

AUTOCONOCIMIENTO, VIRTUD Y CARÁCTER EN KANT

SELF-KNOWLEDGE, VIRTUE AND CHARACTER IN KANT

Roberto CASALES GARCÍA*
UPAEP

RESUMEN: Al mismo tiempo que Kant advierte que el autoconocimiento juega un papel significativo dentro de su propuesta filosófica, sea en el ámbito teórico o en el práctico, es bien sabido que también señala algunas dificultades propias de toda autognosis: la incapacidad para conocernos tal y como somos, i.e., nouménicamente; y la falta de certeza moral en el conocimiento de nuestras propias intenciones, particularmente en lo que constituye nuestra disposición fundamental. Por más que esto último nos permite delimitar los derroteros propios del autoconocimiento en Kant, eso no implica que éste sea del todo imposible, tal y como se puede ver en el ámbito práctico. En el presente trabajo de investigación pretendo demostrar esto último, articulando la noción de carácter moral que aparece tanto en su *Antropología* como en los diversos manuscritos relativos a sus cursos de antropología práctica, con su caracterización de la virtud como *fortitudo moralis*.

PALABRAS CLAVE: identidad práctica, virtud, carácter, fortaleza moral, antropología

ABSTRACT: At the same time that Kant notices that self-knowledge plays a meaningful role in his philosophical proposal, in either its theoretical or practical aspects, it is well known that he also points out some inner difficulties of self-knowledge: the incapacity to know ourselves as we are, i.e., noumenally; and the lack of moral certainty in the knowledge of our intentions, particularly in what constitutes our fundamental disposition. Although the latter allows us to delimit the proper paths of self-knowledge in Kant, this does not imply that it is entirely impossible, as can be seen in the practical sphere. In the present research paper, I intend to demonstrate this by articulating the notion of moral character that appears both in his *Anthropology* and in the various manuscripts relating to his winter courses in practical anthropology, with his characterization of virtue as *fortitudo moralis*.

KEYWORDS: practical identity, virtue, character, moral fortitude, anthropology.

* Profesor investigador, Formación Humanista, UPAEP, 21 Sur #1103, Barrio de Santiago, Puebla-México, C.P. 72410, correo: roberto.casales@upaep.mx

1. Introducción: el problema del autoconocimiento en Kant

Al afirmar que todos los intereses de la razón, tanto de carácter teórico como práctico, se pueden resumir en tres cuestiones –“1) ¿Qué puedo saber? / 2) ¿Qué debo hacer? / 3) ¿Qué puedo esperar?” (*KrV*, A805/B833)–, Kant no sólo enmarca su filosofía dentro de un proyecto antropológico, algo que se hace patente en las *Lecciones de lógica* editadas por Jäsche (*Jäsche Logik*, 9: 25) y que constituye una suerte de antropología trascendental (Schmidt, 2005: 157), sino que también caracteriza la labor filosófica, tal y como sugiere Luis Placencia, como una labor de autognosis (2015: 547). En el caso de la filosofía teórica, en primer lugar, esto se hace patente tanto en el “Prólogo a la primera edición” de la *Critica de la razón pura*, como en sus *Prolegómenos*, donde Kant describe la labor crítica como un cierto ejercicio de autoconocimiento necesario para prevenir el error (véase: *KrV*, AXI y *Prol*, 4: 328). Mientras que en el ámbito práctico, en segundo lugar, el autoconocimiento constituye el primer deber para uno mismo, entendiendo por éste un tipo de autoconocimiento moral “que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo) [y] es el comienzo de toda sabiduría humana” (*MdS*, 6: 441). A través de este último, según Placencia, se “busca no tanto tomar nota de los límites de nuestra capacidad de conocer, sino más en consonancia con lo establecido en las *Lecciones de lógica*, de conocer nuestras disposiciones originarias de una buena voluntad, en tanto seres humanos” (2015: 549).

Que el autoconocimiento juegue un papel fundamental dentro de la filosofía de Kant, sin embargo, no implica que éste se encuentre libre de toda problematización, tal y como se puede ver en la primera *Critica*, donde sostiene que “no me conozco tal como soy, sino sólo como me manifiesto a mí mismo”, de modo que “la conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo, a pesar de todas las categorías que constituyen el pensar de un *objeto en general* mediante la combinación de lo diverso en una apercepción” (*KrV*, B158). Por más que el “*Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (*KrV*, B132), de modo que, como observa Vigo, “la multiplicidad de mis representaciones dadas en la experiencia interna no es, como tal, posible sino por referencia a la unidad sintética originaria de la apercepción trascendental” (1993: 274), Kant sostiene que de este «yo», que es un «yo trascendental»

por contraposición a un “yo empírico”¹, no puede conocerse más que esto, ya que “no podemos decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto”, el cual alude a “un sujeto trascendental de los pensamientos” (*KrV*, A346). Que el “yo trascendental” se encuentre presupuesto en todas nuestras representaciones y, por tanto, en todos los contenidos de nuestra experiencia, así, no es suficiente para conocer nuestro “yo empírico”, lo cual no significa, sin embargo, que el autoconocimiento sea imposible.

