

## KANT Y LA FUNDAMENTACIÓN ESTOICA\*

### DE LA MORALIDAD

Alejandro G. Vigo

Departamento de Filosofía /  
Instituto Cultura y Sociedad (ICS)  
Universidad de Navarra  
(Pamplona, España)

### I. INTRODUCCIÓN

Como nadie ignora, la literatura especializada sobre la filosofía práctica de Kant y, en particular, sobre la ética es vastísima, a punto tal que, desde hace ya mucho tiempo, se ha hecho inabarcable. Con todo, dentro del enmarañado panorama que presenta la investigación actual, se puede observar algunas tendencias que, a mi juicio, resultan altamente positivas, porque apuntan a lograr una visión más diferenciada y equilibrada del conjunto del pensamiento ético de Kant. Menciono tan sólo dos, que son las que más me interesan en el presente contexto.

Por un lado, desde hace unos veinte o treinta años hay un interés cada vez más marcado sobre lo que podemos llamar la concepción material de la moralidad elaborada por Kant, esto es, sobre su teoría de la virtud y su teoría del derecho. Esta renovada consideración ha permitido dejar definitivamente atrás el engañoso espejismo producido por el reproche, reiterado *ad nauseam* desde los tiempos de Max Scheler, de mero “formalismo”. A pesar de ser claramente insostenible en su pretensión general, dicho reproche había podido gozar, hasta hace algunas décadas, de un crédito sorprendentemente

---

\* Este trabajo ha sido redactado en el marco del Proyecto de Investigación “Autoconservación egoísta e interés altruista: la teoría estoica de la ‘familiaridad’ (*oikeíosis*) como principio de la eticidad y la politicidad, y su proyección en el Medioevo y la Modernidad” (Proyecto 1120127 Fondecyt, Chile, 2012-2014). Agradezco a Marcelo D. Boeri, investigador responsable del Proyecto, por su invitación a cooperar y por la oportunidad de presentar una primera versión del trabajo, a modo de conferencia, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, el 23 de mayo de 2014. Agradezco al propio Prof. Boeri y a los asistentes a la conferencia por sus valiosas preguntas y observaciones, que me ayudaron a mejorar diversos aspectos del texto. Las traducciones de los textos de Kant citados me pertenecen.

amplio, en buena medida, también a causa de la escasísima atención dedicada a obras como *Rechtslehre* y *Tugendlehre*, si se la compara con la dispensada a *Grundlegung* y *KpV*, para no mencionar el abundante material comprendido en las lecciones y las reflexiones del *Nachlass*.

Por otro lado, en los últimos años han recibido una atención mucho mayor también los aspectos referidos a la conexión que la concepción kantiana de la moralidad y, de modo más general, la concepción que Kant elabora en los diferentes departamentos de su filosofía crítica, mantiene con la tradición filosófica precedente, y ello mucho más allá del contexto polémico inmediato, provisto por las concepciones dominantes en la Modernidad, esto es, el racionalismo y el empirismo. En particular, se ha dedicado creciente atención también a la conexión con algunas de las concepciones más importantes dentro de la tradición del pensamiento griego y romano de la Antigüedad. Sin ir más allá del ámbito de la filosofía práctica y, en particular, de la moralidad, se puede mencionar una serie de trabajos recientes que reconstruyen, desde diferentes ángulos, el modo en el que Kant se apropia de diversas posiciones clásicas y las incorpora —ya sea por vía de crítica, de asimilación o bien de ambas— en su propia construcción sistemática. Así, por destacar tan sólo algunos de los trabajos recientes más directamente vinculados con la temática abordada aquí, hay que mencionar, en primer lugar, la excelente monografía de Ulrike Santozki, publicada en 2006, en la que estudia la importancia de las teorías de la Antigüedad a la hora de dar cuenta de la génesis y la articulación sistemática de la filosofía de Kant. Santozki ofrece una detallada reconstrucción de conjunto y, en el caso de la ética, discute ampliamente la relación con la concepción estoica y, en particular, la recepción de la doctrina de la *oikeiosis*, que, como se sabe, constituye uno de los pilares centrales de la ética estoica.<sup>1</sup> En esta misma línea, se añade también un excelente artículo de Christoph Horn sobre la relación entre Kant y los estoicos, publi-

<sup>1</sup> Véase Santozki (2006). Para el alcance de la doctrina estoica de la *oikeiosis* y algunos de los capítulos más importantes de su posterior recepción y reelaboración, desde Cicerón hasta Fichte, puede verse ahora los trabajos reunidos en Vigo (2012). Para el caso de Kant, véase Torralba (2012). La concepción estoica de la *oikeiosis* ha sido objeto de estudio profundizado en las últimas décadas. En nuestra lengua, puede verse ahora la detallada reconstrucción de conjunto en Doyle (2014).

cado en 2008 en una importante compilación sobre la influencia y la recepción del estoicismo en la cultura y el pensamiento europeos.<sup>2</sup> Por último, conviene mencionar el importante libro de Beatrix Himmelmann sobre la concepción kantiana de la felicidad, publicado en 2003, que contiene elementos de gran valor para la discusión del problema abordado aquí. Estos trabajos recientes se añaden a otros más antiguos y más conocidos como son, entre otros, los debidos a Willi Schink, Klaus Reich y Maximilian Forschner,<sup>3</sup> y también la extensa tesis doctoral de Michael J. Seidler,<sup>4</sup> que no ha sido publicada en la forma de libro y no ha recibido la atención que indudablemente merece.

En lo que concierne a los propios textos kantianos, hay que decir que el material disponible para reconstruir la relación de Kant con la filosofía estoica, aunque se encuentra disperso, es bastante más abundante de lo que se podría sospechar inicialmente, y permite trazar con cierta seguridad algunas líneas centrales de desarrollo, ya que se extiende desde el período precrítico hasta las obras y reflexiones de vejez. Se sabe, por otro lado, que Kant estaba bastante familiarizado con los escritos de autores latinos como Cicerón y Séneca, en todo caso, bastante más que con las obras de filósofos griegos como, por ejemplo, Platón y Aristóteles, a quienes no parece haber leído muy intensivamente en sus fuentes originales.<sup>5</sup> En cualquier caso, la relación

<sup>2</sup> Véase Horn (2008).

<sup>3</sup> Véase Schink (1913); Reich (1935); Forschner (1988), (1989) y (1990).

<sup>4</sup> Véase Seidler (1981).

<sup>5</sup> Aunque en sus años de colegio Kant leía algo de griego, y no sólo latín, sus lecturas de Platón y Aristóteles en el original no parecen haber sido intensivas. Más bien, su conocimiento de ambos autores estaba ampliamente basado en antologías y manuales al uso. Desde los años previos a la publicación de la *Dissertatio de 1770* y en conexión con la revitalización del platonismo producida por la reforma educativa promovida por Federico II°, de alto impacto también en Königsberg, se observa un renovado interés en los escritos de Platón por parte de Kant. No así, en cambio, en los de Aristóteles, dado que, por otra parte, el aristotelismo no ocupó una posición igualmente relevante en el siglo XVIII. Para una presentación sucinta del papel que desempeñaron las escuelas del pensamiento griego clásico (esp. platonismo, aristotelismo, epicureismo y escepticismo) en la formación de Kant y en el ambiente intelectual en el que le tocó actuar, véase Santozki (2006) p. 34-55; para el caso especial del estoicismo y su papel protagónico, sobre todo, en la filosofía práctica del período crítico,

con el pensamiento estoico es, sin duda, más directa y deja huellas bastante más profundas. Ciertamente, no faltan huellas significativas de la confrontación con el estoicismo en escritos de filosofía teórica, ante todo, allí donde se trata de la discusión con el determinismo o fatalismo estoico, que Kant rechaza enérgicamente.<sup>6</sup> Sin embargo, donde se concentran las huellas más importantes es, como resulta esperable, en el ámbito de la filosofía práctica, más precisamente, en los escritos que conciernen a la ética. No hace falta decir que no podré considerar aquí ni siquiera todo el material relevante referido específicamente a la ética, que es bastante abundante. Me limitaré exclusivamente a algunos pocos pasajes que resultan especialmente importantes para lo que quiero mostrar.

En el ámbito específico de la ética, la relación de Kant con la filosofía estoica comprende diferentes aspectos y, además, presenta claras variaciones a lo largo del desarrollo del propio pensamiento kantiano. Por lo mismo, no resulta posible separar aquí tajantemente los aspectos de carácter evolutivo de los aspectos propiamente sistemáticos. En efecto, es al hilo del desarrollo de su propia concepción sistemática de conjunto como Kant va encontrando progresivamente el modo de situarse frente a la concepción estoica. Como se verá, este desarrollo comprende, en ocasiones, movimientos de ida y vuelta, de aproximación y distanciamiento, en los cuales los componentes de adhesión y de crítica no siempre se mantienen inalterados.

Dentro de dicho desarrollo, un aspecto general de continuidad viene dado por la alta estima que Kant muestra por la concepción estoica de la virtud, vale decir, por el contenido material específico

---

véase p. 149-229. Una muy buena presentación de conjunto de la renovación del estoicismo en el pensamiento ético y político de los siglos XVI y XVII se encuentra en Abel (1978), que discute las posiciones de autores como Justus Lipsius, Guillaume Du Vair y Pierre Charron, y considera también las relaciones del neoestoicismo con el ramismo y el aristotelismo. Abel no considera específicamente el caso de Kant, más allá de algunas referencias aisladas (cf. esp. p. 31 ss., 168, 344 s.), pero lleva a cabo, en cambio, una excelente reconstrucción de la crítica del estoicismo elaborada por Hegel (cf. cap. VIII).

<sup>6</sup> En *Metaphysik Pölitz* p. 209, Kant afirma que el fatalismo estoico no puede ser refutado, pero tampoco puede ser probado argumentativamente. Obviamente, Kant piensa que en sede práctica la cuestión está decidida *de facto* en contra del fatalismo.

de la doctrina moral estoica. Así lo muestra claramente un precioso texto contenido en el esbozo de historia de la filosofía presentado en la introducción al manual de las lecciones de lógica:

“A Platón y Aristóteles siguieron los epicúreos y los estoicos, que eran ambos los más declarados enemigos unos de otros. Aquellos ponían el bien supremo (*das höchste Gut*) en el regocijo del corazón (*ein fröhliches Herz*), al que llamaron la voluptuosidad (*Wollust*); éstos lo hallaban exclusivamente en la elevación y fortaleza del alma (*in der Hoheit und Stärke der Seele*), por medio de la cual uno podría prescindir de todas las comodidades de la vida (*alle Annehmlichkeiten des Lebens*). Por otra parte, los estoicos eran dialécticos (*dialektisch*) en la filosofía especulativa, <pero> doctrinales (*dogmatisch*) en la filosofía moral, y mostraron muchísima dignidad (*ungemein viel Würde*) en sus principios prácticos, a través de los cuales han esparcido la semilla para las disposiciones interiores más sublimes que hayan existido jamás (*den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existierten*)” (cf. Jäsche Logik, p. 30).

