprometernos con una postura metafísica al respecto?

Ante todas estas cuestiones es conveniente indagar cuál sería el lugar de la filosofía kantiana en este debate. Una primera respuesta podría ser que, dada la batalla que Kant está librando con la metafísica dogmática, tendría que negar tajantemente la posibilidad tanto del teísmo como del ateísmo desde su definición metafísica. Pero ¿toda defensa del (a)teísmo necesitaría apoyarse de alguna afirmación propia de la metafísica dogmática?, de ser así, ¿Kant necesariamente tendría que comprometerse con una postura psicológica o podría rechazar ambas concepciones del (a)teísmo?

3. La concepción kantiana del ateísmo

La “Dialéctica Trascendental” es la sección de la primera *Crítica* cuya función es mostrar cómo los objetos de estudio de la metafísica dogmática son, en realidad, ideas de la razón que pueden generar ilusiones trascendentales. Para el tema que nos ocupa, el apartado más relevante es el de “El ideal de la razón pura” encargado de explicar por qué es imposible demostrar la existencia de Dios. Kant distingue tres tipos de pruebas: (a) la prueba ontológica, (b) la cosmológica y la (c) físico-teológica. Mientras que la primera se caracteriza por tratar de inferir analíticamente el predicado ‘existente’ del concepto de Dios, las últimas dos buscan concluir la existencia de Dios como el fundamento incondicionado de todo lo condicionado.

La filosofía crítica concluye que ninguna de estas tres pruebas puede tener éxito en su propósito ya que por ninguno de estos medios es posible tener conocimiento de la existencia de Dios. Kant explica que la razón, en su esfuerzo por fundamentar la contingencia de los objetos empíricos, nos lleva a pensar en un *ens realissimum*, es decir, en el conjunto de toda la realidad. Sin embargo, lo que tendríamos que evitar, según las propias enseñanzas de la primera *Crítica*, es caer en la ilusión de ‘personificar’ la demanda racional de unidad bajo la figura de Dios, esto es, confundir la necesidad de una representación con la necesidad de la existencia de su objeto. Esto puede apreciarse mejor en la siguiente cita:

A pesar de esta necesidad urgente que tiene la razón, de presuponer algo que pueda servir de fundamento completo al entendimiento para la determinación omnimoda de los conceptos de él, ella

advierte el carácter ideal y **meramente ficticio** [*bloß Gedichtete*] de esa presuposición demasiado fácilmente para que vaya a persuadirse, sólo por eso, de tomar de inmediato a una mera criatura de su propio pensamiento [*ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens*] por un ente efectivamente real. (A584/B612, mi énfasis)

Este pasaje es muy claro al señalar que no porque la razón ‘necesite descansar’ en su regresión al infinito, estamos justificados a considerar el objeto de esa idea como algo efectivamente existente. De la misma forma, insiste en que la idea de Dios es una mera *criatura del pensamiento* y que, en ese sentido, es completamente ficticia. La ‘subrepción trascendental’ que aprendemos a evitar en la primera *Crítica* es la de hipostasiar [*hypostasirt*] una mera representación [*ein bloße Vorstellung*] (A583/B611n)

Ahora bien, Kant identifica al teísmo con la afirmación: “hay un ser supremo” [*es ist ein höchtes Wesen*] y al ateísmo con su respectiva negación (A741/B769). Esto significa que Kant está considerando la definición metafísica discutida anteriormente para investigar si alguna de estas proposiciones puede demostrarse como verdadera. Por medio de la filosofía trascendental podremos concluir que no podemos suscribir ninguna de estas opciones: “De modo que la conclusión de la «Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón» es que tanto el teísmo como el ateísmo, entendidos como afirmaciones de carácter teórico, sostienen más de lo que pueden. Teísmo y ateísmo serían, pues, desde el punto de vista especulativo, posiciones simétricas.” (Olesti Vila 2022, 980)

Una forma de explicar este rechazo es recordando el peligro implícito en las antinomias sobre una posible “eutanasia” de la razón pura. (A407/B434) En estos casos, la razón se encuentra ante una disyuntiva que no puede evitar ni resolver pues “es inducida a la tentación, ya de entregarse a una desesperanza escéptica [*einer sceptischen Hoffnungslosigkeit*], ya de adoptar un empecinamiento dogmático [*dogmatischen Trotz*].” (A407/B434)

Algo similar ocurre cuando nos enfrentamos a la contradicción planteada por el teísmo y el ateísmo. Dada la imposibilidad de tener conocimiento de la existencia de Dios, nos aferramos a afirmaciones dogmáticas de su existencia (teísmo) o caemos en la desesperanza escéptica (ateísmo). Ante esta disyunción, la filosofía crítica salva a la razón al señalarle que ambas afirmaciones carecen de fundamento pues:

Quando oigo que una mente que no es vulgar ha demostrado que [...] no existe Dios, tengo deseos de leer el libro, pues espero que su talento haga progresar mis conocimientos. Ya sé de antemano con entera certeza que él no podrá haber demostrado nada de todo eso [...] porque la crítica trascendental, que me enseñó todo el acervo de nuestra razón pura, me ha convencido enteramente de que así como ella es del todo insuficiente para [sostener] enunciados afirmativos en este campo, así de poco, y aun menos, sabrá para poder enunciar negativamente algo sobre esas cuestiones. (A743/B781)

Kant cree haber logrado cortar de raíz al escepticismo, al descreimiento [*Unglauben*] de los librepensadores, al teísmo y, por supuesto, al ateísmo (Bxxxiv). Para él no hay ninguna duda de que afirmar o negar la existencia de Dios es imposible. Sin embargo, a pesar de lo contundente de esta conclusión, este argumento es filosóficamente insuficiente para dejar en claro si estará justificado tener algún tipo de fe o si puede haber alguna fe que no caiga en el peligro de las discusiones de la metafísica dogmática.