Algo semejante ocurre en el ámbito práctico, donde sostiene que, en relación a nuestras propias intenciones, “es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber” (*GMS*, 4: 407). Esto significa, tal y como señala en su primera *Critica*, que “la verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros”, de modo que, en consecuencia, “nadie puede tampoco juzgar con plena justicia” (*KrV*, A551/B579). Kant se da cuenta, en este sentido, no sólo de que existen serias dificultades al momento que queremos conocernos mediante autoobservación, tal y como se aprecia en su *Antropología en sentido pragmático* (*ApH*, 7: 143), sino que también encontramos dificultades al momento de tratar de determinar el valor moral de nuestros actos, ya que, como advierte en su *Religión*, “incluso la experiencia interna del hombre en él mismo no le permite penetrar las profundidades de su corazón de modo que pudiese alcanzar por autoobservación un conocimiento totalmente seguro acerca del fundamento de las máximas que reconoce como suyas y acerca de la pureza y firmeza de las mismas” (*RGV*, 6: 63). De ahí que el autoconocimiento en Kant sea del todo problemático y que a lo largo de la misma encontremos, como sostiene Placencia, un juego entre la opacidad y la transparencia, donde la explicación de lo que genera dicha opacidad nos sirve como condición de posibilidad para reinterpretarla y transitar a ciertos momentos de autotransparencia (2015: 554), como el que se presenta en el ámbito de la acción.

¹ Tal y como señala Vigo (1993: 274), esta distinción se precisa con mayor claridad en la *Antropología en sentido pragmático*, concretamente en la nota del §4, donde advierte que “parece el yo ser doble (lo que sería contradictorio): 1) el yo en cuanto *sujeto* del pensar (en la lógica), que significa la pura apercepción (el yo que únicamente reflexiona) y del cual no hay absolutamente nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple; 2) el yo en cuanto *objeto* de la percepción, por ende, del sentido interno, encerrando una multiplicidad de determinaciones que hacen posible una *experiencia interna*” (*ApH*, 7: 134).

La hipótesis que pretendo articular en esta investigación, así, consiste en afirmar que la caracterización kantiana tanto de la virtud como del carácter moral –que se distingue, en principio, de la noción de carácter que aparece en la primera *Critica* y que nos remite a la distinción entre un carácter empírico y uno inteligible (*KrV*, A539/B567; para ahondar en esta distinción, véase: Allison, 1990: 29-53)–, juegan un papel fundamental en este ejercicio de autoconocimiento moral del propio agente. Aquellas limitaciones epistémicas que se presentan tanto al conocer las intenciones ajena, como al tratar de determinar el valor moral de mis propios actos, son limitaciones que, según Vicente de Haro, nos ofrecen recursos tanto para “evitar el *fariseísmo* moral”, como “para mantenerse siempre crítico –incluso suspicaz– ante uno mismo en lo que a pureza moral se refiere” (2016: 118). Al reparar en nuestra finitud y las limitaciones propias de nuestra condición, Kant se da cuenta de que esta actitud crítica es fundamental para forjarnos una buena voluntad, “cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*” (*GMS*, 4: 393). No es raro, en este sentido, que Kant defina el carácter como “aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón” (*ApH*, 7: 292), propiedad que, sin embargo, no la posee por naturaleza, como el temperamento o las disposiciones naturales, “sino que necesita haberla *adquirido* en todo tiempo” (*ApH*, 7: 294).

Se trata, pues, de un cierto modo de pensar (*Denkungsart*) por el cual el agente se prescribe ciertos principios estables para la acción, al grado que, según Kant, “el varón de principios, de quien se sabe seguro lo que se ha de esperar, no por parte de su instinto, sino de su voluntad, tiene carácter” (*ApH*, 7: 285). Dado que la moral kantiana alude a agentes cuya voluntad se encuentra sensiblemente afectada, es decir, cuyo arbitrio no siempre se determina a actuar conforme a la razón, sino que se encuentra también sometido a condiciones subjetivas “que no siempre coinciden con las objetivas” (*GMS*, 4: 412), como ocurre con el arbitrio humano (cf. *MdS*, 6: 213), se sigue que para forjarse un carácter es necesaria la virtud, entendida como *fortitudo moralis*. De ahí que, según de Haro, la virtud “presupone que somos capaces de realizar una cierta autoconstrucción sobre la base de nuestra mera personalidad, de ejercer control sobre nuestras inclinaciones en concordancia con las demandas del deber, i.e., *aus Pflicht*, y, finalmente, de construir nuestro carácter a través del progreso en esta autoconstricción” (2015: 125). Esto último es fundamental para el autoconocimiento, en la medida en que nos permite decir que la virtud y el carácter son elementos constitutivos

y condiciones *sine qua non* para configurar lo que Korsgaard denominó como “identidad práctica” (1996: 101)².

