

Las ideas de virtud, perfección y santidad y los deberes imperfectos de la *Metafísica de las costumbres**

The Ideas of Virtue, Perfection and Sanctity and the Imperfect Duties of the *Metaphysics of customs*

[Artículo]

Vicente de Haro Romo**

Fecha de entrega: 16 de junio de 2023

Fecha de evaluación: 11 de noviembre de 2023

Fecha de aprobación: 13 de noviembre de 2023

Citar como:

De Haro Romo, V. (2024). Las ideas de virtud, perfección y santidad y los deberes imperfectos de la *Metafísica de las costumbres*. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 45(130) DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375.9582>



Resumen

En este artículo el autor propone revisar la idea kantiana de virtud, su relación con el deber, con la razón y con el sentimiento moral: el respeto. También se revisan las ideas de santidad y perfección, como referencia para dos caras del mismo deber y su papel como orientadoras de la facultad de juzgar, demostrando el carácter unitario de la ética kantiana.

Palabras claves: Virtud, santidad, perfección, deber, ética.

Abstract

In this article the author proposes to review the Kantian idea of virtue, its relationship with duty, with reason and with the moral feeling: respect. The ideas of sanctity and perfection are also reviewed as a reference for two sides of the same duty and their role as guides of the faculty of judgment, demonstrating the unitary character of Kantian ethics.

Key words: Virtue, holiness, perfection, duty, ethics.

* Artículo derivado de investigaciones independientes sobre el tema. Fuente de financiación: recursos propios.

** Instituto de Humanidades, campus México, Universidad Panamericana. Correo electrónico: vharo@up.edu.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5549-9804>

Ideas en el uso práctico de la razón

Como es bien sabido, en el libro primero de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, Kant establece el uso que le dará en los pasajes subsecuentes al término *Idea*, en una relación compleja de continuidad y ruptura con el sentido que Platón dio a esa palabra. En el terreno teórico-especulativo, si bien hay una cierta continuidad con la comprensión platónica de la palabra (en cuanto la idea refiere siempre a un *maximum* incondicionado), destaca la ruptura. La diferencia entre el uso inmanente regulativo (indispensable) y el trascendente constitutivo (sofístico) abre una brecha insuperable. Pero en el uso práctico de la razón la continuidad entre la comprensión platónica de las ideas y la específicamente kantiana es mucho mayor, casi completa. De hecho, Kant señala con acierto que el terreno preferente para las “ideas platónicas” es precisamente el de la libertad. Cito el libro primero de la Dialéctica, donde el ejemplo paradigmático de una idea en el sentido kantiano es sugerentemente el de la idea de la virtud:

Quien quisiera derivar de la experiencia los conceptos de la virtud y convertir lo que, en el mejor de los casos, es un simple ejemplo de explicación imperfecta en modelo de fuente cognoscitiva (que es el modo de proceder de muchos), haría de la virtud algo ambiguo y mudable según el tiempo y las circunstancias, algo inservible para constituir una regla. En cambio, cuando alguien es presentado a cualquier persona como modelo de virtud, esa persona sabe que solo en su cabeza se halla el verdadero original con el que confronta al supuesto modelo y a la luz del cual emite su veredicto. Ese original es la idea de virtud, con respecto a la cual todos los posibles objetos de la experiencia sirven de ejemplos (pruebas de que lo ordenado por el concepto de razón es factible hasta cierto punto) pero no de arquetipos. (KrV, A 315; B371-B372)

El carácter normativo de las ideas en lo práctico salta a la vista. No es del actuar moral de los seres humanos de donde estas ideas adquieren validez, sino por el contrario: las ideas aquí son el criterio desde el cual se juzga la moralidad de las acciones. Si no hay virtud en el mundo no es porque la idea de virtud sea una pseudo-idea, sino porque el ser humano es moralmente imperfecto:

El que un hombre jamás actúe de forma adecuada al contenido de la idea de virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico. En efecto, sólo por medio de esta idea es posible juzgar sobre el valor moral o falta de valor. Consiguientemente, es ella la que necesariamente sirve de base a toda aproximación a la perfección moral, por muy apartados

de la misma que nos tengan los obstáculos de la naturaleza humana, obstáculos cuya importancia es imposible precisar (Kant, Immanuel, KrV, A 315; B 372).

En este sencillo artículo lo que propongo es revisar muy brevemente la idea kantiana de virtud, ya esbozada en la primera crítica, pero tematizada y desarrollada ampliamente hasta la *Doctrina de la virtud –Tugendlehre–*, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* (1797), aunque se alude a ella ya en la *Fundamentación* y juega un papel relevante, que no ha sido siempre suficientemente subrayado, en la *Crítica de la razón práctica*. Más adelante, me detendré en dos ideas asociadas con ella —y más concretamente con los deberes de virtud llamados deberes imperfectos del ser humano consigo mismo en sentido moral—; las ideas de santidad y perfección.

La idea de virtud

La virtud (*Tugend*) para Kant, tal como es definida en la Introducción específica a la Doctrina de la virtud en la *Metaphysik der Sitten*, es la fortaleza para enfrentar “al adversario de la intención moral en nosotros” (TL 380). Es decir: no basta con el imperativo categórico. Muchas objeciones a la ética kantiana se desactivan de inmediato en cuanto se reconoce que la ley moral tiene presupuestos y condiciones para su cumplimiento que ella misma no garantiza y una de ellas es esa fortaleza que supone la idea de virtud. Si con una deliberación orientada por el imperativo categórico determinamos cuál es nuestro deber, aún han de enfrentarse los obstáculos subjetivos que su cumplimiento supone para una voluntad no perfecta, como la de los seres humanos:

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, no sólo en el futuro sino ya ahora (al pensarlo): es decir, *poder* aquello que la ley ordena incondicionadamente que *debe* hacer. (TL 380).

