



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 5.1, año 2020

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 1 Technische Kultur als Pflicht in Kants *Tugendlehre*
Stefan Klingner
DOI 10.7203/REK.5.1.13773
- 27 Jean-Luc Marion y Kant. ¿Es trascendental el argumento de Anselmo?
Hardy Alberto Neumann Soto
DOI 10.7203/REK.5.1.13995

La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica

- 44 Presentación del editor al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*:
Parte Práctica
David Hereza
DOI 10.7203/REK.5.1.16825
- 48 ‘What Ought We Do?’ And Other Questions
Onora O’Neill
DOI 10.7203/REK.5.1.13785
- 65 Determinismus und Freiheit in Kants *Nova dilucidatio* (1755)
Paolo Grillenzoni
DOI 10.7203/REK.5.1.15262
- 89 La relación entre razón y desacuerdo en la filosofía kantiana
Julia Muñoz Velasco
DOI 10.7203/REK.5.1.13712
- 107 La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la *KrV*
Francisco Javier Iracheta Fernández
DOI 10.7203/REK.5.1.13993

- 140 ¿Epistemología moral kantiana? Una interpretación no-epistémica
Luis Moisés López Flores
DOI 10.7203/REK.5.1.14006
- 166 Ist der Wille allein ausreichend für Moralität?
Yasutaka Akimoto
DOI 10.7203/REK.5.1.14012
- 174 El sentimiento de respeto y la estructura del vínculo moral
José M. Torralba
DOI 10.7203/REK.5.1.14013
- 192 La legitimación iusnaturalista del derecho positivo en I. Kant
Óscar Cubo
DOI 10.7203/REK.5.1.15582
- 210 Amistad, Sumo Bien y sociedad ética en Kant
Almudena Rivadulla Durán
DOI 10.7203/REK.5.1.13745
- 232 Kant y la religión racional. Acerca de la defensa ilustrada del principio de tolerancia
Ileana P. Beade
DOI 10.7203/REK.5.1.14014

Recensiones

- 246 Dieter Hüning y Stefan Klingner (Eds.): *...jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie*. Baden Baden, Nomos, 2018, 320 pp. ISBN: 978-3848751518
Miguel Ángel Ramírez Cordón
DOI 10.7203/REK.5.1.16804
- 253 Leonardo Rodríguez Duplá: *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Barcelona, Herder Editorial, 2019, 261 pp. ISBN: 978-84-254-4170-7
Jorge Mariano Burruezo Arcadio
DOI 10.7203/REK.5.1.15857

Eventos y normas para autores

- 260 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.5.1.15906



La actualidad de la
Crítica de la razón pura:
Parte Práctica

Amistad, Sumo Bien y sociedad ética en Kant

ALMUDENA RIVADULLA DURÁN¹

Resumen

En este breve artículo trataremos de argumentar a favor de que los conceptos de ‘amistad moral’, ‘Sumo Bien’ y ‘sociedad ética’ están interrelacionados de un modo muy específico. Veremos que la correspondencia entre el deber de amistad y el deber de promover el Sumo Bien es una correspondencia muy particular que no se puede trasladar a casos como la relación que puede haber entre el deber de beneficencia y el Sumo Bien. Es verdad que, al cumplir con el deber de beneficencia, los hombres promueven una cultura moral. Sin embargo, la unión en la que consiste la amistad no refleja solo la existencia de una cultura moral entre los hombres, sino la de una sociedad ética.

Palabras clave: Amistad, Sumo Bien, sociedad ética, beneficencia, felicidad

Friendship, Highest Good and Ethical Society in Kant

Abstract

In this brief paper, we will try to argue that the concepts of ‘moral friendship’, ‘Highest Good’ and ‘ethical society’ are interdependent. As we will see, the duty of friendship corresponds to a way of promoting the Highest Good among human beings and this correspondence doesn’t take place by the fulfillment of other duties of virtue such as that of beneficence. It is true that, by fulfilling the duty of beneficence, human beings promote a moral culture. However, the union in which friendship consists doesn’t only reflect the existence of a moral culture among humans, but that of an ethical society.

Keywords: Friendship, Highest Good, Ethical Society, Beneficence, Happiness

¹ Universidad de Navarra. Contacto: arivadulla@alumni.unav.es.

1.

De acuerdo con la definición que Kant ofrece del concepto de amistad² y con la posición que le otorga respecto del conjunto de la *Doctrina de la Virtud*, parece tratarse de una cuestión central y no meramente colateral al pensamiento moral kantiano. Más aún: como un deber que “incluye la dignidad de ser feliz” (MS, AA 06: 469), la amistad guarda estrecha relación con la importante doctrina kantiana acerca del Sumo Bien. En efecto, parece que promover la amistad con los demás es una forma de promover el Sumo Bien entre los hombres.³

De acuerdo con esta relación entre el deber de promover la amistad y el deber de promover el Sumo Bien, argumentaremos a favor de la idea de que las relaciones de “amistad moral”⁴ representan cierta forma de sociedad —la sociedad ética— de la que Kant habla en su *Religión dentro de los límites de la mera Razón* (RGV, AA 06: 94). Así, trataremos de demostrar

² “La *amistad* (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos. - Se advierte fácilmente que es un ideal de comunicación y participación en el bien de cada uno de ellos, unidos por una voluntad moralmente buena, y que, aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes lo admitan en su intención, incluye la dignidad de ser feliz, por lo tanto, que buscar la amistad entre los hombres es para ellos un deber” (MS, AA 06: 469).

³ Este análisis ya ha sido defendido anteriormente por autores como Victoria Wike. Sin embargo, en este artículo pretendemos ampliar el alcance de esta comparación. La amistad y el Sumo Bien no son solo comparables como fines que el hombre debe ‘promover’ y no tanto ‘realizar’, sino que trataremos de mostrar que el deber de promover la amistad con otros hombres es una forma de promover el Sumo Bien en este mundo. En efecto, el paralelismo al que apunta Wike en su artículo no llega a relacionar ambos deberes de este modo, esto es, Wike no llega a afirmar que la amistad y el Sumo Bien sean deberes coextensivos. En su artículo, Wike explicita la similitud entre ambos deberes y hace referencia a ella de una forma metodológica, es decir, su intención no es defender esta similitud, sino la posibilidad de la amistad moral entre los hombres: “El deber de promover el sumo bien ha sido objeto de intensas críticas. Entre ellas, se ha tratado de argumentar que se trata de un concepto ambiguo en tanto que se propone como un bien que se alcanza tanto en este mundo como en un mundo futuro inteligible. También se ha argumentado que introduce un elemento de heteronomía en la ética kantiana e incluso que se trata de un deber imposible de realizar. Nuestra tarea no será defender el deber de promover el sumo bien, sino que sólo nos referiremos a él como punto de comparación para señalar que el concepto del deber de amistad no es ni único ni imposible” (a. trad.) [“It must be noted that the duty to further the highest good has itself been subject to intense criticism. Among other claims, it has been argued that the concept of the highest good is ambiguous, in that the highest good seems to be posited in both this world and a future intelligible world, and that the duty to promote it introduces an element of heteronomy into Kant’s ethics as well as a duty that is impossible to attain. But our task is not to defend the duty to promote the highest good, but only, by using this duty as a point of comparison for the duty of friendship, to show that the latter is neither a unique or impossible duty”] (2014: 146).