2. La noción kantiana del carácter

Al configurar parte importante de nuestra identidad práctica y, por tanto, del modo en el que nos concebimos como sujetos de praxis, tanto la virtud como el carácter juegan un papel fundamental, no sólo para el autoconocimiento moral del sujeto de praxis, sino también para articular su filosofía práctica³ –e incluso desmontar parte de las críticas que se suelen hacer a su ética a partir de ciertas lecturas formalistas–. La noción de carácter a la que me refiero aquí, en primer lugar, es una noción que aparece fundamentalmente en su *Antropología en sentido pragmático*, una de las últimas obras que publicó en vida, y en algunos manuscritos redactados por los alumnos que tomaron los cursos de *Antropología práctica* que Kant impartió desde el semestre de invierno de 1772-1773, manuscritos que guardan una fuerte relación con el texto publicado por Kant en 1798. Una antropología pragmática, por contraposición a una antropología fisiológica, se caracteriza por orientar su investigación sobre lo humano, no a “lo que la *naturaleza* hace del hombre”, sino “hacia lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (*ApH*, 7: 119), i.e., según Allen Wood, “trata con el obrar y la naturaleza humana como algo que es en parte auto-producido por la acción libre” (2003: 40). De ahí que no podamos reducir su contenido a una mera doctrina de la prudencia que tangencialmente puede o no estar relacionada con su moral, como parece sugerir Jacobs (2003: 113), sino que, más bien,

² Cabe señalarse que, en este trabajo en particular, no me detendré a analizar la propuesta korsgaardiana de la identidad práctica en relación con la filosofía práctica de Kant, lo cual nos llevaría por otros derroteros que, si bien pueden respaldar la hipótesis que quiero demostrar, también nos pueden alejar de ésta. Para un análisis sustancial de esta relación, véase: González, 2018.

³ Autoras como Felicitas Munzel, por ejemplo, sostienen que la noción kantiana de carácter es “el vínculo sistemático entre la moral, la estética y los elementos antropológicos de la obra de Kant” (1999: 4). A reserva de señalar que esta investigación, en particular, no pretende llegar tan lejos como la de Munzel, me parece del todo interesante sostener que la noción kantiana del carácter permite establecer un vínculo sistemático entre estos tres aspectos de su filosofía, particularmente con el juicio reflexionante, ya que, como sostiene Alejandro Vigo, “en el ámbito de la actuación moral, estamos yendo y viniendo reflexivamente entre regla y caso casi todo el tiempo, a menudo sin advertirlo” (Casales, 2020: 38).

es importante señalar que esta disciplina “está profundamente interesada en lo que favorece y obstaculiza el desarrollo moral” (Frierson, 2003: 67).

Kant introduce su noción de carácter en su *Antropología* distinguiendo entre el carácter de la persona, el carácter del sexo, el carácter del pueblo y el carácter del género, e introduce el primero aludiendo a una doble acepción del término: un carácter físico, que “es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural”, y el carácter propiamente moral, que “lo distingue como un ser racional, dotado de libertad” (*ApH*, 7: 285). En atención a esta distinción, Kant nos dice que el carácter de la persona se divide, a su vez, en tres: “a) el *natural* o la predisposición natural, b) el *temperamento* o la mentalidad (*Sinnesart*), y c) el *carácter* sin más o modo pensar (*Denkungsart*)” (*ApH*, 7: 285). Mientras que “las dos primeras predisposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la última (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí” (*ApH*, 7: 285). No es raro, en este sentido, que en el manuscrito de Collins del semestre de invierno de 1772-1773, Kant sostenga que este último, como una propiedad o capacidad superior, es “un principio superior para servirnos de esas capacidades y motivos, para sacrificar y amortiguar las sensaciones”, de modo que “cuando empleamos la palabra carácter no se dice qué capacidades tiene el hombre, sino de qué modo se sirve de ellas y qué hará” (*VA Collins*, 25: 227). Algo semejante se aprecia en el manuscrito de Friedländer, correspondiente al semestre de invierno de 1775-1776, cuando dice, no sólo que “en el ser humano el carácter es lo principal”, pues “todo pasa por el carácter”, sino que también señala que “el buen carácter sería la buena voluntad”⁴, en cuanto que ésta es “la fuente de los fines buenos”, y define el carácter como la “facultad de máximas y los principios a partir de la cual el ser humano tiene el poder de dominar sus propias inclinaciones” (*VA Friedländer*, 25: 648-649).

En la *Menschenkunde*, un manuscrito fechado probablemente entre 1781 y 1782, Kant advierte que el carácter “es aquello que marca una resolución en principios en el ser humano”, razón por la cual afirma tanto que “en el

⁴ Tal y como se puede apreciar en una nota fechada entre 1773 y 1775, para Kant “lo que es esencial en un buen carácter es el valor que uno pone en sí mismo (en la humanidad), con respecto a acciones relacionadas consigo mismo, así como con los otros. Pues el carácter significa que la persona ha derivado la regla de su acción de sí mismo y de la dignidad de la humanidad. Resoluciones firmes y auto-seleccionadas demuestran un carácter, aunque sólo si son similares a los demás... La moralidad de ninguna manera consiste en la bondad del corazón, sino en el buen carácter, que es lo que uno debe formar” (*Reflex.* 1179, 15: 521, la traducción es mía).