Como ha señalado la investigación kantiana, ya de un modo bastante generalizado en las últimas décadas, no hay contradicción entre la ética kantiana “del deber” expuesta

en la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, y la ética “de la virtud” de esta obra tardía¹. No hay, por tanto, una regresión a un pensamiento moral acrítico en el anciano Kant ni una incoherencia fundamental con lo establecido en el periodo crítico. Las primeras obras morales del periodo crítico —la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*— se reconocen explícitamente como propedéuticas y enfocadas en *aislar* el principio puro a priori de la moral, y es en la *Metafísica de las costumbres* donde se desarrolla el sistema de los deberes y donde se aplica el imperativo categórico a las condiciones concretas de la naturaleza humana. Por tanto, es en este abordaje final donde también entronca la idea del deber con la de la virtud, pues ésta tiene que ver precisamente con cómo el cumplimiento del deber se inserta en una perspectiva diacrónica y proyectiva en el carácter humano, generando una especie de “jurisprudencia moral” en la introyección y sedimentación de las máximas morales en el modo de pensar (*Denkungsart*) del agente. Si “lo que se debe, se puede” (Stern, 2004: 42-61), la virtud es precisamente el modo en que se potencian las capacidades del agente para responder a la exigencia del deber. A tal punto se concilian estos dos conceptos, que Kant hablará en la *Tugendlehre* de “deberes de virtud” (*Tugendpflichten*), que son máximas morales obligatorias, generadas ante los fines que es un deber tener (la propia perfección y la felicidad ajena) y que configuran el carácter moral por dentro. (para un comentario al sistema de los deberes de virtud, cf. De Haro, 2015)

La virtud en Kant surge, pues, de la determinación del deber, y por tanto de la razón, no de la experiencia y sirve para medir esta última en sede moral, cuando el enfoque no es el de la evaluación puntual de la moralidad de un acto, sino el de la ponderación de la fortaleza del carácter frente a los resortes no morales de la acción. La idea de virtud incluye en sí toda normatividad moral al nivel de lo que alguno ha llamado la “ética impura” de Kant (Louden, 2002) o una ética para seres finitos (Esser, 2004). Lo que sí requiere experiencia es el conocimiento de esa condición humana sobre la que el imperativo categórico se aplica; por ello la *Doctrina de la virtud* no es ya un

¹ Así se constata, por ejemplo, en el volumen editado por Betzler (2008), en la guía de lectura editada por Denis (2009), el trabajo monográfico de Baxley (2010) y en el excelente comentario comprensivo en varias lenguas editado por Trampota, Sensen y Timmermann (2013).

tratamiento *puro a priori* sino un tratamiento a priori que considera reflexivamente *essentialia* humanos conocidos a posteriori: la corporalidad, la vulnerabilidad, la insociable sociabilidad, la mortalidad, la afectividad, de los seres humanos; es por ello también que ya en este abordaje se pueden derivar y justificar más ampliamente deberes concretos como el de la prohibición del suicidio, la prohibición del uso inmoderado de la comida o la bebida, deberes relativos a la sexualidad, la prohibición de la burla y la maledicencia, la obligatoriedad de la beneficencia económica ante los más necesitados, de la gratitud, de la simpatía y de la amistad, etcétera. Es decir, es a la luz del mandato de la razón, aplicado a la naturaleza humana (reflexivamente considerada), que surge una idea de virtud, respaldada por la razón misma en su legitimidad, y es así como se despliega el sistema de los deberes concretos: lo que alguno podría llamar la “ética material” de Kant.

Obviamente, la virtud es necesaria porque en la condición humana se encuentra la propensión al mal. Así como un ser perfecto no tendría estrictamente deberes, tampoco tendría necesidad de virtudes: es por la falibilidad moral que se explica la necesidad de esta capacidad y prontitud (*Fertigkeit*), de esta fortaleza (*Tapferkeit*) moral que es la virtud. Por ello las metáforas bélicas son frecuentes en la aproximación kantiana a la virtud. (Cf. TL 376, 380, 405; Baxley, 2010: 119, 123-136) Ésta es planteada en términos agonísticos: “...la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el valor (*fortitudo*) y, referido al adversario de la intención moral en nosotros, es la virtud (*virtus, fortitudo moralis*).” (TL 380). Ello no debe, sin embargo, conducir a una comprensión meramente vectorial de la virtud kantiana, como si se tratase en todo momento dado de la experiencia moral de un conflicto inevitable en cada contexto de actuación entre la fuerza motivacional de la razón y la de la inclinación. Como sugeriré más adelante, el modelo kantiano de formación del carácter permitirá que la razón permee a las propias inclinaciones y ofrece, por tanto, al agente moral, una expectativa de cierta autotransparencia y armonía psíquica que —si bien nunca serán plenas ni estarán garantizadas, porque la propensión al mal es radical e inextirpable— superan el mero estadio de “continencia” moral. Es porque de hecho la introyección de máximas virtuosas —que podría también expresarse en términos de un proceso de habituación, si bien Kant tiene sus reservas

ante las connotaciones mecánicas y automáticas que puede tener este término (cf. TL 407)— fortalece y defiende de modo creciente nuestra libertad interna, que se puede cumplir el deber progresivamente con mayor gusto, moldear la inclinación según lo exigido por la razón y así “construir” un buen carácter, “adquirir” lo que, en un momento aún no filosófico de la exposición en la *Grundlegung*, Kant llama “una buena voluntad” (Cf. GMS 393; Sullivan, 1994: 74). El propio Kant remite el término *Tugend* al verbo *taugen* (servir para algo, ser apto) (cf. TL 390; Baxley, 2010: 84; Engstrom, 2002: 289): la virtud surge del cumplimiento del deber y nos potencia a su vez para su cumplimiento.