Si regresamos al famoso pasaje del segundo prólogo de la primera *Crítica*, Kant parecería indicar que sólo podemos hablar de la posibilidad de la fe una vez que hayamos cerrado por completo la posibilidad de tener conocimiento sobre la existencia de Dios y que a esto se refiere la consabida frase de: “Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*” [*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*]. [Bxxx] Sin embargo, ¿por qué querríamos creer en Dios después de negar categóricamente todo conocimiento sobre su existencia?, ¿deberíamos creer en algo que nunca sabremos si existe?, ¿qué tipo de fe puede surgir del rechazo al teísmo y al ateísmo? Para responder a estas preguntas, conviene revisar en qué sentido la fe¹ es, para Kant, una variante del ‘asenso’ o ‘tener por verdadero’.²

4. La concepción kantiana de la fe como una variante del ‘tener por verdadero’

Es posible encontrar tres definiciones distintas del concepto del tener por verdadero. Al inicio de la tercera sección del “Canon” de la primera *Crítica*, Kant sostiene que éste es un “acontecimiento [*Begebenheit*] en nuestro entendimiento, [acontecimiento] que puede descansar en fundamentos objetivos [*objectiven Gründe*], pero que también exige causas subjetivas [*subjective Ursachen*] en la mente de quien juzga.” (A820/B848) Líneas más tarde, Kant sostiene que es “la validez subjetiva del juicio.” (A822/B850) Por su parte, en la *Lógica Jäsche*, Kant dice: “el juicio a través del cual algo es representado como verdadero –la relación con un entendimiento y por consiguiente con un sujeto particular– es subjetivamente el tener por verdadero.” (Log. AA 9:65-6) Estas citas aportan elementos diferentes a la definición del tener por verdadero y conviene detenerse en los detalles implícitos en cada una de ellas.

¹ En este punto me parece importante recordar la advertencia que hace Fred Seddon (2005) al decir que no es posible comprender a la filosofía kantiana sobre la fe sólo a partir de esta frase, más cuando esto se hace sin considerar el contexto en el que aparece. Particularmente, Seddon quiere refutar aquellas objeciones que identifican a Kant como defensor de una concepción mística de la fe, por negar la posibilidad de tener algún tipo de evidencia o conocimiento sobre su objeto. Siguiendo esta advertencia, considero que esta frase no se puede entender sólo reconstruyendo el contexto del segundo prólogo a la primera *Crítica* sino, más aún, atendiendo a todas las dificultades inherentes al concepto del tener por verdadero.

² Kant emplea el término de *Fürwahrhalten* cuya traducción más literal sería “tener-por-verdadero”. Sin embargo, Caimi (2009) también traduce este concepto como ‘asenso’. En las siguientes secciones usaré estas dos traducciones por igual.

Primero es importante entender que, en este contexto, Kant no está usando la contraposición subjetividad/objetividad de la misma forma en la que podemos encontrarla en otras partes de su obra, según la cual “subjetivo” implicaría “falta de objetividad”. Más bien, el aspecto subjetivo del tener por verdadero ha de entenderse como una relación que un sujeto particular mantiene con aquella propiedad objetiva de su juicio, es decir, con su posible verdad. Lo anterior es de gran ayuda para entender la segunda definición que Kant presenta del tener por verdadero dentro de la primera *Crítica*, donde queda definido como “la validez subjetiva del juicio.” (A822/B850) Esta forma de describir al tener por verdadero es bastante problemática pues podríamos pensar que por ‘validez subjetiva del juicio’ Kant está pensando un tipo de validez que se contrapone a la validez objetiva.

Al analizar con mayor detenimiento a qué se refiere Kant con “validez subjetiva” en este pasaje, nos daremos cuenta de que el término de validez subjetiva podría ser sustituido por el de validez particular o privada. Así, que Kant defina al tener por verdadero como un “acontecimiento en nuestro entendimiento”, debe entenderse siempre en alusión a un sujeto particular, en un momento dado, en referencia a la posible verdad de un juicio en específico. En ese sentido, el tener por verdadero es un acontecimiento psicológico que será diferente en cada caso, según la relación que cada persona establezca con su respectivo juicio.

Esto permite aclarar por qué Kant distingue entre los “fundamentos objetivos” y las “causas subjetivas” del tener por verdadero. Las “causas subjetivas en la mente de quien juzga” (A820/B848) pueden entenderse como el elemento psicológico que añade un sujeto particular a un juicio cuando realiza toma por verdadero su juicio, asumiendo una actitud ya sea de opinión, fe o saber; mientras que los “fundamentos objetivos”, se refieren al valor de verdad del juicio como expresión de su propiedad objetiva.

En ese mismo pasaje de la primera *Crítica*, Kant dice que el tener por verdadero puede descansar en fundamentos objetivos pero que exige causas subjetivas (A820/B848). Considero que aquí hay un elemento importante que no debería pasar desapercibido: todo tener por verdadero es un acontecimiento que requiere causas subjetivas, pero podría no tener fundamentos objetivos. Esto significa que podemos tener el estado psicológico de asumir un juicio como verdadero sin tener algún fundamento objetivo, es decir, incluso si nuestros juicios son completamente falsos o si ni siquiera pueden aspirar a tener valor de verdad.