carácter se encuentra la base para toda la formación del ser humano”, como que éste “tiene un valor moral interno” en cuanto que para tener carácter “se requiere una voluntad en la que se pueda confiar definitivamente, un modo de pensar establecido y no un mero sentimiento” (*VA Menschenkunde*, 25: 1169, la traducción es mía). Esto último, en particular, nos remite nuevamente al manuscrito de Friedländer, donde Kant señala que “muchas personas no actúan en absoluto porque piensen, sino porque sienten (*empfinden*); llevan a cabo buenas acciones, pero no según el modo de pensar, sino según la sensación”, cuando lo propio de una persona con un carácter moral es lo primero, ya que “el modo de pensar es ya un *principium* para actuar según principios fundamentales” (*VA Friedländer*, 25: 649)⁵. Esta caracterización de la *Denkungsart* o modo de pensar concuerda también con la *Antropología* de Kant, particularmente cuando aclara que incluso cuando “estos principios fundamentales pueden ser equivocados y defectuosos, el aspecto formal de querer, en general, actuar según firmes principios fundamentales (y no andar saltando de acá para allá como en un enjambre de mosquitos), tiene en sí algo de estimable e incluso digno de admiración” (*ApH*, 7: 292).

No es raro, en consecuencia, que, mientras que el talento posee “un *precio de mercado*” y el temperamento “un *precio de afición*”, sólo “el carácter tiene un *valor intrínseco* y está por encima de todo precio” (*ApH*, 7: 292), situándose, tal y como se aprecia en el manuscrito de Mrongovius –correspondiente al semestre de invierno de 1784-1785, un manuscrito del todo relevante por su cercanía a la fecha de publicación de la *Fundamentación*–, “por encima de todo cuanto le otorga la naturaleza” (*VA Mrongovius*, 25: 1384). De acuerdo con este último manuscrito, el carácter “viene dado por la voluntad humana conforme a principios” y, en cuanto constituye un modo de pensar, además de ser “independiente del temperamento”, es definido “gracias a la determinación del arbitrio humano en virtud de máximas permanentes e inteligibles” (*VA Mrongovius*, 25: 1385). Esto es relevante para entender por qué Kant sostiene que “el *imitador* (en lo moral) carece de carácter”, así como también para comprender por qué ni “la bondad por temperamento” ni “la malicia como predisposición temperamental” (*ApH*, 7: 293) son rasgos propios del carácter. Para tener un

⁵ Como se aprecia en otra de sus notas, “el carácter es el *principium* rector general en el ser humano para el uso de sus talentos y cualidades”, de modo que “un ser humano que no tiene un *principium* constante para su acción y, por tanto, ninguna uniformidad, no tiene carácter”, pues “el carácter no se ha de formar a través de la instrucción, sino a través de la habituación a leyes constantes” (*Reflex.* 1113, 15: 496).

carácter, en este sentido, es necesario que tanto “la fortaleza del alma” como “la bondad del alma”, se encuentren “ambas reunidas en el sujeto para producir lo que es más un ideal que una realidad, a saber, para tener derecho al título de la grandeza del alma” (*ApH*, 7: 293).

Algo semejante ocurre con la rigidez y la firmeza respecto a la ejecución de lo que nos hemos propuesto realizar a través de nuestros actos, ya que ésta, por más que sea “una predisposición natural muy favorable al carácter”, todavía no es un carácter como tal, ya que, según Kant:

...para éste se requieren máximas que procedan de la razón y principios prácticos morales. De aquí que no se pueda decir razonablemente: la maldad de este hombre es una propiedad de su carácter; pues entonces sería diabólica; mas el hombre no *aprueba* nunca lo malo en sí mismo, y así no hay propiamente maldad por principios fundamentales, sino sólo por abandono de ellos. (*ApH*, 7: 293-294).

Gracias al carácter, según el manuscrito de Mrongovius, es que el agente moral puede tanto domesticar su temperamento, como servirse “de todas las disposiciones naturales”, ostentando “ciertos principios prácticos y no sólo principios lógico-teóricos”, principios a través de los cuales se “configura la libertad” (*VA Mrongovius*, 25: 1385). De ahí que el carácter, tal y como sostiene Barbara Herman, “configura el juicio moral”, permitiendo al agente gestionar de manera más ‘efectiva’, si se me permite la expresión, la “multiplicidad de consideraciones morales presentes en las circunstancias de acción actuales o anticipadas de cualquier agente” (2007: 23-25). Herman, así, sostiene que el carácter nos permite discernir qué circunstancias son o no moralmente relevantes para el juicio moral, incluyendo las posibles eventualidades que puedan surgir en tal o cual contexto: “los recursos disponibles para una persona con un carácter moralmente bueno en el modelo kantiano me parecen muy adecuados para tales eventualidades, ya que los motivos e intereses que conforman su carácter están internamente conectados con los procedimientos y resultados deliberativos” (2007: 27). Para entender esto último, sin embargo, es importante aclarar, tal y como sostiene Frierson, el tipo de principios a los que alude la noción kantiana de carácter (cf. 2006: 626).