⁴ Cada vez que hablemos de amistad lo haremos en términos de amistad ‘moral’ y no de amistad pragmática o de amistad estética: “ni la amistad definida como pragmática ni la otra como estética son capaces, por sus propios fundamentos, de aspirar al ideal de la igualdad en el amor y en el respeto ya que en cada una reina inevitablemente una desigualdad que las malogra como relaciones de amistad” (Rivadulla 2019: 475).

que los conceptos de amistad moral, Sumo Bien y sociedad ética, son conceptos que están interrelacionados en Kant de un modo muy específico.

Es verdad que puede parecer que la propuesta de la *Metafísica de las Costumbres* no sea la de fundar una comunidad ética como sí lo es la propuesta que Kant ofrece en la tercera parte de su *Religión*.⁵ Sin embargo, en ella (en su *Religión*), Kant llega a mencionar una pequeña distinción entre “sociedad ética” y “comunidad ética” con la que da entrada a la idea de que una comunidad no depende solo de unos estatutos públicos, sino que, sobre todo, consiste en un conjunto de dinámicas de interacción entre sus miembros. En efecto, mientras que el concepto de sociedad ética se refiere a la dimensión más social de una comunidad, a las formas de interacción de unos con otros, el concepto de comunidad ética se refiere a su dimensión más pública: “a una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad ética y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad civil ética (en oposición a la sociedad civil de derecho) o comunidad ética” (RGV, AA 06: 94).

De acuerdo con esta diferenciación entre sociedad ética y comunidad ética, podemos sostener que la *Metafísica de las Costumbres* sí contiene un estudio sobre la convivencia humana de acuerdo con las leyes de virtud, pero, mientras que la *Religión* concluye con la idea de fundar una comunidad ética en términos de iglesia,⁶ la *Metafísica de las Costumbres* concluye con un apartado dedicado al deber de amistad que además se corresponde con una idea que caracteriza a la ética kantiana en general y a la que Kant también alude en *Religión*: la idea de que “el mejoramiento moral del hombre es un negocio que le incumbe a él, aparte de que influjos celestes puedan siempre cooperar en él o ser tenidos por necesarios para la explicación de su posibilidad” (RGV, AA 06: 88). A este respecto es importante señalar que, aunque ciertamente el mejoramiento moral del hombre es un negocio que le incumbe a él, no es algo que le incumba ‘al margen de los demás hombres’. En efecto, más allá de la necesidad de que influjos celestes cooperen en el mejoramiento moral del hombre, es importante considerar la necesidad de la cooperación de los demás hombres.

⁵ “Tercera parte: El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra” (RGV, AA 06: 93–106, 147).

⁶ De acuerdo con Kant: “El concepto de una comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas” (RGV, AA 06: 98–106, 100) y “La idea de un pueblo de Dios no es (bajo organización humana) realizable de otro modo que en la forma de una iglesia” (RGV, AA 06:100–106, 102).

Es verdad que la acción de los demás no es equiparable a la asistencia divina. Sin embargo, justamente por eso, por el hecho de que los demás pueden ser no solo causa del bien, sino que suelen ser causa de corrupción para el hombre, urge la constitución de una sociedad ética entre ellos.⁷

Por otro lado, más allá de las diferencias entre sociedad ética y comunidad ética, en realidad, la materia es la misma en las dos, tal y como sucede entre el derecho privado y el derecho público. En efecto, según Kant,

[el derecho público] no contiene más deberes de los hombres entre sí, u otros deberes distintos entre los hombres, que los que cabe pensar en el derecho privado; la materia del derecho privado es ciertamente la misma en ambos. Las leyes [del derecho público] conciernen, pues, solo a la forma jurídica de la convivencia (la constitución), con vistas a la cual estas leyes han de concebirse necesariamente como públicas (MS, AA 06: 306).

De la misma manera y parafraseando a Kant, podríamos decir que

[la comunidad ética] no contiene más deberes de los hombres entre sí, u otros distintos entre los hombres, que los que cabe pensar en [una sociedad ética]; las leyes de [la comunidad ética] conciernen, pues, solo a la forma jurídica de la convivencia (la constitución), con vistas a la cual estas leyes han de concebirse necesariamente como públicas.

En este sentido la lectura de la *Religión* y la lectura de la *Metafísica de las Costumbres* se complementan e incluso se requieren mutuamente porque, “aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese

⁷ “La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre hombres, y ni siquiera es necesario suponer ya que estos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros. Ahora bien, si no pudiese encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre, como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada solo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal: entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio. - El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas” (RGV, AA 06: 94).

fin [al de una comunidad ética como un todo ético absoluto]” (RGV, AA 06: 98), sí se puede esperar de los hombres de buena voluntad ciertas formas de relación que, aunque sean particulares, se corresponden con aquellos deberes de virtud que Kant explica en la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres*, y en especial, con el deber de amistad.

En definitiva, de acuerdo con esta pequeña diferenciación entre los conceptos de comunidad y sociedad, cabe sostener que la *Metafísica de las Costumbres* sí es un estudio sobre la convivencia humana de acuerdo con las leyes de virtud, pero, mientras que la *Religión* se ocupa del problema de definir el estatuto público de una sociedad ética, la *Metafísica de las Costumbres* contiene elementos que constituyen el contenido ético de una sociedad civil, esto es, contiene los deberes que hacen que una sociedad civil posea carácter ético.⁸

Además, como apuntábamos más arriba, el deber de amistad incluye de un modo particular una referencia a la doctrina del Sumo Bien con la que el texto de la *Religión* está íntimamente conectado.⁹ De acuerdo con esta doctrina, los seres humanos —como seres naturales y libres— son seres que aspiran a la felicidad y a la moralidad. Sin embargo, felicidad y moralidad no son fines equiparables y, por ello, solo son posibles según un determinado orden: el orden de acuerdo con el cual hablamos de Sumo Bien y que, según Kant, consiste en hacer de la moralidad el fundamento de determinación de nuestro arbitrio. Así, al hacer de la moralidad la condición para la felicidad y no al revés, la felicidad pasa a un segundo plano, pero, como veremos, no desaparece del campo de acción del hombre. Es verdad que, según esta doctrina, la felicidad se convierte en objeto de esperanza

⁸ Es necesario apuntar que ambas obras poseen perspectivas diferentes. En su *Religión dentro de los límites de la mera Razón* predomina una perspectiva de filosofía de la historia. En cambio, la *Metafísica de las Costumbres* es una obra de perspectiva práctica. A este respecto, no son obras equiparables, pero, aun así, en cada una encontramos argumentos sobre la libertad que nos permiten relacionar ambas obras y profundizar en las ideas de Kant sobre el bien del hombre.