Si esto es así, podemos comprender mejor por qué Kant presenta, justo después de definir qué es *Fürwahrhalten*, la distinción entre convicción y persuasión. La convicción [*Überzeugung*], dice Kant, es un tener por verdadero que es “válido para cualquiera, con tal que posea razón” y cuyo fundamento es “objetivamente suficiente.” La persuasión [*Überredung*], en cambio, “tiene su fundamento sólo en la particular constitución del sujeto.” (A820/B848) La convicción y la persuasión son los dos subgéneros principales del tener por verdadero’ porque aluden a la distinción más general que podemos trazar entre los tipos de asentimiento: aquellos con algún fundamento objetivo y que por ello mismo deben ser válidas para cualquier persona, y aquellos cuyo fundamento reside únicamente en nosotros.

A diferencia de la convicción, Kant sostiene que la persuasión “es una mera apariencia, porque el fundamento del juicio, [fundamento] que reside solamente en el sujeto, es tenido por objetivo.” (A820/B848) Esto convierte a la persuasión en un “asenso engañoso [*trügliche Fürwahrhalten*]” (A821/B849) En otras palabras, cuando alguien adopta esta actitud, se autoengaña al creer que lo que él siente o experimenta de manera privada es, de hecho, algo con validez objetiva. Ahora bien, a diferencia de la persuasión, la convicción tendrá tres grados básicos dependiendo de la suficiencia tanto objetiva como subjetiva que presuponga cada tipo de asenso. Estos tres grados de la convicción (A822/B850) son:

- i. Opinar (*meinen*) que será insuficiente tanto objetiva como subjetivamente.
- ii. Creer o tener fe (*glauben*) que será insuficiente objetivamente, pero suficiente subjetivamente.
- iii. Saber (*wissen*) que será suficiente tanto objetiva como subjetivamente.

Es importante aclarar que opinar no implica ningún tipo de ilusión. Quien está persuadido no sabe de la insuficiencia de su juicio y por eso se engaña. En cambio, la persona que adopta una opinión está consciente de la insuficiencia de su juicio. (A822/B850) Opinar es una variante de la convicción y no de la persuasión porque esta sí tiene una relación con la verdad del juicio: “No me es lícito arrogarme la potestad de opinar, sin saber, al menos algo, por medio de lo cual el juicio, que en sí es meramente problemático, recibe una conexión con la verdad, la cual [conexión], aunque no sea completa, es, sin embargo, algo más que una ficción caprichosa [*doch mehr als willkürliche Erdichtung*]” (A822/B850)

Al opinar estoy adoptando una actitud en relación con un juicio problemático, esto es, con un juicio que se caracteriza por afirmar o negar algo como meramente posible (A74/B100) En otras palabras, sostenemos una opinión cuando estamos conscientes de que nuestro juicio es tan sólo una *hipótesis*. En cambio, el saber [*Wissen*] es un tipo de convicción propio de los juicios apodícticos. De ahí que Kant sostenga: “es absurdo opinar en la matemática pura; uno debe saber, o bien debe abstenerse de juzgar.” (A823/B851)

Siguiendo esta línea interpretativa, podríamos pensar que *glauben* es un grado de convicción comprometido con un juicio asertórico, esto es, que afirma o niega algo “considerado como efectivamente real (verdadero) [*wirklich (wahr)*].” (A74/B100) Sin embargo, es muy importante aclarar que el concepto de *glauben* alude a fundamentos no epistémicos para afirmar propósitos prácticos: “El asenso que es insuficiente teóricamente, con respecto a lo práctico solamente, se puede muy bien llamar fe [*Glauben*].” (A823/B851) Esto significa que la verdad de los juicios propios de la fe no está referida a la concepción de verdad como correspondencia, sino más bien al ámbito de la acción. (Chignell 2007a, p. 340)

Lo anterior es de gran importancia pues, aunque los juicios propios de la fe carecen de valor de verdad, su justificación práctica le permitirá distinguirse del tipo de ficciones o meras criaturas del pensamiento a

las que Kant aludía en la “Dialéctica Trascendental”.³ Entender a la fe desde los juicios asertóricos con una orientación práctica permite leer con mayor claridad aquel pasaje de *Cómo orientarse en el pensamiento* donde Kant dice que la fe es un asentimiento frente a un juicio sobre la existencia de un ser supremo. (WDO AA8:141) El grado de convicción implícito en la fe no es menor al saber, según Kant, incluso si éste es objetivamente insuficiente. Por eso, Kant dice: “a la firmeza de la creencia pertenece la conciencia de su inmutabilidad. Así, yo puedo estar totalmente cierto de que nadie podrá refutar mi afirmación: ‘Dios existe.’” (WDO AA8:141)

Esto significa que, incluso si no puedo hacer esta afirmación de manera justificada dentro del ámbito teórico, de cualquier forma, podría tener un estado psicológico en el que crea con certeza en la existencia de Dios y lo anterior tendría “sus fundamentos en las necesidades de una razón pura práctica.” (Pasternack 2014b, p. 58). Sin embargo, es importante preguntar ¿por qué la fe evita el error señalado en la sección del ideal de la razón pura? Es decir, ¿no pareciera que también hipostasiamos el objeto de una necesidad racional (aunque ésta sea práctica)? ¿puede la razón práctica deslindarse de los límites trazados por la razón pura al punto de pedirnos creer en algo que nunca sabremos si existe o no?