Tanto en la *Critica de la razón práctica*, como en la *Fundamentación*, Kant distingue dos tipos de “principios fundamentales prácticos”: “son subjetivos o máximas si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o *leyes prácticas* si la condición es reconocida

como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional” (*KpV*, 5: 19; véase: *GMS*, 4: 400). Si los principios a los que alude el carácter fuesen los principios objetivos, es decir, la ley moral, entonces el carácter, tal y como observa Frierson, sería idéntico con la buena voluntad y no sería posible explicar la referencia que hace Kant a un carácter malo (cf. 2006: 627). Que el carácter, por el contrario, se relaciona con las máximas, es algo que se hace patente en el manuscrito de Mrongovius, en particular cuando sostiene que para tener un carácter es “necesario tener una voluntad propia basada en máximas estables y duraderas” y añade que, así como “quien carece de una voluntad propia se muestra incapaz de rehusar nada”, el carácter “no debe verse sujeto al antojo” (*VA Mrongovius*, 25: 1386). Para tener un buen carácter y, en consecuencia, una buena voluntad, “el hombre debe poseer buenas máximas, esto es, principios prácticos”, ya que “un carácter consiste propiamente en una lealtad inquebrantable hacia los principios” (*VA Mrongovius*, 25: 1386-1388).

Las máximas, en cuanto principios prácticos subjetivos, son los “principio(s) que guía(n) la causalidad del *sujeto* (o agente)” (Torralba, 2011: 27), y que, según de Haro, constituyen “la unidad (mínima) de inteligibilidad de una acción para la evaluación de su racionalidad básica y, en última instancia, de su moralidad, en la medida en que ésta es la forma más elevada de racionalidad” (2015, p. 47). Se trata, en primer lugar, de principios o reglas prácticas, en la medida en que cada máxima, según Bittner, “especifica el *tipo* de cosas que un agente realizará bajo cierto *tipo* de circunstancias” (2001: 44); y son subjetivas, no sólo porque pertenecen a un agente particular en un tiempo específico, como sostiene O’Neill (1989: 83-84), sino también porque poseen un carácter autorreferencial y auto-prescriptivo irrenunciable, que alude al contexto específico del agente (cf. *KpV*, 5: 20; véase también: Bittner, 2001 y Herman, 1996)⁶. Las máximas, en este sentido, son principios prácticos subjetivos que el sujeto de la acción se prescribe a sí mismo, en la medida en que éstas expresan las intenciones por las que el sujeto pretende realizar tal o cual acción. De ahí que las máximas, además de incluir una breve descripción del acto que el sujeto pretende realizar, incorporen “de modo explícito o implícito, la referencia a un determinado objeto o fin, para cuya consecución el tipo particular de acción prescrito en la máxima provee o, al menos, pretende proveer un medio eficaz” (Vigo, 2020: 60; véase también: Timmermann, 2003: 151; Korsgaard, 2011: 24 y 64).

⁶ Esto explica, según de Haro, la razón por la cual “la máxima debe ser formulada en primera persona” (2015: 48).

Con independencia de si su estructura formal es caracterizada de tal o cual forma⁷, observamos que las máximas, en cuanto admiten una “estructura básica de carácter teleológico”, suponen también “una cierta articulación de medios a fines como su contenido nuclear” (Vigo, 2020: 265), lo cual implica que éstas admiten diversos grados de generalidad. Esto significa que las máximas concretas de la acción pueden y, en cierto sentido, deben “ser integradas en articulaciones de medios a fines más comprensivas”, las cuales “se estructuran por referencia a fines de orden superior” (Vigo, 2020: 265). Atendiendo a este aspecto de las máximas, Maria Schwartz (2006) distingue entre dos tipos de máximas: por un lado, las máximas de primer orden, que son las máximas concretas de la acción; por otro lado, las máximas de segundo orden, de mayor generalidad, en cuanto que expresan aquellas políticas o reglas de vida (*Lebensregeln*) que el sujeto se prescribe a sí mismo y, por tanto, “sirven para expresar una decisión para una determinada postura fundamental, en la cual el hombre asume la ley moral” (Schwartz, 2006: 24). Entre estas últimas, a su vez, se encuentra la *Gesinnung*, concebida como una máxima de orden superior (RGV, 6: 31, 36 y 66), la cual, entendida como “el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas, no puede ser sino única, y se refiere universalmente al uso todo de la libertad” (RGV, 6: 25).

Ahora bien, aunque el carácter moral, en sentido estricto, se relaciona con la totalidad de nuestras máximas, sin importar si son de primer o segundo orden, éste se encuentra mucho más vinculado con las máximas de segundo orden, ya que éstas, según Charpenel, “sirven en ocasiones como una especie de marco de deliberación y evaluación para discernir y, por consiguiente, aceptar o rechazar la inserción de máximas de carácter más particular dentro de nuestros proyectos prácticos” (2018: 63). En cuanto que esto es así, el carácter moral se encuentra íntimamente vinculado con la *Gesinnung*, razón por la cual sostiene, en su *Religión*, que “la formación moral del hombre tiene que comenzar no por el mejoramiento de las costumbres, sino por la conversión del modo de pensar y por la fundación de un carácter; aunque de ordinario se procede de otro modo, y se lucha contra vicios en particular, pero se deja intacta la raíz universal de ellos” (RGV, 6: 48). Tesis que aparece también en su *Antropología*, concretamente