Si se deja de lado su posición discrepante en el caso del suicidio (cf. *Tugendlehre* § 6 p. 422), llama la atención el hecho de que Kant suscribe aspectos de la concepción estoica que no siempre son admitidos de modo más general y que, en ocasiones, podrían resultar incluso chocantes, al menos, a primera vista. Esto vale, en particular, para la concepción estoica de la *apátheia*, a la que Kant —quien no parece tomar en cuenta específicamente la ulterior diferenciación de los estados emocionales en los meros *páthe* propios del necio, por un lado, y las *eupátheiai* propias del sabio, por el otro— interpreta de modo positivo, como una confirmación de su propia posición según la cual los sentimientos no pueden proveer la base de la moralidad. En conexión con su positiva recepción del motivo de la *apátheia*, Kant va tan lejos como para suscribir también el rechazo estoico de la compasión (*Mitleid*). Lo defiende tanto desde el punto de vista de la teoría de la motivación, subrayando el hecho de que los estados afectivos (*Affekte*) enturbian el juicio y, en ocasiones, privan de toda eficacia motivacional al principio de la moralidad, de modo tal que la ecuanimidad del alma es un presupuesto psicológico de la genuina virtud, la cual exige el dominio sobre sí mismo; como también desde el punto de vista de la teoría de la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) moral, llamando la atención sobre el hecho de que sentir uno mismo

el sufrimiento de otro no hace más que aumentar el sufrimiento en el mundo, lo cual jamás podría constituir una obligación moral, pues lo único que puede ser moralmente exigido, en este respecto, es la *sympathia moralis*, que, en el compartir participativamente (*teilnehmend*) la alegría y la pena (*Mitfreude*, *Mitleid*), da lugar a una comunidad de sentimiento de carácter libre (*communio sentiendi liberalis*), fundada en la razón práctica, y no a una de carácter no libre o servil (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) (*Anthropologie* p. 253 s.; véase también *Tugendlehre*, p. 408 s., 457).

Más complicadas son las cosas, en cambio, cuando se trata de la cuestión relativa a la fundamentación de la moralidad. En efecto, una vez alcanzada su posición definitiva en el período crítico, Kant rechaza el modo en que los estoicos pretenden dar cuenta de la fundamentación de la moralidad. Sin embargo, a lo largo de la evolución de su pensamiento, el propio Kant se vio llevado a modificar fuertemente su posición respecto de este problema de fondo, y ello trajo aparejados también cambios fundamentales en su relación con las posiciones clásicas, en particular, con la concepción estoica. Todo ello tuvo lugar, sin embargo, dentro de una línea consistente de desarrollo, que viene dada por el rechazo de todo intento de fundamentación naturalista de la moralidad. En lo que sigue me concentraré en este punto, siguiendo el camino que delinean los textos kantianos. Pero al final diré también alguna cosa acerca del modo en el que Kant intenta reapropiarse y reubicar algunos de los mismos motivos naturalistas que rechaza primero tajantemente, allí donde se pretende extraer de ellos funciones específicas de fundamentación. En el caso de Kant, tal intento de reapropiación y reubicación se conecta, como se sabe, con la temática referida a las condiciones subjetivas que permiten dar cuenta de la posibilidad de la recepción y la internalización del principio de la moralidad y, con ello, también de la posibilidad de su eficacia motivacional.

## 2. LA RECEPCIÓN DE LA CONCEPCIÓN ESTOICA EN EL PERÍODO PRECRÍTICO Y HASTA EL “CANON” DE *KrV*

En los textos de los años '60 y '70 aparece una fuerte crítica a la concepción estoica del sabio, que en su detalle contrasta con algunos aspectos de la posición que Kant adopta posteriormente. Como en general hicieron los antiguos con sus ideales, también los estoicos,

explica Kant, convirtieron su ideal del sabio, que en sí mismo era correcto (cf. p. ej. *Reflexionen* VI 6607 = *Ak.* XIX p. 106 s.), en una quimera inalcanzable, y ello, precisamente, al pretender concederle fuerza mandatoria para el comportamiento humano:

“Los antiguos tuvieron todos el error de hacer quimeras (*Chimären*) de sus ideales (*aus ihren Idealen*). Los estoicos <hicieron una quimera> de su <ideal del> sabio, el cual, como un ideal (*als ein Ideal*), era correcto (*richtig*), pero, como un precepto efectivo del comportamiento humano, vano (*thöricht*)” (cf. *Reflexionen* VI 6584 = *Ak.* XIX p. 96).

Dicho de otro modo: lo vano y pretencioso, en el caso de los estoicos, es haberle concedido una función motivacional a dicha representación ideal del sabio, es decir, tomarla falsamente por lo que Kant suele denominar en los escritos precríticos un *principium executionis*. En tal sentido, Séneca es considerado lisa y llanamente como un “estafador” (*Betrüger*), mientras que Epicteto es calificado de “extraño” (*selten*) y “fantasioso” (*phantastisch*). Todo ello, dentro del marco provisto por la crítica a los estoicos y su quimérica pretensión según la cual el hombre podría elevarse, sin más, por encima de sus dolores y necesidades, para llegar a ser, sólo por medio de sus propias fuerzas, una imagen de la divinidad, con lo cual, al mismo tiempo, se deja a la ayuda de Dios completamente de lado y al ser humano completamente desvalido en su fragilidad y lleno de culpas (cf. *Praktische Philosophie Herder* p. 67).<sup>7</sup> En último término, lo quimérico consiste aquí, por tanto, en la pretensión de que la virtud, cuya mera posesión es identificada erróneamente con la felicidad, sea motor suficiente de las acciones, para dar lugar así al obrar conforme a las exigencias de la moralidad. Paradójico es, sin embargo, el hecho de que en el período crítico el propio Kant suscribirá una posición comparable, aunque no llegue a ella a través de la adopción de la representación ideal del sabio. El cambio decisivo viene posibilitado aquí, como se sabe, por el reconocimiento de la función motivacional que cumplen o pueden cumplir en nosotros la representación de la ley moral y la conciencia

<sup>7</sup> Para este aspecto, véase ahora la buena discusión en Grandjean (2014), quien, en la reconstrucción de la crítica kantiana a la posición estoica, toma como hilo conductor el motivo de lo que Kant caracteriza como “exaltación moral” o, si se prefiere, “infatuación moral” (*moralische Schwärmerei*) (cf. *KpV* p. 86).

de nuestra sujeción a ella, en tanto agentes racionales, tal como tiene lugar en y a través del *factum* de la razón pura práctica (cf. *KpV* p. 6, 31, 42 s., 47, 55, 91, 104). Naturalmente, el punto de vista así alcanzado no trae consigo la necesidad de asumir una insostenible identificación de virtud (*Tugend*) y felicidad (*Glückseligkeit*), que es lo que, como Kant asume ya desde muy temprano, habrían hecho algunas de las principales escuelas de la Antigüedad en su intento por dar cuenta de la naturaleza del “bien supremo” (*das höchste Gut*), ya sea por la vía de la reducción de la felicidad a la virtud (estoicos: felicidad como consecuencia necesaria de la virtud) o bien, inversamente, por la vía de la reducción de la virtud a la felicidad (epicúreos: virtud como medio necesario para la felicidad) (cf. p. ej. *Reflexionen* VI 6601 = *Ak.* XIX p. 104; 6607 = *Ak.* XIX p. 106 s.; 6624 = *Ak.* XIX p. 116, etc.).

Como quiera que sea, en la fase de su pensamiento representada por el texto antes citado Kant asume que los estoicos sobreexigen irremediabilmente al agente moral, al poner en la mera virtud –vale decir, sin consideración independiente de la felicidad, la cual queda identificada, sin más, con aquella– tanto el *principium diiudicationis* como el *principium executionis* del obrar moral. En rigor, la posición estoica (vgr. Zenón), aunque hace justicia al valor intrínseco de la virtud (der innere Werth), no logra dotarla, en definitiva, de genuina fuerza motivacional (die Triebfeder). Por su parte, con su pretensión de reducir la virtud a la felicidad (vgr. el placer o la voluptuosidad), Epicuro comete el error opuesto, por cuanto reduce la virtud a la felicidad: queriendo proporcionar a la virtud la necesaria fuerza motivacional, le quita su valor intrínseco, pues la convierte, de hecho, en un mero medio para la felicidad. Sólo Cristo ofrece aquí la manera adecuada de vincular ambos términos, por medio de su doctrina relativa a las relaciones de la naturaleza y la gracia, por un lado, y a la retribución *post mortem* del mérito y el demérito moral, por el otro (cf. *Reflexionen* VI 6838 = *Ak.* XIX p. 176; para esta crítica a las concepciones de Zenón y Epicuro, véase también *Reflexionen* VI 6619-6621 = *Ak.* XIX pp. 112-115). Por lo mismo, sólo el Cristianismo presenta adecuadamente la relación entre virtud y felicidad, justamente, en la medida en que distingue dos principios diferentes de la moralidad, a saber: el *principium diiudicationis* (virtud) y el *principium executionis* (felicidad). El siguiente pasaje formula el punto con especial nitidez:



“El Maestro del Evangelio (...) puso con razón como fundamento que los dos *principios* del comportamiento, virtud y felicidad, serían diferentes y originarios. Demostró que la conexión de ambos no se halla en la naturaleza (de este mundo). Dijo que, sin embargo, se puede creer con fiabilidad (*getrost glauben*) en ella. Pero colocó la condición <bien> alto y en conformidad con la ley más santa (*nach dem heiligsten Gesetz*). Puso de manifiesto la fragilidad (*Gebrechlichkeit*) y la maldad (*Bösartigkeit*) humanas, y (...) eliminó el engreimiento moral (*den moralischen Eigendünkel*) (humildad [*Demuth*]), y, al agudizar así el juicio, no dejó nada más que cielo e infierno, que son sentencias judiciales (*Richtersprüche*) en conformidad con el más estricto enjuiciamiento (*nach der strengsten Beurtheilung*). Eliminó, además, todos los medios inmorales de ayuda a las observancias religiosas y convirtió, en cambio, a la bondad de Dios (*die Güte Gottes*) en objeto de fe (*zum Gegenstande des Glaubens*), en todo aquello que no está en nuestro poder, (...) si (...) nos esforzamos con rectitud (*mit Aufrichtigkeit*) por lograr cuanto esté en nuestro poder. Purificó, pues, la moral de todas las limitaciones vinculadas con la indulgencia y el amor propio (*von allen nachsichtlichen und eigenliebigen Einschränkungen*)” (cf. *Reflexionen* VI 7060 = Ak. XIX p. 238).

En lo esencial, esta valoración de las concepciones estoica, epicúrea y cristiana acerca de las relaciones entre virtud y felicidad se mantiene intacta, como es sabido, también en el período crítico. Así lo muestra, entre otros textos relevantes, el tratamiento de la “Dialéctica” de *KpV*, donde se tematiza la problemática vinculada con el “bien supremo” como objeto de la razón pura práctica (cf. *KpV* pp. 110 ss.). La idea central de la concepción kantiana según la cual el “bien supremo”, como objeto de la razón pura práctica, debe ser concebido como el resultado del enlace sintético de virtud y felicidad está presente ya, al menos, en su punto de partida, en los textos del período precrítico, y ello, justamente, en la medida en que Kant rechaza enérgicamente, desde el comienzo, todo intento de identificación de virtud y felicidad, basado en alguna forma de reducción de la una a la otra. Por cierto, en los textos de los años ’60 y ’70 no aparece todavía la afirmación expresa del carácter sintético *a priori* del enlace que vincula a ambos componentes del “bien supremo”. Sin embargo, la diferencia más significativa viene dada por el hecho de que Kant no ha alcanzado todavía su concepción madura relativa a los moto-

res de la voluntad. Por el contrario, todo indica que incluso hasta la concepción del “Canon” de *KrV*, Kant admitió que Dios y la inmortalidad, como condiciones de la felicidad, proveían ellos mismos el *principium executionis* necesario para dar cuenta de la posibilidad del obrar moral. Esto se ve claramente en una reflexión datada entre 1776 y 1778, donde se contrapone, en este preciso sentido, la posición de Zenón con la de Cristo:

“Zenón pretendía darle a la virtud un valor interno (*einen innern Werth*) y le quitó el motor (*die Triebfeder*). Sólo Cristo le da tanto el valor interior como el motor. Su concepto no es místico (*mystisch*), sino natural (*natürlich*). El motor está libre de todos los impedimentos de la naturaleza. El motor procedente del otro mundo (*die Triebfeder aus der andern Welt*) es ya en sí mismo también equivalente a la renuncia a toda ventaja (*Entsagung auf allen Vorthail*). < Tales motores > son los únicos que no son contingentes (*zufällig*) o inciertos (*ungewis*) y sirven como regla (*dienen zur Regel*). El otro mundo (*intelectual*) es propiamente aquel donde la felicidad coincide exactamente con la moralidad: cielo (*Himmel*) e infierno (*Hölle*), de los cuales el uno apunta a la mayor felicidad (*Glück*) y el otro a la miseria (*Elend*). El otro mundo es un ideal necesariamente moral (*ein nothwendig moralisches Ideal*). Sin él, la legislación moral (*die moralische Gesetzgebung*) se queda sin gobierno (*ohne Regierung*). Sólo ella apunta al valor interior de las acciones. A través de la esperanza recompensa del otro mundo, la virtud resulta desinteresada (*uneigennützig*), pero tiene un apoyo o refugio (*eine Stütze oder Zuflucht*). El motor está sustraído a los sentidos tanto como es posible” (cf. *Reflexionen* VI 6838 = *Ak.* XIX p. 176)<sup>8</sup>.