5. Tres variantes de la fe y su relación con la filosofía trascendental

Kant sostiene que “el asenso que es insuficiente teóricamente, *con respecto a lo práctico solamente*, se puede muy bien llamar fe.⁴ Esa intención práctica [*praktische Absicht*] es, o bien la de la habilidad, o bien la de la moralidad; la primera se dirige a fines arbitrarios y contingentes; la segunda, a fines absolutamente necesarios.” (A823/B851) Ahora bien, para comprender el tipo de fe que refiere a un propósito de habilidad o “fe pragmática” (A824/B852) tenemos el siguiente ejemplo dado por Kant:

El médico debe hacer algo por un enfermo que está en peligro, pero no conoce la enfermedad. Considera los fenómenos, y como no se le ocurre nada mejor, juzga que es la tuberculosis. Su creencia [*Sein Glaube*] es meramente contingente, que sirve de fundamento al uso efectivo de los medios para ciertas acciones.” (A824/B852)

¿Por qué formular un diagnóstico, en este caso, contaría como un caso de *glauben* y no de *meinen*? ¿Por qué no podríamos decir que es sólo la relación que el médico establece con un juicio cuya verdad es meramente probable, esto es, con una hipótesis? Porque el médico tiene que *actuar* asumiendo que el diagnóstico real (y no sólo posible) es la tuberculosis. En otras palabras, no es que tenga más elementos objetivos que el opinar pues ambos tipos de convicción son insuficientes en este sentido; pero modalmente nos encontramos con un estado psicológico en el que asumimos el fin práctico como si fuera *existente*, no sólo meramente *posible*.

Existen, además, otros dos tipos de fe que es importante considerar. Por un lado, está la *fe doctrinal* que se refiere a aquellos juicios teóricos para los que nos gustaría contar con los medios empíricos que permitirían confirmar la existencia de su objeto. Kant da como ejemplo de esto su creencia de que hay vida en otros planetas: “no es una mera opinión, sino una firme fe (sobre cuyo acierto arriesgaría yo muchas cosas buenas de la vida), que hay también habitantes en otros mundos.” (A825/B853) En cambio, la *fe moral* es la actitud que adoptamos cuando “es absolutamente necesario que algo debe acontecer”, como el que yo deba obedecer a la ley moral⁵ (A827/B855)

Estas tres variantes de la fe ofrecen varios elementos para comprender la postura de Kant en torno al ateísmo. Por un lado, es llamativo que las categorías modales vuelvan a aparecer a la base de la metodología kantiana para distinguir entre estos tres tipos de fe, de la misma forma como lo hizo con los tres tipos de convicción. A la fe pragmática le corresponde la categoría de posibilidad, a la doctrinal la de existencia y, finalmente, la fe moral nos habla de algo que es necesario para la razón.

Este punto es llamativo, insisto, porque nos permite preguntar si lo que la filosofía trascendental debería negar es tanto la posibilidad de saber si el ateísmo (en su definición metafísica) es verdadero o falso, así como la de suscribir algún tipo de fe doctrinal sobre la existencia de Dios. Esto se debe a que, a final de cuentas, la primera *Crítica* nos ha enseñado que nunca contaremos con los medios empíricos para llegar a este conocimiento, como sí podría haberlo, por ejemplo, sobre la existencia de alguna forma de vida en otros planetas.

Incluso podríamos ir más allá y preguntar si realmente es indispensable admitir la posibilidad de la fe doctrinal o moral para el proyecto kantiano, ya que ¿en qué sentido podría ser un *deber* creer en un Dios cuya existencia será siempre desconocida para nosotros? Sin embargo, Kant considera que ninguno de estos tipos de fe es incompatible con la filosofía trascendental. Tanto la fe doctrinal como la fe moral se entienden como una guía que influye en la forma como cada persona decide llevar a cabo acciones. La fe doctrinal

³ Esto significa que, incluso si decidimos creer en algo que podría ser falso (aunque nunca lo sabremos), aún así estaríamos racionalmente justificados a tener este tipo de convicción. (Sessions 1980, 462)

⁴ Esta afirmación ha llevado a autores como Stevenson (2003) a afirmar que la fe es una actitud o una forma del tener por verdadero que sólo puede tener justificación práctica, pero nunca teórica. Sin embargo, como mostraré a continuación, esta separación tajante entre ambos tipos de justificación resultará problemática para entender la caracterización kantiana de la fe.

⁵ La relación entre la agencia moral y este tipo de fe moral ha sido elaborada con mayor detalle por Aramayo quien cuidadosamente distingue que este tipo de fe no compromete la autonomía del sujeto al afirmar la existencia de un Dios como fundamento de la moralidad, sino que es más bien, acorde a este autor, algo más parecido a un tipo de “esperanza práctica”: “[Kant] quiere dejar muy claro que cualquier injerencia por parte de Dios en el cumplimiento del deber y el acatamiento de la ley moral tendría funestas consecuencias, por mucho que también pueda destacarse una faceta positiva del papel jugado por la idea de Dios o más bien por los débitos de la esperanza práctica.” (2019, p. 191)

consiste en creer en la existencia de Dios en tanto que esto pueda ser útil para una “teología de la naturaleza”, es decir, para investigar a la naturaleza bajo la presuposición de un creador.⁶ De la misma forma, la fe moral permitiría cumplir con el deber dado por la ley moral de promover el bien supremo. Sin embargo, ¿en qué sentido podría esta dimensión práctica suplir la carencia teórica que tenemos sobre la existencia de Dios?