⁷ Tal y como se ha mostrado en otra investigación, la descripción mínima de la estructura formal con la que nos representamos nuestras máximas debe incluir tres cosas: en primer lugar, una breve descripción de lo que el sujeto pretende realizar; en segundo, el fin por el cual el sujeto pretende realizar lo anterior; y, finalmente, debe incluir las circunstancias específicas en las que el sujeto pretende realizar el acto, particularmente aquellas que son moralmente relevantes para su realización y su consecuente evaluación moral (Casales, 2013: 248 y ss.).

cuando describe la fundación de un carácter “como si se tratase de una especie de renacimiento y una cierta solemnidad de la promesa que la persona se hace a sí misma” (*ApH*, 7: 294), y añade que:

La educación, los ejemplos y la enseñanza no pueden producir en absoluto esta firmeza y perseverancia en los principios fundamentales *poco a poco*, sino, por así decirlo, mediante una explosión que ocurre de pronto, siguiendo al hastío por el estado vacilante del instinto... Querer volverse un hombre mejor fragmentariamente es un intento vano; pues una impresión se extingue mientras se trabaja en otra; pero la fundación de un carácter es la absoluta unidad del principio interno de la conducta en general (*ApH*, 7: 294-295).

3. La virtud como *fortitudo moralis*

Será en este contexto en el que se encuentra tanto la noción kantiana de virtud, entendida como *fortitudo moralis*, como su doctrina de la virtud (*Tugendlehre*), en cuanto que, como sugiere de Haro, “las máximas que emanen del principio supremo de la virtud (y en última instancia, por tanto, del imperativo categórico...) funcionan como principios para la adquisición de la virtud” (2015: 123). Para comprender qué papel juega la virtud en Kant, tanto para el autoconocimiento como para la formación del carácter, siguiendo a Faviola Rivera, “es importante observar que, de acuerdo con Kant, la virtud no es la culminación de un proceso de adquisición de disposiciones morales, sino que consiste en el proceso mismo” (2003: 93), tesis que nos permite enmarcar los alcances kantianos de virtud como *fortitudo moralis*. Es por esta razón que Kant, previo a presentar su definición de virtud, sostiene que, a pesar de que “los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia (en parte poderosas); el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón” (*MdS*, 6: 380), en cuanto que el deber implica poder (véase, por ejemplo: *RGV*, 6: 47; *KpV*, 5: 142; *KrV*, A548/B576). De ahí que la virtud se presente como “la fortaleza en el seguimiento de las máximas en orden a confrontar y vencer esa propensión al mal (*Hang zum Bösen*) que nos inclina a actuar por amor propio y nos dificulta subordinar ese egoísmo a la ley moral” (De Haro, 2015: 122).

Al comprender la virtud como *fortitudo moralis*, así, Kant entiende por “fortaleza del alma...la fortaleza de la intención de un hombre como ser dotado de libertad, por tanto, en cuanto es dueño de sí mismo (está en su juicio)” (*MdS*, 384). En este sentido, aun cuando Kant sostiene que para llegar a ser “un hombre *moralmente bueno*” es necesario, no una “reforma paulatina”, sino una “revolución en la intención del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella) ... una especie de renacimiento, como por una nueva creación y un cambio del corazón” (*RGV*, 6: 47), también nos indica que, al invertir “el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo”, el agente moral se vuelve “un sujeto susceptible del bien” que, sin embargo, “puede esperar que con una pureza semejante del principio que ha adoptado como máxima suprema de su albedrío y con la firmeza de ese principio se encuentre en el camino bueno (aunque estrecho) de un constante *progresar* de lo malo a lo mejor” (*RGV*, 6: 48). Esto se debe, según de Haro, a que tanto el contexto de la acción moral como el de la formación del carácter en Kant, nunca es neutral: “siempre presupone la tentación de obrar inmoralmente, y el resistirse siempre involucra elementos de conflicto” (2015: 122). Dado que nuestra facultad no siempre se determina a actuar conforme a la razón, es necesario que el sujeto adquiera la fortaleza para resistirse a aquellas inclinaciones que lo mueven a determinarse a actuar por el motivo del amor propio, algo que Kant explica aludiendo a una cierta alegoría propia de la mitología griega:

Sólo tras haber dominado a los monstruos Hércules llega a ser *conductor de las musas*; ante tal trabajo aquellas buenas hermanas se arredran, estas acompañantes de Venus Urania son cortesanas en el séquito de la Venus Dione tan pronto como se mezclan con el negocio de la determinación del deber y quieren suministrar los motivos para ella. Si se pregunta cuál es la calidad estética, en cierto modo el *temperamento de la virtud*: denodado, y por lo tanto *alegre*, o doblegado por el miedo y deprimido, apenas es necesaria una respuesta. Este último temple de ánimo de esclavo no puede nunca tener lugar sin un *odio* oculto a la ley, y el corazón alegre en el *seguimiento* del deber propio (no la comodidad en el reconocimiento del mismo) es un signo de la autenticidad de la intención virtuosa, incluso en la *devoción*, que no consiste en la autotortura del pecador que se arrepiente (la cual es muy equivocada y comúnmente es sólo el interno reproche de haber convenido la regla de prudencia), sino el firme propósito de hacerlo mejor en lo venidero, propósito que, alentado por los buenos progresos, ha de producir un temple de ánimo alegre sin el cual no se está cierto jamás de *amar* el bien, esto es: de haberlo admitido en la propia máxima (*RGV*, 6: 23).

