

KANT Y EL IDEAL DEL SABIO*

EDUARDO MOLINA**

Universidad Alberto Hurtado - Chile

RESUMEN

En este artículo se analiza la posible influencia del estoicismo en algunos aspectos precisos de la ética kantiana. Se intenta defender la tesis de que, aunque Kant critica muchas veces la ética estoica y en especial su *eudemonismo*, también adopta en su ética algunas de las posiciones estoicas y las incorpora en ciertos aspectos clave de su propia *Doctrina de la virtud*. En especial, se intenta mostrar cómo adopta Kant el ideal del sabio estoico y una de sus características más notables: la apatía.

Palabras clave: I. Kant, apatía, estoicos, sabio, virtud.

* Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación Fondecyt n.º 1120127. Agradezco a los profesores Marcelo Boeri y Ezra Heymann sus observaciones sobre este texto.

** emolina@uahurtado.cl

KANT AND THE IDEAL OF THE SAGE

ABSTRACT

The article analyzes the possible influence of Stoicism on certain specific aspects of Kant's ethics. It argues in defense of the thesis that although Kant often criticizes Stoic ethics, particularly its *eudaimonism*, he also adopts certain Stoic positions in his ethics and incorporates them into key aspects of his *Doctrine of Virtue*. Specifically, the article attempts to show how Kant adopts the ideal of the Stoic sage and one of its most salient characteristics: apathy.

Keywords: I. Kant, apathy, Stoics, sage, virtue.

KANT E O IDEAL DO SÁBIO

RESUMO

Neste artigo, analisa-se a possível influência do estoicismo em alguns aspectos precisos da ética kantiana. Tenta-se defender a tese de que, embora Kant critique muitas vezes a ética estoica e em especial seu *eudemonismo*, também adota em sua ética algumas das posições estoicas e incorpora-as em certos aspectos-chave de sua própria *Doutrina da virtude*. Em especial, tenta-se mostrar como Kant adota o ideal do sábio estoico e uma de suas características mais notáveis: a apatia.

Palavras-chave: I. Kant, apatia, estoicos, sábio, virtude.

Introducción

La figura del sabio, el prudente o el virtuoso ocupa un lugar central en las éticas de la antigüedad. Podría decirse que, en particular, en el estoicismo esta figura adquirió su carácter más definido y que, además, pasó a ser incorporada también, aunque no sin modificaciones importantes, en varias éticas de la modernidad, entre ellas la de Kant, como intentaré mostrar.

Que solo el sabio es señor y dueño de sí mismo, que está libre de toda pasión, que no le teme a la muerte y vive imperturbable, son rasgos que, sin embargo, parecen a primera vista conjugarse difícilmente con una ética y una doctrina de la virtud como las de Kant, que pretenden que todo ser humano, y no solo un grupo selecto de personas, es consciente del deber y es capaz, por tanto, de determinarse por él en todo momento y de progresar en la virtud (*cf.* Zac 163). Según el propio Kant, hay cierto “fanatismo moral”, aunque no exento de heroísmo, en la figura estoica del sabio, en la medida en que esta nos presenta una perfección moral imaginaria que traspasa las limitaciones naturales de los seres racionales finitos (*cf.* *KpV*, Ak. v 85-86, 126-127).

En lo que sigue, quisiera mostrar que esta crítica kantiana al estoicismo debe ser matizada a la luz de ciertos pasajes en los que Kant asume positivamente la figura del sabio estoico; en estos casos veremos que él atiende, más bien, a lo que podríamos llamar la disposición subjetiva o caracterológica del sabio y al uso regulativo que podemos hacer de esta figura. Solo a modo de ilustración preliminar, recordemos un famoso pasaje de la *Crítica de la razón práctica*, en el que Kant argumenta que el bien y el mal morales no radican en factores externos ni en la experiencia de placer y dolor, sino solo en el modo de actuar, en la actitud interna del sujeto, como se manifiesta justamente en el caso del sabio estoico:

Bien podrían reírse del estoico que en el más violento dolor de gota gritaba: “Dolor, tú podrás atormentarme todo lo que quieras, yo no confesaré nunca que eres algo malo (*kakón, malum*)”; sin embargo, él tenía razón. Lo que él sentía y su grito acusaba era una desgracia [*Übel*], pero no tenía ninguna razón para admitir que con eso tuviera un mal (*Böses*), pues el dolor no disminuye en lo más mínimo el valor de su persona, sino solo el valor de su estado. (*cf.* *KpV*, Ak. v 60; trad. D. M. Granja 71)

Aquí, por cierto, Kant parece reconocer también lo risible de una figura tan idealizada, en consonancia con la crítica antes descrita. El mismo Kant, sin embargo, en la *Doctrina de la virtud* (*cf.* *MS*, Ak. VI 457) y también en la *Crítica del juicio* (*cf.* *KU*, Ak. v 272) reconocerá,

más bien, que hay algo de sublime o elevado en la actitud del sabio y en particular en su apatía, como comentaré más adelante.

