

Amor propio, mal radical y felicidad en la ética de Kant

Jimena Portilla González

1. La propensión al mal y las máximas

El concepto del mal radical aparece en *La religión dentro de los límites de la mera razón* como un principio novedoso, y para muchos controvertido, dentro de la ética kantiana. Éste refiere a la propensión de la especie humana a invertir el orden de los incentivos con los que actuamos, de modo que los incentivos morales quedan subordinados a los incentivos correspondientes al amor propio. Esta manera de elegir la máxima general que dirige a todas nuestras máximas particulares, y que en consecuencia informa a cada una de nuestras acciones, es contraria a la exigencia racional de priorizar a la moralidad sobre “el impulso de los sentidos”¹, o la satisfacción de las inclinaciones. De este modo, podemos afirmar con Kant, que el mal consiste en la corrupción e inversión desde la raíz, en la elección de la máxima principal de nuestras acciones:

[...] el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío.²

A partir de lo anterior Kant afirma que no es la inclusión del amor propio, como materia de nuestras máximas, lo que las hace malas. El sujeto moral kantiano no habita un mundo exclusivamente nouménico, donde sólo los incentivos racionales lo motivan, sino que es un ser sensible y se ve *afectado* por los impulsos externos, aunque tampoco está totalmente condicionado por ellos. La ley moral, a diferencia del amor propio, tiene un

¹ R

² R 36

carácter universal, capaz de coordinar adecuadamente las máximas, según su propio fundamento.

Entonces, la satisfacción de las propias inclinaciones es una necesidad humana. Sin embargo, entra en conflicto con la moralidad si pretendemos que sea ella la condición bajo la cual obedecemos a la ley moral. Es decir, cuando estamos dispuestos a obedecer a la ley moral, sólo si no entra en conflicto con el amor propio, entendiendo al amor propio como el principio que vela por la satisfacción de las inclinaciones. Más adelante se verá que los distintos niveles del mal radical albergan una condición de fragilidad, autoengaño, así como una negación frente a la necesidad racional de anteponer los fundamentos morales de las máximas, frente a los no morales. A pesar de ser conscientes de la ley moral y de reconocer, por medio del respeto, su capacidad de determinar a la voluntad, somos *propensos* a tratar al principio moral como subordinado.

Antes de continuar con las implicaciones de la elección radical de los seres humanos por el desorden en el fundamento de las máximas, es necesario revisar qué entiende Kant por amor propio en la segunda *Crítica*. Veremos posteriormente, si hay cambios en el lugar del amor propio frente a la felicidad, y su pertinencia en la

2. El principio del amor propio

En la *Crítica de la razón práctica* el amor propio está relacionado de manera cercana con la felicidad. Según Kant, el amor propio es “el principio de hacer de la felicidad el fundamento determinante del arbitrio”³, mientras que la felicidad es “la conciencia del agrado de la vida”⁴ que acompaña permanente la existencia de un ser racional.

Ahora bien, el papel del amor propio en la segunda *Crítica* es el de incluir a todos los principios prácticos materiales, es decir, aquellos que dependen de la receptividad (el

³ KpV 22

⁴ KpV 22

sentimiento de placer o displacer) de un objeto para ser el fundamento determinante de la voluntad. Lo que distingue a los principios prácticos materiales de los formales, es que los primeros presuponen un objeto cuya realidad es deseada, mientras que los segundos no, pues su fundamento procede de la razón pura práctica, y así “pertenecen al principio universal del amor propio (*Selbstliebe*), o sea, de la propia felicidad.”⁵ De este modo, la felicidad es el fundamento para la elección de objetos o propósitos, y el amor propio es su principio: por él decidimos propósitos u objetos, porque nos placen, o los rechazamos porque nos displacen.⁶ Nuestro arbitrio puede decidir entre el principio del amor propio, o el principio formal de la ley moral, para determinarse. Ninguno de los dos es prescindible dada nuestra condición de seres racionales finitos. Recordemos que para Kant somos interpelados por la ley moral y en consecuencia tenemos el deber de seguirla, pero una voluntad santa es el ideal al que debemos acercarnos progresivamente (mediante la virtud).