La virtud, así entendida, “es la fuerza del hombre en el cumplimiento de su deber”, fuerza que se opone a “las inclinaciones naturales, que pueden entrar en conflicto con el propósito moral” (*MdS*, 6: 394), obstáculos que, como señalará en otro pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, “el hombre genera en sí mismo mediante sus inclinaciones” (*MdS*, 6: 405). Según Henry Allison, esto último no significa que uno cree sus propias inclinaciones, sino, más bien, “que uno les permite convertirse en obstáculos para la moral al situar un valor más alto en su satisfacción, en comparación con el que se le da al cumplimiento del deber” (1990: 164). A partir de lo cual se sigue que esa fortaleza del alma también la entienda Kant como “una coerción moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder ejecutivo de la ley”, por contraposición a los vicios que “son los monstruos que el hombre tiene que combatir” (*MdS*, 6: 405). De ahí que, según de Haro, “el modelo kantiano de formación del carácter permitirá a la razón permear las inclinaciones en sí mismas y ofrecerá al agente una expectativa de autotransparencia y armonía psíquica que van más allá del mero estadio de continencia moral, incluso si nunca están completas ni garantizadas” (2015: 123). La virtud, en cuanto que nos permite ejercer un cierto control de nuestras inclinaciones, es indispensable para forjarnos un carácter moral y, por lo mismo, para configurar y develar, al menos en parte, nuestra propia identidad.

Es por esta razón que la ética de Kant, cuyo principio supremo se formula a través del imperativo categórico, se adscribe a aquella parte de su *doctrina de los deberes* que alude, no ya a “la condición formal de la libertad externa” (*MdS*, 6: 380), que constituye la doctrina del derecho (*Rechtslehre*), sino a un tipo de legislación interior que “incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber), cuya determinación no puede desembocar en modo alguno en una legislación externa” (*MdS*, 6: 219), sin que esto suponga una ruptura entre ética y derecho⁸. De ahí que, al aludir a las disposiciones internas del sujeto y, en particular, al móvil interno de la acción, su doctrina de la virtud (*Tugendlehre*) también se entienda como una doctrina de los fines, entendiendo por *fin* “un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto” (*MdS*, 6: 380; véase también:

⁸ Tal y como sugiere Alejandro Vigo, si Kant “no aborda el problema relativo a la conexión entre derecho y ética a partir de la cuestión de si el derecho presupone o no principios éticos o morales”, es porque “el derecho aparece, desde el principio, como una parte de la moralidad y debe ser concebido, en último término, como fundado en sus principios”, sin que eso suponga que “las normas jurídicas particulares puedan ser consideradas, en lo que a su contenido específico se refiere, como directa o indirectamente derivadas de determinadas normas éticas o morales” (2011: 108).

MdS, 6: 384-385). No es raro, en consecuencia, decir que la ética kantiana, al menos en lo que respecta a su parte material o impura, como la llama Robert Louden (2000), sea una ética de fines, cuyos deberes, concebidos, por tanto, como deberes de virtud, aluden a ciertos “fines que es obligatorio tener, objetivos a los que racionalmente no es posible renunciar” (Casales, 2020: 25). A partir de lo cual se sigue que el principio supremo de la virtud es: “obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (*MdS*, 6: 395).

Tomando como punto de referencia este principio, la virtud puede comprenderse desde dos planos diferentes: por un lado, cuando es “entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme” (*MdS*, 6: 395), donde todas las virtudes particulares se vinculan mediante una única “intención virtuosa” (*MdS*, 6: 383); por otro lado, en atención al “*fin* de las acciones que es a la vez deber” (*MdS*, 6: 395), es decir, al aspecto material de la acción, donde se admite una variedad de deberes de virtud y de virtudes particulares, referidas, según De Haro, “a determinadas reacciones emotivas o a contextos particulares de acción” (2015: 126). La distinción entre estos dos planos, así, implica que la diversidad de deberes de virtud y sus correspondientes virtudes particulares (*Tugendpflichten*), como elementos indispensables del modelo kantiano de formación del carácter, no son “capacidades aisladas y del todo inconexas entre sí”, sino que éstas se vinculan entre sí en virtud de una única intención virtuosa que nos remite nuevamente a la *Gesinnung* y que nos remiten a la “absoluta unidad” que ha de tener “la vida moral” (De Haro, 2015: 127). No es raro, en este sentido, que autoras como Grenberg, sostengan que esta unidad tanto de la vida moral del agente, como la unidad de todas las virtudes concretas a las que se alude en la *Tugendlehre*, en cuanto que se fundan en un principio común, sean indispensables para la configuración del carácter (2005: 72 y ss.).