El trabajo que presento ahora tiene inevitablemente un carácter tentativo, en gran parte porque desconocemos casi en su totalidad qué es lo que Kant leyó efectivamente de los estoicos. Desde un punto de vista textual, el propio Kant ofrece, en varios pasajes de sus obras, alusiones a los estoicos, ya sea para criticar ciertos elementos de la ética de la Stoa, ya sea para ejemplificar positivamente sus propias doctrinas (cf. Reich 447). Como ha hecho notar Santozki, Kant solía citar solo de memoria los textos de los estoicos (cf. 157), como hace por ejemplo con las *Disputaciones Tusculanas* (II, 25, 61) de Cicerón en el pasaje recién citado de la segunda *Crítica*. A este respecto, es muy probable que Kant haya tenido un conocimiento de primera mano de algunos textos latinos de los filósofos estoicos o de inspiración estoica (Séneca, especialmente), y sin duda conocía particularmente bien el *De officiis* de Cicerón, una obra escrita, según el propio Kant, por un platónico en filosofía teórica, que, no obstante, era un estoico en moral (cf. Melches 77 y ss.).¹

El problema que se presenta aquí, sin embargo, es determinar qué sentido tiene la anterior vinculación para la propia filosofía kantiana. Si bien es cierto que muchos de los pasajes en los que Kant se refiere a los estoicos están teñidos de un tono crítico dirigido contra su supuesto eudemonismo, no es menos claro que, a la hora de abordar ciertos problemas precisos de la doctrina de la virtud, Kant recurre expresamente a un vocabulario próximo al de la Stoa (sobre todo al de la Stoa media y tardía, aunque también en algunos rasgos al de la Stoa temprana). En este sentido, es especialmente relevante el modo en que Kant asume el ideal del sabio estoico y una de sus características más notables: la apatía.

En este contexto, me concentraré específicamente en la descripción kantiana de la disposición del agente moral (expuesta en la *Doctrina de la virtud*, pero también rastreable en la *Crítica de la razón práctica* y en otros textos de Kant) e intentaré mostrar que dicha descripción puede aclararse, en algunos aspectos fundamentales, cuando se tiene en cuenta el trasfondo estoico del concepto de virtud y, en particular, de la disposición subjetiva del virtuoso.

Sin embargo, en un estudio como este es preciso cuidarse de no exagerar en los posibles paralelos que puede haber entre dos pensamientos históricamente tan lejanos. Tenía razón Schneewind cuando, en su artículo “Kant y la ética estoica”, advertía que no tenemos derecho a presuponer que los problemas tratados por una escuela filosófica

1 Véase, por ejemplo, *Pölitz Metaphysik* (PM 15) y *Jäsche Logik* (Ak. IX 31).

de determinada época sean los mismos que los de los filósofos de otros tiempos (cf. 298). Y esto lo decía precisamente respecto de la investigación de Julia Annas sobre las relaciones entre Kant y los estoicos. Pienso que esta advertencia es digna de tenerse en cuenta, pero creo también que hay que reparar en el modo como Kant dialoga con sus antecesores: habitualmente lo hace de igual a igual, concentrándose en los problemas que él mismo detecta como comunes. En este sentido, la presente investigación pretende contribuir únicamente a aclarar el modo en que Kant hizo suyos ciertos aspectos muy puntuales de la ética estoica.