⁹ “De la moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de ese nuestro obrar bien*, y hacia qué - incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder - podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. Así ciertamente se trata solo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observación del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo; pero esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral” (RGV, AA 06: 5).

porque deja de ser el fundamento de nuestras acciones. De acuerdo con esta esperanza, “la moral conduce a la religión”,¹⁰ es decir, a la creencia de que alguien (Dios) reconocerá el valor moral de nuestra intención y nos premiará finalmente por ello. Sin embargo, como seres naturales, esperamos experimentar la felicidad ya en este mundo, entre nuestros semejantes y, por ello, consideraremos la idea de que ‘la moral conduce a la amistad’. Es verdad que el amigo no es capaz de reconocer la pureza de nuestra intención moral y de premiarnos en función de ello, pero sí es capaz de reconocer nuestro valor de un modo particular. Esta idea —la idea de amistad— es la versión de la doctrina del Sumo Bien que aparece en la *Metafísica de las Costumbres* porque, como dice Kant, “aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes [los amigos] lo admitan en su intención [el fin de la amistad], incluye la dignidad de ser feliz” (*MS*, AA 06: 469).

De acuerdo con esta explicación, parece que la doctrina del Sumo Bien no es solo una doctrina teológica, sino que es posible encontrar en Kant, tal y como lo demuestra Andrews Reath (1988), una versión sobre el deber de promover el Sumo Bien que no depende de la acción de Dios, sino de la acción del hombre y que, por esto, se la puede considerar como una doctrina de carácter social. Esta idea refuerza nuestra argumentación sobre la amistad moral como ejemplo de sociedad ética.

Para desarrollar nuestra argumentación compararemos muy brevemente los conceptos de beneficencia y amistad moral con el objeto de destacar la igualdad en la que consiste esta forma de amistad. Como veremos, a diferencia de la relación entre el benefactor y el beneficiado, la relación de amistad es una relación de igualdad y, como tal, representa la posibilidad de que entre los hombres tenga lugar una sociedad ética. Es verdad que el deber de beneficencia es un deber de virtud y que, como tal, promueve una cultura moral entre los hombres. Sin embargo, dada la desigualdad entre el que realiza la acción benéfica y el que la recibe,¹¹ la

¹⁰ “Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre” (*RGV*, AA 06: 6).

¹¹ “En efecto, la relación del protector, como bienhechor, con el protegido, como obligado a la gratitud, es ciertamente una relación de amor recíproco, pero no de amistad: porque el respeto que ambos se deben entre sí no es el mismo” (*MS*, AA 06: 473).

beneficencia no es suficiente como causa de una unión ética entre los hombres. La amistad, en cambio, sí lo es.

2.

Como decíamos al principio, la amistad es una cuestión importante para Kant y prueba de ello es su ubicación respecto del resto de los deberes que estructuran la *Doctrina de la Virtud*. En efecto, el hecho de que Kant hable de la amistad como ‘conclusión de la doctrina elemental’ y no como un mero anexo a la *Doctrina de la Virtud* es prueba de su importancia. Por otro lado, el hecho de que los deberes hacia uno mismo aparezcan en primer lugar y como condición de posibilidad de cualquier otro deber,¹² no es un alejamiento de la tesis que sostiene este artículo, sino que más bien la refuerza ya que, dependiendo de qué sea lo que apreciemos de nosotros mismos, apreciaremos a los demás con esa misma medida.¹³ En este sentido, podríamos distinguir entre el filántropo, el misántropo y el solipsista. Así lo hace Kant: el filántropo es amigo del hombre porque es dichoso cuando a otros les va bien; el misántropo es enemigo del hombre porque es dichoso cuando a otros les va mal;¹⁴ el solipsista es egoísta porque le resulta indiferente cómo les vaya a los demás (*MS*, AA 06: 450).

Cada uno de estos “personajes” se refiere a los demás a partir del amor con el que cada uno se aprecia a sí mismo. Entre ellos, el filántropo (en un sentido práctico) es el que adopta el sentimiento moral y no su propia

¹² “En efecto, suponiendo que no hubiera semejantes deberes [deberes hacia sí mismo], no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos. - Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciona a mí mismo” (*MS*, AA 06: 417–418).

¹³ Kant recoge el mandamiento cristiano “ama al prójimo como a ti mismo” en la *Doctrina de la Virtud* bajo el hombre de “ley ética de la perfección” (*MS*, AA 06: 450–451). Según Schönecker, esta sección de la *Doctrina de la Virtud* es de muy difícil interpretación (2013b: 336). Sin embargo, hay una diferencia a la que Schönecker no llega a referirse en su artículo y es que el mandamiento que nos ordena amar al prójimo tal y como nos amamos a nosotros mismos no se refiere al ‘grado’, sino al ‘modo’ de amar. De este modo, no habría dificultad en afirmar, tal y como hace Kant, que, por un lado, hemos de amar al prójimo tal y como nos amamos a nosotros mismos, y que, por otro lado, caben distintos grados de benevolencia. La primera afirmación se refiere al ‘modo’ del amor y la segunda afirmación se refiere al ‘grado’ del amor.

¹⁴ Kant distingue entre el misántropo en sentido práctico y el misántropo estético: “aquel que huye de los hombres, porque no puede encontrar en ellos ninguna *complacencia*, aunque quiera bien a todos, podría llamarse *antropófobo* (misántropo estético) y su aversión a los hombres, *antropofobia*” (*MS*, AA 06: 450). Aquí destacaremos solo la figura del misántropo en sentido práctico porque lo que estamos tratando de explicar a lo largo de estas páginas es aquel amor práctico (la amistad) de acuerdo con el cual los hombres se unen dando lugar a una sociedad ética.

felicidad como motivo impulsor de su albedrío y es a este al que Kant denomina “amigo del hombre”. Sin embargo, es importante señalar que, de acuerdo con aquella “insociable sociabilidad”¹⁵ que, según Kant, caracteriza a la naturaleza humana de un modo esencial, parece que aquello a lo que el hombre está predispuesto de un modo originario es a velar por su propia felicidad al margen de la felicidad de los demás. De acuerdo con esta idea, podría parecer que el hombre se refiere a los demás solo desde la perspectiva de su propia felicidad y en orden al cultivo de sí mismo.