Esto último es fundamental para el autoconocimiento, en conclusión, en cuanto nos permite tener cierto grado de certeza moral en nuestro obrar, a pesar de que ésta nunca sea una certeza total o absoluta. El autoconocimiento en Kant, al igual que la virtud, “está siempre *progresando* y, sin embargo, también empieza siempre *de nuevo*”, ya que, “bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresá, decae inevitablemente” (*MdS*, 6: 409). Forjándonos un carácter y adquiriendo la virtud, por tanto, son indispensables para el autoconocimiento, en la medida en que nos permiten ir ganando dominio de nuestro propio obrar, acorde a nuestras propias limitaciones.

Referencias bibliográficas

- ALLISON, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BITTNER, R. (2001). *Doing Things for Reasons*, New York: Oxford University Press.
- CASALES, R. (2013). “La ‘máxima’ como base de la acción en la filosofía práctica de Kant”, en: *Universitas Philosophica*, 61, pp. 237-258.
- CASALES, R., BASTOS, L. & SÁNCHEZ, R. (2020). “Identidad práctica, virtud y sentido. Entrevista a Alejandro Vigo”, en: *Con-textos Kantianos*, 12, pp. 10-42.
- CHARPENEL, E. (2018). “*Gesinnung* y autoconocimiento en la filosofía de la religión kantiana”, en: Leyva, G., Peláez, A. & Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. III. Filosofía de la religión, de la historia y crítica de la facultad de juzgar: estética y teleología*, Barcelona-México: Anthropos-UAM, pp. 63-90.
- DE HARO, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*, trad. por Norville, E., Hildesheim-Zúrich-New York: Georg Olms Verlag.
- (2016). “Autoengaño y autoconocimiento moral en Kant”, en: Roqueñí, J.M. (ed.), *Afectividad y confianza en el conocimiento personal. desenmascarar el autoengaño*, México: Panorama, pp. 117-137.
- FRIERSON, P. (2003). *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006). “Character and Evil in Kant's Moral Anthropology”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 4, pp. 623-634.
- GONZÁLEZ, A.M. (2018). “«Identidad práctica» y moralidad según Korsgaard”, en: *Convivium*, 31, pp. 177-201.
- GRENBERG, J. (2005). *Kant and the Ethics of Humility. A Story of Dependence, Corruption and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HERMAN, B. (1996). *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press.
- (2007). *Moral Literacy*, Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press.
- JACOBS, B. (2003). “Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity”, en: Jacobs, B. & Kain, P. (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 105-134.
- KANT, I. (1990). *Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, ed. por Rodríguez-Aramayo, R., Madrid: Tecnos.

- (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. por Mardomingo, J., Barcelona: Ariel.
- (2005). *Metafísica de las costumbres*, trad. por Cortina, A. & Conill, J., Madrid: Tecnos.
- (2005). *Notes and Fragments*, ed. por Guyer, P., Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). *Crítica de la razón práctica*, ed. por Granja, D.M., México: FCE-UAM-UNAM.
- (2006). *Crítica de la razón pura*, ed. por Ribas, P., Madrid: Taurus.
- (2007). *Religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. por Martínez, F., Madrid: Alianza.
- (2010). *Lógica*, trad. por Correas, C., Buenos Aires: Corregidor.
- (2012). *Lectures on Anthropology*, ed. por Wood, A. & Louden, R., Cambridge: Cambridge University Press.
- (2012). *Antropología Collins*, ed. por García, A., Madrid: Escolar y Mayo.
- (2014). *Antropología en sentido pragmático*, ed. por Granja, D.M., Leyva, G. & Storandt, P., México: FCE-UAM-UNAM.
- (2015). *Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología*, ed. por Sánchez-Rodríguez, M., Granada: Comares.
- KORSGAARD, C.M. (1996). *The Sources of Normativity*, ed. por O'Neill, O., Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011). *La creación del reino de los fines*, México: UNAM-UAM-UACH.
- LOUDEN, R. (2000). *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- MUNZEL, F. (1999). *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago: Chicago University Press.
- O'NEILL, O. (1989). *Constructions of Reasons. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLACENCIA, L. (2015). “Autoconocimiento, acción y autointerpretación. Opacidad y transparencia del saber de sí mismo en la filosofía práctica de Kant”, en: *Anuario Filosófico*, 48/3, pp. 543-563.
- RIVERA, F. (2003). *Virtud y justicia en Kant*, México: Fontamara.
- SCHMIDT, C. (2005). “Kant's Trascendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology”, en: *Kant-Studien*, 96, Walter de Gruyter, pp. 156-182.

- SCHWARTZ, M. (2006). *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlín: Lit.
- TIMMERMANN, J. (2003). *Sittengesetz und Freiheit, Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlín-New York: De Gruyter.
- TORRALBA, J.M. (2011). “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”, en: *Tópicos*, 41, pp. 17-61.
- VIGO, A. (1993). “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”, en: *Anuario Filosófico*, 26, pp. 271-287.
- (2011). “Ética y derecho según Kant”, en: *Tópicos*, 41, pp. 105-158.
- (2020). *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*, Hildesheim: Georg Olms.
- WOOD, A. (2003). “Kant and the Problem of Human Nature”, en: Jacobs, B. & Kain, P. (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38-59.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 07/09/2022

Aceptado: 12/01/2023