

LA VIRTUD EN EL CONTEXTO DEL FORMALISMO ÉTICO

JULIÁN CARVAJAL CORDÓN
Universidad de Castilla-La Mancha

*(...) die menschliche Moralität in ihrer höchst
en Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann.*

(MdS, TL; Ak, VI, 383 / 27-29)¹

RESUMEN

El autor analiza el sentido de la virtud en el seno del formalismo ético kantiano. Parte de la constatación de la dificultad de encuadrar la ética de Kant en uno de los tres grandes modelos desarrollados en la historia de la ética occidental –ética prescriptiva, ética de la intención y ética de la virtud–, en la medida en que Kant coloca en el centro del análisis moral la noción de “imperativo” (un precepto), cuya función es mostrar la pureza de la “intención” como único valor moral, que se despliega en una doctrina de la virtud. A continuación, estudia el “carácter” como fundamento metafísico de la ética en Kant al hilo de los cambios que sufre el planteamiento de las relaciones entre el carácter inteligible y el sensible desde la Crítica de la razón pura a La Religión dentro de los límites de la mera razón, con el fin de mostrar que la doctrina de la virtud encuentra su encaje en el contexto del formalismo ético precisamente en el marco de la concepción kantiana de la revolución moral como un empeño y progreso incesantes. De este modo, la virtud, en cuanto propiedad del carácter, queda definida como fuerza moral de la voluntad del hombre en el cumplimiento de su deber.

1. Las referencias a las obras de Immanuel KANT se harán utilizando las abreviaturas clásicas (*Anthropologie* para *Antropología en sentido pragmático*; *GMS* para *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *KpV* para *Crítica de la razón práctica*; *KrV* para *Crítica de la razón pura*; *KU* para *Crítica del Juicio*; *MdS* para *Metafísica de las Costumbres*; *Religion* para *La religión dentro de los límites de la mera razón*,...). Asimismo se citará siempre por las *Gesammelte Schriften* de la edición de la Academia, indicando, después de la sigla *Ak*, el volumen con números romanos y la página con números arábigos y, después del signo “/”, las líneas también con números árabes, en su caso.

ABSTRACT

The author analyses the sense of virtue at the very heart of Kantian ethical formalism. First, he verifies the difficulty of placing Kantian ethics in one of the three models developed in the history of Western ethics – prescriptive, intentional and virtue ethics –, insofar as Kant places in the centre of moral analysis the notion of “imperative” (a precept), whose function is to show the purity of the “intention” as the only moral value, which deploys in a doctrine of virtue. Then, he studies the “character” as the metaphysical foundation of Kantian ethics throughout the changes that the account of the relationships between the intelligible and the sensible character from the Critique of Pure Reason to Religion within the Boundaries of Mere Reason suffers in order to show that the doctrine of virtue finds its place in the context of ethic formalism, precisely in the frame of the Kantian conception of moral revolution as an incessant task and progress. In this way, virtue, as a quality of the character, is defined as a moral force of the human will in the compliance of duty.

1. Distintos modelos históricos de ética y la ética de Kant

Si esbozamos a grandes pinceladas –o quizá fuera mejor decir con burdos brochazos– la historia de la ética occidental, podemos decir que en ella la reflexión ética ha solido remitir los problemas y las valoraciones morales a tres grandes ámbitos: el de las *acciones* como tales, incluidos los propósitos que las guían; el de los *motivos* por los que esas acciones se ejecutan o no, y el del *carácter* o, para decirlo más exactamente, el de ciertos rasgos del carácter que encuentran su expresión en determinadas acciones, rasgos que en el lenguaje tradicional se llaman “virtudes” y “vicios”.

Esta pluralidad de valoraciones morales es un ingrediente esencial de la constitución histórica de la civilización occidental. En ésta confluyen tres grandes modelos de ética que han adoptado históricamente como objeto privilegiado, aunque no exclusivo, de su reflexión precisamente las acciones en cuanto tales, los motivos o bien los rasgos del carácter. Estas formas corresponden *grosso modo* respectivamente a la ética judía, la ética cristiana y la ética griega. La primera proponía preferentemente un código de “mandamientos”; la segunda, preponderantemente la pureza del “espíritu” frente a la “letra” de la ley, y la tercera, pre eminentemente modelos de “virtudes” y “vicios”.

Ahora bien, ¿a cuál de estas tres formas de ética corresponde la de Kant? La respuesta no es sencilla, porque Kant ha situado en el centro de su análisis de la moral la noción de “imperativo”, esto es, un mandato, imperativo moral cuya función es sacar a la luz la pureza de la “intención” como único valor moral y, finalmente, esta intención se despliega en una doctrina de la virtud.

1.1. La ética hebrea y el prescriptivismo kantiano

Sin duda, por lo que respecta al primer punto, desbarraba por completo Schopenhauer cuando no veía en la ética kantiana nada más que un enmascaramiento de algo completamente extraño a la filosofía, a saber, el Decálogo mosaico. Aun en el caso de que admitamos como verdadero que “en general, en los siglos cristianos –como escribe Schopenhauer– la ética filosófica ha tomado inconscientemente su forma de la ética teológica, y, dado que ésta es esencialmente imperativa, la ética filosófica se ha presentado, con perfecta inocencia, bajo la forma de una doctrina de la prescripción y del deber”²; sin embargo, debemos tener en cuenta que el imperativo categórico en Kant lo que exige es siempre cierta “intención” (*Gesinnung*) o “motor” de la acción –el respeto a la ley moral– y nunca exige directamente una acción determinada, como lo hace el Decálogo de Moisés³. En efecto, según Kant, “la ética no da leyes para las acciones (porque esto lo hace el *Ius*), sino sólo para las máximas de las acciones”⁴ y, como tendremos ocasión de mostrar, las “máximas” equivalen a las intenciones.

1.2. La moral cristiana y la intención moral en Kant

Por lo que atañe al segundo punto, es innegable que la contraposición kantiana de la moralidad a la legalidad parece ser la traducción de un principio de ascendencia religiosa, pero no judía, sino cristiana⁵. Así lo deja traslucir Kant en el esbozo de historia de las religiones expuesto en las secciones tercera y cuarta de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Todos los mandamientos del judaísmo podrían formar parte de un código civil como leyes coactivas, porque conciernen sólo a acciones externas y no van acompañados de “la exigencia de la intención moral (*moralische Gesinnung*) en el

2. A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, II, § 4 en *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Arthur Hübscher, Zürich, Diogenes Verlag, 1977, tomo VI, p. 162.

3. Más digna de consideración es la aguda sugerencia de Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER de que Kant habría derivado la forma imperativa de su ética del modelo jurídico que, por otra parte, como sabemos, tiene ya un influjo decisivo en la *Crítica de la razón pura*: Vid. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Grundlinien einer Kritik des bisherigen Sittenlehre* [1803], 2. Buch, 1. Abschnitt, en *Werke*, hrsg. von Otto Braun und Johannes Bauer, Aalen, Scientia Verlag, 1967 (2ª. reimpr. de 2ª. ed. Leipzig 1927-28), Band I, pp. 133-134. Sobre la interpretación jurídica del criticismo kantiano, vid. Maximiliano HERNÁNDEZ MARCOS, “Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas”, en *φ·Ψ·Ω*, 4 (1992), pp. 55-71. Cfr. Adela CORTINA, “Estudio preliminar” a I. KANT, *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, esp. pp. XXIII-XXXI.

4. *MdS*, *TL*, Einleitung, VI; *Ak*, VI, 388 / 32-33.

5. *Religi6n*, 1. St6ck, II; *Ak*, VI, 30 / 24-34.

seguimiento de los mismos”⁶. Este carácter legal de los mandamientos mosaicos lo confirma la naturaleza de los premios y castigos que conllevan su cumplimiento o transgresión. Estos no van más allá de lo que podría contener cualquier código legal, pues se limitan a lo que puede ser adjudicado a cualquiera en este mundo y, además, pueden recaer sobre la posteridad, lo cual es contrario a la moralidad⁷. Por esta razón, Kant niega que la fe judía pueda considerarse una “religión”; porque no se puede reconocer el Ser moral del que no puede prescindir ninguna religión, en un Dios que se limita a exigir obediencia a sus mandatos sin requerir el mejoramiento de la intención moral⁸. En este sentido, el cristianismo significó un “abandono completo del judaísmo” y provocó una “revolución total” en las creencias religiosas, estableciendo un nuevo principio⁹. Cristo, fundador de la religión pura, formula este principio del modo siguiente: “la mera observancia de deberes civiles externos o eclesiásticos estatutarios no podría hacer al hombre agradable a Dios, sino sólo la pura intención moral del corazón (Mat., V, 20-48)”¹⁰. Y cuando el maestro del Evangelio habla de la recompensa en el mundo futuro, no pretende convertirlo en motivo de las acciones¹¹.

Ahora bien, aunque reconozcamos en la ética de Kant una herencia cristiana, se imponen al menos dos precisiones. Por un lado, Kant, como buen ilustrado, sabe perfectamente que el cristianismo, nacido como religión sustancialmente “racional” o “natural” en la medida en que es “moral”¹², se ha fijado después muy pronto en una legislación estatutaria, traicionando así el espíritu de su fundador¹³. La contraposición kantiana de moralidad y legalidad supone una suerte de reivindicación del cristianismo que él consideraba auténtico, el de los Evangelios, en contra del cristianismo histórico, el de la Iglesia. Por otra parte, en cuanto al contenido, la ética kantiana no es cristiana, puesto que no es una ética del “amor”¹⁴. Además sabemos que la fuente inmediata de esta doctrina kantiana se encuentra en los pensadores morales de su tiempo¹⁵. Kant comparte con muchos de ellos la idea de que la morali-

6. *Op. cit.*, 3. Stück, 2. Abteilung; Ak, VI, 126 / 5-6.

7. Vid. *ibidem*, Ak, VI, 126 / 9-16.

8. Vid. *ibidem*, Ak, VI, 127 / 6-12.

9. Vid. *ibidem*, Ak, VI, 127 / 19-23.

10. *Religión*, 4. Stück, 1. Teil, 1. Abschnitt; Ak, VI, 159 / 13-15.

11. Vid. *ibidem*; Ak, VI, 162 / 7-9.

12. Vid. *ibidem*; Ak, VI, 157 / 17-22.

13. Vid. *op. cit.*, 4. Stück, 2. Teil; Ak, VI, 167 / 32-34 – 168 / 1-11.

14. Vid. I. KANT, *GMS*, 1. Abschnitt; Ak, IV, 399 / 27-34. Cfr. *KpV*, 1. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück; Ak, V, 83 / 3-32 – 84 / 1-21.

15. J. G. H. FEDER, en su “Reseña de la *Crítica de la razón práctica*”, escribe: “Nadie habrá de poner peros a la afirmación de que una acción puede ser conforme a la ley sin por ello

dad de las acciones no reside en las mismas, sino en los motivos por los que se las ejecuta (si bien la concepción formalista de la intención es genuinamente kantiana). Esta idea es defendida por una multiplicidad de pensadores que van desde David Hume hasta Jean-Jacques Rousseau. El primero de ellos escribe: “Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos (*motives*) que la produjeron [...]. La ejecución externa no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior para encontrar la cualidad moral. Pero como no podemos hacer tal cosa directamente, nos fijamos en las acciones, signos externos de la cualidad; ahora bien, estas acciones siguen siendo consideradas como signos, de modo que el objeto último de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo. [...] Parece, pues, que todas las acciones virtuosas deben su mérito a motivos virtuosos y que son consideradas como simples signos de esos motivos”¹⁶. Y el segundo: “toda la moralidad de la vida humana consiste en la intención (*intention*) del hombre”¹⁷.