Es verdad que, junto con el hecho de la razón, Kant tiene muy presente la tendencia espontánea de los hombres a compararse entre sí y lo considera un mecanismo natural por el que cada uno busca perfeccionarse a sí mismo (*RGV*, AA 06: 27–28). Pero, es necesario tener en cuenta que la competitividad entre los hombres no es para Kant algo indeseable. Más bien al contrario. Es un incentivo para el progreso de la cultura que “en sí mismo no excluye el amor mutuo” (*RGV*, AA 06: 27) y, como tal, no es una tendencia hacia el egoísmo, sino que, más bien, es una tendencia abierta ya que sobre ella se puede injertar tanto una postura egoísta como una postura de amor recíproco. Más aún y tal y como defenderemos a continuación, a lo que originariamente tiende el hombre, según Kant, no será hacia una postura egoísta. En efecto, según Kant, de un modo originario el hombre posee una susceptibilidad moral la cual, entre otras cosas, lleva el nombre de “filantropía” (*Menschenliebe*).¹⁶

De acuerdo con Dieter Schönecker, Kant habla de filantropía en varios sentidos y es complicado referirse a ella con precisión (2010: 133ss.). No ahondaremos en esta cuestión. Solo nos referiremos a ella como una de las predisposiciones morales que caracterizan al ser humano de acuerdo con

¹⁵ De acuerdo con Kant, “el hombre tiene una inclinación a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte propensión a *separarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de querer doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe inclinado a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su propensión a la pereza” (*IaG*, AA 08: 20–21).

¹⁶ “Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*); tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ella” (*MS*, AA 06: 399).

la disposición para su personalidad.¹⁷ Es verdad que ya hemos hablado antes de filantropía y nos hemos referido a ella en términos prácticos y en contraste con el misántropo y el solipsista. Ahora, sin embargo, nos estamos refiriendo a un sentido de filantropía más profundo, como uno de los efectos de la representación de la ley moral sobre el ánimo humano (Schönecker 2013a). De acuerdo con este concepto de filantropía como predisposición moral, podemos afirmar que el hombre que hace del respeto a la ley moral el motivo impulsor de su arbitrio, hace también de la filantropía (*Menschenliebe*) el motivo impulsor¹⁸ de su sociabilidad. Por lo tanto, aquella ‘insociable sociabilidad’ no incapacita al hombre para incorporar ‘nuevas razones’ en sus relaciones con los demás ya que el hombre es, antes que nada, un ser ‘libre’.¹⁹

En efecto, de acuerdo con Kant, la naturaleza del hombre ha de entenderse como el “fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (RGV, AA 06: 21). De acuerdo con esta idea y con la idea de que la libertad consiste en la

¹⁷ “Algunas de las descripciones que el propio Kant realiza sobre el proyecto de una metafísica de las costumbres sugieren que él comienza con la idea de humanidad del imperativo categórico y que luego complementa esa idea con un ideal moral más específico que es el ideal de humanidad el cual incluye los sentimientos y traits que un ser humano necesitará para desarrollarse de acuerdo con la idea de una racionalidad humana perfeccionada y de acuerdo con la virtud. De hecho, parece que Kant está tratando de definir este ideal de humanidad cuando, muy cerca del comienzo de la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres* sobre los principios metafísicos de la doctrina de la virtud, describe ‘ciertas disposiciones morales’ que ‘están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber” (a. trad.) [“Some of Kant’s own descriptions of his project in developing a metaphysics of morals suggest that he begins with an idea of humanity in the categorical imperative, but then supplements it with a more specific ideal of humanity that includes the feelings and traits that a human would need in order to match the idea of perfected human rationality and virtue. Most notably, Kant apparently is filling out the ideal of humanity when, near the beginning of *The Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue*, he describes ‘certain moral endowments’ that ‘lie at the basis of morality, as subjective conditions of receptiveness to the concept of duty’ (Kant 1996: 159; MM 6: 399)”] (Dean 2013: 185).

¹⁸ “La tesis de Kant en lo que se refiere a las predisposiciones morales no es sorprendente sólo por el hecho de que nombre *cuatro* incentivos de acuerdo con los cuales la razón se convierte en práctica (y ya no simplemente un incentivo tal, y como hace en la *Fundamentación* y, de otro modo, en la *Crítica de la Razon Práctica*). Lo que es aún más sorprendente es que de un modo manifiesto Kant vincula la *conciencia de la ley moral como un imperativo categórico* con estas predisposiciones morales” (a. trad.) [“Thus Kant’s thesis with regard to moral predispositions is not merely surprising in that he actually names *four* incentives by means of which reason becomes practical (rather than simply one, as he does in the *Groundwork* and, in a somewhat more differentiated fashion, in the *Critique of Practical Reason*). It is even more surprising in that he manifestly binds the actual *consciousness of the moral law as a categorical imperative* to these moral predispositions”] (Schönecker 2013b: 34ss.).

¹⁹ De acuerdo con Kant, la naturaleza del hombre ha de entenderse como el “fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (RGV, AA 06: 21).

aplicación de leyes morales objetivas, la tendencia a compararse con los demás no es la única forma de sociabilidad que le corresponde al hombre como tal.

Tal y como apuntábamos, la filantropía es una predisposición moral que todo hombre posee de un modo originario y, de acuerdo con ella, el hombre es capaz de adoptar el ‘amor a la humanidad’ como motivo impulsor de su arbitrio en sus relaciones con los demás. De acuerdo con esto último, el hombre no es solo sociable en tanto que se compara con los demás en términos de dicha o desdicha, sino que el hombre es sociable en tanto que amplía sus propios fines incluyendo los fines de los demás. Este es el filántropo en sentido práctico.

Es verdad que Kant distingue varias formas de incluir los fines de los demás como fines propios: distingue entre la beneficencia, la gratitud, la simpatía y la amistad. Sin embargo, aquí solo compararemos el deber de beneficencia y el deber de amistad para argumentar a favor de que la amistad moral consiste en una forma de relación que, aunque sea muy particular, es ejemplo de sociedad ética.²⁰ Con ello, veremos que, aunque la beneficencia es ciertamente una forma de hacer el bien, no es una forma de relación como lo es la amistad y, por lo tanto, aunque sí es una forma de promover el bien entre los hombres, no es una forma de promover el Sumo Bien ya que no incluye la felicidad tal y como lo hace la amistad. En efecto, mientras que el benefactor se ocupa de la felicidad ajena, el amigo no solo se ocupa de la felicidad ajena, sino que es feliz cuando al prójimo le va bien. De acuerdo con esto, parece que la amistad incluye una complacencia que no está asegurada en la beneficencia.