El ideal del sabio

En el capítulo “El ideal de la razón pura” de su primera *Crítica*, Kant explica que por *ideal* ha de entenderse la representación *in individuo* de una cosa singular determinable o determinada únicamente por una idea (cf. *KrV*, A567/B595). Se trata, pues, del concepto de un objeto individual que es pensado como completamente determinable según principios, aunque la experiencia nunca pueda ofrecer las condiciones para su realización. Como se sabe, la argumentación de Kant en ese capítulo apunta finalmente a mostrar que el concepto de Dios, como *ens realissimum*, es el único auténtico ideal de la razón pura. Pero antes de dar este paso, se permite reconocer que la razón, en el dominio moral, alberga también ciertos ideales que poseen fuerza práctica, esto es, que sirven como modelos o principios regulativos para nuestras acciones. Kant se refiere en este punto precisamente al sabio estoico:

La virtud, y con ella, la sabiduría humana, en su entera pureza, son ideas. Pero el sabio (del estoico) es un ideal, es decir, un ser humano que existe meramente en el pensamiento, pero que es enteramente congruente con la idea de la sabiduría. Así como la idea suministra la *regla*, así el ideal, en este caso, sirve de *modelo* para la determinación completa de la copia; y no tenemos otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino en nosotros, con la que nos comparamos, nos juzgamos, y con ello nos hacemos mejores, aunque nunca podamos alcanzarla. (*KrV*, A569/B597; trad. M. Caimi 624)

Me interesa destacar este pasaje porque, a mi juicio, en él se muestra bien el modo en que Kant incorpora la antigua doctrina estoica del sabio y la transforma de una manera que, me parece, no es totalmente infiel al sentido que ella tenía entre los estoicos antiguos. En primer lugar, recordemos al menos dos características del sabio estoico que Kant probablemente tenía en mente y a las que se refiere en más de una ocasión: primero, el sabio no es solamente un hombre bueno, virtuoso

u honesto, sino que es absolutamente virtuoso y moralmente infalible. En este sentido, en términos morales, el sabio nunca se equivoca y siempre hace lo que debe. Segundo, el sabio está libre de toda pasión, es decir, hace todo lo que está en su poder de acuerdo a la sola y recta razón, y, en este sentido, es completamente dueño de sí mismo.

Dejo de lado, a propósito, otras características del sabio estoico que Kant comenta algunas veces (sobre su actitud ante el suicidio, por ejemplo, o sobre la felicidad en esta vida). Por ahora me parece que basta con aquellos dos rasgos para entender por qué el ideal del sabio funciona, para Kant, como un modelo que solo puede existir en el pensamiento sin ser, sin embargo, una ficción. Se trata, en efecto, del ideal de un individuo determinado sin restricción por el principio de la moralidad. Es un ideal humano, ciertamente, en la medida en que se trata de un individuo que es capaz de resistir o dominar el poder de las pasiones, y no de un santo o un ser ajeno a todo poder pasional. Funciona entonces como el modelo consistente en algo “completo en su especie”, y en virtud de esto podemos, dice Kant, “apreciar y medir por él el grado y las carencias de lo incompleto” (KRV, A570/B598; trad. M. Caimi 624).

Poniendo entre paréntesis las críticas que el propio Kant hace en otros textos a la irrealizabilidad de la figura del sabio estoico, llama la atención que, a continuación del pasaje recién citado, Kant haga hincapié en que tal ideal no debe confundirse con una simple quimera e insista en que se trata de una norma imprescindible para evaluar nuestras propias acciones, en la medida en que estas se aproximan o alejan de ella.

Eso sí, lo que no cabe hacer con este ideal es intentar realizarlo en un ejemplo fenoménico, como se podría ilustrar tal vez en una novela. Una ejemplificación semejante resultaría lo contrario del ideal, pues sería imposible presentar al sabio en su absoluta integridad y, a la vez, como sujeto a las limitaciones y aflicciones del mundo. El resultado de tal personificación fenoménica o sensible sería absurdo y poco edificante, sostiene Kant al menos en la época de la *Crítica de la razón pura*.²

2 En la *Crítica de la razón pura* Kant oponía al ideal de la razón los modelos o monogramas de la imaginación. Estos presuntos “ideales de la sensibilidad”, que tendría el artista en su cabeza, serían algo así como el modelo al que las intuiciones empíricas tenderían sin jamás alcanzarlo y, en este sentido, funcionarían precisamente como tales ideales; pero, al carecer de una regla que pueda probarse, serían finalmente incommunicables e inexplicables. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, por el contrario, Kant encontrará el modo de hacer comprensible un auténtico ideal estético, el ideal de la belleza (cf. KU, Ak. v 231 y ss.).