La virtud, pues, presupone que somos capaces de cierta autoconstricción, del control de las inclinaciones por el motivo del deber, *aus Pflicht*, y de la constitución de un carácter en el progreso de este itinerario. Si todo ser humano tiene la capacidad (*Vermögen*) para la autodeterminación en abstracto, la fortaleza (*Tapferkeit*) del carácter se adquiere solamente mediante un proceso autodisciplinario que genera y perfecciona dicha aptitud en una aproximación asintótica a la autonomía plena entendida como ideal moral. De este modo se concluye que, si todos los seres racionales, por serlo, tienen capacidad para la autonomía, sólo los que adquieren la virtud alcanzan la *autocracia*, término que Kant incorpora en la *Doctrina de la virtud* para aludir precisamente a la capacidad de hecho, efectiva, para vencer a la propia inclinación.²

La idea de virtud da la norma para la moralidad *humana*, si esta es vista en términos de la evaluación del carácter y no de una decisión o acción aislada. Se entiende con ello

² “Para seres finitos *santos* (aquéllos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las costumbres; esta última supone una autonomía de la razón práctica, mientras que la primera supone a la vez una *autocracia* de la misma, es decir, una conciencia de la *capacidad* para llegar a dominar las propias inclinaciones, rebeldes a la ley; conciencia que, aunque no se percibe inmediatamente, se deriva correctamente del imperativo categórico moral: de modo que la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud. (TL 383). En este pasaje, Kant da un uso al término relativamente distinto al que le da en el contexto político- jurídico de la *Rechtslehre* (339) pues en esta primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, “autocracia” supone por un sentido especial de monarquía (el caso en que el gobernante, más que ostentar el poder supremo, ostenta todos los poderes), con lo cual aparentemente el término alude a un poder omniabarcante, mientras que en la ética, se refiere más bien a una efectividad siempre finita en acto frente a las múltiples tentaciones sensibles, aunque también siempre susceptible de incrementarse mediante el crecimiento en la virtud entendida como *fortitudo moralis*. Como subraya Beatrix Himmelmann, la autocracia entendida de este modo no es sólo necesaria para la moralidad, sino también para la búsqueda prudencial de la felicidad, cf. Himmelmann, 2003, 59.

mejor por qué en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, al discutir la antinomia relativa a la conformación del sumo bien —antinomia cuya resolución conducirá a los postulados de la razón pura práctica: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, tema al que volveremos más adelante—, el elemento integrador de la disposición moral que se considera como ingrediente de dicho sumo bien *consumado* es la virtud (y no expresamente el deber): es a la virtud a la que ha de unirse la felicidad para la constitución completa del objeto final de la razón práctica, el *summum bonum consummatum* (Cf. KpV 110-111).

Queda sin embargo algo pendiente. Si la fortaleza moral tiene qué ver con máximas que configuran el carácter, cara a fines que es un deber tener, entonces parece que habría que hablar exclusivamente de *virtudes* en plural, individualizada cada una de ellas por el fin que le corresponde, pero sin conexión con las demás.

Como es notorio, en este punto Kant se enfrenta a una problemática típica de las éticas clásicas: la de la diversidad de virtudes. Ante los distintos objetos del arbitrio, las diversas emociones y las diferentes situaciones de acción, las virtudes se diversifican, pero a la vez parece que la razón no admite que sean capacidades aisladas e inconexas entre sí, ello implicaría renunciar a la unidad de la vida moral. La tradición platónica resolvía este problema con el recurso a la relación entre las diversas partes del alma en las que incide cada virtud; la ética aristotélica, por su parte, aludía a una racionalidad situada que es única en tanto prudencia o sabiduría práctica y diversa en cuanto al contexto de su aplicación (Cf. Aristóteles, EN 1144b33). Con esta última solución en mente, la tradición propuso la analogía de los “vasos comunicantes” para defender una relativa unidad de las virtudes a pesar del desequilibrio fáctico entre ellas: explicar cómo cada una remite a las demás y requiere, para alcanzar cotas de excelencia, un progreso al menos relativamente semejante en las demás.

Como en muchas otras temáticas a lo largo de la *Tugendlehre*, Kant reubica esta cuestión clásica en el marco de su filosofía trascendental y ofrece una respuesta que a la vez tiene continuidad con la tradición y una colocación sistemática distinta y propia. Por supuesto, ha de argumentarse algún tipo de unidad última de la virtud, que se reflejaría asimismo en la unidad del sistema de fines desplegado en la *Metaphysik der*

Sitten. Kant argumenta que la idea de virtud supone una única obligación de virtud (*Tugendverpflichtung*) (TL 410). Esta se expresa en una máxima, que es la más general de la disposición al bien: la *tugendhafte Gesinnung*. Es la máxima que prioriza la ley moral frente a las inclinaciones del amor propio. Así, como destacó Mary Gregor, la obligación única de la virtud (*Tugendverpflichtung, obligatio ethica*) que se expresa en la máxima más general de la disposición moral de fondo (*Gesinnung*) es en cierto sentido más amplia que la lista concreta de obligaciones particulares que se exponen como deberes de virtud (*Tugendpflichten, officia ethica sive virtutis*). Al nivel de estos últimos se da la diversidad de virtudes concretas referidas a determinadas reacciones emotivas o a contextos particulares de acción. El cumplimiento de los diversos deberes supone una *Gesinnung* fortalecida, es decir, virtuosa; supone la unidad del mandato de “cumplir todos los deberes por deber” (*alle Pflichten aus Pflicht zu erfüllen*; esta referencia, por cierto, al cumplimiento de la totalidad de los deberes, y por el motivo correcto, conecta con lo que se explicará después sobre los meta-deberes de perfección y santidad). Si materialmente existen varias virtudes, formalmente y en cuanto a la idea misma de virtud hay una sola: la fortaleza para actuar en todo según el deber por mor del deber (*aus Pflicht*) (cf. Gregor, 1990).