Como he indicado ya, esta misma concepción se refleja todavía en el tratamiento de la moralidad del “Canon” de *KrV*, *en la medida en que también allí se enfatiza el papel de Dios y el otro mundo como “motores”*.<sup>9</sup> En tal sentido, el siguiente pasaje resulta revelador:

“Es necesario que todo nuestro cambio de vida (*Lebenswandel*) sea subordinado a máximas morales (*sittlichen Maximen*); pero,

<sup>8</sup> Para una presentación general del modo en el que Kant compara las concepciones estoica y cristiana, véase la clásica contribución de Zac (1972).

<sup>9</sup> Para la evolución del tratamiento kantiano del problema de los motores desde los años ’60 hasta la posición de *Grundlegung*, pasando por el “Canon” de *KrV*, véase ahora la buena discusión de conjunto en Schadow (2013) cap. IV.

al mismo tiempo, es imposible que esto ocurra, si la razón (*die Vernunft*) no conecta con la ley moral (*mit dem moralischen Gesetze*), que es una mera idea (*eine bloße Idee*), una causa eficiente (*eine wirkende Ursache*) que, según el comportamiento de acuerdo con ella <sc. la ley moral>, determine un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines más elevados (*einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang*), sea en ésta o bien en otra vida. Por tanto, sin un Dios y un mundo para nosotros invisible pero esperado, las sublimes ideas de la moralidad (*die herrlichen Ideen der Sittlichkeit*) son ciertamente objetos de aprobación y admiración (*Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung*), pero no motores del propósito y la ejecución (*Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung*), porque no satisfacen el fin completo (*den ganzen Zweck*) que a cualquier ser racional le es natural, y <que> le es determinado *a priori* y le resulta necesario, a través, precisamente, de la misma razón pura” (cf. KrV A 812-813 / B 840-841).

Como Kant enfatiza en el párrafo que sigue inmediatamente al texto citado, desde el punto de vista que atiende a lo que exige la razón misma, la felicidad, que no podría representar por sí sola el bien total o completo (*das vollständige Gut*), debe aparecer necesariamente conectada con el comportamiento moralmente bueno (*das sittliche Wohlverhalten*). Pero lo que el comportamiento moralmente bueno garantiza por sí solo no es la felicidad misma, sino el mero merecimiento de felicidad (*die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein*). Por su parte, este último tampoco podría ser identificado, sin más, con el bien total o completo, que incluye también, y necesariamente, la participación efectiva en la felicidad (*ihrer <sc. der Glückseligkeit> teilhaftig zu werden*) (cf. KrV A 813 / B 841). Que bajo condiciones terrenales el obrar moralmente bueno sólo puede garantizar el merecimiento de felicidad, pero no la felicidad misma, es una tesis que aparece ya claramente formulada en textos del período precrítico (cf. p. ej. *Reflexionen* VI 6610 = Ak. XIX p. 107; 6629 = Ak. XIX pp. 117 s.; 6826-6827 = Ak. XIX p. 173; a los que se añade 6838 = Ak. XIX p. 176, texto citado *in extenso* más arriba). Considerada por sí misma, dicha tesis no implica necesariamente la adopción de una determinada posición a la hora de responder la pregunta por la motivación del obrar moralmente bueno. De hecho, aunque Kant modifica sustancialmente su posición relativa al problema de los “motores”, desde el período precrítico hasta el período crítico, pasando por el

“Canon” de *KrV*, su adhesión a la tesis relativa a la conexión necesaria entre la moralidad y el merecimiento de felicidad se mantiene intacta a través de dicho tránsito. Una cuestión diferente es la de cómo dar cuenta de la conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad misma, que, como es obvio, es algo muy diferente de su mero merecimiento. Como se sabe, en la concepción que Kant desarrolla a partir de *Grundlegung* y presenta oficialmente en *KpV*, la referencia a Dios y el “otro mundo” (*vgr.* la inmortalidad del alma) queda preservada, pero ya no es puesta en conexión con la temática de los “motores”, sino que queda sistemáticamente reubicada, a través de la introducción de la doctrina de los “postulados” de la razón (pura) práctica (cf. *KpV* pp. 119-133). En esa versión final, la existencia de Dios y la del “otro mundo” (*vgr.* inmortalidad del alma) no aparecen ni como “fundamentos” de la moralidad (*principium diiudicationis*) ni como “motores” de la acción moral (*principium executionis*), sino que son considerados como “postulados”, vale decir, como asunciones que la misma razón (pura) práctica debe hacer necesariamente para resolver la tarea que le plantea su propia “dialéctica” (cf. *KrV* p. 11, nota). Dicha tarea no es otra que la de dar cuenta de la conexión entre moralidad y felicidad, tal como viene exigida por la propia razón (pura) práctica.

### 3. LA RECEPCIÓN DE LA CONCEPCIÓN ESTOICA EN GRUNDLEGUNG Y *KpV*

El modo en el que Kant se relaciona con la concepción estoica en el período correspondiente a la versión madura de su concepción de la moralidad tiene elementos de continuidad, pero también de ruptura con la posición adoptada en el período precrítico, hasta el “Canon”, inclusive. En lo que sigue me concentro brevemente en tres aspectos de la renovada confrontación de Kant con la posición estoica, a saber: a) el referido al modo de concebir el bien supremo, b) el referido a la fundamentación estoica de la moral, con especial referencia a la doctrina estoica de la *oikeiosis* y, por último, c) el referido al principio de la moralidad.

#### a) La crítica a la concepción estoica del “bien supremo”

La crítica de Kant a la identificación estoica de virtud y felicidad permanece invariable, en el tránsito que va del período precrítico

al crítico, pero recibe ahora una fundamentación teórica, en alguna medida, nueva, que adquiere expresión, sobre todo, en la discusión que Kant lleva a cabo en la “Dialéctica” de *KpV*, más precisamente, en el marco del tratamiento de la determinación del concepto del “bien supremo” (cf. *KpV* pp. 110 ss.). Como se sabe, en continuidad con la posición reflejada ya en los textos del período precrítico antes citados, Kant reprocha a las dos posiciones polarmente opuestas, representadas por el estoicismo y el epicureísmo, incurrir en un mismo error de base, a saber: el de pensar la conexión entre virtud y felicidad como analítica, al pretender identificar por vía reductiva las nociones de virtud y felicidad, cuando la conexión que media entre ellas reviste necesariamente un carácter sintético: mientras que el epicureísmo reduce erróneamente la virtud a la felicidad, el estoicismo hace exactamente lo contrario y yerra de igual manera, pues reduce la felicidad a la virtud. Así lo explica Kant:

“De las escuelas griegas de la Antigüedad hubo propiamente sólo dos que en <la> determinación del concepto del bien supremo siguieron ciertamente un único método, en la medida en que no dejaron valer virtud (*Tugend*) y felicidad (*Glückseligkeit*) como dos elementos diferentes del bien supremo, de modo tal que buscaron la unidad del principio según la regla de la identidad (*nach der Regel der Identität*); sin embargo, se separaban nuevamente al elegir de modo diferente entre ambos el concepto fundamental (*den Grundbegriff*). El epicúreo decía: ser consciente de su <propia> máxima conducente a la felicidad, eso es virtud; el estoico: ser consciente de su <propia> virtud es felicidad. Para el primero, la astucia (*Klugheit*) era tanto como moralidad (*Sittlichkeit*); para el segundo, que elegía una denominación más elevada para la virtud, sólo la moralidad era verdadera sabiduría (*wahre Weisheit*). Hay que lamentar que la agudeza (*Scharfsinnigkeit*) de estos hombres (...) estuviera infelizmente aplicada a argüir (*ergrübeln*) <la> identidad entre dos conceptos heterogéneos en extremo, el de la felicidad y el de la virtud” (cf. *KpV* p. 111).

Como se sabe, Kant sostiene que la conexión de virtud y felicidad es sintética, y no analítica. Se trata, sin embargo, de una conexión que la razón misma exige de modo necesario, de modo tal que su carácter es sintético *a priori*. A falta de todo otro fundamento intuitivo, pues no hay aquí ninguna intuición *a priori* que pudiera proveer la base para dicha conexión, el *tertium quid* que hace posible la síntesis viene

dado aquí por los correspondientes “postulados” de la razón práctica, a saber: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Esto último es novedoso, respecto de los textos del período precrítico antes citados, pero la posición de Kant queda inalterada en lo que respecta a la tesis básica de que la conexión necesaria entre virtud y felicidad que la razón exige no puede ser garantizada bajo las condiciones propias de este mundo, sino que exige un marco de condiciones diferentes: el “otro mundo”, en el cual la justicia divina premia y castiga, según el mérito o el demérito moral.

No hace falta aclarar que Kant rechaza la viabilidad de concepciones de la felicidad que excluyan el componente de placer y plenitud experimentada de modo gozoso. En este sentido, Kant cree que un componente hedónico o, si de prefiere, un componente de bienestar de carácter empírico resulta imprescindible, a la hora de elaborar una noción de felicidad que resulte aplicable al hombre como ser finito, que debe desarrollar su vida bajo las condiciones propias de la existencia terrenal<sup>10</sup>.

### b) La crítica a la fundamentación estoica de la moralidad

Hacia el final de la primera parte del tratamiento los principios prácticos puros de *KpV*, Kant presenta en forma de cuadro las diferentes posibles concepciones de los “fundamentos de determinación materiales prácticos” (*praktische materiale Bestimmungsgründe*), los cuales pueden ser a) subjetivos o bien b) objetivos, y dentro de cada uno de esos rubros i) internos o ii) externos. El caso b) i), esto es, el principio objetivo interno es el de la “perfección” (*Vollkommenheit*), y sus defensores son, según Kant, Wolff y los estoicos (cf. *KpV* p. 40)<sup>11</sup>. El problema con esta interpretación material de los fundamentos prácticos de determinación, especialmente, en el caso de los

<sup>10</sup> En este sentido, véase la muy buena discusión de la crítica kantiana a la concepción estoica de la felicidad y el ideal de autosuficiencia conectado con ella en Himmelfmann (2003) cap. VI.