1.3. La ética grecorromana antigua y el tema del carácter como fundamento metafísico de la ética en Kant

Por lo que respecta a la tercera forma ética, la ética clásica antigua grecorromana, la cuestión del “carácter” y, enlazada con ella, la de la “virtud” y el “vicio” es, sin duda, la que encierra más complejidad en el pensamiento moral de Kant por el giro que se produce en el planteamiento de las relaciones entre el “carácter inteligible” y el “carácter empírico” en la *Crítica de la razón práctica* respecto del de la *Crítica de la razón pura* y, finalmente, el que se produce en *La religión dentro de los límites de la mera razón* respecto del de la segunda *Crítica*.

ser moralmente buena, y que el ser tal dependa de la intención (*Gesinnung*) que le sirve de fundamento” (*Philosophische Bibliothek*, I (1788), p. 197; “Aetas kantiana” n.º. 71).

16. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Parte II, Sección I. Traducción de Félix Duque. Madrid, Editora Nacional, 1977, tomo II, pp. 699-700.

17. J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995 (5 tomos); tomo IV, p. 1106. En el mismo sentido se expresa Bernard de Mandeville: “es imposible juzgar las acciones de un hombre a no ser que se tenga un buen conocimiento del principio y del motivo (*the principle and motive*) sobre cuya base obra” (*An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, ed. F. B. Kaye, Oxford, University Press, 1966², p. 45 [reimpr. fotomec. Ed. Oxford, Clarendon Press, 1924]). Posiblemente detrás de este principio de valoración moral de las acciones que se extiende entre los filósofos del siglo XVIII, se encuentre la crítica a la hipocresía moral que desarrollan los moralistas de este época como LA ROCHEFOUCAULD y LA BRUYÈRE, cuya presencia es evidente en Kant que parafrasea alguna de las máximas del primero en *La religión* (*Ak*, VI, 33) y menciona expresamente al segundo en *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Ak*, II, 211n. / 29).

1.3.1. El tema del carácter de la persona en la Crítica de la razón pura

En el marco de la solución a la tercera antinomia de la razón pura, Kant enlaza la distinción de dos clases de causalidad en relación con los acontecimientos, la causalidad *natural* y la causalidad *por libertad*¹⁸ con la distinción en el hombre entre el “carácter *empírico*” y el “carácter *inteligible*” de una persona¹⁹. Kant reformula la tesis de la *correspondencia*, sin interferencias recíprocas, entre la causalidad inteligible y su correlato fenoménico en el sentido de una correspondencia entre el “carácter *inteligible*” (extratemporal) de una persona, resultante de una iniciativa de la libertad trascendental, y su “carácter *empírico*”, que se produce, por necesidad natural, a partir de la historia del sujeto que engloba también las condiciones externas en que la misma se desarrolla. Cuando se piensa la relación entre ambos, el carácter empírico se concibe como la *manifestación fenoménica* del inteligible de acuerdo con la relación platónica entre el arquetipo ideal y su copia material²⁰. Puesto que el carácter empírico es la expresión o manifestación fenoménica del carácter inteligible, el cual es inmutable por estar fuera del tiempo²¹, es él mismo también “constante” y sólo varían las circunstancias –las “condiciones concomitantes”– que concurren en cada ocasión en la determinación de las acciones y elecciones²². Pero la constancia del segundo depende de la necesidad natural, la inmutabilidad del primero de la libertad. En efecto, como todas las accio-

18. Vid. *KrV*, A 532/B 560 – A 534/B 562.

19. Vid. *KrV*, A 539/B 567 – A 541/B 569.

20. *KrV*, A 541/B 569: “[...] vermittelt des empirischen Charakters (der bloss die *Erscheinung* des intelligibelen ist)”; *ibidem*, A 546/B 574: “[...] und den intelligibelen Charakter, der die transzendente Ursache von jenem [empirischen Charakter] ist, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, ausser so fern er nur durch den empirischen als das *sinnlichen Zeichen* desselben angegeben wird”; *ibidem*, A 553/B 581: “In Ansehung des intelligibelen Charakters, wovon jener [empirische Charakter] nur das *sinnliche Schema* ist, [...]”; *Reflexion 5612*, *Ak*, XVIII, 253 / 27-31: “Die Hanlungen hier in der Welt sind blosse *Schemata* von der intelligiblen; indessen hängen diese Erscheinungen (dies wort bedeutet schon Schema) doch nach empirischen Gesetzen zusammen, wenn man die Vernunft selbst nach ihren Äusserungen als ein *phaenomenon* (des Charakters) ansieht”; *KpV*, I, Teil, I, Buch, I, Hauptstück, *Ak*, V, 43 / 23-30: “[...] das moralische Gesetz [...] das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren *Gegenbild* in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben existiren soll. Man könnte jene die urbildliche (*natura archetypa*), die wir bloss in der Vernunft erkennen, diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren als Bestimmungsgrundes des Willens enthält, die nachgebildete (*natura ectypa*) nennen”.

21. *KrV*, A 541/B 569: “Nach dem intelligibelen Charakter desselben [Subjekt] [...], in ihm, so fern es *Noumenon* ist, nichts *geschieht*, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, [...] angetroffen wird [...]”. Cfr. *ibidem*, A 540/B 568; A 553/B 582.

22. *KrV*, A 549/B 577: “[...] die Vernunft [...] muss [...] einen empirischen Charakter von sich reigen [...], der beständig ist, indessen die Wirkungen, nach Verschidenheit der begleitenden un zum Teil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen”.

nes del hombre se encuentran determinadas, en cuanto fenómenos, por su carácter empírico y por las otras causas concomitantes según el orden de la naturaleza, “no habría ni una sola acción humana que no pudiésemos predecir con certeza y conocer como necesaria a partir de sus condiciones previas”²³ —a saber, el carácter empírico y las causas concurrentes. Luego no hay libertad en lo concerniente al carácter empírico²⁴.

Sin embargo, Kant repite en múltiples ocasiones que las acciones del hombre son efectos inmediatos del carácter inteligible de la razón pura que obra libremente, sin que la determinen motivos externos ni internos precedentes en la serie de las causas naturales²⁵. En cuanto efecto del carácter empírico —por tanto, de la causalidad natural—, ningún acto voluntario puede ser absolutamente primero en la serie de los fenómenos; pero, en cuanto efecto del carácter inteligible —esto es, de la causalidad por libertad—, todo acto voluntario es una acción originaria por cuya virtud se produce una novedad. Esta causalidad inteligible de la razón se revela en virtud de los *imperativos* que proponemos como reglas a las facultades activas en el ámbito práctico. El “deber” (*Sollen*) introduce una forma de necesidad y de conexión con fundamentos que es absolutamente ajena a la naturaleza: es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de como *es* de hecho. Carece por completo de sentido preguntar qué *debe* suceder en la naturaleza; sólo cabe preguntar qué *sucede* en ella. Por el contrario, desde el punto de vista práctico, es posible que no *debiera haber ocurrido* cuanto de hecho *ha ocurrido* y *tenía que (müssen) ocurrir* inevitablemente conforme al curso de la naturaleza sobre la base de sus fundamentos empíricos; puesto que la razón construye un orden propio según ideas que han demostrado tener “realmente causalidad con respecto a las acciones del hombre, en cuanto fenómenos, y que ellas no han acontecido porque estuvieran determinadas por causas empíricas, no, sino por fundamentos de la razón”²⁶. A la luz de sus ideas, esto es, de los principios morales, la razón “declara necesarias acciones que *no han sucedido* y quizá no lleguen a suceder”²⁷. Ahora bien, el carácter inteligible del hombre es incognoscible y sólo podemos atisbar de él lo que nos muestra el

23. *KrV*, A 549/B 578 – A 550/B 579.

24. *KrV*, A 552/B 580 – A553/B 581.

25. *KrV*, A 553/B 581: “In Ansehung des intelligibelen Charakter, [...] jede Handlung [...] ist die unmittelbare Wirkung der intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Natursachen, durch äussere oder innere, aber der Zeit nach vorgehende Gründe, dynamisch bestimmt zu sein, [...]”. Cfr. *ibidem*, A 555/B 583 – A 556/B 584.

26. *KrV*, A 550/B 578.

27. *KrV*, A 548/B 576.

carácter empírico como “signo sensible” suyo²⁸. Esta incognoscibilidad tiene como consecuencia la inescrutabilidad de la moralidad de las acciones, de los méritos y culpas morales, incluso para el mismo sujeto agente, de tal manera que nuestras imputaciones morales sobre nosotros mismos y sobre los otros sólo pueden referirse al carácter empírico²⁹.

1.3.2. Replanteamiento del tema del carácter en la *Crítica de la razón práctica*

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant replantea las relaciones entre el carácter inteligible y el carácter empírico del hombre en la “Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica”. Aquí explica que el mismo sujeto que, en cuanto opera como fenómeno bajo las condiciones del tiempo, se encuentra bajo la necesidad natural; en cuanto noumeno, se considera a sí mismo como determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo por la razón, sin que haya para él nada que preceda a la determinación de su voluntad. Por consiguiente, toda acción realizada por el hombre, aun cuando esté suficientemente determinada por los hechos pasados y sea absolutamente necesaria como fenómeno, pertenece, con todo lo que la determina, “a un único fenómeno (*Phänomeno*) de su carácter, que él mismo se ha proporcionado, y según el cual se imputa la causalidad de aquellos fenómenos a sí mismo como causa independiente de toda sensibilidad”³⁰. De este modo toda la *vida sen-*

28. *KrV*, A 546/B 574; A 551/B 579: “Dieser [Handlung der Vernunft] ist wiederum im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben”.

29. *KrV*, A 551/B 579 nota: “Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten”. Cfr. *Reflexion 5612*; *Ak*, XVIII, 253 / 19-23: “Der Zusammenhang der Vernunft mit den *phaenomenis*, womit sie [gar nicht] in *commercio* stehen soll, kan gar nicht [...] verstanden werden (es sind *heterogenea*). Die wahre Thatigkeit der Vernunft un ihr effect zum *mundo intelligibili*. Daher wissen wir auch nicht, in welchem Maasse wir imputiren sollen”. Este tema de la inescrutabilidad de la moralidad de nuestros actos es recurrente en las obras de Kant, si bien no se plantea desde la perspectiva metafísica como se hace aquí, sino desde un punto de vista simplemente psicológico: la introspección no puede garantizar la pureza de nuestras intenciones porque puede ocurrir que, con toda buena fe, se confunda con el respeto a la ley moral un motivo interesado coincidente externamente con aquello a lo que también nos obligaría la moral: vid. *GMS*, 2. Abschnitt, *Ak*, IV, 406-407; *Religion*, 1. Stück, Allgemeinen Anmerkung, *Ak*, VI, 51 / 7-16; *MdS*, 2. Teil, Einleitung VIII, *Ak*, VI, 392 / 30-37 – 393 / 1-3; 447 / 1-6; *Über den Gemeinspruch*, I, *Ak*, VIII, 284 / 21-37 – 285 / 1-11: *Das Ende aller Dinge*, *Ak*, VIII, 329 / 22-27 – 330 / 1-11.

30. *KpV*, 1. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück; *Ak*, V, 98 / 9-12.

sible del hombre, con respecto a la conciencia inteligible de su existencia —esto es, de la libertad— presente “la unidad absoluta de un fenómeno (*Phänomen*)” único del carácter inteligible elegido libremente³¹.