Ciertamente o, al menos, tal y como parece sugerir Kant, el deber de promover la felicidad ajena es un deber que procede de cierto amor a uno mismo. De acuerdo con Kant, “nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad)” (*MS*, AA 06: 393–394). A primera vista, podríamos pensar que, en realidad, la beneficencia es un derecho que posee cada uno por naturaleza (el derecho de ser ayudado en caso de necesidad) y que se

²⁰ Tal y como hemos tratado de argumentar al comienzo del artículo, hablamos de sociedad ética y no de comunidad ética porque mientras que el concepto de comunidad ética “está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres” (*RGV*, AA 06: 96), la sociedad ética es “solo una sociedad particular que tiende a la unanimidad con todos los hombres con el fin de erigir un todo ético absoluto, del cual toda sociedad parcial es solo una representación o un esquema” (*RGV*, AA 06: 96).

corresponde con un deber por parte de otros. Esta forma de entender la beneficencia parece corresponderse con aquello en lo que consiste un ‘deber jurídico’.²¹ Sin embargo, según Kant, la promoción del bienestar de los demás es un ‘deber de virtud’, es decir, la ayuda que puede necesitar una persona no le otorga a esta la autoridad para coaccionar a quien le niega la beneficencia. En efecto, como deber de virtud, la beneficencia es más que una administración de bienes: consiste en la adopción de una máxima y, como tal, es un fin por el que el hombre no puede ser coaccionado externamente por otros.

Así, al entender la beneficencia como un ‘deber de virtud’, Kant está apuntando al hecho de que se trata de un fin que el hombre ha de proponerse por sí mismo y que, más allá de la ayuda que otros puedan exigirle y que él pueda proporcionar, el beneficio otorgado será fruto de un deber de amor solo si el benefactor ha hecho algo más que beneficiar externamente al necesitado, esto es, solo si el benefactor ha hecho del respeto a la ley el motivo impulsor de su albedrío. Esto es común a todos los deberes de amor como deberes de virtud. Sin embargo, no nos centraremos ahora en la justificación del deber de beneficencia, sino que, tal y como dejamos anunciado al inicio del artículo, el deber de beneficencia nos sirve como punto de comparación para explicar el deber de amistad en relación con los conceptos de Sumo Bien y sociedad ética.

Como veremos a continuación, a diferencia de la beneficencia, la amistad resulta ser un modo más perfecto de relación al que pueden aspirar los hombres porque es en ella donde tiene lugar una perfecta cooperación entre el amor y el respeto. Así lo afirma Kant al definir la amistad como aquella “unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos” (MS, AA 06: 469).

3.

Como apuntábamos antes, a Kant le preocupa que, en lugar de constituir relaciones humanas de igualdad, la beneficencia sea fuente de subordinación de unos bajo otros ya que el beneficiado queda supeditado al benefactor. En

²¹ De acuerdo con Kant, “a todo deber corresponde un derecho, considerado como una *facultad* (*facultas morales generatim*), pero no a todos los deberes corresponden *derechos* por parte de otro (*facultas iurídica*) a coaccionar a alguien; sino que estos se llaman específicamente *deberes jurídicos*” (MS, AA 06: 383).

efecto, la beneficencia puede ocasionar sentimientos de humillación (de inferioridad) para el beneficiado y sentimientos de orgullo (de superioridad) para el benefactor. Por ello, Kant considera que es más preciso hablar de filantropía (*Menschenliebe*) en términos de *Menschenfreundschaft*, esto es, resulta más preciso hablar de la predisposición para la filantropía en términos de una predisposición para la amistad porque el concepto de amistad incluye “la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres”:

Un *amigo de los hombres* en general (es decir, de la especie entera) es aquel que participa estéticamente en el bien de todos los hombres (se alegra con ellos) y que nunca lo perturbará sin un íntimo pesar. Pero la expresión «un *amigo* de los hombres» tiene un significado más estricto que la expresión «amante de los hombres» (*filántropo*). Porque aquella contiene también la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios; por así decirlo, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos. - En efecto, la relación del protector, como bienhechor, con el protegido, como obligado a la gratitud, es ciertamente una relación de amor recíproco, pero no de amistad: porque el respeto que ambos se deben entre sí no es el mismo. El deber de querer bien al hombre como amigo (una afabilidad que es necesaria) y la consideración de este deber sirven para defenderse del orgullo que acostumbra a apoderarse de los afortunados que poseen la capacidad de hacer el bien (MS, AA 06: 472–473).

En efecto, si resulta más preciso hablar de *Menschenfreundschaft* que de *Menschenliebe*, ello se debe al hecho de que es en la amistad donde la igualdad de todos los hombres encuentra cobijo ético. En cambio, a diferencia de la amistad, la beneficencia suele generar desigualdad en el orden del respeto entre el benefactor y el beneficiado. No es lo mismo el deber de querer el bien del hombre que el deber de querer el bien del hombre como se quiere el bien del amigo.

Como se ve, de acuerdo con la igualdad que le corresponde a cada hombre por el hecho de ser hombre, parece que el amor práctico en Kant ha de entenderse prioritariamente en términos de amistad que de beneficencia. Así es, con la definición matizada del ‘amor a la humanidad’ como disposición amistosa (como *Menschenfreundschaft* mejor que como *Menschenliebe*), la acción benéfica deberá realizarse no solo por el bien del

prójimo, sino manteniendo la igualdad en el respeto mutuo: “es un deber evitar la humillación al receptor, adoptando una conducta que presente esta acción benéfica o bien como una simple obligación o bien como un pequeño obsequio, para mantener en él su respeto por sí mismo” (*MS*, AA 06: 448, 26–449, 3). Por consiguiente, el deber de amar al prójimo consiste en hacer el bien al otro como si de un amigo se tratase, esto es, de igual a igual. En este sentido, el deber de amistad se manifiesta como el deber de cultivar una determinada disposición hacia los demás.²²

Sin embargo, la amistad es ante todo una relación particular y, como tal, consiste en algo más que en el amor al prójimo porque, en el caso de una relación de amistad, el prójimo no es solo un igual, sino que es ‘mi’ amigo. Tiene sentido relacionar la beneficencia con el concepto de amistad como disposición, pero no con el concepto de amistad como una forma de relación. La relación entre el benefactor y el beneficiado es una relación moral, pero no es una relación de amistad. De ahí que, aunque la beneficencia sea un deber del hombre para con los demás hombres, no es específicamente un deber recíproco.

Es verdad que, en cierto sentido, la beneficencia involucra ya cierto carácter de reciprocidad o, más bien, de cierta universalidad, pues es consecuencia de una máxima “apta para formar parte de una legislación universal” (*MS*, AA 06: 451). Sin embargo, no es este sentido de reciprocidad al que se refiere Kant cuando introduce el tema de la amistad como conclusión de la *Doctrina de Virtud*. La reciprocidad característica de la amistad moral no se da en términos de beneficencia. La amistad no es el resultado de sumar a la beneficencia el carácter de reciprocidad que a esta le falta. En efecto, la diferencia entre beneficencia y amistad moral no se reduce a una ausencia o presencia de reciprocidad en una u otra respectivamente. La diferencia es otra. Además, por otro lado, sí cabe cierta correspondencia para con el benefactor, pero se trata de una bilateralidad que no se da en condiciones de igualdad. El beneficiado corresponde a su benefactor mediante la gratitud y, de esta manera, se posiciona como beneficiado y como benevolente. En efecto, a pesar de la desigualdad entre

²² “La amistad es, más bien, un asunto de voluntad, que tiene lugar primero interiormente como disposición, y luego exteriormente como relación. Por lo tanto, la amistad no comienza a partir del encuentro con una persona cualquiera, de la que, en un principio, efectivamente, lo desconocemos todo, sino que ya existe en uno mismo como disposición y, posteriormente, como comunión” (Rivadulla 2019: 470).

ambos, ser agradecido es una forma de ser benevolente porque consiste en querer lo recibido como un bien.²³ De acuerdo con esto, queda claro que entre el benefactor y el beneficiado sí hay reciprocidad, pero no hay igualdad.