La idea de virtud refiere, pues, sólo de un modo muy restringido, a la materia de las máximas: es más bien, de un modo amplio, la idea del *maximum* de fortaleza moral que en cierto sentido persigue toda determinación moral del arbitrio que se da por y en conformidad con la ley. En la idea de virtud, Kant logra plantear una unidad, en cuanto provienen todas las virtudes de un mismo principio racional. Al nivel de la *Gesinnung*, apunta Jeannine Grenberg, sólo hay un objeto moral (la ley), sólo un sentimiento moral (el respeto) y sólo un fin (el marcado por el interés de la razón). (Cf. Grenberg, 2005: 8 y 72-87; Herman, 2007: 104) Ello no supone, sin embargo, que al nivel de la diversidad de fines y de virtudes, la determinación conceptual de cada virtud remita a la de las demás, o que fácticamente, si se tiene una de ellas, se tengan también las otras exactamente al mismo nivel. Kant piensa en un progreso moral completo, que abarque todas las dimensiones del carácter y de la acción, si bien infinito e interminable: tener una virtud perfectamente (lo cual no ocurre en la vida humana) sí implicaría, *ex hypothesi*, tener todas las demás con la misma perfección. En la realidad

del interminable progreso moral, se explican las relativas discontinuidades, que sin embargo, por provenir todas las virtudes de la misma *Gesinnung* y en ese sentido también condicionarse unas a otras, nunca pueden ser demasiado marcadas.

Esta unidad que ofrece la idea de virtud y ese camino interminable al que apunta nos remiten ya al otro pasaje de la *Tugendlehre* que es mi interés revisar en este texto. Se trata del capítulo dedicado a los “Deberes imperfectos del ser humano hacia sí mismo (con respecto a su fin)”.

Ideas de santidad y perfección y deberes imperfectos

El tratamiento dedicado en la *Tugendlehre* a los deberes imperfectos con uno mismo es considerablemente más breve que el dedicado a los deberes perfectos con uno mismo.³ Los deberes imperfectos con uno mismo se subdividen en “el deber de desarrollar y aumentar la propia *perfección natural* con un propósito pragmático”, y, en segundo lugar, “el deber hacia sí mismo de elevar la propia perfección moral, es decir, con un propósito únicamente moral”.

Aunque mi propósito en este artículo es atender al deber de elevar la propia perfección moral, (*Erhöhung der moralischen Vollkommenheit*), aclaro brevemente que el deber de desarrollar y aumentar la perfección natural con un propósito pragmático no deja de ser un deber moral, en tanto se trata de desarrollar las facultades del espíritu, el alma y el cuerpo (*Geistes-, Seelen-, und Leibeskräfte*), no por el beneficio fáctico que ello podría suponer, sino por un mandato de la propia ley moral:

Cultivar las propias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia, desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la ventaja que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar (para toda suerte de fines), porque tal vez esto (según los principios rousseauianos) resultara ventajoso para la rudeza de la necesidad natural: sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un deber del hombre hacia sí mismo. (TL 444-445)

³ Vicente Durán Casas sugiere que ello es porque buena parte de la base de los deberes imperfectos con uno mismo ya está incoada en la Introducción a la *Tugendlehre* (cf. Durán, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, 328).

Así, el propósito “pragmático” del desarrollo de las propias facultades no ha de entenderse como un desarrollo de proyección utilitaria. Como ha apuntado R. Louden, en los textos de Kant pueden identificarse al menos cuatro sentidos de “pragmático” (*pragmatisch*): (1) pragmático es lo que conduce a alcanzar los propios fines, cualesquiera que éstos sean; (2) lo es también aquello determinado por la prudencia (*Klugheit*), es decir, por el cálculo con vistas a la felicidad; (3) es también llamado pragmático, en algunos pasajes, lo que el ser humano hace y debe hacer por sí mismo y finalmente (4) es pragmático aquello que no es meramente escolar o académico sino que afecta a la vida entera (cf. Louden, 2002, 69). Los últimos dos sentidos no contraponen lo pragmático con lo moral y los deberes a los que hemos aludido conectan precisamente con esas dos acepciones finales.

Aprovecho esta digresión también para hacer notar desde ahora el rasgo general de los deberes imperfectos: su mayor “margen de juego” o latitud (*Spielraum*) respecto de los deberes perfectos. En las líneas subsecuentes, Kant alude a ello:

Cuál de estas perfecciones físicas es deber del hombre hacia sí mismo proponerse como fin preferentemente y en qué proporción al compararlas entre sí, es algo que queda en manos de su propia reflexión racional, considerando el placer que le proporciona un determinado tipo de vida y valorando a la vez las facultades que necesita para ello (TL 445).

Veremos después cómo Kant no siempre usa exactamente el mismo sentido de la expresión cuando habla de “deberes imperfectos”, pero esta es su caracterización general: los deberes imperfectos se refieren a tener un fin, y por ello admiten mayor latitud interpretativa por determinar -en cuanto al cómo, a quién, cuándo, en qué medida, etcétera, de la acción. En este sentido interpelan a la facultad de juzgar, que — como es evidente en las líneas citadas— toma en cuenta entre los factores de determinación de la acción incluso el agrado o preferencia de cada agente, desmintiendo así las críticas de quienes afirman que la ética kantiana exigiría una renuncia a un proyecto personal de identidad y de vida por su exigencia de universalidad.

Pero me ocupo ahora de mi objetivo principal: atender al deber de elevar la propia perfección moral (*Erhöhung der moralischen Vollkommenheit*). Aunque en el

subtítulo se habla de un deber, en la explicación del texto Kant presenta dos deberes distintos; el mismo Kant da pie, pues, a pensar que nos enfrentamos a un deber con dos caras. La faceta subjetiva de este deber es la de la santidad (*Heiligkeit*) entendida como pureza (*Lauterkeit*), que consiste en que la ley baste como móvil, sin mezcla de otras intenciones, actuando estrictamente *aus Pflicht*. La cara objetiva de este deber es estrictamente la de la perfección (*Vollkommenheit*), entendida como la realización total del deber completo. Tenemos aquí, pues, el uso práctico moral de las ideas de perfección y santidad en su función más propia.