Este planteamiento modifica la teoría de la *Crítica de la razón pura*, en cuanto ahora la previsión de la conducta futura de un hombre se podría realizar con la misma precisión con que se calculan los eclipses de sol o de luna, si fuese posible captar su modo de pensar tan profundamente que no se escapase ni el motivo más insignificante, así como conocer todas las circunstancias externas que operan sobre él, y, sin embargo, sostener que el hombre es libre³². Puesto que “modo de pensar” (*Denkungsart*) es sinónimo en Kant de “carácter inteligible” —en oposición a “modo de sentir” (*Sinnesart*), sinónimo de “carácter empírico”—³³, las variables pertinentes a la hora de predecir las acciones futuras del hombre no son el carácter empírico y las circunstancias concomitantes, como en la *Crítica de la razón pura*, sino el carácter inteligible (la causalidad del yo nouménico), por un lado, y, por otro, las circunstancias fácticas, fenoménicas, las cuales sorprendentemente se presentan como causalmente operantes sobre aquél, concurriendo así a la formación de los “motivos” sobre cuya base se determinará la voluntad libre. En cualquier caso, esta modificación no produce ningún avance en el conocimiento de la moralidad de las acciones; pues no es posible conocer el “modo de pensar” o “carácter inteligible” ni profunda ni superficialmente, ya que para ello se requeriría otra mirada que no tenemos, una “intuición intelectual del mismo sujeto”³⁴. Sin embargo, este planteamiento va más allá de la relación de correspondencia entre el carácter inteligible y el carácter empírico con autonomía recíproca de ambos, en la medida en que parece sugerir una interferencia causal entre ellos que hace saltar por los aires la solución de la tercera antinomia de la razón pura, en cuanto la libertad —el carácter inteligible— irrumpe en la naturaleza³⁵.

1.3.3. Fundación del carácter y práctica de la virtud en *La religión dentro de los límites de la mera razón*

Esta concepción del “carácter inteligible” como fruto de una elección global y originaria, expuesta en la *Crítica de la razón práctica*, es una doctri-

31. *KpV*, loc. cit.; *Ak*, V, 99 / 6-8.

32. Vid. *ibidem.*, *Ak*, V, 99 / 12-19.

33. Vid. *KrV*, A 55/B 579. Cfr. *Anthropologie*, 2. Teil; *Ak*, VII, 285 / 6-21.

34. *KpV*, loc. cit.; *Ak*, V, 99 / 21.

35. Este reajuste realizado en la *Crítica de la razón práctica* pone sobre la mesa la necesidad de replantear las relaciones entre naturaleza y libertad, que muy posiblemente es la responsable de la transformación de la proyectada *Crítica del gusto* en la *Crítica del Juicio*.

na típica de la Antigüedad, por tanto, pagana. Schopenhauer, sin duda, muestra en esta ocasión un buen olfato cuando descubre en el misterio kantiano del carácter inteligible una reformulación del mito platónico de Er, que cierra el libro X de la *República*³⁶, donde leemos: “Una vez que los hombres llegaban debían marchar inmediatamente hasta Láquesis. Un profeta los colocaba primero en fila, después tomaba lotes y modelos de vida que había sobre las rodillas de Láquesis, y tras subir a una alta tribuna, dijo: ‘Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, el cual quedará necesariamente asociado. La virtud (ἡ ἀρετή), sin embargo, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; Dios está exento de culpa”³⁷. Aristóteles traducirá en términos racionales el contenido filosófico del mito platónico —a saber, la responsabilidad originaria del sujeto respecto del tipo de vida que llevará—, sustituyendo la idea de una elección en una existencia anterior por la de un condicionamiento ejercido sobre toda la vida futura de un hombre por sus primeras experiencias: “Pero ellos mismos, por vivir desenfrenadamente, son los causantes de su modo de ser, es decir, de ser injustos o licenciosos, unos obrando mal, otros pasando el tiempo en beber y cosas semejantes, pues son las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual índole. [...] Así, desconocer que los modos de ser se adquieren por las correspondientes actividades, es propio de un completo insensato. Además, es absurdo pensar que el injusto no quiera ser injusto o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano. Y si se diera el caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces, sin duda, le sería posible no estar enfermo; pero una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya; sin embargo, estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él. Igualmente, en el caso del injusto y del licencioso, podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero, una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo”³⁸. Esta reinterpretación aristotélica del mito platónico tiene un marca-

36. Vid. A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, II, § 10 Anmerkung, ed. cit., Band VI, pp. 218-220. Cfr. PLATÓN, *República*, X, 614 b – 621 d.

37. PLATÓN, *República*, X, 617 d-e.

38. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1114 a 5-22.

do carácter realista al señalar que el condicionamiento que se produce en el origen, es decisivo respecto de todo el futuro de la persona y subrayar la impotencia de la sola voluntad de cambiar de vida para conseguirlo; pero además es también marcadamente rigorista al sostener la inmodificabilidad absoluta de los “hábitos” una vez fijados y al afirmar la responsabilidad por todo lo que cada uno es en el curso de su vida sobre la base de lo que hizo una vez, ya fuera de modo voluntario o, por el contrario, dependiera sólo en parte de él.

Kant recoge este planteamiento rigorista de Aristóteles, bien directamente de él o a través de Rousseau³⁹, en su *Crítica de la razón práctica* cuando observa que hay hombres que muestran, desde su niñez, una malicia precoz que, a pesar de la educación, aumenta tanto con la edad que se les llega a tener por “malvados natos y por completo incorregibles” en lo que atañe a su modo de pensar o carácter inteligible, y, sin embargo, no por ello se deja de juzgar sus acciones como crímenes ni de imputárselas como culpas suyas, considerándole enteramente responsable de ellas sin reparar en la desesperada condición natural de su espíritu. Este modo de proceder carecería enteramente de sentido –nos dice Kant– “si no presupusiéramos que todo lo que procede de su albedrío (*Willkür*) [...], tiene como fundamento una causalidad libre que, desde la temprana juventud, expresa su carácter en sus fenómenos (acciones) los que, a causa de la uniformidad de la conducta, hacen reconocible una conexión natural que, sin embargo, no hace necesaria la índole perversa de la voluntad, sino que es más bien la consecuencia de principios inmutables y malos asumidos libremente, los cuales le hacen tanto más digno de castigo y más reprobable”⁴⁰.

Sin embargo, Kant no podía ser ajeno, como no lo fue Tomás de Aquino⁴¹, a la dificultad tan grande que encierra para la moral la imposibilidad de conciliar la *didáctica* ética –la enseñanza de la virtud⁴²– y la *ascética*

39. Kant pudo encontrar la misma doctrina en J.-J. ROUSSEAU, *La Profesión de foi du vicairé savoyard*: “Les occupables qui se dissent forcés au crime sont aussi menteurs que méchants: comment no voyent-ils point que la foiblesse dont il se plaignent est leur propre ouvrage, que leur première dépravation vient de leur volonté [...]? Sans doute, il ne depend plus d'eux de n'être pas méchants et foibles, mais il dépend d'eux de ne le pas devenir” (*Oeuvres complètes*, ed. cit., tomo IV, p. 604).

40. *KpV*, *Ak*, V, 100 / 6-14.

41. En efecto, Tomás de Aquino se percata claramente de la incompatibilidad de esta doctrina clásica del carácter inteligible con el cristianismo; de manera que, cuando comenta el pasaje antes citado de Aristóteles, lo distorsiona completamente: decimos que los hombres son justos o desenfrenados voluntariamente; pero, una vez que se han convertido en tales, ya no está en su poder dejar de serlo al instante (*statim*), sino que para ello se requiere gran esfuerzo y ejercicio. Vid. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum Expositio*, a cura di R. M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964, p. 145.

42. Vid. *MdS*, *TL*, § 49; *Ak*, VI, 477.

ética –el cultivo de la virtud⁴³– con el principio metafísico de la inmutabilidad del carácter inteligible. Esta discordancia permanece por completo latente en la *Crítica de la razón práctica*; pero estalla en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cuando Kant hace suya la doctrina evangélica de la *conversión* –“el hombre nuevo” paulino, el “nuevo nacimiento” de San Juan–, interpretándola en términos puramente racionales. Kant retoma una idea evangélica y la reinterpreta a partir de unos conceptos tomados del pensamiento político de su época: los conceptos de “reforma” y “revolución”, cuya oposición traduce en términos morales. Kant rechaza que se pueda alcanzar la virtud por medio de un prolongado hábito de obediencia exterior a la letra de la ley moral, que nos haría progresar legalmente a través de una “reforma gradual” de la conducta. Y lo rechaza porque esta reforma sólo afectaría a las *costumbres*; pero no alcanzaría de ningún modo al *corazón* tal como exige la virtud, la cual requiere obediencia interior al espíritu de la ley moral –el deber por el deber–. Si el hombre no se contenta con ser *legalmente* bueno, sino que aspira a serlo *moralmente*, esto es, “virtuoso según el carácter inteligible”; entonces no basta con una reforma paulatina de la conducta que no atienda a los motivos de la acción, los cuales pueden ser impuros sin afectar a su legalidad, sino que es necesaria una “revolución en la intención del hombre”, porque “el hombre sólo puede convertirse en un hombre nuevo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación (Ev. Juan, III, 5; cfr. I Moisés, I, 2) y cambio del corazón”⁴⁴. Mientras que una reforma gradual relativa al modo de sentir, esto es, al carácter empírico, es suficiente para hacer legalmente bueno al hombre, mejorando las *costumbres* –lo que Kant denomina *virtus phaenomenon*–; por el contrario, es absolutamente imprescindible una “revolución del modo del pensar”, o sea, del carácter inteligible, para hacerlo *moralmente* bueno mediante “una única decisión inmutable” que depure la intención que sirve de fundamento a todas sus máximas. Esta revolución requiere, no obstante, un empeño y progreso incesantes, un esfuerzo incansable, en rigor, infinito, al que Kant denomina *virtus noumenon*⁴⁵.

Esta doctrina de la revolución moral le permite a Kant compatibilizar la inmutabilidad del carácter con el cultivo y la enseñanza de la virtud⁴⁶. Ahora,

43. Vid. *MdS, TL*, § 53; *Ak*, VI, 484 s.

44. *Religión*, 1. Stück; *Ak*, VI, 47 / 24-28. Como vemos Kant entiende manera radicalmente opuesta el proceso de mejoramiento en el plano político y en el moral. Mientras que la mejora de la legalidad sólo puede llevarse a cabo por la vía de la “reforma” política, la mejora de la moralidad sólo por la vía de la “revolución” (conversión): vid. *MdS, RL*, 2. Teil, 1. Abschnitt; *Ak*, VI, 321 / 1-2 – 322 / 1-3.