Para aclarar esta diferencia entre la beneficencia y la amistad, nos fijaremos en una objeción muy común: la de que optar a favor del otro va en detrimento de la propia felicidad. En efecto, parece que, si opto por el prójimo, sufro mi felicidad, y que, al menos en un principio, existe una contradicción entre el amor a uno mismo y el amor al prójimo. ¿Cómo podemos conjugar estos dos amores de una manera sintética, integradora? ¿Puedo ocuparme de la felicidad de otra persona además de ocuparme de mi propia felicidad? De acuerdo con esta objeción, parece que el cumplimiento de la ley moral incluye una negación de las leyes naturales. En efecto, querer el bien de los demás consiste en proponerse como fin su felicidad lo cual parece contradecir el fin natural al que todo ser humano tiende y que es el de procurarse cada uno su propia felicidad. De acuerdo con esta objeción, el mismo Kant apunta que “no es evidente que una ley semejante [la ley de la beneficencia] resida en la razón; por el contrario, la máxima ‘cada uno para sí, Dios (el destino) para todos’ parece ser la más natural” (MS, AA 06: 452).

Es cierto que la ley de la benevolencia no es evidente para la razón ‘que compara’, pero sí lo es para la razón ‘práctica’. Como se ve, Kant distingue dos usos de la razón: un uso de acuerdo con el cual el hombre se juzga a sí mismo dichoso o desdichado en comparación con los demás y un uso de acuerdo con el cual el hombre ya no se juzga en términos de felicidad ni en comparación con los demás, sino que se trata de un uso de la razón según el cual el hombre se juzga en comparación con la ley moral. Estos dos usos de la razón se corresponden con dos predisposiciones de la naturaleza humana: por un lado, la predisposición para la humanidad y, por otro lado, la predisposición para su personalidad.²⁴

²³ “no considerar un beneficio recibido como una carga, de la que se desearía librarse gustosamente (porque el que ha resultado beneficiado se encuentra en un nivel inferior al de su bienhechor y eso mortifica su orgullo), sino incluso aceptar como un beneficio moral la ocasión para ello, es decir, como una ocasión que se da para unir esta virtud [la gratitud] a la filantropía que, junto con la *cordialidad* de la intención benevolente, es a la vez *ternura* de la benevolencia (atención al grado mínimo de esta en la representación del deber), y cultivar de este modo el amor a los hombres” (MS, AA 06: 456).

²⁴ “No se puede considerar esta disposición [la disposición para su personalidad] como contenida ya en el concepto de la anterior [la disposición para la humanidad], sino que ha de considerársela necesariamente como una disposición particular” (RGV, AA 06: 26).

De acuerdo con la predisposición para la humanidad, la promoción de la propia felicidad es algo que hacemos por naturaleza y de un modo originario y, para ello, hacemos cierto uso de la razón. En efecto, hacer de la propia felicidad el fin de nuestras acciones es algo que nos caracteriza como “seres vivientes y a la vez racionales” (*RGV*, AA 06: 26–27). Por otro lado, de acuerdo con la predisposición para su personalidad, el hombre hace uso de la razón más allá de su condición de viviente y, como tal, su juicio no versará sobre la propia felicidad, sino sobre meros conceptos de la razón como el concepto de fin. Es aquí, de la confusión entre estos dos usos de una misma razón, de donde parece emerger aquella objeción: ¿cómo podemos concebir a los demás como un fin y, consecuentemente, como una forma de promover la propia libertad, sin que ello conlleve una alienación de lo que nos corresponde como seres naturales?

Para completar la respuesta a esta objeción, haremos referencia al concepto kantiano de felicidad que, según él, es un concepto indeterminado.²⁵ En efecto, según Kant, la felicidad es un ideal de la imaginación de acuerdo con el cual la razón nunca alcanza exactitud:

determinar con seguridad y universalidad qué acción fomenta la felicidad de un ser racional es totalmente insoluble. Por eso, no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices; porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se espera que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias (*GMS*, AA 04: 418).

De acuerdo con esto, lo que en realidad parece constituir una negación de la naturaleza humana es hacer de la propia felicidad el fundamento de nuestro querer porque la felicidad no es un concepto determinado ni determinable y, por lo tanto, no se corresponde con el concepto de fin.²⁶ En cambio,

²⁵ “Pero es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos; es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro” (*GMS*, AA 04: 418).

²⁶ Entendemos aquí por “fin” aquello que el hombre se propone como fin de su arbitrio y para lo cual no bastan los incentivos naturales porque el arbitrio humano no es determinable por estos, sino solo por conceptos de la razón. Por lo tanto, el concepto de fin es aquí un concepto de la razón, esto es, un

promover el bien de los demás es un deber y, como tal, sí es un concepto determinado. Se trata de una afirmación de nuestra libertad. Como veremos, la diferencia entre la beneficencia y la amistad residirá en la intensidad de esta afirmación. En el caso de aquél que hace de la amistad el fundamento de su arbitrio, este no solo promueve el bien de los demás, como hace el benefactor, sino que promueve el Sumo Bien. En efecto, los amigos son los que hacen de la felicidad un proyecto común, son los que ‘determinan’ juntos aquello que les hace felices.²⁷

Para Kant, la amistad es un deber digno de honra porque, como decíamos, a diferencia de la beneficencia, incluye la dignidad de ser feliz de un modo muy específico. Es verdad que ambos, tanto el benefactor como el amigo, adoptan como motivo impulsor de su arbitrio el respeto a la ley y no su propia felicidad. En efecto, ambos adoptan la felicidad del otro como motivo impulsor de su propio albedrío y con ello adquieren una dignidad que Kant denomina ‘la dignidad de ser feliz’. De acuerdo con esta expresión, la propia felicidad se convierte en algo que el hombre espera recibir por parte de otro. Pero, a diferencia del benefactor, para el hombre que tiene amigos la felicidad no es sólo objeto de esperanza, sino que es objeto de experiencia pues *poseer* amigos es *poseer* felicidad.