<sup>11</sup> En el caso de b) ii) Kant menciona la “voluntad de Dios”, de la cual son defensores Crusius y los moralistas teológicos. En el caso de a) los principios subjetivos, i) los externos pueden ser o bien la educación (Montaigne) o bien la constitución civil (Mandeville), y ii) los internos son o bien el “sentimiento psíquico” (Epicuro) o bien el “sentimiento moral” (Hutchenson).

de carácter objetivo, reside en el hecho de que un objeto materialmente dado, que es considerado como un fin, es presupuesto como anterior y precedente a la determinación de la voluntad, lo cual implica necesariamente, a juicio de Kant, heteronomía: la misma noción de “perfección” remite necesariamente, para Kant, a la aptitud para un fin dado (cf. p. 41).

Como ha enfatizado la investigación, el hecho de que en conexión con los estoicos Kant hable de “perfección”, entendida como principio de determinación interno, se explica muy probablemente por la influencia de la traducción de Christian Garve del *De officiis ciceroniano* (1786).<sup>12</sup> En efecto, Garve traduce *virtus* por “perfección interna” (*innere Vollkommenheit*). A ello se añade el hecho de que ya Baumgarten había hablado, en el mismo sentido, de perfectio, en relación con la virtud, por cuanto ésta “perfecciona” la naturaleza. Kant ve, de hecho, la concepción estoica como conectada con la de Baumgarten:

“Otro principio moral del autor <sc. Baumgarten> es: *vive convenienter naturae*. Éste es un principio estoico” (cf. *Moralphilosophie Collins* p. 266).

En el caso de Baumgarten y los estoicos vale, por tanto, la misma crítica: el mencionado principio interno, es decir, la perfección, no puede dar cuenta de la fundamentación de la moralidad, porque presupone la determinación material de la voluntad por un objeto dado de antemano e implica, con ello, la heteronomía de la voluntad. Por la misma razón, Kant debió rechazar tajantemente la doctrina estoica de la *oikeiosis* (*conciliatio*), entendida como un modelo de fundamentación de la moralidad. Kant conoce la doctrina por medio de varias fuentes: ante todo, la exposición de Cicerón en *De*

<sup>12</sup> La importancia de la influencia de la traducción de Garve ha sido enfatizada en la literatura de los últimos treinta años, en particular, en lo que toca a la recepción del concepto de “deber” (*kathêkon*, *officium*), pues, por otra parte, la recensión de Garve de *KrV*, en la cual critica la concepción del “Canon”, deja también una importante huella. En efecto, es dicha crítica la que, con toda probabilidad, proveyó el punto de partida de la renuncia kantiana a poner a Dios como fundamento de la moralidad en *Grundlegung* y *KpV*. Para este punto, véase Horn (2008) p. 1098 s., con referencias a Förster (1992) y Forschner (1989), entre otros. Véase también Förster (1998). Para el impacto de la traducción de Garve sobre la concepción de Kant, véase Melches Gibert (1994).

*finibus* III 16-22, pero también la de Séneca en *Epistula* 121, donde Séneca introduce la noción de cura para dar cuenta del cuidado de sí, e incluso, como ha sugerido Klaus Düsing, a través de la traducción latina de Diógenes Laercio, además de la exposición de Reimarus en su escrito sobre el “impulso artístico” de los animales<sup>13</sup>. Kant mismo nunca menciona la expresión *oikeiosis*, ni tampoco la versión latina *conciliatio*, pero parece bastante claro que cuando rechaza el punto de partida en las tendencias naturales, del tipo que fueren, a la hora de fundamentar la moral, lo que tiene en vista es, principalmente, la concepción estoica. La divergencia de fondo en este punto es obvia: los estoicos presentan la adopción del punto de vista moral como la meta a la que conduce un proceso de desarrollo natural, teleológicamente orientado, y pretenden derivar de esta explicación genético-evolutiva, al mismo tiempo, también una fundamentación del principio de la moralidad; Kant, en cambio, separa tajantemente la cuestión referida al fundamento y la validez del principio de la moralidad, por un lado, y la cuestión referida a la génesis y la evolución del sentido moral del sujeto a lo largo de su desarrollo evolutivo, por el otro. La distinción característicamente kantiana entre “cuestiones de génesis” y “cuestiones de validez”, tan fructífera a la hora de dar cuenta de la posibilidad del conocimiento apriorístico (cf. *KrV* B 1), encuentra, como se echa de ver, un nuevo campo de aplicación, allí donde se trata de dar cuenta del origen último de la validez de los principios de la moralidad.

Por otra parte, y de modo más específico, a los ojos de Kant resulta imposible partir, como lo hace la concepción estoica, del fin natural de la autoconservación, allí donde se trata de fundar la moralidad, como tal. Por el contrario, Kant asume que si el fin que la naturaleza hubiera querido darle al hombre fuera el de su mera autoconservación (estoicos) o bien el de su bienestar (epicúreos), entonces mucho más seguro hubiera sido confiar su consecución al simple instinto, tal como ocurre en el caso de los otros animales, y no, en cambio, hacer intervenir la razón, ya que ésta sólo trae mayores dificultades, cuando no impedimentos, con vistas al logro de tales objetivos:

<sup>13</sup> Para estas y otras referencias, véase Santozki (2006) pp. 172 ss., quien remite también a Düsing (1976).



“Si en un ser que posee razón (*Vernunft*) y voluntad (*Wille*) el propio fin de la naturaleza (*der eigentliche Zweck der Natur*) fuera su conservación (*Erhaltung*), su bienestar (*Wohlergehen*), en una palabra, su felicidad (*Glückseligkeit*), entonces ésta <sc. la naturaleza> habría tomado de modo muy deficiente sus recaudos (*ihre Veranstaltung*) para ello, <al> avistar a la razón de la criatura como la realizadora (*Ausrichterin*) de esa intención suya <sc. de la naturaleza>. En efecto, <en tal caso> todas las acciones (*alle Handlungen*) que aquella <sc. la criatura> tiene que ejecutar con tal objetivo y <también> la entera regla de su comportamiento (*die ganze Regel seines Verhaltens*) le hubieran sido predelineadas (*vorgezeichnet*) de modo mucho más preciso (*weit genauer*) por medio del instinto (*Instinkt*), y dicho fin hubiera podido ser alcanzado de ese modo con mucha mayor seguridad (*weit sicherer*) de lo que jamás podría ocurrir a través de la razón” (cf. *Grundlegung*, p. 395).

Hay quien interpreta aquí la referencia a la razón como “organizadora” o “ejecutora” (*Ausrichterin*) de la intención providencial de la naturaleza como una alusión indirecta a la caracterización estoica de la razón como “artesana del impulso” (*technîtes hormês*). En cualquier caso, esta suerte de reducción instrumentalista de la razón resulta, para Kant, inaceptable, porque, en tal caso, sencillamente no habría razón (pura) práctica, que es aquella que determina de modo apriorístico la voluntad, y no la que sigue el dictado de la inclinación. Dicho de otro modo: Kant rechaza toda apelación a tendencias o inclinaciones naturales, allí donde se trata específicamente de dar cuenta de la validez del principio de la moralidad, y no meramente de las condiciones que permiten su eficacia. La eliminación de la concepción de la oikéiosis como recurso explicativo para dar cuenta de la fundamentación de la moralidad tiene que ver, obviamente, con el hecho distintivo de que, en su peculiar estrategia de fundamentación, Kant no parte del objeto puro de la voluntad, vale decir, del “bien supremo”, para explicar a partir de él la determinación de la voluntad, sino que sigue el camino exactamente opuesto: parte de la determinación apriorística de la voluntad por obra de la razón, en su función como razón (pura) práctica, para explicar a partir de tal determinación el origen apriorístico del objeto puro de la voluntad, el cual provee, a su vez, aquella formalidad a la que debe adecuarse, de un modo u otro, todo objeto empírico del querer, es decir, de la

facultad inferior de desear, a través de las correspondientes máximas de acción, si es que tal querer ha de poder contar, al mismo tiempo, como moralmente bueno o moralmente aceptable.

### c) *El principio de la moralidad*

Más allá de las críticas de Kant a los aspectos indicados de la concepción estoica, hay una clara afinidad de posiciones en lo concerniente al carácter que ambos, los estoicos y Kant, conceden al principio de la moralidad, es decir, a la ley moral, como tal. Como se sabe, entre los epicúreos y los estoicos Kant simpatiza claramente con estos últimos, pues cree que han dado completamente en el clavo al elevar a la virtud al rango de principio práctico supremo, a pesar del error de pretender identificarla con la felicidad, lo cual es imposible. En este punto, la superioridad de los estoicos sobre los epicúreos resulta, a juicio de Kant, inapelable. Cito en extenso:

“Por cierto, los epicúreos habían asumido como principio supremo de las costumbres (*Sitten*) uno completamente falso, a saber: el de la felicidad (*Glückseligkeit*) (...) Pero procedieron, sin embargo, de modo suficientemente consecuente, al degradar a su bien supremo (*ihr höchstes Gut*) del mismo modo, vale decir, de modo proporcional a la inferioridad de su principio, y al no esperar felicidad mayor que la que se puede adquirir a través de la astucia humana (*durch menschliche Klugheit*) (a la cual pertenecen también abstinencia [*Enthaltbarkeit*] y la moderación de las inclinaciones [*Mäßigung der Neigungen*]) (...) Por el contrario, los estoicos eligieron de modo correcto su principio supremo, a saber: la virtud (*Tugend*), como condición del bien supremo. Pero, al representarse como alcanzable completamente en esta vida el grado de aquella <sc. la virtud> que resulta exigible para su ley pura (*für das reine Gesetz derselben*), no sólo extendieron la capacidad moral del ser humano (*das moralische Vermögen des Menschen*), bajo la denominación de ‘el sabio’, por encima de todos los límites de su naturaleza (*über alle Schranken seiner Natur*) y asumieron algo que contradice todo conocimiento humano, sino que, sobre todo, tampoco quisieron dejar valer como un objeto especial de la capacidad desiderativa humana (*für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehungsvermögens*) el segundo componente (*Bestandstück*) perteneciente al bien supremo, esto es, la felicidad. En cambio,

hicieron a su sabio (respecto de su estado de satisfacción [*Zufriedenheit*]) completamente independiente de la naturaleza, al igual que una divinidad (*gleich einer Gottheit*), en la conciencia de la excelencia de su persona (*im Bewußtsein der Vortrefflichkeit*), en la medida en que lo dejaron ciertamente expuesto a los males (*Übel*) de la vida, pero no sometido a ellos (a la vez que lo representaban como libre del mal moral [*Böse*]); y, así, realmente dejaron de lado el segundo elemento (Element) del bien supremo, <la> propia felicidad, al ponerla meramente en el obrar y en la satisfacción con su propio valor personal y, consecuentemente, al incluirla también (*mit*) en la conciencia de la manera de pensar propia de la moralidad (*im Bewußtsein der sittlichen Denkungsart*), cosa en la cual hubieran podido ser suficientemente refutados por la voz de su propia naturaleza (*durch die Stimme ihrer eigenen Natur*)” (cf. *KpV* p. 126).