En este sentido preciso, me parece, hay que entender la afirmación de Kant de que ese ideal solo existe “en el pensamiento”. Es justamente la integridad, la completitud del ideal, lo que exige que no pueda ejemplificarse empíricamente y, a la vez, lo que hace que sea una auténtica norma de la razón que expresa el principio puro de la moralidad. El hecho de ser irrealizable viene dado así por su propio carácter ideal y modélico. Ciertamente, Kant acentúa un aspecto de este ideal que no aparece expresamente por ningún lado en el estoicismo, a saber, el carácter interior de este modelo, del “hombre divino en nosotros”. Esto se puede vincular probablemente con lo que Kant dirá después, en la *Doctrina de la virtud*, sobre la conciencia moral como tribunal interno:

Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno lo observa, lo amenaza, lo mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se *forja* (arbitrariamente), sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. Él puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto oye su terrible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso, pero, sin embargo, no puede dejar de *oírlo*. (MS, Ak. VI 438; trad. A. Cortina y J. Conill 303)

Algo similar, pues, ocurre con el ideal del sabio estoico, que es, por decirlo así, interiorizado en la interpretación kantiana. Intentaré mostrar ahora que este podría ser el modo –original, por cierto– que Kant encontró para resolver algo que era un problema para los estoicos.

En efecto, está bien documentado que ya los primeros filósofos de la Stoa eran criticados por presentar un ideal inalcanzable. Un hombre moralmente infalible, cuyas acciones son siempre virtuosas, que hace bien todo lo que realiza, es sin duda algo raro, si no directamente imposible. Súmese a esto que, según un aspecto de la doctrina estoica que era bien conocido por Kant, no hay intermedio entre la virtud y el vicio: la virtud es el único bien y el vicio el único mal, todo lo demás es indiferente (*adiáphoron*).³

A este respecto, Plutarco decía con ironía que si ni siquiera Crisipo se consideraba a sí mismo un sabio (un excelente, *spoudaios*), como tampoco a ninguno de sus conocidos o maestros, uno debería preguntarse qué cabe esperar de los demás hombres (*Stoicorum Repugnantiis* 1048E [SVF 3.662; 668]). También en Séneca (*Ep.* 42, 1) y en Sexto Empírico (*Adv. Mathematicos* 7.433; 9.133) encontramos

.....
3 Sobre esta doctrina estoica, véase, por ejemplo, Estobeo, *Ecl.* II 57, 18-58, 4; DL VII 101-104.

afirmaciones similares. Pero es precisamente Cicerón, en *De officiis*, el que nos relata que fue el estoico Panecio el que hizo frente a estas críticas a la irrealizabilidad del sabio y presentó una ética más adecuada a personas que, sin ser sabios en el sentido antes descrito, presentan al menos rasgos propios de él (*De off.* 1.46). Séneca, en particular, y en un texto que Kant bien pudo haber leído, se pregunta si acaso hay grados en el camino del sabio o si, en caso contrario, donde termina la sabiduría “sigue el precipicio de forma inmediata” (*Ep.* 75, 8). Así, la tajante distinción entre el sabio y el vil, que sigue sosteniéndose en la Stoa a pesar de esto, admite también la distinción entre *el que progresa* en la sabiduría (*prokópton, proficiscens*), y el vil a secas, y también entre los distintos grados de los que progresan. Con todo, hasta los textos más tardíos de los estoicos reservarán al sabio perfecto la corona del sumo bien.

Según Schneewind, en cierto sentido Kant habría asentido también a esta afirmación de los estoicos, aunque nunca lo haya declarado expresamente. La buena voluntad, podría decirse, no admite grados: se la tiene o no se la tiene. La virtud, sin embargo, sí admite grados.

El problema, hasta donde sé, no tiene una solución clara dentro del estoicismo, pero creo que sí se puede afirmar que Kant encuentra un modo de resolver esto mediante su precisa explicación de lo que es un ideal de la razón. En la medida en que se piensa en este ideal como algo cabalmente determinado por la ley moral, entonces es irrealizable; pero, a la vez, en la medida en que este ideal es el de un ser humano, es decir, es el de un ser racional *finito* que tiene conciencia de su capacidad de determinarse por la sola ley, entonces, como señala Kant expresamente en la *Doctrina de la virtud* (cf. *MS, Ak.* VI 383), dicho ideal funciona como modelo o idea reguladora a la que debemos acercarnos continuamente, aunque nunca podamos humanamente alcanzar su plena realización.