El pasaje donde se plantea este deber bifronte es muy peculiar. Ha de destacarse que estos no son deberes cualesquiera entre otros, sino una especie de meta-deberes: la pureza y la completud en la realización del deber están presupuestos en el cumplimiento cabal de todos los otros deberes del sistema de los deberes de virtud, e incluso en cualquier deber en general. Ello ha llevado a algunos comentaristas a preguntarse por qué Kant, aunque sea de modo inusitadamente breve, los plantea aquí como ítems del propio sistema. Kant además los relaciona expresamente con dos máximas evangélicas en TL 446: “sed santos” (Levítico 19: 2 Nueva Traducción Viviente; 1a Pedro 1: 16) y “sed perfectos” (Mateo 5: 48; Pedro 1:16; Filipenses 4)— en algún lugar de su sistema moral (Allison, 1990: 172).

Henry Allison ha destacado, en *Kant's Theory of Freedom*, que puntualmente el deber de santidad genera dudas en tanto se presenta como deber imperfecto, no por ser positivo y amplio, sino por se de cumplimiento asintótico: la santidad no es plenamente alcanzable (Allison, 1990: 175). Abordaré este problema más adelante. De momento quiero señalar que estos deberes son necesarios y juegan un papel sistemático, no únicamente en la *Tugendlehre*, sino en todo el sistema moral kantiano. Ello debiera ser claro por la función que la búsqueda asintótica de santidad y de perfección juega en la ya mencionada doctrina de los postulados (*Postulatenlehre*) de la razón práctica en la Dialéctica de la segunda *Crítica*, de manera concreta y más evidente para justificar el postulado de la inmortalidad del alma (cf. KpV, 122-123, Allison lo comenta también, cf. 1990: 171-174). De hecho, es porque la vida moral aspira a la santidad y consiste en crecer siempre y al infinito en una aproximación asintótica hacia ella, que Kant deriva

que ha de postularse necesariamente una proyección al infinito de nuestra personalidad: lo cual genera el problema de cómo concebir el progreso al infinito en un plano inteligible en el que no se entiende cómo podría desplegarse la temporalidad, si el tiempo es además una forma pura de la intuición. Pero ello es otro tema, que queda fuera de los límites de esta discusión.⁴ Lo cierto es que la idea de santidad es lo suficientemente relevante en la concepción kantiana de la vida moral para generar incluso esas perplejidades escatológicas. También en el postulado de la existencia de Dios comparecen las ideas de santidad y perfección, pues sólo Él, en tanto Juez omnisciente, justo y conecedor de los corazones, puede juzgar la pureza en la motivación última de la acción (en la *Gesinnung*) y sólo Él, en tanto que Santo, puede determinar de manera infalible la distancia de las acciones humanas respecto de la completud o perfección objetiva en el cumplimiento del deber, y a la vez en tanto que omnipotente y señor de la naturaleza puede adecuar la felicidad para que se corresponda con el mérito moral en la vida futura. Y es por ello, argumenta Kant, que debemos plantear la existencia de Dios —en tanto bien sumo originario— como moralmente necesaria para la constitución del bien sumo consumado (la conexión sintética entre virtud y felicidad, donde la felicidad queda condicionada a la moralidad), que por tanto ha de concebirse como bien sumo derivado (Cf. KpV, 125).

En efecto, la doctrina de los postulados muestra, en esa especie de “apuesta” culminante que hace Kant por el sentido último de la vida moral en la posibilitación del “objeto íntegro de la razón pura práctica” (*das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft*, cf. KpV, 119) que las ideas de santidad y perfección son de importancia sistemática para la ética de Kant. Mucho me temo que el hecho de que la propia doctrina de los postulados sea injustamente infravalorada o ignorada —incluso por muchos intérpretes kantianos, afines en lo demás a la ética del filósofo de Königsberg pero reacios a admitir la resolución de la antinomia de la razón pura práctica en toda su seriedad—, el hecho de que la propia *Postulatenlehre* sea a menudo interpretada como un gesto de condescendencia de Kant hacia la ortodoxia religiosa o hacia personas sencillas sin formación intelectual, ha propiciado que no se reconozca el papel

⁴ Para el planteamiento del problema y la articulación de una solución plausible en los términos de la propia filosofía kantiana, se puede ver Granja, 2011.

crucial de estas ideas de perfección y santidad en su papel de orientadoras del juicio práctico-moral. Argumentaré esa relevancia de las ideas de perfección y santidad, como objetivo teórico central de este trabajo, en el marco de la propia *Tugendlehre*, al que vuelvo en las líneas subsecuentes.

Aunque las ideas de perfección y santidad son la mayoría de las veces usadas como contraste con la idea de virtud (en tanto implican el alcance de una pureza total y de una completud en la observancia moral, y la virtud, como hemos visto, refiere más bien a la lucha constante contra los resortes inmorales de la acción), tanto en la segunda *Crítica* como en el pasaje que nos ocupa de la *Tugendlehre*, estas ideas de santidad y perfección parecen operar más bien como la *orientación* para la propia idea de virtud: la lucha moral apunta precisamente a esa pureza y a esa completud en la conciencia de que no las alcanzará nunca (ni siquiera plenamente en un “momento dado” de la otra vida, según la explicación del postulado correspondiente).

Este papel considerado de modo más positivo y no meramente como contraste, sin embargo, no resuelve los problemas que suscita el pasaje al que nos enfrentamos. Además de que, como ya he apuntado, éste presenta una especie de meta-deberes como si fueran deberes entre otros, también parece modificar el sentido en el que Kant ha estado tratando de deberes perfectos e imperfectos. Si los deberes imperfectos lo son, en general, en tanto amplios en su *Spielraum*, Kant dice en este pasaje que el deber de buscar la santidad es imperfecto por *asintótico*. Este es un cambio inesperado en el sentido del término, y a partir de ello Kant concluye, con un juego de palabras, que está tratando aquí del “deber imperfecto de ser perfecto” (TL 447).