45. Vid. *Religión*, 1. Stück; *Ak*, VI, 47 / 33-37.

para Kant, la inmutabilidad del carácter inteligible no es la característica intrínseca de una elección originaria y extratemporal, sino que forma parte de la misma decisión de tender siempre a una pureza moral de la intención cada vez mayor. De este modo, parece que Kant modifica aquí profundamente el planteamiento de la cuestión de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica*. Mientras que en estas obras el carácter inteligible atañía a todos los hombres y se expresaba tanto hacia el bien como hacia el mal; ahora en *La Religión* la “revolución del modo de pensar” que lleva a la “fundación de un carácter”, sólo es realizada por algunos hombres a pesar de ser accesible a todos y se expresa en una dirección única, a saber, el restablecimiento de la “disposición originaria al bien” de la naturaleza humana en general. Esta revolución es un acontecimiento que se produce en un momento determinado de la vida de algunos hombres, convirtiéndolos en unos hombres nuevos: “El hombre –escribe Kant en su *Antropología*–, que es consciente de un carácter en su modo de pensar, no lo tiene por naturaleza, sino que siempre ha de haberlo *adquirido*. También puede admitirse que la fundación del mismo como una especie de renacimiento, una cierta solemnidad de la promesa que se hace a sí mismo, hacen inolvidable para él esta transformación y el momento en que aconteció en él, como una nueva época. –La educación, los ejemplos y la instrucción no pueden producir en general esta firmeza y perseverancia en los principios *poco a poco*, sino sólo, por decirlo así, en virtud de una explosión que sigue de pronto al hastío por el estado titubeante del instinto. [...]. –Querer convertirse en un hombre mejor fragmentariamente es un intento vano; pues una impresión se extingue mientras se trabaja en otra; la fundación de un carácter es, sin embargo, la unidad absoluta del principio interno de la conducta vital en general”⁴⁷. No creo que sea necesario insistir en que este nuevo planteamiento del carácter y la virtud, que recogerá después tal cual la “Doctrina de la virtud” de la *Metafísica de las Costumbres*, es el resultado de los progresos realizados por Kant en la articulación de naturaleza y libertad en la *Crítica del Juicio*.

2. Exposición de la doctrina kantiana de la virtud

Es en el marco de esta concepción de la revolución moral como un empeño y progreso incesantes, donde la doctrina de la virtud como rasgo del

46. No creo que sea menester insistir en que esta solución modifica sensiblemente la de la primera parte de *La Religión*, “Sobre el mal radical en la naturaleza humana”, tal como lo resume Kant en la nota de *Ak*, VI, 24 / 34-38 – 25 / 26-34.

47. *Anthropologie*, 2. Teil; *Ak*, VII, 294 / 28-35 – 295 / 1-2. Cfr. *Religión*, 1. Stück; *Ak*, VI, 24 / 16-22.

carácter (inteligible), esto es, del sujeto práctico como espontaneidad absoluta –causalidad por libertad–, encuentra su encaje en el contexto del formalismo ético.

2.1. El fundamento primero del carácter moral del hombre

Kant identifica formalmente el “carácter” con la “intención” (*Gesinnung*), entendida ésta como la “máxima” fundamental de nuestra conducta que, libre y originariamente elegida, lo constituiría. Sabemos que la facultad de desear es la capacidad que comparte todo animal de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de las mismas⁴⁸. El *albedrío* se define como la facultad de desear según conceptos, en tanto en cuanto su fundamento de determinación a la acción se encuentra en ella misma y no en el objeto⁴⁹. El hecho de que el albedrío del hombre no sea bruto (*arbitrium brutum*) como el del animal, hace que éste pueda ser *afectado* por impulsos sensibles o estímulos (las inclinaciones), pero de ningún modo puede ser *determinado* a obrar por ellos; puesto que en tal caso no sería libre, por cuanto la libertad del albedrío se define como la independencia de su determinación respecto de impulsos sensibles⁵⁰.

El fundamento de determinación del albedrío humano en cuanto libre no puede residir en ningún impulso o inclinación natural –pues en tal caso quedaría preso de las cadenas cuyos eslabones conforman la serie de las causas naturales–, “sino sólo en una regla que el albedrío se da a sí mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima”⁵¹. Por esta razón, el albedrío humano no

48. Vid. *KU*, Einleitung III nota; *Ak*, V, 177 / 30-33.

49. Vid. *MdS*, Einleitung I; *Ak*, VI, 213 / 24-27.

50. Vid. *Moralphilosophie Collins*, *Ak*, XXVII/1, 267 / 11-30 y 269 / 29-39 – 270 / 1.

51. *Religión*, 1. Stück; *Ak*, VI, 21 / 11-12. El concepto de *máxima* es definido con toda precisión en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “*Máxima* es el principio subjetivo de obrar y ha de ser distinguida del *principio objetivo*, a saber, de la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica, que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (a menudo la ignorancia o las inclinaciones del mismo), y es, por tanto, el principio según el cual *actúa* el sujeto; pero la ley es el principio válido para todo ser racional, y el principio según el cual *debe actuar*, esto es, un imperativo” (*GMS*, 2. Abschnitt, *Ak*, IV, 420 / 36-37 – 421 / 26-30 nota). La definición de la *Crítica de la razón práctica* mantiene lo esencial de ésta, pero introduce cierta confusión al ligar la máxima a la voluntad del sujeto (*Willen des Subjekts*), sujeto que, por el contexto, sólo puede ser el sujeto empírico, individual: “*Principios prácticos* –dice Kant– son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, que tiene bajo sí muchas reglas prácticas. Ellos son subjetivos o máximas, cuando la condición es considerada como válida por el sujeto sólo para la voluntad de éste; mas son objetivos o *leyes* prácticas, cuando aquella [condición] es conocida como objetiva, esto es, válida para la voluntad de todo ser racional” (*KpV*, § 1; *Ak*, V, 19 / 7-12). – La confusión queda plenamente aclarada en la *Metafísica de las Costumbres*: “De la voluntad (*Willen*) proceden las leyes; del albedrío

puede ser determinado a actuar por ningún impulso (*Triebfeder*) a no ser que el hombre admita ese impulso en su máxima, convirtiéndolo así en una regla universal conforme con la cual él quiere comportarse⁵². Naturalmente, el fundamento subjetivo que nos lleva a adoptar determinada máxima no puede ser nunca un impulso natural, pues en tal caso se disolvería la libertad en la necesidad natural; ese fundamento, por tanto, sólo puede ser finalmente una máxima originaria que contenga un primer fundamento de la adopción de máximas buenas o bien de la adopción de máximas malas. Este primer fundamento de la adopción de nuestras máximas es calificado por Kant de “insondable”; pues desde el punto de vista especulativo constituye un auténtico “misterio”, en la medida en que este fundamento, por un lado, ha de residir en el libre albedrío, pero por otro no puede ser un hecho dable en la experiencia. Asimismo, por una parte, ha de ser considerado “innato” –aunque sólo sea en el sentido de que está presente en el hombre desde el momento del nacimiento por ser la base de todo uso de la libertad ejercido en la experiencia, y no en el sentido de que el nacimiento sea su causa– y, por otra parte, se presenta como “adquirido” en el tiempo, siendo su autor el hombre mismo⁵³.

Este primer fundamento que constituye el “carácter” moral del hombre es “su intención con respecto a la ley moral”⁵⁴. Esta intención no puede ser nunca indiferente. Necesariamente el hombre ha de admitir en la máxima de su conducta la ley moral como único fundamento de determinación racional de su voluntad; o bien esa máxima ha de rechazar la ley moral como tal fundamento y optar por otros de carácter empírico, todos ellos relacionados (como bien sabemos) con la felicidad. La adopción del primer principio forja un carácter moralmente bueno, esto es, *virtuoso*; la del segundo, por el contrario, uno moralmente malo, o sea, *vicioso*.

(*Willkür*), las máximas. Este último es en el hombre un albedrío libre; la voluntad, que no remite a ninguna otra cosa sino meramente a la ley, no puede ser denominada ni libre ni no libre, porque no remite a las acciones, sino inmediatamente a la legislación relativa a las máximas de las acciones (luego la razón práctica misma) [...]” (*MdS*, Einleitung IV; *Ak*, VI, 226 / 4-9). Cfr. *GMS*, 2. Abschnitt, *Ak*, IV, 412 / 29-30: “[...] so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.” –Puede verse un análisis detallado de estos dos conceptos en el marco de la evolución de la ética kantiana en la obra de L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, pp. 176 ss.

52. Vid. *Religión*, 1. Stück; *Ak*, VI, 23 / 3-7 – 22 / 1-4.

53. Vid. *Religión*, 1. Stück, *Ak*, VI, 21 / 13-28 – 22 / 1-9. Cfr. *ibidem*, *Ak*, VI, 25 / 1-17.

54. *Religión*, 1. Stück, *Ak*, VI, 24 / 13-14. Especialmente clarificadora es la definición del “carácter como modo de pensar”, o sea, del carácter moral o inteligible en la *Antropología*: “Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat” (*Ak*, VII, 292 / 6-9). Y unas líneas más abajo aclara: “Es kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht.” (*Ak*, VII, 292 / 15-16).

2.2. Definición de virtud en Kant

La *virtud* es definida por Kant en la *Metafísica de las Costumbres* como sigue: “la virtud es la fuerza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber”⁵⁵. Kant afirma explícitamente que el de “virtud” (*Tugend*) es un nombre excelente (*herzlich*) por lo bien que expresa el sentido de su concepto. En efecto, “virtud” es un término “que (tanto en griego como en latín) significa denuedo (*Muth*) y valor (*Tapferkeit*) y, por tanto, supone un enemigo”⁵⁶. La virtud es, ante todo, una *fuerza* (*Stärke*) y, como toda fuerza, se reconoce en la resistencia que es capaz de oponer a un contrario. Cuando este contrario es un adversario injusto, denominamos a esa fuerza *valor* (*fortitudo*), el cual se convierte en *virtud* (*fortitudo moralis*) cuando ese adversario injusto al que se opone es el enemigo que la “intención moral” tiene en nosotros⁵⁷. Este enemigo, como sabemos, está constituido por las inclinaciones naturales, que abarcan tanto los afectos (*Afecten*) como las pasiones (*Leidenschaften*). Los primeros, los afectos, son para Kant irritaciones del sentimiento que perturban la tranquilidad del individuo hasta el punto de impedirle reflexionar, por lo que presentan un carácter brusco y pasajero. Las segundas, las pasiones, son irritaciones de la voluntad que se desarrollan lentamente como una enfermedad y consisten en convertir un *apetito* sensible en una inclinación permanente, incorporándolo en una máxima de nuestra conducta que se opone frontalmente a la intención moral en nosotros⁵⁸. Mientras que ceder a los *afectos* denota meramente *falta de virtud* –o sea, debilidad moral–; ceder a la *pasión*, forjándonos máximas contrarias a la ley moral al elevar una *inclinación* (*Neigung*) –esto es, un apetito sensible habitual⁵⁹– a fundamento de determinación de nuestra voluntad, incorporando así el mal en la misma máxima de nuestra conducta, constituye “un verdadero vicio (*Laster*), que se opone realmente a la virtud como su contrario (*contrarie sive realiter oppositum*), igual que una fuerza a otra contraria a ella⁶⁰: si la virtud se define

55. *MdS, TL*, Einleitung XIII; *Ak*, VI 405 / 15-16.

56. *Religi6n*, 2. St6ck; *Ak*, VI, 57 / 8-11. Kant remite esta concepci6n a la tradici6n estoica (*ibidem*) que entiende la virtud como fortaleza para contener los propios afectos y dominar las propias pasiones: *MdS, TL*, § 53; *Ak*, VI, 484 / 30-34.

57. Vid. *MdS, TL*, Einleitung I; *Ak*, VI, 380 / 13-16: “Nun ist das Verm6gen und der 6berlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die *Tapferkeit* (*fortitudo*) und in Anschung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns *Tugend* (*virtus, fortitudo moralis*)”.

58. Vid. *MdS, TL*, Einleitung I, *Ak*, VI, 380 / 7-12. Cfr. *Anthropologie*, § 74, *Ak*, VII, 252 / 3-13; § 80, *Ak*, VII, 265 / 31-35 – 266 / 1-17.