Veamos ahora en qué consiste este ideal del sabio, analizando un aspecto preciso de su carácter destacado con especial énfasis por Kant.

Virtud y apatía. El estado anímico del sabio

La virtud es la “fortaleza (*Stärke*) moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber”, dice Kant en la “Doctrina de la virtud” (cf. *MS, Ak.* VI 405; trad. A. Cortina y J. Conill 262). El grado de dicha fortaleza se mide precisamente por la magnitud de sus obstáculos, esto es, de las inclinaciones que debe contener o dominar. Esta *fortitudo moralis*, agrega Kant enseguida, es “la verdadera *sabiduría*, es decir, sabiduría práctica, porque hace suyo el fin final [*Endzweck*] de la existencia del hombre sobre la tierra” (*MS, Ak.* VI 405; trad. A. Cortina y J. Conill 262).

Difícilmente pueden encontrarse en Kant pasajes más teñidos de estoicismo que los que siguen a esta definición; no me detendré en todos los detalles que aparecen allí. Ahora solo quiero destacar el modo en que Kant describe la disposición subjetiva y anímica del virtuoso. Kant elabora esto de la siguiente manera.

La virtud, dice Kant, requiere por parte del agente a) “ser dueño de sí mismo en un caso dado” y, especialmente, poseer b) “dominio sobre sí mismo” (MS, Ak. VI 407; trad. A. Cortina y J. Conill 265). La distinción entre ambos estados de ánimo es sutil pero importante para Kant. En el primer caso, se trata de ser capaz de contener o reprimir los afectos o emociones (*Affekten*), esto es, los sentimientos repentinos e irreflexivos, como la ira. En el segundo, se trata de dominar las pasiones (*Leidenschaften*) propiamente dichas, esto es, los apetitos sensibles que han llegado a ser inclinaciones permanentes, como el odio.⁴ Por su carácter repentino e irreflexivo, las emociones no son en sí mismas moralmente malas, y por eso, según Kant, solo hay que contenerse (*sich fassen*) respecto de ellas. Las pasiones, en cambio, como explica Kant también en su *Antropología*, se avienen con la reflexión y presuponen que el sujeto haya establecido deliberadamente una máxima para obrar según el fin de la inclinación (cf. APH, Ak. VII 265-266; trad. M. Caimi 243).⁵

De esta doctrina, como puede verse fácilmente, provienen en gran medida las afirmaciones de Kant más desconcertantes y fastidiosas para sus lectores: que las pasiones son “cánceres de la razón pura práctica y en su mayor parte incurables”, que son, por ende, “sin excepción, malas” (APH, Ak. VII 266-267; trad. M. Caimi 244), o que es imposible que exista un deber de hacer el bien por compasión, porque entonces, argumenta Kant, en lugar de uno, sufrirían dos, y no puede ser un deber aumentar el mal en el mundo (cf. MS, Ak. VI 457). Sin duda, se trata de afirmaciones que no halagan los sentimientos de nadie y podría reprochársele a Kant que, al menos en vista de la persuasión, podría haberlas matizado. Sin embargo, ellas son perfectamente coherentes con todo lo planteado por Kant en términos éticos y también, como veremos, con un aspecto clave del sabio estoico que Kant retoma e incorpora aquí expresamente.

Voy a intentar ahora explicar esas afirmaciones acudiendo nuevamente a algunos pasajes de Kant y recurriendo a algunas ideas estoicas que muy probablemente él tenía en mente.

4 Sobre la distinción entre *Affekten* y *Leidenschaften*, véase también Kant *Anthropologie* (Ak. VII 251 y ss.).

5 Séneca dice, probablemente en este mismo sentido, que “no hay ningún vicio sin una justificación”, y que, en el caso de los que no se ajustan a la vida virtuosa, “el no querer es la razón, el no poder el pretexto” (*Ep.* 116, 1-7).