Es verdad que tanto el benefactor como el amigo cumplen el mandamiento cristiano del amor porque aman al prójimo como se aman a sí mismos. En efecto, tanto el benefactor como el amigo aman la ley moral y, por lo tanto, no solo se quieren a sí mismos, sino que, por la universalidad de la ley, abarcan a todos los otros. Aun así, el amor de beneficencia no es el amor de amistad. Lo que distingue a la relación que se tiene con un amigo respecto de las relaciones con otros que son de amor, pero que no son de amistad, está en que los amigos participan de algo en común.²⁸ Gracias a esa exigencia de igualdad entre los que son amigos o, al menos, ‘entre los que

concepto capaz de determinar el arbitrio humano o, mejor dicho, un concepto de acuerdo con el cual el hombre es capaz de determinarse a la acción. Para la explicación sobre “¿cómo es posible un fin semejante?” (MS, AA 06: 379–403).

²⁷ Es muy interesante la propuesta de Kyla Ebels-Duggan sobre la amistad en el matrimonio como paradigma de Comunidad Moral (2009: 15ss.).

²⁸ En su artículo comparativo sobre la amistad en Aristóteles y en Kant, Andrea Veltman expone cómo, en definitiva, Kant aventaja a Aristóteles al hablar de la amistad como un ‘ideal de comunicación’. Ello resulta llamativo dada la limitada comprensión que parece tener Kant sobre la naturaleza social del hombre en comparación con la que tiene Aristóteles. Mientras que Aristóteles destaca de la amistad un aspecto que es más extrínseco a la propia relación y que es el conocimiento propio; Kant, en cambio, define la amistad en términos de una actividad interpersonal, pues, según él, es la comunicación y no el autoconocimiento la nueva práctica que introduce la amistad (Veltman 2004: 225ss.).

admiten la amistad en su intención', el amor se concreta en una actitud más profunda, donde no cabe la indiferencia ni el egoísmo, sino una comunidad de fines.

Así es, el deber de la amistad es un deber de igualdad en el amor y respeto mutuos. En cambio, el deber de beneficencia es un deber de virtud, pero no es, por sí mismo, un deber de igualdad. El amor de amistad permite considerar al otro como fuente de razones para mi acción, de modo tal que no quepa hablar simplemente de beneficencia, sino de interacción. Más que hacer algo por el otro, amar consiste en hacer cosas juntos. Este es el enfoque que defiende Kyla Ebels-Duggan. Según ella, el deber de amar al prójimo no coincide con el deber de beneficencia: "Más que contribuir al bienestar de cada uno y más que hacer cosas el uno por el otro, el amor nos invita a compartir los fines de cada uno de un modo conjunto, haciendo cosas el uno con el otro" (a. trad.) ["Rather than contributing to each other's welfare, doing things for each other, I hold that love directs us to share in each other's ends, doing things with each other"] (2008: 155ss.).

4. Conclusión

Como hemos ido subrayando, lo interesante del concepto de amistad moral está, entre otras cosas, en que los amigos coinciden en la intención de hacerse mutuamente felices y, de acuerdo con ello, no solo deja cada uno su propia felicidad en manos de su amigo, sino que el contenido que dé cada uno a su idea de felicidad coincidirá con el contenido que den los dos a su idea de amistad.²⁹ Es en ella, en su relación de amistad, donde encuentran aquel modo de ser felices que no contradice la ley moral.³⁰ En efecto,

²⁹ De acuerdo con Ebels-Duggan, los amigos y, más aún, un matrimonio, comparten el contenido de su felicidad de tal modo que no se trata de un contenido idéntico, sino 'interdependiente': "la perspectiva sobre los fines compartidos tiene una ventaja más. El hecho de que actuemos de acuerdo con esta perspectiva conlleva una interdependencia en nuestros fines. Los proyectos que el otro adopta son los proyectos que yo llevo a compartir con él y viceversa. En tanto que el éxito en nuestros fines constituye parcialmente nuestro bienestar, la consecuencia inmediata de que compartamos nuestros proyectos de este modo será que nuestra felicidad también se convertirá en interdependiente" (a. trad.) ["the shared-ends view has a further advantage as well. Acting as it directs ordinarily brings about interdependence in our ends. The projects that you adopt I come to share, and viceversa. And, since success at our ends partially constitutes our well-being, this has the immediate consequence that our happiness also becomes interdependent"] (2008: 162ss.).

³⁰ Como el mismo Kant indica, "la sola felicidad está lejos de ser para nuestra razón el completo bien. Ella no la aprueba (por mucho que la inclinación la desee), si no está unida al merecimiento de ser feliz, es decir, a la conducta moralmente buena. La sola moralidad, y con ella el solo merecimiento de ser feliz, está también lejos de ser el completo bien. Para completarlo a este, aquél que no se ha comportado

mientras que dedicar la vida a promover la propia felicidad responde a una intención indiferente a la moralidad, emplear la vida en hacerse dignos de la felicidad, tal y como Kant sostiene, refleja una intención característicamente moral. Uno y otro modo de vivir se distinguen también por el hecho de que el primero destaca como práctica egoísta y el segundo destaca como práctica específicamente social de acuerdo con los deberes hacia los demás hombres y, en especial, de acuerdo con el deber de amistad. Kant favorece esta segunda opción. La diferencia entre ambos modos de vivir no está en que uno vive para ser feliz y el otro vive de acuerdo con la ley moral y ‘consecuentemente’ al margen de la propia felicidad. Más bien al contrario. El más feliz de los dos es el que promueve la felicidad de los demás y, aún lo es más, el que promueve la felicidad de sus amigos porque en este caso el prójimo no es solo alguien que le necesita, sino alguien que le corresponde no solo con gratitud (como el beneficiado a su benefactor), sino con la misma intención y que, por lo tanto, el amigo es alguien que no solo le respeta (como el beneficiado agradecido respeta a su benefactor), sino que es alguien que le hace feliz.

Con todo, es importante distinguir entre *tener amistad* y *tener amigos*. Mientras que la amistad es objeto de obligación, *tener amigos* es, más bien, un objeto de esperanza porque la correspondencia no es algo que dependa de la propia acción. En efecto, tal y como llegamos a apuntar, la amistad es algo que se cultiva en primer lugar como una disposición y, en este sentido, *tener amistad* sí es objeto de obligación. En cambio, tener a alguien como amigo es algo más que tener amistad.