59. Vid. *Anthropologie*, § 80, *Ak*, VII, 265 / 26-27. Cfr. *Religion*, 1. St6ck, *Ak*, VI, 28 / 27-29.

60. Vid. *MdS, TL*, Einleitung XV, *Ak*, VI, 408 / 1-14. Cfr. *ibidem*, Einleitung II Anmerkung, *Ak*, VI, 384 / 5-10 *Religion*, 1. St6ck, *Ak*, VI, 22 / 29-35 – 23 / 4-17 nota; *Negativen Gr6ssen*, 2. Abschnitt, § 3, *Ak*, II, 182-183.

como “la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento del deber”⁶¹; el vicio sería la fuerza de la máxima del hombre en la satisfacción de sus inclinaciones, esto es, en el incumplimiento del deber. El valor de la virtud, como el de toda fuerza, se mide, pues, por los obstáculos que ha de superar; por tanto, será pequeña o escasa cuando esos obstáculos a superar sean simples *afectos* y habrá de ser muy grande y poderosa cuando se trate de pasiones arraigadas en *vicios*: “[...] los vicios –así lo reconoce Kant–, en cuanto engendros de las intenciones contrarias a la ley, son los monstruos que [el hombre] ha de combatir; por ello esta fuerza moral, en cuanto *valor (fortitudo moralis)*, constituye el supremo y único verdadero honor guerrero del hombre”⁶².

A la luz de estas explicaciones, no puede extrañarnos que Kant enlace su concepción de la virtud con la tradición estoica, que entiende ésta como la fortaleza que permite, conteniendo los afectos y dominando las pasiones, alcanzar la tranquilidad del ánimo: “El cultivo de la virtud –dice Kant– tiene como principio del ejercicio activo, animoso y valeroso de la virtud el lema de los *estoicos*: acostúmbrate a *soportar* los males contingentes de la vida y asimismo a *abstenerse* de los deleites superfluos (*assuesce incommotis et desuesce commoditatibus vitae*)”⁶³. Y la coincidencia de Kant con Rousseau es total en este punto: “Hijo mío –escribe en *El Emilio*–, no hay en absoluto felicidad sin coraje, ni virtud sin combate. El término *virtud (vertu)* viene de *fuerza (force)*; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud sólo pertenece a un ser débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad; sólo en esto consiste el mérito del hombre justo [...] ¿Qué es, por tanto, el hombre virtuoso? Es aquél que sabe vencer sus aficciones; pues entonces sigue su razón, su conciencia; cumple su deber”⁶⁴.

La virtud, en cuanto determinación de la voluntad del hombre a cumplir con el *deber*, supone siempre una *coerción* moral (*moralische Nöthigung*) que no es una simple autoacción (*Selbstzwang*) sin más, puesto que la autoacción puede significar que una inclinación natural coloca a las otras bajo su férula. La *coerción* moral es una autoacción realizada por motivo de la mera representación del deber de acuerdo con la ley formal del mismo –es

61. *MdS, TL*, Einleitung IX, *Ak*, VI, 394 / 15-16.

62. *MdS, TL*, Einleitung XIII, *Ak*, VI, 405 / 25-28.

63. *MdS, TL*, § 53, *Ak*, VI, 484 / 30-34. Cfr. *Religion*, 2. Stück, *Ak*, VI, 57 / 7-8.

64. J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, Livre V, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 582-583. Definiciones análogas se encuentran en los *Dialogues*: “Il n’y a de la vertu à vaincre ses penchans pour faire son devoir” (*Oeuvres complètes*, ed. cit., tome I, p. 851). En la *Lettre à Monsieur de Franquières*, Rousseau declara: “Il n’y a point de vertu sans combat; il n’y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l’être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre coeur” (*Correspondance générale*, rassemblée par Théophile Dufour et publiée par Pierre-Paul Plan, Paris, Armand Colin, 1924-34, 20 vols.; vol. XIX, p. 58).

decir, con el imperativo categórico—. En la medida en que la autocoacción del albedrío humano se lleva a cabo por medio del respeto a la ley moral, remite a los motivos que sirven de fundamento para la determinación interna de la voluntad⁶⁵. En consecuencia, la coerción moral es una coacción ejecutada en virtud de un principio de libertad interna, frente a la coacción legal que se realiza a través de un principio de libertad meramente externa. Por consiguiente, la legislación jurídica exige tan sólo la conformidad de la acción con la ley sin entrar a valorar los motores de la misma; la legislación ética, en cambio, exige que la acción no sólo sea conforme a la ley sino que el respeto a la ley, el deber, sea a la vez el motor de la misma. En el primer caso, hablamos de la *legalidad* de la acción; en el segundo, de su *moralidad*. La legislación jurídica es externa porque establece como motor de las acciones simplemente la coacción externa; la legislación ética es interna porque exige que la idea del deber según la ley, la cual es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del libre albedrío humano. La acción virtuosa es aquella que se realiza por deber, esto es, sin que haya ningún temor a una coacción externa⁶⁶. En cuanto inseparable de la coerción moral, la virtud requiere, además de la *autonomía* de la voluntad, la *autocracia* del albedrío. La autonomía de la voluntad significa la capacidad autolegisladora de la razón práctica, capaz por sí sola de determinarse a obrar en el caso de los seres finitos *santos*. La *autocracia* significa la capacidad del libre albedrío para gobernarse a sí mismo, aplicando la legislación de la voluntad al dominio de las propias inclinaciones. La voluntad detentaría el poder legislativo; el libre albedrío, en cuanto determinado por aquélla, el poder ejecutivo. Ambos poderes son ejercitados conforme a la razón práctica, responsable última de ambos⁶⁷.

2.3. *La virtud como determinación formal de la voluntad: la unidad de la virtud*

La virtud, considerada como propiedad del carácter, es una sola y afecta a toda la vida entera del hombre. Tan sólo metafóricamente se puede hablar

65. Vid. *MdS, TL*, Einleitung IX, Ak, VI, 394 / 20-23. Cfr. *ibidem*, Einleitung I, Ak, VI, 379 / 15-25 – 380 / 1-6.

66. Vid. *MdS, TL*, Einleitung III; Ak, VI, 218-220. Cfr. *op. cit.*, *RL*, Einleitung IV, Ak, VI, 225 / 31-34.

67. Vid. *MdS, TL*, Einleitung II, Ak, VI, 383 / 20-27. Cfr. *ibidem*, Einleitung XIII, Ak, VI, 405 / 15-18: "Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner *Pflicht*: welche eine moralische *Nöthigung* durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz *ausführenden Gewalt*". Cfr. etiam *Moral Mrogovius II*, Ak, XXIX (1.1), 626 / 2-9: "Wenn die Vernunft durch das Moral Gesetz den Willen bestimmt, so hat sie die Kraft einer Triebfeder, sie hat alsdenn nicht bloss Autonomie sondern auch

de acciones virtuosas; en sentido estricto, virtuosa (o viciosa) es sólo la persona⁶⁸. Y hace referencia a una actitud del hombre en la vida que se caracteriza por la constancia en la lucha contra las inclinaciones como el grado más elevado de perfección moral al que puede aspirar el hombre: “La intención que le obliga a cumplir [la ley moral], es cumplirla por deber, no por inclinación voluntaria ni siquiera por un esfuerzo no mandado y emprendido gustoso por él, y su estado moral, en el que puede estar siempre, es la *virtud*, esto es, la intención moral en la *lucha* y no la *santidad* en la supuesta *posesión* de una completa *pureza* en las intenciones de la voluntad”⁶⁹. La perfección moral del hombre consiste, pues, en estar en continuo perfeccionamiento, ya que la completa perfección moral, a saber, la santidad, es un ideal al que debemos aproximarnos continuamente por un doble motivo: objetivamente, porque como ideal es inalcanzable y, subjetivamente, porque como convicción de su posesión es muy peligrosa⁷⁰, en la medida en que encierra para la moral un peligro análogo al de la razón perezosa (*ignava ratio*) para el conocimiento: ésta, al detener la investigación, aleja definitivamente de la verdad⁷¹; aquélla, al hacer cristalizar la virtud en hábito, aniquila la libertad: “la virtud, con sus máximas adoptadas de una vez por todas, nunca puede detenerse y reposar, sino que, si no progresa, declina inevitablemente, porque las máximas éticas no pueden fundarse en la costumbre como las técnicas (pues esto concierne a la constitución física de su determinación de la voluntad), sino que, si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería la *libertad* para adoptar sus máximas”⁷². Kant expresa muy gráficamente esta doble condición de la virtud al decir que “está siempre *progresando* y, no obstante, también empieza siempre *de nuevo*”⁷³.

En cuanto rasgo del carácter de la persona, la virtud es sólo una y la misma debido a su índole puramente *formal*. La unidad es constitutiva de

Autocratie. Sie hat denn gestzgebende und auch executive Gewalt. Die Autocratie der Vernunft den Moral Gestzen gemäss den Willen zu bestimmen, ware dann das moralische Gefühl. Der Mensch hat wirklich die Kraft Dazu, wenn man ihn nur die Stärke und Nothwendigkeit der Tugend einsehen lernt.”

68. Vid. *KpV*, I. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück, *Ak*, V, 60 / 19-25: “Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst als gutter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte”.

69. *KpV*, I. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück, *Ak*, V, 84 / 29-35.

70. Vid. *KpV*, I. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück, § 7 Anmerkung, *Ak*, V, 32 / 35-39 – 33 / 1-6.

71. Vid. *KpV*, A 689/B 717 – A 690/B 718.

72. *MdS*, *TL*, Einleitung XVI, Anmerkung, *Ak*, VI, 409 / 26-33.

73. *Ibidem*, *Ak*, VI, 409 / 21-22.

todo lo formal. La virtud, como determinación moral de la voluntad, sólo puede atender a lo *formal* de esa determinación, so pena de caer en principios materiales de determinación ajenos por completo a la moralidad, más exactamente, contrarios a ella⁷⁴. En este sentido, la virtud es la “conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme”⁷⁵. La virtud, como determinación moral de la voluntad, exige que la acción *conforme al deber* se realice también *por deber* con independencia de cuál sea su contenido. Esto se explica en el imperativo categórico que determina a la voluntad a querer incondicionalmente aquellas acciones cuyas máximas sean susceptibles de ser universalizadas sin que entren en contradicción consigo mismas o con la voluntad racional. No hay ninguna acción buena o mala en sí misma, ya que su calidad moral no depende de su contenido, sino de la forma en que éste es querido. Sólo es bueno lo que es querido incondicionalmente. Como sabemos, en esto consiste la revolución copernicana en el ámbito práctico: el bien y el mal morales no son propiedades del objeto de la facultad de desear humana, sino del sujeto, la voluntad. Dicho de otro modo: no queremos las acciones y sus objetos porque sean buenos, sino que son buenos por la forma en

74. Vid. *KpV*, 1. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück, § 2-4; *Ak*, V, 21-27.

75. *MdS*, *TL*, Einleitung IX; *Ak*, VI, 395 / 9-10.