Ha de concederse que Kant está usando acá un sentido modificado de la noción de “deber imperfecto”. Sin embargo, quisiera arriesgar aquí que es precisamente porque los deberes imperfectos lo son en tanto que amplios en su *Spielraum* (es decir, el deber es tener una máxima, por ejemplo, de beneficencia o de autoperfeccionamiento, pero el determinar cuándo, cómo, en qué medida, etcétera, actuar conforme a dicha máxima queda por determinar por la facultad de juzgar), que estos deberes necesitan como orientación los (meta-)deberes implícitos en las ideas de perfección y santidad. La latitud de los deberes imperfectos —que Barbara Herman ha aprovechado con tan

buenos réditos, en un volumen reciente, para plantear la ética kantiana como el escenario completo de un *hábitat moral* (Herman, 2022)— tiene, sin embargo, una contracara: nuestra debilidad moral podría campear en ese margen de juego para ceder a la autocomplacencia o más llanamente al autoengaño. Allison identifica también este riesgo, aunque lo engrenta con otra estrategia (cf. Allison, 1990: 167). Dado que el deber imperfecto no exige actuar de un modo determinado en una situación determinada, sino que de cierto modo sólo implica una máxima de “no indiferencia”, el agente moralmente débil, falto de virtud, podría decirse a cada momento que él no es indiferente a la beneficencia, por ejemplo, pero que ahora no va a ejercerla... y en última instancia no actuar de modo benéfico en ningún caso concreto. Kant es consciente de esta tendencia humana a la autojustificación —en la *Grundlegung* le llama una “dialéctica natural” (GMS, 405) y en la *Religión en los límites de la mera razón* es justamente esta tendencia al autoengaño lo que estructura las diferencias entre los niveles en que se da el mal radical (cf. RGV, 29-30, para esta interpretación del pasaje, cf. De Haro, 2015, p. 140)— y, me atrevo a sugerir acá, Kant es también particularmente consciente del mayor riesgo que se corre con los deberes latitudinarios llamados imperfectos y por eso ha de elevar la exigencia con el llamado a la búsqueda de la santidad, en cuanto subjetivamente ha de aspirarse a la total pureza de la motivación, y de la perfección, en cuanto objetivamente ha de buscarse siempre el cumplimiento completo del deber. Es por ello, quisiera sugerir también, que, aunque estos meta-deberes de perfección y santidad o deberes de segundo orden incluyen todo deber de primer orden, se refieren más directamente a los imperfectos —pues es a su latitud a la que responden— y por ello se ubican en esa posición específica de la composición de la *Tugendlehre*.

Cabe destacar también que la idea de santidad es una idea de *pureza*. Podría pensarse que hablamos de un deber perfecto en cuanto negativo: la pureza moral consistiría en *exclure* otros fundamentos de determinación: que sólo nos motive la ley a través del respeto (*Achtung*, como sentimiento moral autoproducido por la razón, por la ley misma). Este es un punto que ha sido usualmente criticado de la ética kantiana, porque puede entenderse como excluyente de otros sentimientos —el amor, la compasión, por ejemplo— que en el entendimiento ordinario *prima facie* se ven como resortes

legítimos de la acción con valor moral; por ello, algunos intérpretes han tratado de matizar esta postura kantiana con diversas estrategias. Una de ellas (seguida, por ejemplo, por Marcia Baron) es la de argumentar que la exigencia de pureza en Kant no excluiría una posible “sobredeterminación” de la acción: en esta podrían confluír motivos no morales siempre y cuando el motivo moral fuera hipotéticamente suficiente. (Baron, 2010; 158) Este modelo es en mi opinión, innecesario y además genera muchos problemas exegéticos, pues son muchos los pasajes en los que Kant parece excluir esta suma de factores motivacionales. Mucho mejor es la propuesta de la ya mencionada Barbara Herman, quien ha defendido que en la ética kantiana hay indicios de que el motivo del deber, el respeto, puede permear el campo deliberativo del agente y así incorporarse a otros sentimientos, haciendo de ellos un fundamento de motivación ya moral. Es así que podría hablarse consistentemente de un modelo kantiano de formación del carácter, perfectamente coherente con la exigencia de actuar *aus Pflicht* y que a la vez da juego a otros sentimientos, aparte del respeto, de valía moral (Herman, 2007: 1-28). Me parece que la propuesta de Herman sí da pie a un modelo kantiano de formación del carácter sin afectar en nada la exigencia de pureza que la idea kantiana de santidad implica.

Un modelo como el que propone Herman es consistente, además, con la defensa que hago de la importancia sistemática de las ideas de perfección y santidad y la hipótesis que planteo respecto a la ubicación de las mismas en el marco de la *Tugendlehre*. El meta-deber de santidad orienta los deberes imperfectos en cuanto se trata de moralizar progresivamente todos los resortes motivacionales que sean consistentes con el respeto, en lugar de excluir todos menos uno.

Sin embargo, otros problemas teóricos que suscita el pasaje siguen latentes. Allison subraya que, si el deber de santidad entendido como pureza en la intención es imperfecto, en realidad, dada la imperfección humana y que la motivación *aus Pflicht* está exigida en todo deber moral, *todo deber es imperfecto* (Allison, 1990: 172). Me parece que no es necesario ir tan lejos. Reitero que los deberes en el sistema kantiano son perfectos o imperfectos en general según su “margen de juego” en cuanto a la determinación misma de lo debido. En este sentido preciso, no todos los deberes son