También aquí enfatiza Kant, al igual que en los textos del período precrítico, que sólo la doctrina cristiana, considerada como mera doctrina moral y no todavía como doctrina religiosa (*Religionslehre*), ofrece una vía para combinar adecuadamente el carácter sublime y santo del principio de la moralidad y las exigencias derivadas de él con la esperanza de la felicidad, como aquella plenitud que el ser humano no puede lograr por sí solo, vinculándolos en una concepción unitaria del bien supremo, que viene dada por la representación del Reino de Dios (*Reich Gottes*) (cf. p. 127 s.). Por otro lado, a diferencia de la posición mantenida todavía hasta el “Canon” de *KrV*, a través de la concepción elaborada *Grundlegung* y *KpV* Kant logra pensar de modo unificado, por primera vez, el aspecto referido al criterio de moralidad y el aspecto referido a la motivación moral, esto es, dicho en la terminología del período precrítico, el principium diiudicationis y el principium executionis, Y lo logra, como es sabido, a través de la nueva función motivacional atribuida a la representación de la ley moral “en nosotros”, considerada como objeto de “respeto” (*Achtung*), la cual hace innecesario el recurso a premisas teológicas, a la hora de dar cuenta de la posibilidad del obrar moral, como tal:<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Para una reconstrucción de la teoría kantiana de la motivación que, junto al papel determinante del principio racional, pone de relieve también la importancia de los aspectos vinculados con la receptividad (por ejemplo, el papel del sentimiento de respeto), véase Klemme (2006). De modo complementario véase también Loudon (2006) y ahora también Schadow (2013) cap. V.

la “ley moral”, como único principio formal de determinación de la voluntad pura (i. e. no empíricamente afectada), determina el objeto entero de la razón (pura) práctica, que no es otro que el bien supremo (cf. *KpV* p. 109). La posición así alcanzada, según la cual es la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica la que da origen al objeto (puro) de la voluntad, y no viceversa, permite evitar, como se dijo ya, la heteronomía de la voluntad, que traería inevitablemente consigo una restricción de la presunción de validez del principio de la moralidad, en virtud de la cual ésta quedaría sujeta al previo cumplimiento de determinadas condiciones. Pero, además, la concepción de *KpV*, que complementa esta nueva doctrina del “objeto” de la razón pura con la doctrina de los “postulados”, permite también dar cuenta, de un modo renovado, de la necesidad de asumir el carácter irreductiblemente sintético, aunque fundado a priori, del enlace de los dos componentes constitutivos del “bien supremo”, esto es, moralidad (virtud) y felicidad, y poner así de manifiesto, a la vez, la insuficiencia de base de todo intento de dar cuenta de la necesidad de dicho enlace por recurso a alguna forma de identificación reductiva.

Ahora bien, y aquí reside un aspecto a recalcar especialmente en el presente contexto de discusión, la nueva concepción de la motivación moral alcanzada en *Grundlegung* y *KpV* le permite a Kant, al mismo tiempo, una nueva aproximación a la posición estoica, que en el período precrítico, como se vio, había sido descartada como quimérica, también en lo concerniente al problema de la motivación del obrar moral. Por el contrario, lo quimérico en la posición estoica se limita ahora tan sólo a la irreal identificación de virtud y felicidad, que supone, además, que la felicidad puede alcanzarse en esta vida, sin más, por los propios medios y, peor aún, bajo cualquier circunstancia. En cambio, la idea, igualmente estoica, de que la virtud puede ser ella misma el principium executionis requerido para el obrar moral resulta ahora, y a diferencia de lo que ocurría hasta el “Canon” de *KrV*, asumida, con las variantes del caso, por el propio Kant, y ello por cuanto Kant está ahora en condiciones de proporcionar una explicación específica de la función que cumple o puede cumplir la ley moral, como fundamento de determinación y motor de la voluntad pura. Es, pues, esta nueva forma de proximidad la que explica el renovado elogio a la posición estoica que Kant formula en el escrito sobre la religión de 1793:

“Ahora bien, las leyes morales (*die moralischen Gesetze*) las extraen ellos <sc. los estoicos> inmediatamente (*unmittelbar*) de la razón que legisla de ese modo exclusivamente y que manda, sin más, a través de ellas <sc. las leyes morales>, y así todo (*alles*) quedaba indicado de modo completamente correcto (*ganz richtig*), objetivamente (*objektiv*), en lo que concierne a la regla (*Regel*), y también subjetivamente (*auch subjektiv*), en lo que atañe al motor (*Triebfeder*)” (cf. *Religion* p. 57, nota).

Como es obvio, la nueva posición elaborada desde 1785 en adelante, en la cual la felicidad ya no provee el motor para la moralidad, tampoco bajo la representación del “otro mundo” conectada con las ideas de Dios y la inmortalidad del alma, explica por qué Kant puede acercarse nuevamente a la concepción estoica de la virtud, en su carácter de regla (*principium diiudicationis*) y, a la vez, también de motor (*principium executionis*).<sup>15</sup> El nuevo modelo explicativo permite, por lo mismo, una nueva recepción de la noción clásica de deber (*officium*), central ya desde los escritos del período precrítico, y también una fuerte aproximación a la concepción estoica según la cual lo único dotado de valor intrínseco es lo moralmente bueno. Lo que habitualmente se tiene por bueno, piensa Kant en consonancia con la posición estoica, no tiene, en rigor, ningún valor intrínseco, sino que su valor depende del uso que de ello haga la voluntad: ni siquiera los talentos son buenos en sí mismos. Como se sabe, el comienzo de *Grundlegung* establece que lo único bueno sin restricciones es una buena voluntad, esto es, una voluntad que está determinada por la razón: cosas como los talentos, la moderación del carácter y las pasiones, los bienes de la fortuna, etc. tienen, desde el punto de vista estrictamente moral, un estatuto comparable a lo que en terminología estoica se denomina los “indiferentes” (*adiaphora*)

<sup>15</sup> En este respecto, Grandjean (2014) p. 179 ss. llama acertadamente la atención sobre el hecho de que la insistente contraposición kantiana de la “exaltación moral” estoica y el “dulce rigor” del cristianismo, que proporcionaría el más eficaz antídoto contra aquella, no impide que Kant se vea llevado, a su vez, a dar una intensa coloración estoica a su propia interpretación de la doctrina cristiana de la libertad y la gracia. En último término, tal interpretación no sería, piensa Grandjean, sino el resultado natural del modo en el que Kant piensa la conexión estructural entre racionalidad y libertad.

(cf. *Grundlegung* pp. 393 s.).<sup>16</sup> Ciertamente, Kant no se vale dicha expresión ni en *Grundlegung* ni tampoco en *KrV*, aunque no falta algún texto del período precrítico en los cuales remite a la concepción estoica según la cual cosas como la salud y el dolor, etc. no deben verse como “buenas” o “malas”, en el sentido propiamente moral de los términos (cf. *Reflexionen* VI 6630 = *Ak.* XIX p. 118). Que Kant evite el empleo de dicha expresión se debe, con toda probabilidad, al deseo de evitar las ambivalencias que podría acarrear su uso. En efecto, Kant asume que, desde el punto de vista estrictamente moral, no hay nada que pueda contar propiamente como “indiferente”, es decir, nada intermedio o indeterminado situado, por así decir, en medio de los opuestos del bien y el mal. Desde el punto de vista que atiende a las correspondientes máximas, piensa Kant, ni las acciones ni los caracteres pueden presentar un valor moral indefinido, en el sentido de indiferente o indeterminable, sino que hay que conceder la validez de un principio disyuntivo, que afirma que el hombre es o bien moralmente bueno (*sittlich gut*) o bien moralmente malo (*sittlich böse*). Cito en extenso un pasaje del escrito de sobre la religión que presenta con nitidez las conexiones sistemáticas más relevantes:

“Al conflicto de ambas hipótesis arriba expuestas <sc. el de si el hombre es naturalmente bueno o malo> subyace una proposición disyuntiva: el ser humano es (*por naturaleza*) o bien moralmente bueno (*sittlich gut*) o bien moralmente malo (*sittlich böse*). Pero a cualquiera se le ocurre fácilmente preguntar si acaso tal disyunción es correcta, y si alguien no podría afirmar que el ser humano no es por naturaleza ninguna de las dos cosas, y otro que es ambas al mismo tiempo, a saber: en algunos aspectos, bueno, en otros, malo. La experiencia (*Erfahrung*) parece confirmar incluso esta posición intermedia entre ambos extremos. Pero resulta muy importante para la doctrina de las costumbres no admitir, en la medida de lo posible, cosas morales de carácter intermedio (*keine moralischen Mitteldinge*), ni en las acciones (*adiaphora*), ni en los caracteres humanos, ya que con

<sup>16</sup> Para este punto, véase Santozki (2006) p. 181-186, donde se presenta con detalle el modo en el que Kant se confronta con este aspecto de la doctrina estoica. Mi breves referencias al tratamiento kantiano de los “indiferentes” siguen, en lo esencial, las indicaciones de Santozki. Véase también Forschner (1989) y (1995) p. 117 nota 27 (citado también por Santozki), donde Forschner afirma que la teoría de los “indiferentes” constituye el aspecto en el cual la cercanía de Kant a los estoicos se hace más evidente.

tal duplicidad de sentido (Dopelsinnigkeit) todas las máximas corren peligro de perder su determinación y consistencia (ihre Bestimmtheit und Festigkeit). Se llama habitualmente ‘rigoristas’ (Rigoristen) a los que adoptan este modo riguroso de pensar (con una denominación que contendría en sí un reproche, pero que en realidad es un elogio); y, así, a sus antípodas se los puede llamar ‘latitudinarios’ (Latitudinarier) (...)” (cf. *Religion* p. 22 nota en el texto).

En nota al pie, Kant añade, hacia el final, lo siguiente:

“(...) Una acción moralmente indiferente (adiaphoron morale) sería una acción que se produce meramente a partir de leyes naturales, y que, por tanto, no guarda relación alguna con la ley moral (*das sittliche Gesetz*), como ley de la libertad (*als Gesetz der Freiheit*), al no tener lugar ni ser necesarios (...) respecto de ella ni mandato ni prohibición ni tampoco permisión (autorización legal)” (cf. *Religion* p. 22 nota al pie).

Lo único “indiferente” en el sentido propiamente moral es aquello que, ya sea un evento de la naturaleza o bien un movimiento o una acción de un ser humano, ocurre únicamente según meras leyes naturales y, como tal, no guarda relación alguna con la ley moral a través de las correspondientes máximas. Lo “indiferente” en dicho sentido extramoral del término tampoco coincide, por lo tanto, con lo moralmente “permitido”, pues si una determinada acción o comportamiento merece o no tal denominación es algo que debe ser enjuiciado, en cada caso, por referencia a la ley moral, a través de la correspondiente máxima.<sup>17</sup> En tal sentido, Kant elogia la posición propia del rigorismo, que no admite trivalencia alguna, sino sólo estricta bivalencia, en el ámbito propiamente moral. Y todo indica que piensa que los estoicos, a pesar de haber desarrollado una doctrina de los “indiferentes”, se cuentan entre los rigoristas, y no entre los “latitudinarios”. En efecto, conservan la especificidad y la pureza del

<sup>17</sup> Para el rechazo de la identificación de lo “permitido” y lo moralmente “indiferente”, véase también *Rechtslehre* p. 223. En este mismo sentido, en un texto que data probablemente de comienzos de los años ’70, Kant señala que toda imputación hace referencia a leyes morales, de modo que en el ámbito de las acciones que caen bajo leyes morales todo es imputable en mérito o demérito, y no hay nada que sea “indiferente” (*adiaphoron*) (cf. *Reflexionen* VI 6784 = *Ak.*XIX p. 159).

bien moral, por cuanto no presentan lo “indiferente” como un tercer valor moral situado entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo, sino, más bien, como aquello que está excluido del ámbito demarcado por la oposición disyuntiva entre el bien y el mal, en el sentido propiamente moral del término<sup>18</sup>.