76. De este modo corrige Kant tanto al intelectualismo como al voluntarismo morales. Frente al primero, que podemos ejemplificar en Descartes (y, en general, en la ética de las escuelas, como observa el propio Kant), Kant niega que sea una cualidad bondadosa del objeto lo que despierta el apetito de nuestra facultad de desear. Esto significaría supeditar la razón práctica a la teórica, exigiendo un conocimiento teórico o especulativo previo del contenido de las acciones antes de decidimos a realizarlas. Semejante supeditación encierra dos peligros graves para la moralidad: por un lado, puede condenar al hombre a la inacción; por otro, impone una sobredeterminación especulativa al conocimiento práctico que puede excluir de éste a una gran parte de la humanidad, algo que Kant rechaza frontalmente –la reflexión filosófica ética no enriquece en absoluto el contenido del conocimiento moral vulgar del entendimiento común, como afirma en el “Prólogo” a la *Crítica de la razón práctica*, contestando a una crítica que le lanza G. A. TITTEL en *Über Herrn Kants Moralreform*, Bruxelles, Culture et Civilisation, “Aetas kantiana” n.º 285 [Frankfurt-Leipzig, Pfähler, 1786], pp. 35-36. Kant escribe: “Un crítico que quiso decir algo como reproche a este trabajo [*GMS*], ha acertado más de lo que él mismo hubiera podido creer cuando dice que, en él, no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *fórmula nueva*. Pero quién querría introducir un nuevo principio de toda la moralidad y, por decirlo así, inventarla por primera vez, como si antes de él el mundo hubiese permanecido ignorante o en continuo error acerca de lo que sea el deber.” (*KpV*, Vorrede, *Ak*, V, 8 nota / 28-33)–. Frente al voluntarismo, que podríamos ejemplificar en Thomas Hobbes, Kant aclara que algo no es bueno por el simple hecho de que nosotros lo queramos sin más, sino por la *forma* en que lo queremos. Con toda claridad lo expone el Capítulo II de la *Crítica de la razón práctica*: “[...] el concepto de lo bueno y lo malo no tiene que ser determinado antes de la ley moral (como fundamento de la cual tendría que ser colocado, al parecer), sino sólo (como sucede aquí) después de la misma y por la misma – [...] der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.” (*KpV*, 1. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück; *Ak*, V, 62 / 37 – 63 / 1-4).

que nosotros los queremos, esto es, incondicionalmente⁷⁶. Todo aquello que no puede ser querido de este modo, será indefectiblemente malo o simplemente amoral: “La voluntad absolutamente buena —escribe Kant—, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, contendrá meramente la *forma del querer* en general, indeterminada respecto de todos los objetos, y ciertamente, como autonomía —es decir, la aptitud de la máxima de toda voluntad buena para hacerse a sí misma ley universal— es ella misma la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin poner debajo de ella como fundamento ningún impulso ni interés”⁷⁷.

He aquí la esencia del *formalismo ético* que no hay que confundir en modo alguno con vacuidad. Aunque en sus obras publicadas Kant no hace ninguna referencia al tema, sin embargo es plenamente consciente del peligro de esterilidad que acecha a toda ética formal, como lo prueban sus lecciones sobre la materia. En ellas critica el principio de moralidad que formula Alexander Gottlieb Baumgarten en el manual que Kant utilizaba en sus clases. Este principio reza: “*Fac bonum*”⁷⁸. Kant le objeta a Baumgarten que este principio es inevitablemente vago porque se limita a señalar que no hay que obrar por inclinación inmediata. En efecto, el único criterio que nos ofrece es el que podemos extraer de su forma imperativa. Ahora bien, en la medida en que no aclara de qué clase de imperativo se trata —de la habilidad, de la prudencia o de la moralidad—, es imposible saber qué bien nos manda hacer, pues el bien y el mal atañen a los tres casos. Se trata, pues, de un principio vacío (tautológico): no dice qué se debe hacer, sino tan sólo que se debe hacer... lo que se debe hacer. En el caso de que se reformulase tal principio diciendo: “Haz lo que es moralmente bueno”, no adelantariamos nada; seguiría siendo vacío. La única manera de evitar ese vacío es introducir —como hace Kant— una regla que permita decidir en qué consiste el bien y el mal moral. Y Kant concluye su comentario de este parágrafo de Baumgarten dejando constancia de que la ética filosófica está atestada de esta clase de afirmaciones tautológicas. Recurriendo a una comparación médica del tipo de esas que tanto le gustaba hacer a Aristóteles, nos dice Kant que los tratadistas morales se comportan como un médico que se limitara a decirle a su paciente enfermo: “Debes curarte”; pero no le diera indicación alguna sobre qué hacer para tal fin⁷⁹. El formalismo kantiano no es de este tipo. Kant no es

77. *GMS*, 2. Abschnitt, *Ak*, IV, 444 / 28-34.

78. Vid. A. G. BAUMGARTEN, *Initia philosophiae practicae*, Caput I, Sectio I, § 39, en *Ak*, XIX, 23 / 26-28.

79. Vid. *Moralphilosophie Collins*, *Ak*, XXVII (1), 264 / 11-39 – 265 / 1-15. Cfr. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak*, XXVII (2.1), 517 / 20-26. Etiam *Ak*, XXVII (2.2), 1414; *Reflexion* 6483, *Ak*, XIX, 23 / 5.

tan irresponsable como para abandonar al hombre en la selva de las inclinaciones, desorientado, a merced de las fieras, haciendo su camino al andar o (para decirlo con otra metáfora del poeta⁸⁰) para embarcarlo en una travesía incierta sin otra guía que las “estelas en la mar”, imperceptibles, por otra parte, en medio de la impetuosa tormenta de las pasiones. Lejos de hacer tal cosa, Kant le enseña a usar la “brújula” del imperativo categórico⁸¹. Y quiero decir exactamente lo que digo: le enseña a usar esa brújula, no se la da, porque, como sabemos, el deber está inscrito en la conciencia de todo hombre, desde el más docto hasta el más vulgar⁸².

Podemos resumir el contenido de las distintas formulaciones del imperativo categórico del modo siguiente: Obrar moralmente bien es hacer solamente aquello que se puede querer de manera incondicional. El imperativo kantiano es formal, pero no está privado de todo contenido; lo que ocurre es que la forma de la universalidad racional es todo su contenido, como pone de relieve la siguiente formulación del imperativo moral: “*Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse por objeto a sí mismas como leyes universales de la naturaleza*”⁸³. En consecuencia, la materia del imperativo es la forma de determinación de la voluntad. Es verdad que Kant distingue explícitamente entre la *forma* y la *materia* de las máximas. La primera, la *forma*, consiste en la universalidad y, respecto de ella, la fórmula del imperativo moral establece que “las máximas tienen que ser elegidas como si ellas debieran valer como leyes universales de la naturaleza”⁸⁴. La segunda, la *materia*, es un fin, a cuyo respecto la fórmula del imperativo categórico dice que “el ser racional, como fin según su naturaleza, y por tanto como fin en sí misma, tiene que servir para toda máxima de condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios”⁸⁵. Pero Kant afirma explícitamente que esta segunda fórmula del imperativo categórico concerniente a la materia es, en el fondo, idéntica a la primera, la que atañe a la forma: “El principio: obra con respecto a todo ser racional (a ti mismo y a otros) de tal modo que valga en tu máxima al mismo tiempo como fin en sí, es en el fondo igual al principio: obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su propia

80. Naturalmente, don Antonio MACHADO; vid. *Poesías Completas*, CXXXVI: Proverbios y Cantares XXIX, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1973¹⁴, p. 158.

81. ¡Felicísima metáfora kantiana para designar el imperativo categórico, que se merece toda la celbridad de que goza!: Vid. *GMS*, I. Abschnitt, Ak IV, 404 / 1.

82. Vid. *ibidem*, Ak, IV, 404 / 1-10.

83. *GMS*, 2. Abschnitt, Ak, IV, 437 / 17-19. Cfr. *ibidem*, Ak, IV, 436 / 30-31 – 437 / 1: “*handle nach der Máxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*”.

84. *GMS*, loc. cit., Ak, IV, 436 / 16-18.

85. *ibidem*, Ak, IV, 436 / 20-22.

validez universal para todo ser racional”⁸⁶. Y la razón de esta identificación es clara: tomar a la humanidad, en uno mismo y en los demás, como un fin en sí mismo equivale a poner la universalidad racional como la condición a la que ha de someterse todo objeto de la voluntad, esto es, todo fin, para poder ser un fin moral, de modo que la naturaleza racional es lo único que puede tomarse como un fin en sí mismo⁸⁷.

2.4. La virtud como determinación material del arbitrio: la pluralidad de virtudes

El imperativo categórico, en cuanto determinación formal de la voluntad en que consiste la intención virtuosa, constituye el principio supremo de la doctrina de la virtud que ha de regir todas las acciones morales. Kant formula este principio del modo siguiente: “Obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal”⁸⁸. Se trata de un principio sintético que va más allá del concepto de libertad externa que funda la doctrina del derecho, puesto que enlaza con el concepto de libertad un *fin* conforme a leyes universales⁸⁹. Mientras que la doctrina del derecho somete la libertad externa a la ley formal o jurídica; la doctrina de la virtud somete la libertad interna a la ley de los fines o deberes. Por tanto, la doctrina del derecho establece únicamente la condición *formal* de la libertad como concordancia de ella consigo misma cuando su máxima se convierte en ley universal; en cambio, la ética añade una *materia*, un objeto del libre arbitrio, que no puede ser sino un *fin* de la razón pura que se presenta como objetivamente necesario, esto es, como un deber para el hombre.

El único ser razonable que podemos conocer, es justamente el hombre, en el que la *razón* se inserta en una *naturaleza* empírica y contingente para ella, de modo que la razón práctica para nosotros carece de existencia separada. Se trata sólo de una facultad presente en un ser empírico. Esta conexión de hecho entre la razón y la naturaleza en el hombre es una conexión final: la naturaleza empírica interviene en ella como una condición útil e incluso indispensable de la existencia de otra cosa distinta de ella, a saber, la razón, a la que aquélla está subordinada como el medio al fin. Desde el punto de vista del conocimiento práctico, la finalidad no es un principio meramente regula-

86. *Ibidem*, Ak, IV, 437 / 34-37 – 438 / 1.

87. Vid. Ramón RODRÍGUEZ GARCÍA, “El formalismo ético como lógica de la conciencia moral” en J. MUGUERZA y R. R. ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 76-86, esp. pp 82-83 y nota.

88. *MdS, TL*, Einleitung IX, Ak, VI, 395 / 35-36.

89. Vid. *MdS, TL*, Einleitung X, Ak, VI, 396 / 12-15.

tivo que nos lleve a preguntarnos si la libertad es verdaderamente el fin de la naturaleza, como ocurre en el caso del conocimiento teórico, sino un principio constitutivo en virtud del cual establecemos que la libertad se debe poner a sí misma como el fin de la naturaleza y, por tanto, considerar a esta última como un medio suyo, es decir, tomarla como su fin mediato.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant hace un uso constitutivo del principio de finalidad para establecer que la razón no tiene como fin propio la felicidad, que es asunto del instinto, sino la moralidad. La razón misma constata su inutilidad y hasta su nocividad para el logro de la felicidad, por lo que la naturaleza se la debe haber dado al hombre para otra finalidad⁹⁰. Puesto que las inclinaciones de nuestra naturaleza sensible nos llevan a fines que pueden oponerse al deber, la razón sólo puede someterlos estableciendo *a priori*, con independencia de todas las inclinaciones, un fin moral contrapuesto a los anteriores. Un *fin* es un objeto del libre albedrío de un ser racional, cuya representación hace que dicho albedrío se determine a realizar una acción tendente a la producción de ese objeto. Si bien es verdad que otros hombres pueden obligarme a ejecutar acciones que sirvan de medios para un fin; nadie puede obligarme de ningún modo a proponerme un fin, sólo yo puedo hacerlo. Aunque otros no puedan obligarme, yo estoy obligado a proponerme como fin algo que yace en los conceptos de la razón práctica. Esto significa que la razón práctica, además del principio *formal* de determinación del libre arbitrio, establece también un principio *material*, a saber, un fin que puede oponerse al fin procedente de los impulsos sensibles. Este principio material de determinación del libre arbitrio humano es “el concepto de un *fin que es en sí mismo un deber*”⁹¹.