imperfectos, pues por ejemplo los negativos —*no mentir*, v.g.— no presentan el mismo *Spielraum* que los positivos —propiciar la felicidad de los demás, por caso, que puede hacerse de tantas maneras diversas y en tantos momentos—: en los deberes perfectos es claro lo que no hay que hacer en ninguna circunstancia y eso queda mejor delimitado que aquellos deberes en los que se tiene por obligatorio un fin (la felicidad ajena) pero no está determinado qué hacer para alcanzarlo, cuándo, de qué manera, etcétera. Otra cuestión es que, al cumplir estas obligaciones, nosotros podamos estar seguros de hacerlo *aus Pflicht*. No podemos estarlo de modo absoluto, pues siempre podría haber un motivo del amor propio oculto en el fondo de nuestra motivación, y, sin embargo, ello no obsta para que intentemos cumplir el deber siempre de la manera más completa posible y con la mayor profundidad posible en el autoexamen concienzudo de los resortes de nuestra acción hasta donde podamos reconocerlos. Aquí sí que los deberes de santidad y perfección funcionan como meta-deberes que interactúan con todos los deberes en general (no sólo con los deberes de virtud), sin por ello perder del todo la diferencia —que sin duda es relativa— entre deberes perfectos e imperfectos. La diferencia es relativa porque depende del más o del menos en el “margen de juego”; incluso los deberes perfectos tienen de alguna manera un margen de juego implícito en la constitución misma del concepto moral en cuestión, pues aunque pueda ser un deber perfecto no burlarse de los demás (Kant lo tematiza explícitamente), por ejemplo, la diferencia entre una burla y una mera broma es gradual e interpela a la facultad de juzgar.⁵ Sin embargo, por relativa que sea la distinción, ésta puede mantenerse y ello es importante, porque en el caso de un aparente conflicto de deberes —sólo puede ser aparente, en la ética kantiana sólo hay un deber para cada situación de exigencia moral⁶—, la deliberación se orienta por criterios como el de que prima el deber perfecto sobre el imperfecto, que precisamente por su mayor amplitud, tiene siempre otras ocasiones y otros modos para su cumplimiento.

En esta función orientadora, tanto la idea de santidad como la de perfección conectan con lo que Kant llama “el primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo” (*ersten*

⁵ La diferencia entre burla (*Verhöhnung*) y la mera broma (*Scherz*) se discute en TL 467. Sobre esto se puede cf. Valdecantos, 1996.

⁶ Sobre el (aparente) conflicto de deberes en Kant, se puede cf. Torralba, 2011. Para Kant solamente hay un deber para cada situación de acción: el conflicto sólo puede darse al nivel de las *rationes obligandi*.

Gebot aller Pflichten gegen sich selbst) (TL, 441)⁷, que es el mandato del autoconocimiento:

Conócete a ti mismo (exáminate, sondéate), no según tu perfección física (según la aptitud o ineptitud para toda clase de fines, arbitrarios o también mandados), sino según la perfección moral, en relación a tu deber – examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura (...) El autoconocimiento moral, que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana (...) (solo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la deificación).(TL 441).⁸

Quiero destacar, de estas líneas, que en ellas se constata la unidad de las ideas de santidad y perfección en un sólo deber bifronte que antes he planteado: se habla de perfección moral y en la aclaración —en la frase epexegetica tras el guion— se le caracteriza en términos de pureza, es decir, en términos de esa completa adecuación de la voluntad a la ley moral en que consiste precisamente la santidad.

Nos encontramos, ante este deber del autoconocimiento, de nuevo con un deber de segundo orden, un meta-deber presupuesto en cualquier otro, asintótico de nuevo, que remite directamente a las funciones de la conciencia moral (*Gewissen*) e íntimamente asociado con la propia idea de virtud. Como ha explicado brillantemente Alejandro G. Vigo en un volumen reciente (Vigo, 2020), este deber de autoconocimiento es perfectamente consistente con la teoría kantiana del *Gewissen*, en la que es particularmente enfático que la sentencia de la conciencia moral no puede ser nunca una validación definitiva de mérito moral o celebrar la motivación de una acción como moralmente pura, pues ésta no está asegurada (como apunté antes, siempre podría existir un motivo oculto del amor propio que el propio agente no ha podido identificar en su auto-examen); como un tribunal interior, el *Gewissen* se limita a condenar o a absolver, en tanto prestación reflexiva de la facultad de juzgar sobre sí misma. Precisamente la virtud, la fortaleza moral, consiste en cierta medida en tratar siempre, concienzudamente, de no engañarse a uno mismo respecto de los propios fundamentos

⁷ Mi propuesta es que el título ha de tomarse literalmente, incluyendo tanto a los deberes perfectos hacia uno mismo como a los imperfectos, si bien el tema se expone antes del análisis de los deberes positivos en la propia *Tugendlehre*.

⁸ La última frase es una referencia tácita a Hamann, amigo de Kant. El texto de Hamann procede de "*Chimärische Einfälle über den zehntem Theil der Briefe die Neueste Literatur betreffend*" (cf. Vigo, 2020: 132).

de determinación y tampoco tenerse por justificado. La virtud misma se presenta así como un ideal, inalcanzable pero ante el que no ha de cederse jamás en la lucha por aproximarse a él, de autotransparencia.

Conclusiones

Las ideas de *santidad* y *perfección* funcionan como orientación de la facultad de juzgar cara a los deberes imperfectos, como parámetros de rigor ante deberes con mayor laxitud y es por ello que se ubican en ese lugar de la arquitectura kantiana de los deberes. Las de virtud, santidad y perfección no son las únicas ideas con una función orientativa que comparecen en la *Tugendlehre*, pero destacan en un sentido estructural y sistemático. También se subraya, de otra manera, por ejemplo, la idea de amistad, de la que se ocupa precisamente el cierre del tratado, que establece un ideal de completud y armonía en las relaciones humanas y un equilibrio perfecto entre amor y respeto, aunque no se dé nunca de modo total en la experiencia (cf. TL, 469), pero ésta queda, por las razones ya explicadas, en cierta medida subordinada a las primeras.