En conexión con el modo en el cual recibe la doctrina estoica de los “indiferentes”, se ha hecho notar que Kant deja de lado el valor que (algunos de) los estoicos conceden a los así llamados “indiferentes preferidos” (*adiaphoron aestimabile*), como medios que ayudan en el progreso moral, vale decir, en el tránsito que va del nivel de los agentes (todavía) “ignorantes” o “necios” que sólo producen “actos (meramente) apropiados” (*kathékonta*, singular: *kathêkon*) al nivel de los “sabios” que capaces de producir “actos moralmente correctos” o “virtuosos” (*katorthómata*, singular: *katóρθoma*)<sup>19</sup>. Aquí hay toda una cantidad de elementos vinculados con la recepción que hace Kant de la posición que Cicerón presenta en *De officiis* y de la que Séneca elabora en sus cartas morales, pero no puedo entrar aquí en el detalle<sup>20</sup>. Me limito simplemente a recalcar el punto central: todo este tipo de cosas que conciernen a la posibilidad de la educación y el progreso moral pueden en sí estar muy bien, pero Kant las separa nítidamente de las cuestiones relativas a la fundamentación de la moralidad y al modo de dar cuenta de la constitución originaria del valor moral. Como se vio ya, es en este punto donde Kant se separa también de la doctrina de la *oikeiosis*, de modo que su posición respecto de la cuestión específica concerniente valor relativo de los “indiferentes preferidos” es consistente con su concepción de conjunto: tales reflexiones, por muy interesantes y fructíferas que pudieran resultar desde otros puntos de vista, nada tienen que ver con la pregunta por el principio de la moralidad y por el bien, en el sentido estrictamente moral del término. Confundir los planos resulta aquí fatal, y no sólo desde el punto de vista teórico, sino también con vistas al objetivo de evitar la corrupción de las costumbres (*Verderbnis der Sitten*), ya que una mera conformidad exterior con las exigencias derivadas del principio de la moralidad no basta, allí donde el principio de la moralidad no está presente en su pureza ante

<sup>18</sup> Para este punto, véase las observaciones de Zac (1972) p. 141 ss.

<sup>19</sup> Cf. Santozki (2006) pp. 182 s.

<sup>20</sup> Para las conexiones más importantes, véase Santozki (2006) pp. 183 ss.



la conciencia y, por lo mismo, no opera como genuino motor de las acciones (cf. *Grundlegung* pp. 390 ss.).

Como es sabido, para Kant, el valor moral de las máximas y las correspondientes acciones no deriva originariamente de que la voluntad se oriente a partir de un determinado objeto, dado de antemano, que pudiera contar como “bueno”, en el sentido propiamente moral del término, que es el único aquí relevante. Más bien, el origen del valor moral de las máximas y las correspondientes acciones ha de buscarse en el hecho de que, determinada por la razón, la voluntad quiera *de cierto modo* y, consecuentemente, se valga de los objetos y las personas de una manera que pueda contar como buena o correcta, desde el punto de vista de la evaluación moral. Ahora bien, si esto es así, se puede admitir que, cambiando lo que hay que cambiar, hay aquí una coincidencia importante con la posición estoica. En efecto, tampoco los estoicos asumen la existencia de algo así como un objeto “bueno”, externo al propio agente, que proveyera la fuente originaria del valor moral, sino que sitúan dicha fuente originaria en la propia virtud, como disposición del alma, a la cual conciben, además, como asociada con un modo peculiar del querer, determinado por la *recta ratio*<sup>21</sup>. Indudablemente, hay en este punto importantes semejanzas entre ambas posiciones, que a veces resultan oscurecidas por el hecho de que la teoría ética antigua suele ser vista, en su conjunto, como una ética de los “bienes”. Este tipo de enfoque presenta, muy a menudo, el problema de que opera con la mera distinción entre tipos de bienes y tiende así a nivelar la diferencia radical que separa modelos de fundamentación en los cuales el origen del valor se explica por la referencia a algo que funciona como objeto del querer, por un lado, y modelos de fundamentación en los cuales el valor moral está originariamente conectado con una determinada calificación del modo en el cual el agente ha de querer lo que en cada caso quiere y puede querer, en la medida en que dicho modo de querer queda determinado por la razón, por el otro. Para hacer justicia a esta diferencia, no basta con la habitual distinción entre bienes exteriores y bienes interiores, por la sencilla razón de que bajo estos últimos se incluyen cosas tan

<sup>21</sup> Para una discusión detallada del modo en el cual los estoicos caracterizan el “bien” como fin (*télōs*) del comportamiento y de las dificultades resultantes a la hora de incorporar los objetos naturales en el ámbito de la moralidad, véase ahora Doyle (2014) pp. 138-209.

heterogéneas como estados psicológicos o corporales (*vgr.* tranquilidad, placer, salud, etc.), por un lado, y virtudes morales, por el otro.

Al identificar el bien, en el sentido estrictamente moral, con la virtud y sólo con ella, los estoicos tienen, a juicio de Kant, razón, y logran aislar así en su pureza aquello que es lo único que puede tener un valor intrínseco absoluto, y no meramente relativo. También aciertan, por lo mismo, allí donde consideran que el valor de una acción moral no deriva del resultado efectivo que se alcanza a través de ella, y ello no sólo porque un resultado “bueno” o “conveniente”, en algún sentido, no santifica el estado interior del que produce la acción, si éste no es él mismo virtuoso, sino porque, además, el mero estado interior es ya suficiente causa del “mal”, incluso allí donde no conduce a ningún efecto observable<sup>22</sup>. Los estoicos, en cambio, yerran insanablemente, cuando señalan que la posesión de la virtud le asegura al sabio por sí sola también la felicidad, pues asumen de este modo que virtud y felicidad, en último término, se identifican. Además de ser completamente implausible, dicha tesis tiene el grave problema de sugerir, al menos, indirectamente, que el valor de la virtud no es intrínseco, sino que, en último término, se vincula con el estado interior de bienestar que produce la conciencia de su posesión. Aquí se superponen los planos nuevamente, de modo muy poco saludable. La única manera de evitar esto, dentro del marco provisto por la concepción estoica, consiste, en definitiva, en despojar a la noción de felicidad de toda connotación que aluda a un estado interior de total plenitud y total autosatisfacción consigo mismo, reduciéndola sin residuo a la mera posesión de la virtud. Pero entonces ya no se entiende realmente, a juicio de Kant, por qué razón se debería seguir empleando la noción de felicidad, una vez que ha sido despojada de todas las connotaciones que ésta tiene en su uso habitual<sup>23</sup>. En defini-

<sup>22</sup> Para este punto, véase, por ejemplo, Cicerón, *De finibus* III 32, donde se afirma que el mero estado propio del miedo, la tristeza y afectos semejantes ha de verse ya él mismo como un “yerro” (*peccatum*), con independencia de otros efectos que pudiera traer aparejados (*etiam sine effectum*). Véase Santozki (2006) p. 186.

<sup>23</sup> Ya Aristóteles señalaba en tal sentido que alguien que se empeñara en sostener que un virtuoso como Príamo podría ser feliz en cualquier circunstancia, sólo podría hacerlo para defender una tesis, pero no para dar cuenta de un fenómeno que resulta en algún sentido acreditable (cf. *Ética a Nicómaco* I 10, 1099b27-1100a9).

tiva, la lisa y llana identificación de la felicidad con la (mera posesión de la) virtud no pasa de ser un fraude, llevado a cabo por medio del recurso a la quimera provista por la figura completamente idealizada del sabio.

#### 4. El principio de la moralidad y la “destinación del ser humano”

El énfasis que Kant deposita en la necesaria separación de la cuestión relativa a la fundamentación de la moralidad y la validez de su principio, por un lado, y toda otra consideración de carácter antropológico, psicológico o pedagógico vinculada con el comportamiento moral de los agentes, por el otro, hace olvidar con frecuencia que el propio Kant considera imprescindible, dentro de una concepción de conjunto coherente, dar cuenta también de las condiciones subjetivas específicas que explican la posibilidad de la operatividad del principio de la moralidad “en nosotros” como “motor” de la voluntad, vale decir, de su eficacia motivacional. Como se sabe, hay una cantidad de elementos en la concepción kantiana que apuntan a dar cuenta de modo específico de este aspecto del problema. En el marco de la teoría de la virtud, Kant dedica todo un apartado preliminar al tratamiento de las así llamadas “prenociones estéticas” (*ästhetische Vorbegriffe*), que dan cuenta de la “receptividad” (*Empfänglichkeit*) del espíritu humano para la ley moral (cf. Tugendlehre, “Einleitung zur Tugendlehre” XII, p. 399 ss.). El término “estético” (*ästhetisch*) está tomado aquí en el mismo sentido que tiene en el marco de la concepción elaborada en KU, vale decir, como una referencia al ámbito del “sentir” o “sentimiento” (*Gefühl*), en general, y no en el sentido que tiene en la “Estética Trascendental” de *KrV*, donde el término remite de modo específico al ámbito de la percepción sensible, y no al del sentir. Por otra parte, el término “prenociones” o “nociones previas” (*Vorbegriffe*) pretende dejar en claro desde el comienzo que no se trata aquí de los principios de la moralidad, sino, más bien, de aquellas condiciones subjetivas que dan cuenta del modo en que dichos principios, cuyo asiento está la razón (pura) práctica, no se limitan a ser reconocidos como tales de un modo puramente intelectual, sino que, además, en su capacidad para determinar de modo apriorístico, la voluntad nos afectan también sensiblemente, vale decir, activan en nosotros determinadas respuestas emocionales. Se trata, en definitiva, de dar cuenta, como lo señala el título mismo del correspondiente

parágrafo, de la “receptividad” (*Empfänglichkeit*) que posee nuestro espíritu (*Gemüt*), como los seres finitos que somos, para los conceptos propios de la moralidad (cf. p. 399)<sup>24</sup>.

De modo más preciso, lo que Kant tematiza en la sección referida a las mencionadas “prenociones estéticas” son determinadas disposiciones naturales que el espíritu humano trae ya siempre consigo y que, por lo mismo, no podrían ser adquiridas ni podría haber obligación de adquirir. En tal sentido, Kant las caracteriza como “(pre)disposiciones naturales del espíritu” (*natürliche Gemütsanlagen*) para ser “afectado” (*affiziert*) por los conceptos del deber (*durch Pflichtbegriffe*) (cf. p. 399). La conciencia de tales afecciones, que se identifica sin más con ellas, explica Kant, no tiene, por tanto, un origen empírico, sino que constituye un efecto del modo en que la ley moral, presente en nuestra razón, afecta nuestro espíritu (cf. p. 399). Como a nadie escapa, hay en este punto una importante conexión sistemática con la temática más general referida a las funciones de la “facultad del juicio” (*Urteilkraft*), en la medida en que el origen de tales afecciones remite, de uno u otro modo, a determinadas prestaciones reflexivas. La conexión estructural que vincula la función reflexionante de la facultad del juicio y el ámbito del sentimiento, tal como Kant la analiza detalladamente para el caso del sentimiento de lo bello y lo sublime en la primera parte de *KU* (cf. §§ 1-60), vale también, aunque de un modo diferente, para los fenómenos fundamentales, desde el punto de vista moral, vinculados con el “sentir”.<sup>25</sup> Como se sabe, en Tugendlehre Kant menciona cuatro “prenociones estéticas”, a saber: 1) el “sentimiento moral” (*moralisches Gefühl*),

<sup>24</sup> El tratamiento kantiano de las condiciones empíricas que hacen posible la eficacia motivacional del principio de la moralidad y su aplicación a las condiciones propias de la naturaleza humana han recibido una atención creciente en la investigación más reciente. En tal sentido, véase, por ejemplo, las discusiones en Louden (2000) y Frierson (2003). Una excelente presentación de conjunto de los principales aspectos a tener en cuenta en conexión con la temática indicada, tales como respeto, interés, deseo, felicidad y religión, se encuentra en Ameriks (2010).