6. Algunos problemas en torno a la definición psicológica de la fe moral

Un primer paso para determinar si esta dimensión práctica puede justificar la convicción propia de la fe es comprender que se trata tan sólo de un tipo del tener por verdadero. Esto significa que, en tanto un acontecimiento del entendimiento, se trata tan sólo de un estado mental propio de una persona particular en un momento dado. Además, como expliqué anteriormente, la fe es un tipo de convicción con causas subjetivas o privadas, que de ninguna manera debe confundirse con fundamentos objetivos. A estas características hay que añadir, además, que la gran diferencia entre saber y tener fe es su comunicabilidad. Todo saber se puede comunicar. Si alguien afirmara con plena certeza *saber* que Dios existe, tendría que ser capaz de enseñarle esto a otras personas para compartir con ellas dicha certeza lógica. Sin embargo, Kant es muy claro al advertir que la fe tiene una dimensión que no puede ser intersubjetiva ni comunicable ya que: “ni siquiera debo decir: es moralmente cierto que hay un Dios, etc., sino: yo estoy moralmente cierto.” (A829/B857) Es por esta característica que la fe en la existencia de Dios desde el ámbito moral puede entenderse como “la *respuesta personal* a la pregunta sobre la posibilidad del bien supremo como el fin último de mis acciones morales.”⁷ (Sans 2013, p. 944)

Si regresamos a los términos del debate contemporáneo sobre la definición del ateísmo, con esta cita podemos apreciar que Kant suprime la definición metafísica del ateísmo para “dar paso a la fe”, es decir, para defender una definición psicológica de la misma. Podríamos preguntar, entonces, si para Kant es más importante distinguir en qué casos está justificado tener el estado mental propio de este tipo de convicción, más que de averiguar si la proposición “Dios existe” es verdadera o falsa. Particularmente, convendría indagar si basta con tener un propósito práctico (y de ser así, ¿cuál?) para justificar esta forma del tener por verdadero.

Las categorías modales, nos dice Kant, “tienen la peculiaridad de que no incrementan en lo más mínimo, como determinaciones del objeto, al concepto al que son unidas como predicados; sino que sólo expresan la relación con la facultad de conocimiento” (A219/B266) Si traducimos esta idea al ámbito práctico, podríamos decir que Kant distingue los tres tipos de fe a partir de las categorías modales no porque con ello se determine algo de su objeto particular, ya sea un objeto de fe pragmática o de Dios en tanto objeto de la fe doctrinal y/o moral. Por el contrario, el tipo de fe o actitud que adoptemos debería depender de si el propósito práctico que estamos persiguiendo es posible, realmente efectivo o necesario. Esto no implica afirmar (o negar) nada sobre la existencia de Dios, sino sólo evaluar el grado de convicción que debemos asumir para perseguir un cierto fin. De esta manera, podríamos decir que si quisiera nada más afirmar cuál es la mejor ruta de mi casa a la universidad, para ello requeriría algún tipo de fe práctica de habilidad, para decidir cuál de todos los medios de transporte me permitirá cumplir mejor con este propósito, de manera similar al médico que tiene que realizar un diagnóstico con los síntomas conocidos. En cambio, sólo en aquellos casos en los que me propongo cumplir con la ley moral deberé asumir con convicción que Dios existe para cumplir con la demanda de promover el bien supremo.

Si esto es así, parecería que la justificación práctica de la fe es contextual. Es decir, una persona estará justificada en adoptar esta actitud dependiendo del propósito práctico que esté asumiendo. Sin embargo, Kant no pareciera asumir esta consideración, desatando así ciertas dificultades interpretativas. Esto se debe a que dentro de la filosofía kantiana no podemos decir que estará permitido o justificado tener fe moral siempre y cuando estemos persiguiendo fines morales. Por el contrario, Kant llegará a afirmar, no sólo que debemos creer en Dios, sino que ningún ser humano podría ser enteramente ajeno a esta creencia:

Lo único que despierta dudas es que esa fe racional se basa en la presuposición de disposiciones morales del ánimo. Si nos apartamos de esto y suponemos a alguien que fuese enteramente indiferente con respecto a las leyes morales, entonces la cuestión que la razón plantea se vuelve sólo un problema para la especulación [...] Pero *ningún ser humano*, en estas cuestiones, está libre de todo interés. Pues aunque por la falta de buenas disposiciones del ánimo esté privado del [interés] moral, también en ese caso, sin embargo, queda [interés] suficiente para hacer que tema la existencia de Dios, y [que] tema al futuro. [*daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte*] (A830/B858)

El único matiz que Kant añade a esta consideración es que si primero no nos preocupamos por formar buenos seres humanos, tampoco habrá seres humanos con una fe sincera. (A830/B858n) Sin embargo, Kant se compromete con la tesis de que ningún ser humano puede escapar de esta fe racional, más allá de si lo hace por temor o por su razón práctica. En otras palabras, parecía que la estrategia kantiana tenía éxito al desplazar la discusión sobre el ateísmo del plano metafísico al plano psicológico pues esto le permitía evadir la contradicción entre la fe y la imposibilidad del conocimiento de la existencia de Dios. Sin embargo,

⁶ Firestone propone una lectura según la cual la fe doctrinal sería tan necesaria como la fe moral para el Sistema kantiano. Esto se debe a que, para que la fe moral esté justificada en el ámbito práctico, es importante que la fe no sea injustificada desde el punto de vista de la razón teórica. De esta forma, el que Kant admita la racionalidad (la viabilidad) de la fe doctrinal marca el tránsito hacia la fe moral y, de ahí, sostiene Firestone, se daría el último paso de una fe moral hacia una fe racional religiosa. (2009, p. 53)

⁷ “so ist der moralische Glaube *die persönliche Antwort* auf die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Guts als letzten Zwecks unseres sittlichen Tuns.” (mi énfasis)

parece que si la convicción práctica en la existencia de Dios es una actitud inescapable, esto podría implicar un regreso a algún tipo de definición metafísica del teísmo⁸ y, con ello, un nuevo tipo de ilusión trascendental.