Como consecuencia de la elección de fundamentos sensibles de la determinación de la voluntad, formamos máximas materiales bajo el principio del amor propio. Surge una competencia de incentivos a la acción: por un lado, hacer aquello que me agrada, y tomar así lo agradable como criterio para mi razón práctica, o por el otro, circunscribir mis necesidades y deseos basados en lo sensible, al principio formal de lo moral. Desde este planteamiento, resulta más comprensible el ejemplo que da Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* sobre el filántropo que ayuda no porque se trate de un deber moral, sino porque le resulta placentero.⁷ ¿Por qué no es completamente moral ayudar a los demás, respondiendo a una inclinación a la benevolencia y a la beneficencia? Podría pensarse que Kant menosprecia la inclinación natural que resulta tan provechosa para el deber.

El problema es que tomar sólo a las inclinaciones como fundamento, no responde a la universalidad necesaria para una máxima moral. Los sentimientos de placer y displacer, tomados como fundamentos determinantes de la facultad de desear, dan lugar al principio

⁵ KpV 22.

⁶ Rivera Castro Faviola, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant* (México: UNAM, 2014), 81.

⁷ G 4:398, Cfr. Rivera Castro Faviola, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant* (México: UNAM, 2014), 83.

del amor propio, que no pueden formar principios prácticos universales.⁸ Los sentimientos remiten siempre a la subjetividad, e incluso en la misma persona son cambiantes. El mejor ejemplo de ello es la idea que hacemos de la felicidad, agrupando en una totalidad las inclinaciones que consideramos agradables.

El criterio que subyace al filántropo del ejemplo es el de la propia felicidad, y este concepto es contingente (por su dependencia en las inclinaciones). Es posible que el filántropo cambie de opinión respecto a lo bueno que es ayudar, o que desarrolle un sentimiento misantrópico, que ahora fundamente su modo de interactuar con los demás. Por lo tanto, la satisfacción propia en el acto de ayudar, no es una razón suficiente para considerarlo moral. El resultado de su acción lo es, pero la intención pone los motivos sensibles, por encima de los morales. ¿Qué podría exigírsele al filántropo para que su actitud no sólo fuera admirable, sino también moral? Que independientemente del flujo de sus inclinaciones, tomara como mandato de la razón práctica el ayudar a los demás. De este modo, el resultado (la ayuda) sería el mismo, pero la intención, es decir, lo que hace verdaderamente moral a una máxima, sería distinto.

En *Kant and the Ethics of Humilty*, Jeanine Grenberg retoma el caso de Alyosha, un personaje de *Los hermanos Karamazov*, en donde el amor propio no está debidamente encaminado al propósito moral de ayudar, sino que termina siendo contraproducente.⁹ Alyosha aparece como intermediario para ofrecerle dinero a Snegirev en compensación por el maltrato público que el último ha sufrido a manos de un borracho. Se trata de una humillación doble para Snegirev, cuya familia además pobre sigue padeciendo, y, en segundo lugar, por el ofrecimiento del dinero, que le recuerda las grandes carencias de su familia. Pero la insistencia de Alyosha parece rendir fruto, cuando Snegirev está a punto de recibir el dinero. Mas algo lo detiene, y eso ha sido la excesiva emoción de Alyosha, quien le ofrecía más dinero, incluso de su propia bolsa, para lograr sus sueños. ¿Qué hizo mal Alyosha, para cambiar el ánimo del apenas convencido Snegirev? En su entusiasmo no se ha dado cuenta de que la mayor necesidad de ese hombre no es la económica, sino la de

⁸ KpV 26.

⁹ Grenberg, Jeanine, *Kant and the Ethics of Humilty: a Story of Dependence, Corruption and Virtue* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005),45-48.

mantener su dignidad. Alyosha se siente bien (es el filántropo de la segunda *Crítica*), pero su generosidad está más interesada en ese sentir que, en el hecho de ayudar por cuestiones morales, atendiendo a la dignidad del hombre. Según Grenberg, esta historia representa una expresión del mal radical: la tendencia de pensar los proyectos propios, cuales sean estos (incluso los de ser generosos con otros) como los más importantes.

Hemos visto que en la segunda *Crítica* hay pasajes en donde Kant no sólo relaciona al principio del amor propio como el que se propone la realización de la felicidad, entendida como la conciencia del agrado de la vida, en su totalidad, sino que a veces usa los términos casi como equivalentes. Es importante decir que Kant no tiene un solo concepto de felicidad, lo cual complica nuestra discusión, pero podemos afirmar de todos ellos lo siguiente. La felicidad es la idea bajo la cual buscamos una armonía en la consecución de los fines que nos proponemos. Ahora bien, el criterio por el cual dotamos de ciertos contenidos a la idea de la felicidad, es el sensible, pues lo agradable y lo desagradable (guías de la búsqueda de la felicidad) dependen de la afección de otros objetos. En sentido derivado, podemos imaginar aquellas características, haciendo abstracción de sus propiedades físicas, pero siempre partiendo de ellas.