Estamos ante un deber que los demás no pueden obligarnos a cumplir, puesto que resulta inconcebible una *coacción* dirigida a hacer que otro tenga o se proponga determinados fines. La determinación de un fin es la única determinación del arbitrio a la que no se puede ser coaccionado por el arbitrio de otros. Los demás pueden obligarme a hacer algo que sirva como medio para sus fines, pero no pueden coaccionarme a convertirlo en un fin mío. Semejante proceder encerraría una contradicción consigo mismo, en la medida en que se trataría de un acto de la libertad que al mismo tiempo no sería libre. Sin embargo, sí que puedo proponerme un fin que sea a la vez un deber; pues al coaccionarme a mí mismo según leyes morales, lejos de entrar en contradicción con la libertad, mi acto la realiza efectivamente. El hombre es tanto

90. Vid. *GMS*, 1. Abschnitt, Ak, IV, 395-396. Cfr. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak, VIII, 18-19.

91. *MdS*, TL, Einleitung I, Ak, VI, 381 / 14-15.

más libre cuanto menos puede ser coaccionado físicamente por otros y cuanto más puede serlo moralmente por la mera representación del deber. Kant lo ilustra con un esclarecedor ejemplo: “Aquél que tiene un alma fuerte y una resolución bastante firme para no renunciar a una diversión que se ha propuesto, por muchos perjuicios que pueda imaginar que se acarreará por ello, pero que desiste de su propósito sin vacilar, aunque a disgusto, al darse cuenta de que con ello descuida un deber de su cargo o desatiende a su padre enfermo, demuestra precisamente de este modo su libertad en sumo grado en cuanto es incapaz de oponer resistencia a la voz del deber”⁹².

Ahora bien, el hecho de que un fin que es en sí mismo a la vez un deber sea lógicamente posible por no ser contradictorio, no implica que ese concepto goce de realidad objetiva. Para explicar cómo es realmente posible semejante fin, hay que aclarar la relación que se puede establecer entre un fin y un deber. Esta relación se puede pensar de dos modos: o bien se parte del fin para descubrir la máxima de las acciones conformes al deber, o bien se parte de la máxima para descubrir el fin que es a la vez deber. En el dominio del derecho, no se puede fijar *a priori* los fines que el sujeto debe proponerse para su acción, porque éstos son contingentes (luego no son deberes). Pero sí está determinada *a priori* la máxima de la acción según la cual la realización de estos fines no debe implicar que la libertad de un sujeto oprima la de otro. Dicho de otro modo: la máxima jurídica establece que “la libertad del agente”, que se expresa en los fines que se propone, “ha de poder coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal”⁹³. En cambio, la ética recorre este camino en sentido inverso: como no puede partir de los fines que el hombre quiera proponerse para decretar las máximas que ha de adoptar, porque semejante proceder fundaría las máximas en principios empíricos no aptos para proporcionar concepto alguno del deber; la ética va de la máxima a los fines porque el deber (categórico) hunde sus raíces sólo en la razón pura. La doctrina de la virtud ha de determinar los fines que el hombre debe proponerse partiendo de la ley moral misma. La razón pura práctica es una facultad de los fines en general, tanto de los fines del hombre en relación consigo mismo como en relación con los demás. Por tanto, la razón no podría ser en modo alguno indiferente respecto de estos fines sin entrar en contradicción consigo misma, en la medida en que no podría determinar tampoco las máximas de las acciones, pues éstas contienen siempre un fin. En tal caso no sería una razón práctica⁹⁴. Sin embargo, la razón pura en su uso práctico sólo

92. *MdS, TL, Einleitung I, Ak, VI, 382 n. / 29-35.*

93. *MdS, TL, Einleitung II, Ak, VI, 382 / 14-16.*

94. Vid. *MdS, TL, Einleitung IX, Ak, VI, 395 / 26-30.*

puede ordenar *a priori* la adopción de un fin si lo proclama al mismo tiempo como deber. Este deber se llama *deber de virtud*.

Kant distingue entre deber jurídico, deber ético y deber de virtud. El deber jurídico admite moralmente una coacción externa; en cambio el deber ético, que incluye el deber de virtud, se funda sólo en una autoacción libre. Pero, si bien todo deber de virtud es un deber ético, la inversa no es verdadero: todo deber ético no es deber de virtud. El deber ético que no se refiere a un fin determinado como materia del arbitrio, sino sólo a lo *formal* de la determinación moral de la voluntad no es un deber de virtud. Sólo puede concebirse un deber de ese tipo, válido para todas las acciones, a saber: el que establece que la acción *conforme al deber* ha de realizarse también *por deber*. Sólo hay, como hemos visto anteriormente, una única intención virtuosa como fundamento subjetivo de la determinación de cumplir el propio deber: el respeto por la ley en general. El deber de virtud, sin embargo, no se refiere sólo a la forma de la determinación moral de la voluntad, sino también y ante todo a la materia de la determinación moral del libre arbitrio humano, es decir, a un *fin que es a la vez deber*. El imperativo que manda el *deber de virtud* enlaza con el concepto de autoacción libre el concepto de *fin* que nosotros nos damos *a priori*. Este fin no puede ser el que nosotros tenemos de hecho, sino el que debemos tener. Por tanto, no se trata de fines que el hombre se proponga atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza, sino de los que el hombre debe proponerse como objetos de su libre arbitrio bajo leyes morales. Proponerse uno a sí mismo un fin para las propias acciones no puede ser un efecto de la *naturaleza*, sino un acto de la *libertad* del sujeto agente. Este acto de determinar un fin es, por tanto, un principio práctico que manda de un modo categórico, esto es, incondicional, el fin mismo de la acción, y no de un modo hipotético o condicionadamente los medios para realizarlo. Kant muestra que es necesario que exista un fin semejante y un imperativo categórico que les corresponda, pues tiene que haber fines a los que se dirijan nuestras acciones libres como objeto suyo. Y, entre ellos, ha de haber algunos fines que sean a la vez deberes; porque de no haberlos, “todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual suprimiría toda doctrina de las costumbres”⁹⁵. La determinación de estos fines “se basa en principios dados *a priori* en la razón práctica” y son, por tanto, los fines de la libertad⁹⁶.

Mientras que la intención virtuosa sólo puede ser una por afectar sólo a lo *formal* de las máximas; hay múltiples deberes de virtud, porque éstos ata-

95. *MdS, TL, Einleitung III, Ak, VI, 385 / 15-18.*

96. *Ibidem, Ak, VI, 385 / 28-29.*

ñen a la *materia* de las máximas, o sea, a un fin que es simultáneamente deber. Así pues, hay muchos deberes de virtud diferentes de acuerdo con la diversidad de fines legítimos que tenemos la obligación de proponernos⁹⁷. Kant resume su explicación de la virtud como sigue: “La virtud, en cuanto conformidad de la voluntad con todo deber, conformidad fundada en una intención firme, es sólo una y la misma como todo los *formal*. Pero, atendiendo al *fin* de las acciones que es al mismo tiempo deber, es decir, a aquello (lo material) que uno *debe* proponerse como *fin*, puede haber más virtudes y la obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud, de los cuales hay, pues, muchos”⁹⁸.

Esta pluralidad de deberes de virtud se sigue del hecho de que éstos son deberes de obligación amplia, que dejan un margen al libre albedrío en su cumplimiento, porque no pueden ordenar unas acciones determinadas en función de la voluntad general como hace la doctrina del derecho⁹⁹, sino sólo las máximas de las acciones, o sea, reglas de orientación práctica que mi voluntad debe aceptar por el solo hecho de que pueden ser concebidas como concordes con una legislación universal¹⁰⁰. Esta amplitud del deber de virtud impide fijar con precisión de qué modo y hasta dónde debemos afanarnos para realizar el fin que es simultáneamente un deber. Por esta razón, se puede limitar una máxima del deber por otra –por ej., el amor universal al prójimo por el amor paterno–, lo cual redundaría en una ampliación real del campo de la praxis de la virtud¹⁰¹. Por tanto, no nos queda más remedio que concebir una pluralidad de virtudes como distintos objetos morales a los que la voluntad es conducida a partir de principio único de la virtud. Este principio no se limita a prohibirle al hombre que se use a sí mismo o a los demás como medio, pues esto supondría que se podría ser indiferente respecto de ellos y, por consiguiente, no virtuosos. Va más allá y le impone al hombre el deber de proponerse como fin al hombre en general¹⁰². El hombre está obligado tanto a pensarse a sí mismo como a pensar a cualquier otro hombre como su fin, bien entendido que no se trata del hombre tal como es, sino tal como debe ser según la idea de la humanidad.

Kant se pregunta cuáles son estos fines que a la vez son deberes, y responde que son dos: mi propia perfección y la felicidad ajena. La felicidad pro-

97. Vid. *MdS, TL, Einleitung XVII, Ak, VI, 410 / 21-32*.

98. *MdS, TL, Einleitung IX, Ak, VI, 395 / 9-14*.

99. Vid. A. PHILONENKO: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Cap. VI, Paris, Vrin, 1976², pp. 50-54.

100. Vid. *MdS, TL, Einleitung VI, Ak, VI, 389*.

101. Vid. *MdS, TL, Einleitung VII, Ak, VI, 390*.

102. Vid. *MdS, TL, Einleitung IX, Ak, VI, 395 / 17-21*.

pia no puede considerarse como un fin que es también deber sin contradecirse uno a sí mismo, en la medida en que nadie puede ser obligado a realizar a disgusto algo a lo que está indefectiblemente inclinado por un impulso de su naturaleza sensible. Igualmente sería contradictorio presentar la perfección ajena como un fin que tenemos el deber de promover, puesto que la perfección del otro como persona consiste en que él mismo sea capaz de proponerse su fin conforme a su propio concepto del deber. En consecuencia, no se le puede exigir a nadie que haga por otro lo que sólo puede hacer él mismo¹⁰³.

La definición de estos dos fines fundamentales que tenemos obligación de perseguir, es sencilla. La *perfección personal* consiste en el cultivo de las facultades o disposiciones que nos ha donado la naturaleza, entre ellas básicamente el entendimiento y la voluntad. La razón práctica moral le impone, por un lado, al hombre el deber de progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza animal hacia la cultura de la humanidad, supliendo su ignorancia con la educación y corrigiendo sus errores, para hacerse así digno de la humanidad que habita en él. Por otro lado, le ordena progresar en el cultivo de su voluntad hasta alcanzar la más pura intención virtuosa que le lleve a obedecer la ley por puro respeto a ella, o sea, a cumplir su deber sólo por deber¹⁰⁴. En lo concerniente a la *felicidad ajena*, el fin que la razón práctica moral me manda realizar consiste en contribuir a la felicidad de otros hombres, haciendo de este modo míos sus fines siempre que estén permitidos por la ley moral¹⁰⁵.