Esto se debe a que “así como Kant nos dice que la razón especulativa tiene el “destino singular” de plantearse preguntas que no puede evitar ni tampoco responder, podríamos decir que la razón práctica tiene el destino particular de plantearse exigencias que tampoco puede satisfacer.” (Rivera, 2014, p. 292) En este sentido, nos encontramos con la dificultad racional de que el deber de promover el bien supremo es irrenunciable pero, al mismo tiempo, irrealizable para los seres humanos. Dado que nadie tiene la capacidad para realizar la distribución de felicidad correspondiente a la virtud, surge la necesidad de adoptar esta fe en la existencia de un Dios como condición de dicha correspondencia: “A la luz de la imposibilidad de realizar el bien supremo mediante esfuerzos humanos junto con la necesidad racional de su posibilidad, Kant concluye que la moral conduce a la religión” (Rivera, 2014, p. 294)

Ahora bien, es importante enfatizar que hay una diferencia significativa entre adoptar dicha fe por la razón práctica o por un arbitrio condicionado por el temor.⁹ Pero, incluso considerando este matiz, podemos insistir en la pregunta sobre si la fe puede seguir entendiéndose en su dimensión psicológica como un estado mental que un sujeto podría adoptar (o no), dependiendo de los fines que se proponga. De no ser así, ¿podría esto generar una tensión en el desplazamiento que hace Kant de la definición metafísica del ateísmo a la definición psicológica?

Peter Byrne señala una de estas tensiones al preguntarse ¿cómo podría ser *necesario* creer en un Dios cuya existencia ignoramos también de manera necesaria? Para este autor surge una incoherencia importante en el momento en que Kant distingue entre, por un lado, pensar ‘yo creo en...’ y por el otro ‘de hecho es el caso que...’ (Byrne 1979, p. 33) Byrne sostiene que hay un vínculo indisoluble entre creer en algo y el valor de verdad del juicio. Esto no es ajeno al contexto kantiano pues, como mencioné anteriormente, estos son los dos componentes del tener por verdadero: el elemento subjetivo (adoptar la actitud de creer en algo) y el elemento objetivo (el valor de verdad). Kant admite que sólo en el caso de la persuasión estos dos elementos están totalmente desconectados, de ahí que sea tan fácil autoengañarnos en esos escenarios. Sin embargo, Kant pareciera contradecirse en este punto al caracterizar a la fe como un tipo de actitud práctica susceptible de ser adoptada al margen de la verdad del juicio. Esto es lo que lleva a Byrne a sugerir si no sería mejor caracterizar a la fe como un caso de *wishful thinking*.¹⁰ Es decir, podríamos afirmar que subjetivamente *necesitamos* creer en Dios (por temor, por moralidad, por esperanza, etc.) pero que de ahí no podría seguirse ningún compromiso metafísico sobre la existencia de Dios.

Explicarlo de esta manera permitiría regresar a la dimensión psicológica y subjetiva de la fe, para explicitar que cuando tenemos este tipo de convicción no estamos asumiendo el compromiso de que “Dios exista”, sino sólo de un deseo. Incluso podríamos decir que “*debemos* querer que Dios exista”, pero sin sostener que esta convicción práctica es suficiente para ir más allá de la necesidad subjetiva de creer en algo. Otra dificultad importante con la caracterización kantiana de la fe es señalada por Seddon (2005), quien vuelve a aquella famosa frase del segundo prólogo de la primera *Crítica* para argumentar que en lugar de hablar de “fe”, Kant debió decir que debía superar el conocimiento para dar paso a la posibilidad de (sólo) pensar. Esta objeción puede formularse con más detalle de la siguiente manera. En ese mismo prólogo, Kant explica la distinción entre pensar y conocer de la siguiente manera: “Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad [...] Pero *pensar* puedo [pensar] lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible.” (Bxxviii) Poco después Kant añade que si un pensamiento ha de ser posible no sólo en un sentido lógico, sino también en un sentido real, es preciso apelar a otras fuentes tanto teóricas como prácticas. Lo que Seddon añade a este debate es la pregunta sobre si no bastaría con la posibilidad de *pensar* en Dios para tener una fe en su existencia. Esto es, al distinguir entre conocer y pensar, Kant permitiría argumentar que si bien sólo podemos pensar en Dios (sin conocerlo), esto no impide tener la convicción propia de la fe en relación con estos pensamientos.

⁸ Hay autores que, como Pihlström, sostienen que Kant sí defiende un teísmo metafísico-práctico: “Kant es, entonces, un teísta genuino, un teísta metafísico, y mantiene que la misma posibilidad de la moralidad [...] realmente presupone un compromiso metafísico con la existencia de Dios, aunque su compromiso pueda hacerse de forma racional y legítima sólo desde la perspectiva de la razón práctica (y no de la teórica)” (*Kant is, then, genuinely a theist, a theistic metaphysician, and maintains that the very possibility of morality [...] really presupposes a metaphysical commitment to the existence of God, even though this commitment can rationally and legitimately only be made from the perspective or standpoint of practical (instead of theoretical) reason.*)” (2010, p. 199) Si comprendemos a la fe desde su dimensión psicológica como una variante del tener por verdadero, entonces no parece necesario sostener que la moral requiere de un teísmo metafísico.