A este respecto, es importante volver a apuntar que tener amigos no consiste solo en ‘hacer el bien’ porque, como hemos tratado de señalar, una relación de amistad no es una relación de beneficencia, sino que consiste en una participación y, en definitiva, en una sociedad ética. En efecto, como una unión “puramente moral” (MS, AA 06: 470), esto es, como una unión que no persigue la ventaja recíproca (aunque la incluye), la amistad es un

de manera indigna de la felicidad debe poder tener la esperanza de llegar a ser partícipe de ella. Ni la misma razón, libre de toda intención privada, puede juzgar de otro modo, si ella sin considerar ningún interés propio, se pone en el lugar de un ser que tuviera que repartir a otros toda la felicidad, pues en la idea práctica las dos piezas están enlazadas esencialmente, aunque de tal manera, que la disposición moral del ánimo como condición, es lo que primeramente hace posible la participación en la felicidad, y no es que, al revés, la perspectiva de felicidad haga posible la disposición moral del ánimo. Pues en este último caso ella no sería moral, y por tanto tampoco sería digna de la completa felicidad, que no reconoce ante la razón, otra limitación que la que proviene de nuestra propia conducta contraria a la moral” (KrV, A813–814/B841–842).

ejemplo de aquella sociedad —la sociedad ética— en la cual no hay peligro de que los miembros se corrompan mutuamente porque no solo están ‘unos junto a otros’ (RGV, AA 06: 93–94), sino que son amigos, esto es, “la conducta de cada uno es según razón y coinciden en los principios que rigen su comportamiento moral” (Rivadulla 2019: 471).

En cualquier caso, es necesario señalar que la amistad es una unión ‘frágil’ porque, aunque depende de lo mejor del hombre,³¹ esto es, de la ley moral, es el mismo hombre el que debe adoptar esta ley y no otra como fundamento de su arbitrio. A este respecto, esto es, respecto a la pureza de nuestras intenciones, cada hombre está ante su propia conciencia la cual sigue siendo un lugar de relación. En efecto, aunque hayamos tratado de argumentar a favor de la idea de que ‘la moral conduce a la amistad’, con ello, no hemos tratado de argumentar en contra de la idea de que “la moral conduce a la religión”. Tal y como dejamos apuntado al principio, el amigo es capaz de apreciar nuestro valor de un modo especial, pero no es capaz de premiarnos según la pureza de nuestras intenciones. De ello solo es capaz Dios. Por esto, en realidad, las dos versiones del Sumo Bien son complementarias y esta complementariedad está sugerida en unas palabras de Kant a las que ya nos habíamos referido más arriba:

la expresión «un *amigo* de los hombres» tiene un significado más estricto que la expresión «amante de los hombres» (*filántropo*). Porque aquella contiene también la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios; por así decirlo, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos (MS, AA 06: 472–473).

La referencia explícita que hace Kant en este fragmento a la posibilidad de una fraternidad universal es digna de mención. Al presentarnos la filantropía no solo como ‘amor a la humanidad’, sino como ‘amor a la igualdad’, parece que Kant ha estado dibujando el ideal romántico de la fraternidad que, junto con los principios de la libertad y la igualdad, representó en su época toda una revolución cultural. Sin embargo, esta referencia que hace Kant a una

³¹ La ley moral es ‘lo mejor’ del hombre porque está presente en la naturaleza humana de acuerdo con la disposición para su personalidad sobre la cual y a diferencia de las disposiciones del hombre para la animalidad y para la humanidad, “absolutamente nada malo puede injertarse” (RGV, AA 06: 26–28).

fraternidad entre todos los hombres no es aquí una referencia a la posibilidad de un derecho cosmopolita, sino a la existencia de un padre universal “que quiere la felicidad de todos”. De acuerdo con esto, parece que la posibilidad de considerarnos como hermanos y no simplemente ‘unos junto a otros’, depende, finalmente, de que nos consideremos bajo un arbitrio paternal que es universal y que, por lo tanto, no pertenece a este mundo, sino que es trascendente, divino. De acuerdo con esta relación entre fraternidad y paternidad, podemos sostener —sin contradecirnos— que, en realidad, ‘la moral que conduce a la amistad conduce también a la religión’. En efecto, con nuestra idea de que ‘la moral conduce a la amistad’ no pretendíamos sustituir la idea de Kant de que “la moral conduce a la religión” (RGV, AA 06: 6), sino que lo que pretendíamos era hablar de la amistad en términos de una sociedad ética donde la cooperación entre los hombres es una forma de promover el Sumo Bien y, consecuentemente, una forma de ser felices en la Tierra que no procede de que cada uno se proponga su propia felicidad, sino de que cada uno se proponga cultivar la amistad.

Bibliografía

- BARON, M.: “Impartiality and Friendship”, *Ethics* 101, 4 (1991) 836–857.
- _____: “Friendship, Duties Regarding Specific Conditions of Persons, and the Virtues of Social Intercourse”, en TRAMPOTA, A.; SENSEN, O.; TIMMERMANN, J. (Eds.): *Kant’s “Tugendlehre”*: A Comprehensive Commentary, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, 365–382.
- DEAN, R.: “Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in Itself”, *Kantian Review* 18, 2 (2013) 171–195.
- DÖRFLINGER, B.: “Los deberes del amor en la doctrina kantiana de la virtud. Su ubicación en el límite entre razón y sentimiento”, *Revista de Estudios Kantianos* 2, 2 (2017) 125–134.
- EBELS-DUGGAN, K.: “Against Beneficence: A Normative Account of Love”, *Ethics* 119, 1 (2008) 142–170.
- _____: “Moral Community: Escaping the Ethical State of Nature”, *Philosophers’ Imprint* 9, 8 (2009) 1–19.

GONZÁLEZ, A. M.: “Cultura y felicidad en Kant”, *Teorema* 23, 1–3 (2004) 215–232.

_____: “Kant and the Culture of freedom”, *Archiv für rechts-und sozialphilosophie* 96, 3 (2010) 291–308.

_____: *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture, and Morality*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Olms, 2011.

KANT, I.: *Religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2001.

_____: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, traducción de M. García Morente, Madrid, Encuentro, 2003.

_____: *Crítica de la Razón Pura*, traducción, notas e introducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

_____: *Metafísica de las Costumbres*, traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2018.

KORSGAARD, C.: “Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations”, en: *Creating the Kingdom of Ends*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, 188–221.

PAUER-STUDER, H.: “‘A Community of Rational Beings’. Kant’s Realm of Ends and the Distinction between Internal and External Freedom”, *Kant-Studien* 107, 1 (2016) 125–159.

REATH, A.: “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, *Journal of the History of Philosophy* 26, 4 (1988) 593–619.

RIVADULLA, A.: “El concepto de amistad en Kant”, *Isegoría* 61 (2019) 463–481.

_____: “Freedom and Bonds in Kant”, *Con-textos Kantianos* 9 (2019) 123–136.

SCHÖNECKER, D.: „Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92 (2010) 133–175.

_____: “Kant’s Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions”, *KSO Kant Studies Online* (2013a) 1–38.

_____: “Duties to Others from Love”, en TRAMPOTA, A.; SENSEN, O.; TIMMERMANN, J. (Eds.): *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013b, 309–341.

SHERMAN, N.: “The Shared Voyage”, en: *Making a Necessity of Virtue*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997, 187–238.

WIKE, V.: “Kantian Friendship: Duty and Idea”, *Diametros* 39 (2014) 140–153.

VELTMAN, A.: “Aristotle and Kant on Self-disclosure in Friendship”, *Journal of Value Inquiry* 38, 2 (2004) 225–239.