La virtud, dice Kant también en la *Doctrina de la virtud*, “presupone necesariamente la apatía” (MS, Ak. VI 408; trad. A. Cortina y J. Conill 266), e inmediatamente aclara que por apatía no ha de entenderse la insensibilidad o la indiferencia, sino precisamente la fortaleza para dominar la fuerza de las pasiones y las emociones. Ahora bien, en un pasaje muy similar, Séneca afirma lo siguiente:

Caeremos en una ambigüedad si queremos expresar rápidamente *apátheia* con una sola palabra y decimos *indiferencia* [*impatientiam*]. En efecto, podría entenderse lo contrario de lo que queremos significar: nosotros queremos hablar de aquel que rechaza toda sensación de padecimiento, y se lo puede considerar como aquel que no puede sufrir ningún padecimiento. Fíjate, por tanto, si no sería mejor decir *un alma invulnerable* o *un alma ubicada más allá de todo padecer*. Esta es la diferencia entre nosotros y aquellos:⁶ nuestro sabio sin duda vence toda incomodidad, pero la siente; el de ellos sin duda no siente. Lo que es común a nosotros y ellos es que el sabio está contento consigo mismo. (Séneca *Ep.* 9, 2-3)

No cabe duda de que Kant hace suyo casi al pie de la letra este aspecto del sabio estoico: la apatía de la virtud es una fuerza o fortaleza que no tiene que confundirse con la insensibilidad o indiferencia; según la lectura kantiana, precisamente porque el sabio siente la fuerza de las emociones y pasiones es que debe oponerles una fuerza mayor. Kant aludirá más adelante de manera expresa a la “divisa de los estoicos” para explicar lo que él considera el principio del ejercicio o ascética de la virtud: *sustine et abstine*, es decir, “acostúmbrate a *soportar* [*ertragen*] los males contingentes de la vida y también a *abstenerse* [*entbehren*] de los deleites superfluos (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*)” (MS, Ak. VI 484; trad. A. Cortina y J. Conill 363).

Que haya que dominar también las emociones y pasiones positivas, por decirlo así, es decir, las que coinciden al menos de manera externa con el bien, como la benevolencia apasionada, suena mal en un primer momento, pero me parece que se ajusta perfectamente a lo que quiere mostrar Kant. En el caso de las emociones, por ejemplo, cuando el interés por el bien se une con el afecto, Kant lo llama *entusiasmo*. Como emoción, sin embargo, el entusiasmo carece de regla y no hace posible la deliberación. Con esto, Kant no está haciendo otra cosa, pienso, que desaconsejar *éticamente* el arrebató emotivo. En la *Crítica de la facultad de juzgar* (cf. *KU*, Ak. V 272), Kant reconocerá también que el entusiasmo, como estado de ánimo, es estéticamente sublime,

6 Séneca se refiere probablemente a los epicúreos.

aunque nunca pueda ser recomendado por la razón. La virtud, dice Kant en lenguaje casi estoico, debe ser firme, constante, y la emoción es todo lo contrario de esto, aunque momentáneamente apunte al bien. En el caso de las pasiones, al ser inclinaciones arraigadas y duraderas, permiten que el sujeto se forje un principio para alcanzar lo que apetece: si lo apetecido es contrario a la ley, entonces incorporamos el mal en nuestra propia máxima; si, en cambio, lo apetecido coincide con la ley, esta conveniencia no proviene de una decisión autónoma y racional, sino de algo que es tan solo contingente y externo, lo que ciertamente tampoco conviene a la estabilidad y firmeza de la virtud.

En este sentido, hay que entender estoicamente, diría yo, el rechazo kantiano de la compasión o la benevolencia en el dominio ético. Estrictamente hablando, pienso que lo importante en este problema es reconocer que la disposición caracterológica del agente debe ser, como señala Kant, la del “ánimo tranquilo” (*das Gemüt in Ruhe*) o imperturbable que se da junto con la “resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley”: esta es, según Kant, “la verdadera fuerza de la virtud” (MS, Ak. VI 409; trad. A. Cortina y J. Conill 267). Tenida esta, entonces sí hay lugar, por ejemplo, para la filantropía racionalmente motivada o incluso para el cultivo de una compasión estética en conformidad con la razón, como también reconoce Kant en otros pasajes.⁷

Es revelador que Kant, inmediatamente después de explicar en qué sentido preciso ha de entenderse la apatía del virtuoso, recurra además a la doctrina estoica de los indiferentes. Si no me equivoco, lo que hace Kant aquí es cercar el dominio de lo éticamente relevante, donde se juega la fortaleza del sujeto moral, y dejar abierto el terreno de lo que es moralmente indiferente. Dice Kant:

Puede considerarse como virtud ficticia la de aquel que no admite que haya cosas indiferentes (*adiáphora*) desde el punto de vista moral, que siembra todos sus pasos de deberes, como de cepos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho. (MS, Ak. VI 409; trad. A. Cortina y J. Conill 267)

No puede haber un deber moral respecto de cada detalle de la vida. De acuerdo con Kant, una *micrología* de este tipo sería una verdadera tiranía moral. La disposición de un sujeto así, escrupuloso al punto de no considerar nada moralmente irrelevante, es en cierto modo la contrapartida del sabio apático. Si no me equivoco con esta interpretación, se podría decir que un apasionado por la virtud, o un obsesivo semejante, sería algo derechamente desaconsejable según Kant.

7 Véase por ejemplo: MS, Ak. VI 448 y ss. y especialmente 456-458.

Al respecto, es útil recordar que la doctrina estoica de los indiferentes partía justamente del reconocimiento de que el único bien era la virtud y el único mal el vicio. (Kant diría con ellos que lo único que posee valor moral es la actitud interna o la voluntad del agente). No obstante, entre estos polos, en el gran terreno de los indiferentes, algunos de los estoicos introdujeron también una distinción: entre los indiferentes preferidos (*proegména*) y los no preferidos (*apoproegména*).⁸ Kant no se refiere directamente, hasta donde sé, a esta última distinción, pero me parece que ella ayuda a entender la idea que quiero plantear: que lo indiferente, en el sentido estoico que retoma Kant, debe ser entendido únicamente como lo *éticamente* indiferente. Donde no está en juego una verdadera decisión de alcance ético, el amplio campo de las preferencias queda libre.

Como señalé anteriormente, Kant atiende en estos pasajes especialmente a las disposiciones anímicas que caracterizan al virtuoso. Casi al final de la *Doctrina de la virtud*, retoma esto y señala que tales disposiciones son dos: el ánimo *valeroso* y el *alegre* (*animus strenuus et hilaris*) (cf. MS, Ak. VI 484). Con el primero, que corresponde a la fortaleza que antes comenté, nos conservamos moralmente *sanos*; pero lo que no se hace con fruición, carece de valor interno, agrega Kant. En un pasaje similar del opúsculo *El fin de todas las cosas*, dice también Kant que “lo que uno no hace con gusto [*gern*], lo hace de manera tan mezquina y con tales evasiones sofísticas al mandato del deber, que no hay mucho que decir de este último como móvil si no lo acompaña el primero” (*Das Ende aller Dinge*, Ak. VIII 338).

En este sentido, el ejercicio de la virtud requiere además de algo que proporcione “un agradable disfrute de la vida y sea, sin embargo, únicamente moral” (MS, Ak. VI 485; trad. A. Cortina y J. Conill 363). En este preciso sentido, el virtuoso debe también ser alegre, con lo que Kant hace al menos una única concesión a un afecto positivo tan humano.⁹

En suma, es verdad que estos aspectos que he querido destacar no son tal vez los más decisivos de la estricta moral kantiana, pero me parece que vale la pena tenerlos en cuenta a la hora de evaluar la postura kantiana en su conjunto. En particular, estoy convencido de que la ética kantiana en particular no está hecha, por decirlo así, de una sola pieza y que al menos determinados aspectos de tal doctrina son el fruto de un diálogo –creativo, por cierto– de Kant con sus antecesores.

8 Sobre los indiferentes preferidos y no preferidos, véase por ejemplo Estobeo, *Ecl.* II 84, 24-85, 11.

9 Kant atribuye el ánimo alegre sobre todo al sabio epicúreo, pero al menos un pasaje de Diógenes Laercio muestra que el sabio estoico también se caracteriza por la alegría (DL VII 116).

Bibliografía

- Annas, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Arnim, H.F.A. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. [SVF] Lipsiae: aedibus B. E. Teubneri, 1903.
- Melches, C. *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*. Regensburg: Roderer, 1994.
- Reich, K. "Kant and the Greek Ethics (II)", *Mind* 48/192 (1939): 446-463.
- Santozki, U. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*. Berlin: W. de Gruyter, 2006.
- Schneewind, J. "Kant and Stoic Ethics". *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Engstrom, S. & Whiting, J. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 285-301.
- Zac, S. "Kant, les stoïciens et le christianisme", *Revue de Métaphysique et de Morale* 77/2 (1972): 137-165.