⁹ Esta diferencia entre tener fe por temor o por moralidad podría marcar una diferencia muy importante en lecturas como las de Jüngel, quien sostiene que lo fundamental de la fe en tanto variante del tener por verdadero es constituir parte de la identidad del sujeto. Es decir, que existe una identificación entre el sujeto creyente con lo que cree al grado de afirmar que: “Yo no sería yo mismo, si yo no creyera que hay un Dios y otro mundo [futuro] (*Ich wäre nicht mehr ich selbst, wenn ich nicht glaubte, daß ein Gott und eine andere Welt sei.*)” (2004, 327) Podría argumentarse que, si el sujeto sólo cree en la existencia de Dios por temor, no podría llegar a tener esta convicción sobre sí mismo. Ante esto me parece importante señalar cómo esta lectura también parece implicar una regresión a cierto compromiso con un teísmo metafísico. Esto se puede ilustrar por medio del contraste entre estas dos frases: “Yo no sería la misma si no creyera en la existencia de un Dios” y “Yo no sería la misma si no asumiera mi necesidad subjetiva por creer en un Dios.” Aunque ambas afirmaciones se realicen desde el ámbito práctico, en el primero asumo que mi identidad depende de afirmar (metafísicamente) la existencia de Dios; mientras que en el último caso sólo me hago responsable de mi necesidad subjetiva de creer en él, y lo importante que es este estado psicológico para mi propia identidad.

¹⁰ He optado por no traducir el verbo ‘wishful thinking’, ya que traducirlo por “tener ilusión en que...” o “hacerse ilusiones” puede llegar a resultar confuso. La persona que tiene este tipo de pensamiento no tiene una ilusión en el sentido kantiano de un autoengaño que conduce a un error. Por el contrario, es sólo una persona que, ante el reconocimiento de su falta de evidencia o conocimiento, de todas formas, *elige* creer en algo.

Para obtener ciertos fines prácticos, entonces, nos sería permitido pensar sin contradicción sobre el objeto de nuestras necesidades subjetivas. Un ejemplo de esto podría ser: 'Me gustaría pensar que hay un Dios que llevara las cuentas sobre quiénes son personas dignas de la felicidad con base en sus acciones. Aunque sé que no tengo ningún elemento objetivo para afirmarlo o negarlo de todas formas es *algo en lo que me gusta/ que necesito pensar*.' Incluso podríamos decir: 'es un deber *pensar* que la existencia de Dios es posible, si hemos de cumplir con los mandatos de la ley moral.' Este matiz, aunque pareciera sutil, podría resanar la tensión que surge al interior de la obra kantiana cuando, por medio de la fe moral, Kant pareciera dejar atrás su definición psicológica de la fe como una variante del tener por verdadero, para suscribir algo que resulta más difícil de sostener a la luz de las enseñanzas de la primera *Crítica*.

7. Conclusiones

El pequeño ensayo titulado *De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía* niega que la filosofía pueda brindar algún conocimiento de lo suprasensible, como si esta disciplina pudiera dar la revelación de un gran secreto. Este tono distinguido al que nos refiere el título identifica a la filosofía con una especie de mística. Ante este escenario, Kant advierte: "Hasta ahora sólo habían sido convenientes tres niveles del asentimiento, hasta su desaparición en la completa ignorancia: saber, creer y opinar. Ahora des-punta uno nuevo, que nada tiene en común con la lógica [...] la corazonada de lo suprasensible. (*Ahnung des Übersinnlichen*)" (VT AA 08:397)

Pocos renglones después, Kant nos advierte que estas corazonadas podrían conducirnos a "la muerte de toda filosofía (*der Todd aller Philosophie*)" (VT AA 08:398), en la medida en que prometen una "iluminación mística (*mystische Erleuchtung*)" (VT AA 08:398) sobre Dios o la inmortalidad del alma. Por medio de la filosofía trascendental, Kant cree haber desterrado toda posibilidad de mística en favor de la delimitación de la razón teórica, habilitando así el dominio de la razón práctica. Sin embargo, si asumimos una definición psicológica de la fe (sin mayor compromiso metafísico), entonces resulta difícil comprender el papel que esta modalidad del tener por verdadero juega al interior de la filosofía práctica. Incluso si concedemos que *podemos o debemos* creer en la existencia de Dios sólo cuando nos propongamos fines morales, Kant sostiene algo mucho fuerte: "en sentido práctico (práctico-moral) no sólo es posible la fe en lo suprasensible, sino que está unida a ello inseparablemente." (VT AA 08:396)

Aunque esta fe no constituya un tipo de iluminación mística, es difícil comprender cómo un estado mental ha de ser necesario o inseparable (*unzertrennlich*) en este sentido. Regresando a la famosa frase del segundo prólogo podríamos preguntar con todo lo dicho hasta ahora, ¿por qué era necesario negar el saber para dar paso a la fe, si esta última es una convicción igual de inamovible o incluso más fuerte que la del saber?

Justo antes de mencionar esta frase, Kant está preocupado por explicar una de las mayores aportaciones realizadas por la filosofía crítica, a saber: la de demostrar la posibilidad de la moral. Para ello, era necesario mostrar que no vivimos en un mundo incompatible con la libertad, lo cual era posible sólo tras haber mostrado "nuestra inevitable ignorancia en lo que respecta a las cosas en sí mismas" (Bxxix). Para Kant, los verdaderos enemigos de la moral eran la metafísica dogmática y la pretensión de hacer de la filosofía una especie de mística.

Por medio de su rechazo a la definición metafísica del teísmo y el ateísmo, Kant ofrece una caracterización de la fe que brinda posibles líneas de investigación sobre el tipo de estado mental que puede (o debe) exigir la moral. Sin embargo, como también he mostrado aquí, aludir a un tipo de condición psicológica necesaria para el ámbito práctico puede resultar más complicado de lo que pareciera a simple vista. Particularmente, podríamos reflexionar si la fe en este sentido psicológico no es una necesidad subjetiva más afin al *wishful thinking*, sin que sea un requisito inseparable de la ley moral.