Ahora bien, los deberes de virtud son todos, como hemos dicho más arriba, deberes de obligación amplia. En efecto, no hay ningún principio racional que prescriba hasta dónde se debe avanzar en el cultivo de nuestras facultades, principio que sirva de ley para las acciones. Sólo hay una ley para la *máxima de las acciones* que nos ordena cultivar nuestras facultades anímicas y corporales para hacernos aptos para todos los fines que se nos puedan plantear, sin que sepamos cuáles de ellos podrían ser los nuestros¹⁰⁶. Asimismo, el deber de benevolencia que nos manda convertir en un fin nuestro el fomento de la felicidad ajena, es también un deber amplio, porque no puede haber ninguna ley racional que delimite con precisión hasta dónde se puede llegar en el sacrificio y la mortificación de la propia concupiscencia para promover el bienestar, tanto físico como moral, de los demás, ya que esto dependerá de qué entienda cada cual, según su modo de sentir, por una verdadera situación de necesidad que reclama su intervención. Estamos, pues, de

103. Vid. *MdS, TL, Einleitung IV, Ak, VI, 385-386.*

104. Vid. *MdS, TL, Einleitung V (A), Ak, VI, 386-387.*

105. Vid. *MdS, TL, Einleitung V (B), Ak, VI, 387-388.*

106. Vid. *MdS, TL, Einleitung VIII. 1, Ak, VI, 392 / 10-19.*

nuevo ante un deber amplio que le deja al hombre un cierto margen para hacer más o menos sin que se le puedan fijar límites precisos¹⁰⁷.

Este carácter amplio de la obligación virtuosa hace posible la formulación de una pluralidad de deberes de virtud, tanto de deberes del hombre hacia sí mismo, como de deberes del hombre hacia los demás. Los primeros son deberes *internos* de virtud que conciernen a mi propia perfección; los segundos son deberes *externos* de virtud que atañen a la felicidad de otros. Los deberes *internos* de virtud se pueden dividir desde dos puntos de vista: 1) *Objetivamente* los deberes del hombre hacia sí mismo se distinguirán, según la forma y la materia de los mismos, en deberes negativos o *restrictivos* hacia sí mismo, que son los que le prohíben al hombre obrar en contra del fin de su naturaleza y, por consiguiente, conciernen sólo a la autoconservación moral, y en deberes positivos o *extensivos* hacia sí mismo que mandan proponerse como fin un objeto del libre arbitrio y, por tanto, promueven la propia perfección. (Los primeros son deberes perfectos; los segundos, deberes imperfectos). 2) *Subjetivamente* los deberes hacia sí mismo se distinguen, a partir de la consideración del hombre como ser animal a la vez que moral o bien sólo como un ser moral¹⁰⁸.

Kant define los deberes para consigo mismo combinando ambos puntos de vista. Los deberes perfectos del hombre hacia sí mismo en cuanto ser animal son deberes restrictivos que prohíben aquellos vicios que se oponen al fin de su naturaleza animal. Estos deberes condenan el *suicidio*, que va contra la conservación del hombre como individuo; la *voluptuosidad* o *lujuria*, que va contra la conservación del hombre como especie, y la *inmoderación* en el uso de la bebida y de la comida (la *ebriedad* y la *gula*), que van contra la conservación de la capacidad de usar adecuadamente de las propias fuerzas para disfrutar de la vida agradablemente¹⁰⁹. Los deberes perfectos del hombre hacia sí mismo considerado sólo como ser moral, son también deberes restrictivos que prohíben aquellos vicios que se oponen a la libertad interna y a la dignidad innata del hombre en su persona. Estos deberes condenan los siguientes vicios: la *mentira*, que va contra la obligación de la *veracidad* y destruye la misma dignidad del hombre, en cuanto un hombre que no cree él mismo lo que le dice a otro vale menos que si fuera meramente una cosa; la *avaricia*, que va contra el deber de disfrutar de los medios necesarios para vivir dignamente, y finalmente el *servilismo* o *falsa humildad*, que va contra el deber de la *autoestima* moral en la medida en que el hombre renuncia a su dignidad al

107. Vid. *MdS, TL*, Einleitung VIII. 2, *Ak*, VI, 393.

108. Vid. *MdS, TL*, I, § 4 *Ak*, VI, 419-420.

109. Vid. *MdS, TL*, I, §§ 6-8, *Ak*, VI, 422 / 428.

tratar de alcanzar su fin humillándose y de un modo servil, como si se tratara de un favor que se le hace y no de un deber que se le impone. Estos vicios contradicen directamente el carácter moral del hombre, puesto que erigen en principio el no tener ningún principio, de modo que privan al hombre de todo verdadero carácter y lo degradan hasta convertirlo en objeto de desprecio¹¹⁰.

Los deberes imperfectos del hombre hacia sí mismo, considerado desde el punto de vista de su perfección natural, consiste en el cultivo de las propias facultades como medio para todo tipo de fines posibles. El hombre debe cultivar tanto las facultades del espíritu como las del alma y el cuerpo. El cultivo de las facultades espirituales sólo es posible por virtud de la razón, en cuanto su uso no se extrae de la experiencia sino de principios *a priori* que fundan el conocimiento teórico, la ciencia. El cultivo de las facultades anímicas está regulado por el entendimiento con vistas a satisfacer cualquier propósito y, por tanto, su uso se guía por la experiencia, como ocurre con la memoria o la imaginación que sirven de base a la erudición y al gusto. Finalmente, el cultivo de las facultades corporales (la gimnasia) consiste en cuidar del instrumento material sin el cual no sería posible realizar los fines del hombre¹¹¹. El deber imperfecto del hombre hacia sí mismo desde el punto de vista de su perfección moral consiste en la obligación, que nos impone la *fragilidad* de nuestra naturaleza, de un progreso continuo que nos acerque cada vez más a la idea cuya realización debemos proponernos como fin, a saber, la *santidad* como pureza de la intención en el cumplimiento del deber¹¹².

Los deberes del hombre hacia los demás son de dos clases: deberes del hombre hacia los demás considerados sólo como hombres y deberes éticos de los hombres entre sí desde el punto de vista de su estado. Los primeros se dividen, por un lado, en deberes *obligatorios*, que son los que se fundan en el *respeto* que los hombres se deben mutuamente y cuyo cumplimiento no les genera obligación alguna a los otros, y, por otro, en deberes *meritorios*, que son aquellos que se fundan en el *amor al prójimo* y cuyo cumplimiento obliga a la vez a los otros.

Los deberes de virtud *obligatorios* nacen del deber de respetar al prójimo que se expresa en la máxima de no degradar a ningún otro hombre, reduciéndolo a un mero medio para mis fines. Estos deberes se pueden condensar en la virtud de la *modestia* que manda restringir voluntariamente el amor a sí mismo al tener en cuenta el amor a sí mismo ajeno. La carencia de esta vir-

110. Vid. *MdS, TL, I, §§ 9-11, Ak, VI, 429-436.*

111. Vid. *MdS, TL, I, §§ 19-20, Ak, VI, 444-446.*

112. Vid. *MdS, TL, I, §§ 21-22, Ak, VI, 446-447.*

tud en lo relativo a la exigencia de ser respetado por otros es la *arrogancia* y en lo relativo a la exigencia de ser amado por ellos es el *amor propio*. Los deberes de virtud obligatorios son deberes estrictos que prohíben los vicios que transgreden el deber de respetar a los demás. Estos vicios son: la *soberbia*, vicio consistente en exigir a los demás que se menosprecien al compararse con nosotros por nuestra irrefrenable tendencia a sobresalir siempre; la *maledicencia*, vicio que consiste en la tendencia impremeditada a propalar algo que menoscaba el honor ajeno, y finalmente la *burla*, que es la propensión a poner en ridículo a otros criticándolos de un modo frívolo¹¹³.

Los deberes de virtud *meritorios* son deberes amplios fundados en el *amor* al prójimo, que me manda convertir en míos los fines de otros hombres en la medida en que no sean inmorales. El cumplimiento de estos deberes obliga a la vez al otro, imponiéndole el deber de gratitud. Este amor al prójimo en que se fundan los deberes de virtud meritorios, no es un sentimiento patológico, sino un sentimiento práctico, que ha de concebirse como una máxima de benevolencia. Ésta no se limita a complacerse pasivamente en el bien ajeno, sino que manda contribuir en algo al mismo. La benevolencia activa consiste en proponerse como fin propio el bien y la salud de otro y es, por tanto, causa de la beneficencia. Los deberes de amor se dividen en tres: el deber de *beneficencia*, que ordena hacer el bien, esto es, ayudar a otros hombres en situación de necesidad a ser felices, según nuestras posibilidades, sin esperar nada a cambio; el deber de *gratitud*, que manda honrar a una persona que nos haya beneficiado, y el deber de *simpatía*, que manda alegrarse con otros y sufrir con ellos¹¹⁴. A estos tres deberes se oponen los tres vicios siguientes: la *envidia* —propensión a sufrir al conocer el bien ajeno—; la *ingratitude*, que puede ir desde el simple desagradecimiento hasta el odio al bienhechor, y la *alegría por el mal ajeno* que puede llevar a la misantropía y al deseo de venganza¹¹⁵.

Finalmente, los deberes éticos de los hombres entre sí desde el punto de vista de su estado no pueden ser sistematizados porque tienen, como todas las determinaciones ligadas a la experiencia, algo contingente que no puede deducirse de principios. Sólo se pueden formular reglas de aplicación del principio de la virtud a los casos que se presentan en la experiencia, atendiendo a las diferencias de posición social, edad, sexo, estado de salud, de riqueza, de pureza o corrupción, de cultura o incultura, etc.¹¹⁶

113. Vid. *MdS, TL, I, §§ 37 y 42-33, Ak, VI, 462 y 465-467*.

114. Vid. *MdS, TL, I, §§ 26-34, Ak, VI, 450-457*.

115. Vid. *MdS, TL, I, § 36, Ak, VI, 458-460*.

116. Vid. *MdS, TL, I, § 45, Ak, VI, 468-469*

3. Conclusión

Pienso que no tenemos necesidad alguna de profundizar más en el análisis kantiano de la pluralidad de virtudes, para concluir que el formalismo ético de Kant es todo menos vacío. La ética formal kantiana no sólo nos enseña a usar la brújula del imperativo categórico en medio del tupido bosque de las inclinaciones, en mitad del tempestuoso mar de las pasiones, sino que además, con los deberes de virtud, nos señala sendas en ese bosque intrincado de las inclinaciones colocando hitos, nos orienta con balizas en ese proceloso mar inclemente de las pasiones.

Para terminar, señalar simplemente que la ética kantiana es una ética de la “intención”, en la medida en que no se ocupa con los medios de nuestras acciones como hace la técnica, sino con los fines de las mismas. En este sentido, toda moral es una moral de la intención, porque tiene como objeto propio la determinación y la evaluación de los fines. Lo que determina la decisión de realizar una acción moral es la voluntad del fin, o sea, la intención (*Gesinnung*), pues las consecuencias (*Erfolgen*) no pueden mover a la decisión porque permanecen a menudo ignoradas y, en su mayor parte, son incognoscibles e incalculables. Kant sostiene que toda filosofía que quiera analizar la acción del ser razonable desde un punto de vista moral, debe ser ante todo una reflexión sobre las intenciones del sujeto. Toda moral será, pues, una moral de la intención. Ahora bien, esta moral no descuida la realización objetiva en el mundo exterior; por el contrario, la comprende en su principio genético. Kant aclara que la intención no es un estado subjetivo del alma que encuentre su satisfacción en sí mismo, sino “la máxima de la voluntad que está presta a manifestarse de este manera en acciones, aunque no se vea favorecida por el resultado”¹¹⁷. La buena voluntad no es “un mero deseo, sino el acopio de todos los medios a nuestro alcance”.