<sup>25</sup> Para un excelente tratamiento de la temática vinculada con las funciones reflexivas de la “facultad del juicio” y su conexión con el ámbito del sentir, véase Wieland (2001), quien discute también las funciones reflexivas vinculadas específicamente con el ámbito del obrar y, en particular, las que corresponden a la “conciencia moral” (*Gewissen*) (cf. p. 149-184).

entendido como la capacidad de experimentar agrado y desagrado frente a la concordancia o discordancia de una acción con la ley moral; 2) la “conciencia moral” (*Gewissen*); 3) el “amor (de afección) hacia los hombres” (*Menschenliebe*), que como tal no puede ser ordenado y que, por lo mismo, no se identifica con el “amor al prójimo”, en el sentido propiamente moral del término (*Wohll wollen*, amor benevolentiae); y 4) el “respeto” (*Achtung*, reverentia), como modo del sentir referido específicamente a la ley moral, en virtud del cual es posible, en general, tener deberes (*Pflichten*), tanto respecto de sí mismo como también respecto de los demás, en cuanto portadores de la propia ley moral.

No resulta posible ni necesario discutir aquí los detalles del tratamiento kantiano de estas formas específicamente morales de la receptividad, en el modo del sentir o sentimiento. Me limito simplemente a señalar que se abre aquí toda una gama de posibles vías de consideración que permiten poner la concepción kantiana en un diálogo fructífero con las principales concepciones antropológicas de la Antigüedad, sobre todo, allí donde éstas presentan una acusada inflexión teleológica, tal como ocurre en el caso de Platón, Aristóteles y, muy especialmente, los estoicos. En este sentido, se ha señalado con acierto que, aunque critica fuertemente su fatalismo determinista, al que considera como una posición de carácter meramente dialéctico, Kant toma, en cambio, muy en serio la concepción teleológica del ser humano elaborada por los estoicos.<sup>26</sup> De modo más específico, el punto clave es aquí el que concierne a la “destinación del ser humano” (*Bestimmung des Menschen*), como la llama a menudo Kant, la cual no consiste en otra cosa que en la determinación del fin (*Zweckbestimmung*) que corresponde a su naturaleza. Como es sabido, se trata de una temática central en el pensamiento alemán de la segunda mitad del siglo XVIII, a la que Kant recibe de modo abundante, desde relativamente temprano, y que reconoce, además, un origen claramente estoico<sup>27</sup>. Desde la perspectiva que abre la pregunta por el

<sup>26</sup> Cf. Horn (2008) p. 1082 s.

<sup>27</sup> Para una erudita presentación de conjunto del tema con especial atención también al papel que desempeña la recepción de la concepción estoica, véase Brandt (2007a) caps. 2-3. En el caso específico de Kant, Brandt muestra la recurrente presencia del motivo de la “destinación del ser humano”, en diferentes posibles versiones y empleos, ya sea tácitos

fin natural del hombre, se abre, pues, para Kant, una vía nueva para recuperar, de un modo diferente, la concepción que él mismo rechaza, allí donde se pretende emplearla como modelo para dar cuenta de la fundamentación de la moralidad.

A juicio de Kant, la moralidad no puede ser derivada de la naturaleza del ser vivo ni tampoco, más específicamente, de la naturaleza humana. Por el contrario, es la propia naturaleza humana la que, en la reflexión, puede ser enjuiciada desde la perspectiva que abre la referencia al principio de la moralidad, más precisamente, en atención a su aptitud para acoger dicho principio, de carácter puramente racional, a través de las correspondientes capacidades receptivas (sentimiento) y, así, para dejarse determinar por él, que no es. Dicho de otro modo: la propia naturaleza humana puede ser enjuiciada reflexivamente, desde el punto de vista que abre la referencia al principio de la moralidad, allí donde se considera dicho principio como la instancia por referencia a la cual ha de determinarse el “fin” al que apunta, como tal, la propia naturaleza humana. En este punto, piensa Kant, son los estoicos, una vez más, los que más adecuadamente describieron la “destinación del ser humano”, al poner el correspondiente “fin” en la virtud, y no en alguna otra cosa diferente, y ello muy a pesar de la insostenible identificación de virtud y felicidad,

---

o expresos, desde los escritos de fines de los años '40 en adelante (cf. pp. 108-125), y, en lo concerniente específicamente a la recepción de la concepción estoica, muestra convincentemente el modo en que Kant se apropia de motivos de detalle de la presentación estoica del desarrollo natural humano, teológicamente orientado, tales como el de la función de la mano, la marcha erguida, el llanto del niño, etc. (cf. pp. 154-169), no sin señalar también, de modo complementario, la presencia de elementos antiestoicos en la concepción kantiana (cf. pp. 169-177). Como el propio Brandt recalca, en la recepción de la concepción estoica, tal como caracteriza al pensamiento de la segunda fase de la *Aufklärung*, jugó un importante papel la posición ecléctica, pero de coloratura estoica, elaborada por Johann Joachim Spalding (1714-1804), frente al neoepicureismo de Julien Offray de La Mettrie (1709-1751). De hecho, Spalding publicó una obra titulada “Betrachtung über die Bestimmung des Menschen”, cuya primera edición, muy breve, apareció en 1748, pero que fue posteriormente reelaborada y fuertemente ampliada, en once ediciones sucesivas, publicadas hasta 1794. Para una caracterización de la “destinación del ser humano” como centro temático de la filosofía kantiana, como un todo, véase la discusión en Brandt (2007b), donde se presentan de modo compacto las tesis centrales del libro aparecido en el mismo año.

que vincularon, de modo completamente innecesario, con esa misma caracterización de la “destinación del ser humano”. Como lo muestra con toda claridad el breve tratamiento del tema en *Grundlegung*, Kant piensa que el “fin natural” del ser humano no es ni podría ser la felicidad. Más bien, el ser humano está naturalmente constituido como para llegar a alcanzar por sus propios medios aquello que es lo único que resulta irrestrictamente “bueno”, a saber: una “buena voluntad”. En tal sentido, el ser humano está naturalmente hecho para la moralidad. En efecto, el único fin que puede proporcionar una justificación adecuada de la presencia misma de capacidades racionales prácticas en el ser humano no puede ser otro, en definitiva, que el de la moralidad. Como cierre, vale la pena citar aquí in extenso el notable pasaje en el cual Kant proporciona posiblemente la más nítida formulación del punto:

“En efecto, dado que la razón (*Vernunft*) no es suficientemente capaz de conducir de modo seguro a la voluntad, con respecto a sus objetos y a la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte ella <sc. la propia razón> multiplica) —como que a un tal fin hubiera conducido de modo mucho más certero (*viel gewisser*) un instinto natural infuso (*ein eingepflanzter Naturinstinkt*)—, y <dado> que, sin embargo, nos ha sido concedida de todos modos <la> razón como una facultad práctica (als praktisches Vermögen), es decir, como una <facultad> tal que ha de tener influjo sobre la voluntad (*Einfluß auf den Willen*), <se sigue> entonces <que> su verdadera destinación (*die wahre Bestimmung derselben*) debe ser <la de> producir una voluntad que no sea buena, por caso, como medio (*als Mittel*) para un propósito diferente, sino buena en sí misma (*an sich selbst*), para lo cual <la> razón era absolutamente necesaria (*schlechterdings... nötig*), toda vez que la naturaleza (*die Natur*), en lo que concierne a sus disposiciones (*in Ansehung ihrer Anlagen*), ha hecho su obra por doquier (*überall*) de modo conforme a fin (*zweckmäßig*). Tal voluntad no puede ser, pues, ni el único ni todo el bien (*nicht das einzige und das ganze <sc. Gut>*), pero debe ser el bien supremo (*das höchste Gut*), y la condición (*die Bedingung*) para todo otro <bien>, incluso para todo anhelo de felicidad (*Verlagen nach Glückseligkeit*), en cuyo caso ello se puede compatibilizar muy bien con la sabiduría de la naturaleza (*Weisheit der Natur*), cuando se advierte que el cultivo de la razón (*die Kultur der Vernunft*), que es necesario (*erforderlich*) para el propósito primero e incondicionado, limita de

diversos modos, al menos, en esta vida, la consecución del segundo, que es siempre condicionado (*jederzeit bedingt*), esto es, de la felicidad, e incluso puede reducirlo a la nada, sin que <por ello> la naturaleza haya procedido aquí de modo no conforme a fin (*unzweckmäßig*), ya que la razón, que reconoce su suprema destinación práctica (*ihre höchste praktische Bestimmung*) en la fundación de una buena voluntad (*in der Gründung eines guten Willens*), al alcanzar tal propósito, es capaz sólo de una satisfacción de su propia índole (*nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art*), a saber: <la que procede> del cumplimiento de un fin (*aus der Erfüllung eines Zwecks*) que, a su vez, sólo <la> razón <misma> determina, aun cuando ello pudiera estar vinculado con algún impedimento (*mit manchen Abbruch*) que sobrevenga a los fines de la inclinación (*den Zwecken der Neigung*) ” (cf. *Grundlegung*, p. 396)<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> También el tratamiento de *KpV* apunta en la misma dirección. En efecto, Kant cierra la discusión deesarrollada en el apartado dedicado a la “Dialéctica de la Razón Pura Práctica” con una reflexión acerca de lo que denomina “la proporción sabiamente adecuada (*die weislich angemessene Proportion*)” en la cual las facultades cognitivas (*Erkenntnisvermögen*) humanas se hallan respecto de la “destinación práctica del ser humano” (*praktische Bestimmung des Menschen*), en la cual se justifica teológicamente, es decir, con vistas a la posibilidad del genuino merito moral, incluso la limitación de las capacidades cognitivas humanas, que sólo proporcionan un acceso oscuro y conjetural al ámbito de lo suprasensible, más precisamente, a la existencia y la majestad de Dios así como a la eternidad y la inmortalidad del alma (cf. p. 146 ss.). En tal sentido, explica Kant, el estudio de la naturaleza del ser humano enseña que la insondable sabiduría gracias a la cual existimos no es menos digna de veneración (*verehrungswürdig*) en aquello que nos ha negado (*in dem, was uns versagte*) que en aquello que nos ha concedido (*in dem, was uns zuteil werden ließ*) (p. 148). Por otro lado, la moralidad debe verse, sin duda, como el fin último al que está destinado el ser humano naturalmente, pero su destinación natural comprende más que lo que queda inmediatamente referido a dicho fin último, puesto que el ser humano está sujeto también a las condiciones que impone su naturaleza de ser viviente, corpóreo y materialmente necesitado. Así, tanto en el escrito sobre la religión como en el tratamiento de la antropología, Kant enfatiza el hecho de que, a la hora de caracterizar la “determinación del ser humano”, hay que contar, en rigor, con una secuencia de niveles superpuestos que dan cuenta de su constitución total, como el peculiar tipo de ser que es. En tal sentido, en el escrito sobre la religión Kant distingue los niveles correspondientes a su carácter de ser viviente o animal, a su carácter de ser dotado de capacidades cognitivas o racionales y, por último, a su carácter de ser dotado de



## 5. A modo de conclusión

El recorrido de los textos kantianos que he ofrecido permite advertir con suficiente claridad, pienso, la persistencia en el tiempo y la importancia sistemática de la confrontación kantiana con la concepción estoica de la moralidad. La concepción estoica provee, como se echa de ver, un punto crucial de referencia, a todo lo largo del enmarañado desarrollo que lleva desde los primeros escritos del período precrítico hasta la concepción alcanzada en las obras principales del período crítico. La actitud de Kant frente a la concepción estoica combina, sin embargo, aspectos tanto de identificación como de distanciamiento, los cuales, por otra parte, no siempre permanecen invariables, a través de las diferentes fases del desarrollo de su propia posición.