Así como no debiera extrañar que la ética de Kant se haga cargo de un modo peculiar y reubique según sus propias coordenadas la temática clásica de la unidad de la virtud, pues ésa es en general la estrategia kantiana respecto de la tradición filosófica que le precede, tampoco —y yo diría que aún menos— debería sorprender a nadie que la ética de Kant, que según el propio autor tiene un entronque con la religión cristiana en la cima de su construcción teórica y que en su doctrina de los postulados alcanza una idea de Dios que comparece primeramente en tanto Juez y concedor de lo más hondo de los corazones, otorgue una importancia central a las ideas de perfección y santidad. Estas ideas deben ser planteables al modo de horizontes para el ser humano aún a pesar de toda la finitud de su disposición moral y de su autocomprensión, en tanto a la luz de ellas será juzgado. La manera en que Kant conecta estas temáticas con los principios de su ética del deber es filosóficamente muy sugerente.

Finalmente, quisiera salir al paso de una posible extrañeza. Alguno podría sorprenderse de que, según lo revisado en estas páginas, las ideas de santidad y perfección sean orientativas para la virtud y ésta asimismo lo sea para la acción y el

carácter humanos, pues tampoco se alcanza nunca tal fortaleza moral que se pueda identificar el propio carácter con la virtud. Por sorprendente que sea, esta estructura de orientación reduplicada no es ajena al pensamiento de Kant. Basta recordar que la sabiduría —que, por cierto, como se explica en la Doctrina del método de la *Crítica de la razón pura*, es una idea *práctica*— es la idea orientativa e inalcanzable para la filosofía, y esta a su vez (tanto en su concepto escolar como en su concepto cósmico) es una idea regulativa para el saber humano, pues implica, en el primer sentido (en el escolar, *Schulbegriff*) la totalidad del conocimiento, y en el segundo (*Weltbegriff*) la destinación total (*ganze Bestimmung*) del ser humano mismo en una vida perfectamente racional y plenamente estructurada por el interés de la razón, una vida que encarna de modo perfecto el fin último (*Endzweck*) de la razón. Sólo podemos acercarnos asintóticamente a la sabiduría acercándonos, de nuevo, asintóticamente a la filosofía. Del mismo modo en que no podemos identificarnos con la santidad o la perfección sino luchando por adquirir la virtud, pero tampoco podemos identificarnos nunca con ella, la filosofía no puede identificarse con la sabiduría y nosotros no podemos identificarnos siquiera con la filosofía, sino sólo aspirar a ella. Creerse identificado con ella sería erróneo y soberbio: “Demostraría gran arrogancia el llamarse a sí mismo filósofo y pretender igualarse a un prototipo que solo se halla en la idea” (KrV, A 839; B867).

Referencias básicas:

Las obras de Kant son citadas, como es habitual en el ámbito académico, por la paginación del correspondiente volumen en la edición Real Academia Prusiana de Ciencias (Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 y ss), actualmente Academia Alemana de Ciencias. Como es usual la KrV se cita según sus dos ediciones (A-B) y las Reflexionen por el número correspondiente. Las traducciones que uso para las citas textuales se recogen en el listado bibliográfico a continuación. En el caso concreto de los *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*, texto básico al que se dedica este estudio monográfico, he trabajado con la edición nueva de Bernd Ludwig (2008, Felix Meiner Verlag, Hamburg).

Las abreviaturas utilizadas son:

GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
MdS	Metaphysik der Sitten
	TL: <i>Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre</i>
	RL: <i>Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre</i>
Refl	Reflexionen
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Otras referencias:

Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. CUP.

- Aristóteles. (1988). *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*. Gredos.
- Baron, M. (2010). *Kantian Ethics almost without Apology*. Cornell University Press.
- Baxley, A.M. (2010). *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. CUP.
- Biblia, Nueva Traducción Viviente, consultada en <https://www.biblegateway.com/versions/Nueva-Traduccion-Viviente-Biblia-NTV>.
- Betzler, M. (2008). *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin, Walter de Gruyter.
- De Haro, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Olms.
- Denis, L. (2009). *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Durán Casas, V. (1996). *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, Peter Lang, Philosophie Reihe XX, Bd. 488.
- Engstrom, S. (2002). The Inner Freedom of Virtue. En: *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (Mark Timmons, ed.). OUP.
- Esser, A.M. (2004). *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Granja, D.M. (2010). "El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral de Kant", *Tópicos*, núm. 41, 249-280. <https://doi.org/10.21555/top.v41i1.80>.
- Gregor, M. (1990). Kant's System Der Pflichten in der Metaphysik der Sitten. En: Ludwig, B. *Einleitung zu Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil). (B. Ludwig, ed.). Felix Meiner Verlag.
- Grenberg, J. (2005). *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption and Virtue*. CUP.
- Herman, B. (2007). *Moral Literacy*. HUP.
- Herman, B. (2022). *The Moral Habitat*. OUP.
- Himmelman, B. (2003). *Kants Begriff des Glucks*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1898). *Metafísica de las costumbres*. Adela Cortina Orts (estudio preliminar). A. Cortina y J. Conill (traductores). Tecnos.
- Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Alfaguara.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Dulce Ma. Granja (trad.). edición bilingüe de FCE, UAM, UNAM.
- Louden, R. (2002). *Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings*. OUP.

- Sullivan, R. (1994). *An Introduction to Kant's Ethics*. CUP.
- Stern, R. (Marzo 2004). Does Ought Imply Can? And Did Kant Think It Does.? *Utilitas*, Vol. 16, No.1, 42-61. <https://doi.org/10.1017/S0953820803001055>.
- 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*, No. 41, 17-61. <https://doi.org/10.21555/top.v41i1.74>.
- Trampota, A., Sensen, O., Timmermann, J. (2013). *Kant's Tugendlehre: a Comprehensive Commentary*. Walter de Gruyter.
- Valdecantos, A. (1996). "La Burla según Kant", en *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral*. Antonio Machado Libros, 1996.
- Vigo, A. (2020). *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Reason and Normativity, Volume 15, Olms.