Para cerrar este texto, quisiera explicitar por lo menos dos de las preguntas pendientes que han quedado en estas páginas. La primera es ¿puede relacionarse la distinción modal entre los tipos de fe con la distinción (también modal) entre los tres tipos de imperativos? En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant sostiene que: "El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito posible o real. En el primer caso, es un principio *problemático*-práctico, en el segundo *asertórico*-práctico. El imperativo categórico, que declara la acción objetivamente necesaria por sí [...] vale como un principio *apodíctico* (práctico)." (GMS AA 04:414-5)

A partir de esta sugerencia, podríamos preguntar si, por ejemplo, para cumplir con los imperativos hipotéticos de habilidad se requiere asumir un tipo de convicción propio de la fe pragmática. Esto es, si el médico quiere curar a su paciente, entonces debe realizar un diagnóstico acertado. Pero para poder realizar esta acción necesita un tipo de confianza particular en lo que está realizando, de tal manera que incluso para cumplir con estos deberes condicionados, se requeriría de un tipo de asentimiento particular.

Una segunda pregunta es si Kant considera que la investigación sobre nuestros estados psicológicos es un aspecto imprescindible para la moral. Esto es, preguntarse si cada sujeto debería responsabilizarse de sus estados mentales de tal manera que pueda, por ejemplo, revisar constantemente sus prejuicios, evitar el autoengaño y evaluar qué grado de convicción les corresponde a sus diferentes objetivos prácticos.

Con las líneas anteriores espero haber mostrado que podemos leer en la filosofía kantiana un distanciamiento de la definición metafísica del (a)teísmo para encontrar en su lugar una definición psicológica de la fe. Esta lectura permite ofrecer un marco interpretativo desde el cual regresar a la consabida frase del segundo prólogo de la primera *Crítica* para cuestionar si realmente hacía falta suprimir al saber para dar paso a la fe. Si bien es cierto que para la posibilidad de la moral había que abandonar la metafísica dogmática, la fe como una variante del tener por verdadero no tiene por qué negar o superar a la opinión o al saber. Por el contrario,

podría entenderse como el estado psicológico correspondiente a los fines prácticos que nos proponemos, según sus respectivas diferencias modales. Con esto en mente, la fe sería un tipo de convicción meramente subjetiva que, aunque es necesaria para nuestras acciones, siempre será insuficiente para pronunciarse (incluso en el ámbito práctico) sobre la existencia de Dios.

Bibliografía

- Aramayo, R. R. (2023, Abril 7), "El encuentro secreto entre Diderot y Kant: Los dos "apóstoles" del ateísmo ético de la Ilustración." *Nuevatribuna*. Consultado en: <https://www.nuevatribuna.es/articulo/cultura---ocio/encuentro-secreto-diderot-kant-apostoles-ateismo-etico-ilustracion/20230406223735210390.html>
- Aramayo, R. R. (2019), "El entorno religioso de nuestra imputabilidad moral y la fe reflexionante del auténtico credo kantiano (Presentación al texto de Kant Sobre el mal radical)." *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 10, 188–203. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583165>
- Byrne, P. (1979), "Kant's Moral Proof of the Existence of God." *Scottish Journal of Theology*, 32, pp 333–343
- Chignell, A. (2007a), "Belief in Kant." *The Philosophical Review*, Vol. 116, No. 3: 323–360.
- Chignell, A. (2007b), "Kant's Concept of Justification." *NOUS* 41(1): 33–63.
- Draper, P. (2022). "Atheism and Agnosticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consultado en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/atheism-agnosticism/>
- Firestone, C. L. (2009), *Kant and theology at the boundaries of reason (transcending boundaries in philosophy and theology)*. Burlington: Ashgate Publishing Group
- Jüngel, E. (2004), "Der Mensch – im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen: Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät." *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, 101(3), 315–345.
- Kant, I., *Kants gesammelte Schriften, hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Georg Reimer, consultada en: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- Kant, I. (2009), *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, UAM
- Kant, I. (2005), *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. Carlos Correas, Buenos Aires: Quadrata
- Kant, I. (1999), "De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía", en *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alzoriga y Antonio Lastra, Barcelona: Alba Editorial, S.L.
- Kant, I. (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Barcelona: Ariel
- Olesti Vila, J. (2022), "Kant y el ateísmo. La noción de «creencia doctrinal» en el «Canon» de la «Crítica de la razón pura»". *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 78, N° 299: 979–994
- Pasternack, L. (2014a), "Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic." *Kant-Studien* 105(1): 41–82.
- Pasternack, L. (2014b), "Kant on Knowledge, Opinion, and the Threshold for Assent" in O. Thorndike and P. Muchnik (eds.) *Rethinking Kant*, Vol. 4: 55–74.
- Pihlström, S. (2010), "Pragmatic Aspects of Kantian Theism." *The Pluralist* 5, no. 1: 110–39.
- Rivera, F. (2014), *Virtud, Felicidad y religion en la filosofía moral de Kant*. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Sans, G. (2013), "Wissen und Glauben bei Kant – ein historisches Missgeschick?" En S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca & M. Ruffing (Ed.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010* (pp. 937–948). Berlin, Boston: De Gruyter
- Seddon, F. (2005), "Kant on Faith." *The Journal of Ayn Rand Studies* 7, no. 1: 189–202.
- Sessions, W.L. (1980), "Kant and Religious Belief." *Kant Studien* 71 (1–4): 455–468.
- Stevenson, L. (2003), "Opinion, Belief or Faith, and Knowledge", *Kantian Review* 7: 72–101