La persistente simpatía por la concepción estoica de la virtud y el principio de la moralidad, con su orientación decididamente racionalista, va asociada a una actitud fuertemente crítica, no menos persistente, a la hora de evaluar la plausibilidad de la posición estoica frente al problema que plantea la conexión entre virtud y felicidad. Por lo mismo, Kant rechaza enérgicamente también la concepción estoica del sabio, a la que considera fundada en una vana idealiza-

---

capacidad moral, es decir, de personalidad (*Persönlichkeit*) (cf. *Religion* p. 26 ss.). Por su parte, en el tratamiento de la antropología menciona los niveles correspondientes a la capacidad técnica (*technische Anlage*), la capacidad pragmática (*pragmatische Anlage*) y la capacidad moral (*moralische Anlage*) (cf. *Anthropologie* p. 321 ss.), donde la secuencia propuesta evoca, como a nadie escapa, la distinción de tres tipos de imperativos presentada en el tratamiento de *Grundlegung* (cf. p. 413 ss.), pero está tomada en una inflexión peculiar que la conecta con el desarrollo histórico del proceso civilizatorio (para este aspecto, véase también p. ej. *Reflexionen* VI 6593 = Ak. XIX p. 98 s.). Que ninguna consideración referida al desarrollo del proceso civilizatorio a lo largo de la historia debe hacer perder de vista el carácter irreductible de la moralidad, como fin último en el cual el ser humano encuentra su última destinación, lo pone de manifiesto con particular claridad la incisiva observación referida a la confusión que a la que a menudo se vio sujeta la interpretación histórica del significado del Reino de Dios: “el Reino de Dios sobre la tierra: ésta es la última destinación del ser humano. Deseo (venga Tu Reino). Cristo lo ha proclamado; pero no se lo ha entendido y se ha erigido el Reino de los Sacerdotes (*Das Reich der Priester*), no el <Reino> de Dios en nosotros (*das <sc. Reich> Gottes in uns*) (cf. *Reflexionen* II/2 1396).

ción, que enmascara con un altivo gesto de sublimación, no exento de motivación fraudulenta, los rasgos definitorios de la conditio humana, signada por la finitud. Ello no impide, sin embargo, la expresa adhesión de Kant al rigorismo que los estoicos profesan, allí donde rechazan toda forma de indeterminación y defienden una estricta bivalencia, en el ámbito propio del enjuiciamiento moral.

Peculiar es la situación, por último, en lo que concierne a la teoría de la motivación, por un lado, y a la relación entre moralidad y naturaleza, por el otro. Si en un primer momento Kant rechaza la idea estoica según la cual el principio racional y la virtud resultan suficientes, desde el punto de vista motivacional, para dar cuenta de la posibilidad del obrar moral, no menos cierto que la concepción de los motores alcanzada en el período crítico trae consigo una fuerte aproximación a la posición estoica. Ello no conduce, sin embargo, a una reconciliación con la concepción estoica del sabio, por la sencilla razón de que el tajante rechazo de toda posible identificación de virtud y felicidad, tal como adquiere expresión ya en los escritos del período precrítico, se mantiene inalterado. La doctrina de los postulados de la razón (pura) práctica permite complementar el cuadro, en la medida en que tematiza las condiciones adicionales que dan cuenta de la posibilidad del enlace sintético de virtud y felicidad, tal como éste viene exigido necesariamente por la propia razón (pura) práctica.

Por último, igualmente invariable y tajante permanece el rechazo al naturalismo estoico, allí donde se trata de dar cuenta del origen y la validez del principio mismo de la moralidad. A los ojos de Kant, reclamar funciones de fundamentación al recurso a la naturaleza constituye, en este particular ámbito de problemas, un liso y llano error categorial, que, por otra parte, no queda exento de consecuencias perversas en el ámbito de la educación y la prédica, pues toda confusión de planos no hace aquí más que debilitar la eficacia del recurso a la pureza del principio de la moralidad, allí donde, a través de la exhortación, se pretende luchar contra la corrupción de las costumbres. Sin embargo, el rechazo kantiano a toda forma de naturalismo, en el ámbito de la fundamentación de la moralidad, no acarrea en modo alguno, contra lo que a menudo se suele afirmar, un completo divorcio de las esferas de la moralidad y la naturaleza. Por el contrario, la referencia a la naturaleza reingresa inevitablemente en escena, allí donde se trata de dar cuenta tanto de la posible efica-

cia motivacional del principio de la moralidad como también de su imprescindible función orientativa para el comportamiento humano. Desde la perspectiva que abre originariamente la reflexión teleológicamente orientada, la propia naturaleza humana revela su esencial apertura a la dimensión de la moralidad, en la medida en que se presenta como hecha a la medida, por así decir, para hacer posible la acogida de su principio. En tal acogida queda comprometida nuestra humanidad como un todo, sujeta por medio del lazo indisoluble, pero habitualmente inadvertido, que vincula la raíz más íntima de nuestro sentir con la meta última de nuestra destinación.

REFERENCIAS

I. Obras de Kant

- Anthropologie      *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798, 21800), ed. R. Brandt, Hamburg 2000; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. 7, Berlin 1917, p. 117-333 (ed. O. Külpe).
- Dissertatio      *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), *Akademie-Ausgabe*, vol. II, Berlin 1905, p. 385-419 (ed. E. Adickes).
- Grundlegung      *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, 21786), ed. B. Kraft – D. Schönecker, Hamburg 1999; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. IV, Berlin 1911, p. 386-463 (ed. P. Menzer).
- Jäsche Logik      *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), ed. G. B. Jäsche, *Akademie-Ausgabe*, vol. IX, Berlin – Leipzig 1923, p. 1-150 (ed. M. Heinze).
- KpV      *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. K. Vorländer con una bibliografía de H. F. Klemme, Hamburg 101990 (= 91929); citado por la paginación de la *Akademie-Ausgabe*, vol. V, Berlin 1913, p. 1-163 (ed. P. Natorp).
- KrV      *Kritik der reinen Vernunft* (1787, 1781), ed. J. Timmermann – H. Klemme, Hamburg 1998.
- Metaphysik Pölitz      *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. K. H. L. Pölitz, Darmstadt 1988 (= Erfurt 1821).
- Moralphilosophie Collins      *Moralphilosophie Collins* (1784/85), *Akademie-Ausgabe*, vol. XXVII/1, Berlin 1975, p. 237-473 (ed. G. Lehman).

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| Praktische Philosophie Herder | <i>Praktische Philosophie Herder</i> (1762-1764), <i>Akademie-Ausgabe</i> , vol. XXVII/1, Berlin 1975, p. 1-90 (ed. G. Lehman).  |
| Rechtslehre                   | <i>Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre</i> (1797), <i>Metaphysik der Sitten, Erster Teil</i> , ed. Bernd Ludwig, Hamburg 21998; <i>Akademie-Ausgabe</i> , vol. VI, Berlin 1914, p. 203-372 (ed. P. Natorp).                            |
| Reflexionen II                | <i>Kants Handschriftlicher Nachlaß</i> , II/1-2: <i>Anthropologie</i> , <i>Akademie-Ausgabe</i> , vol. XV/1-2, ed. E. Adickes, Berlin 1923.  |
| Reflexionen VI                | <i>Kants Handschriftlicher Nachlaß</i> , VI: <i>Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie</i> , <i>Akademie-Ausgabe</i> , vol. XIX, ed. F. Berger, Berlin 1934.   |
| Religion                      | <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (1793, 21794), ed. B. Stangneth, Hamburg 2003; citado según la paginación de <i>Akademie-Ausgabe</i> , vol. VI, Berlin 1914, p. 1-202 (ed. G. Wobbermin).                        |
| Tugendlehre                   | <i>Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i> (1797), <i>Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil</i> , ed. B. Ludwig, Hamburg 1990; citado según la paginación de <i>Akademie-Ausgabe</i> , vol. VI, p. 373-491, Berlin 1914 (ed. P. Natorp). |

## II. Literatura secundaria

- Abel, G, (1978), *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin – New York 1978.
- Ameriks, K. (2010), “Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant’s Ethics”, en: Bruxvoort Lipscomb – Krueger

(2010) p. 23-47.

Brandt, R. (2007a), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2009 (= 2007).

—— (2007b), “Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der kantischen Philosophie”, en: Stolzenberg (2007) p. 19-49.

Bruxvoort Lipscomb, B. J. – Krueger, J. (eds.) (2010), *Kant’s Moral Metaphysics*, Berlin – New York 2010.

Bubner, R. – Gladigow, B. – Haug, W. (eds.) (1990), *Die Trennung von Natur und Geist*, München 1990.

Doyle, D. (2014), *La doctrina estoica de la oikeiosis. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*, Hildesheim – Zürich – New York 2014.

Düsing, K. (1976), “Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (1976) 39-58.

Forschner, M. (1988), “Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988) 351-370.

—— (1989), “Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu GMS 393-396”, en: Höffe (1989) p. 66-82.

—— (1990), “Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung”, en: Bubner – Gladigow – Haug (1990) p. 93-117.

—— (1995), *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt <sup>21995 (1981)</sup>.

Förster, E. (1992), “Was darf ich hoffen?”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 168-185.

—— (1998), “Die Wandlungen in Kants Gotteslehre”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998) 341-362.

Frierson, P. R. (2003), *Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy*, Cambridge 2003.

Grandjean, A. (2014), “Moralische Schwärmerei. Kant et l’oubli stoïcien de la finitude morale”, *Philosophie Antique. Problèmes, Renaisances, Usages* 14 (2014) 157-181.

Himmelfmann, B. (2003), *Kants Begriff des Glücks*, Berlin – New York

2003.

Höffe, O. (ed.) (1989), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M. 21993 (= 1989).

Horn, Chr. (2008), “Kant und die Stoiker”, en: Neymeyr – Schmidt – Zimmermann (2008) p. 1081-1103.

Klemme, H. F. (2006), “Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive”, en: Klemme – Kühn – Schönecker (2006) p. 113-153.

Klemme, H. F. – Kühn, M. – Schönecker, D. (eds.) (2006), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006.

Louden, R. B. (2000), *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford 2000.

—— (2006), “Moralische Stärke: Tugend als Pflicht gegen sich selbst”, en: Klemme – Kühn – Schönecker (2006) p. 79-95.

Melches Gibert, C. (1994), *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros De officiis auf Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Regensburg 1994.

Neymeyr, B. – Schmidt, J. – Zimmermann, B. (eds.) (2008), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Bd. 2: *Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Berlin – New York 2008.

Reich, K. (1935), “Kant und die Ethik der Griechen”, en: Reich (2001) pp. 113-146.

Reich, K. (2001), *Gesammelte Schriften*, ed. M. Baum, Hamburg 2001.

Santozki, U. (2006), *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Berlin – New York 2006.

Schadow, S. (2013), *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin – New York 2013.

Schink, W. (1913), “Kant und die stoische Ethik”, *Kant-Studien* 18/1-3 (1913) 419-475.

Seidler, Michael J. (1981), *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, tesis doctoral, 2 vols., Saint Louis University, Saint Louis (Missouri) 1981.

Stolzenberg, J. (ed.) (2007), *Kant in der Gegenwart*, Berlin – New York 2007.

- Torralba, J. M. (2012), “Stoic Κατόρθωμα, Perfect Duty and Kant’s Notion of Acting *aus Pflicht*. The Relevance of the Οικείωσις Doctrine for the Notions of Moral Good and Inner Attitude (*Gesinnung*) in Kantian Ethics”, en: Vigo (2012) p. 295-346.
- Vigo, A. G. (ed.) (2012), *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim – Zürich – New York 2012.
- Wieland, W. (2001), *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen 2001.
- Zac, S. (1972), “Kant, les stoïciens et le christianisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 77/1 (1972) 137-165.