Por otro lado, hay que advertir el papel de las inclinaciones, como el fundamento sensible de la determinación de la voluntad, que en su conjunto obedece a los propósitos materiales del amor propio y de la felicidad. A partir de ello podríamos identificar las críticas comunes a la ética kantiana, en donde las inclinaciones parecen contener en sí mismas impedimentos para el cumplimiento del deber. En efecto, el caracterizar a la virtud (inspirada en el estoicismo) como el esfuerzo y la lucha constante frente a las inclinaciones, da más razones para fundamentar dicha crítica. Sin embargo, en la *Religión* Kant dice explícitamente que las inclinaciones son buenas en sí mismas, cuando presenta las disposiciones al bien:

Todas estas disposiciones en el hombre no son sólo (negativamente) *buenas* (no en pugna con la ley moral), sino que son también disposiciones *al bien* (promueven el seguimiento de ella).¹⁰

¹⁰ R 28

Además, al buscar la causa del mal radical, Kant rechaza que la sensibilidad pueda ser su fundamento, pues éste:

no puede ser puesto, como se suele declarar comúnmente, en la *sensibilidad* del hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella. Pues, además de que éstas no tienen ninguna relación directa con el mal (más bien dan la ocasión para aquello que puede mostrar la intención moral en su fuerza, para la virtud), nosotros no tenemos que responder de su existencia (ni podemos; porque, en cuanto que son congénitas, no nos tienen a nosotros por autores), y sí, en cambio, de la propensión al mal, la cual, en tanto que concierne a la moralidad del sujeto, y por consiguiente se encuentra en él como ser libremente operante, tiene que poder serle imputada como algo de lo que él tiene la culpa [...].¹¹

A pesar de que en la *Crítica de la razón práctica* Kant acerca y casi equipara al amor a sí mismo con la felicidad, en la *Religión* no hay pasajes en donde se haga mención de la felicidad, en relación a este principio. La felicidad, bajo el principio del amor propio, es un propósito subjetivamente necesario para las acciones morales. La razón exige por su propia naturaleza la satisfacción de las inclinaciones, y el orden de éstas conforme a la felicidad. Entonces, es muy probable que el amor propio rivalice con el imperativo categórico. Éste es el problema que se describe en la primera parte de la *Religión*.¹²

3. Las predisposiciones naturales al bien en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*

El mal, entendido como una propensión libre y atemporal, que opta por conformar desde la raíz máximas corruptas, contempla la existencia de las herramientas naturales para la realización del deber. Las predisposiciones (*Anlagen*) son elementos que determinan al hombre, por lo que constituyen a la naturaleza humana. Ellas están encaminadas al bien, pues sin su desarrollo no podemos hablar de la conciencia y la motivación para obrar inspirados por la ley moral. El amor propio (*Selbstliebe*) aparece ahora en la *Religión*, refiriéndose al bienestar físico, de manera instintiva con la animalidad, y razonada en la humanidad.

¹¹ R 35

¹² Cfr. Rivera Castro Faviola, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant* (México: UNAM, 2014), 88

La *animalidad* “se puede colocar bajo el título general del amor a sí mismo físico y meramente *mecánico*, esto es: de un amor a sí mismo en orden al cual no se requiere razón.”¹³ Aquí Kant describe la ordenación natural desde la auto conservación, la reproducción, y la comunidad con otros hombres. Se puede interpretar como una teleología de los instintos, propedéutica, todavía sin la participación de la razón, para el desarrollo de ésta. Así entendido, mi interpretación es que estas condiciones son materia, en el nivel más básico, para la realización de la idea de felicidad. Las condiciones biológicas y los inicios de la vida en comunidad, requieren de impulsos naturales, a pesar de que una conciencia de ello no esté plenamente desarrollada. En consonancia con una perspectiva kantiana teleológica, se puede decir que aquí comienza una participación (aunque aún incipiente) del ser humano en los fines de la naturaleza.

La *humanidad* es la segunda predisposición al bien, y

es referida al título general del amor a sí mismo (*Selbstliebe*) ciertamente físico, pero que *compara* (para lo cual se requiere razón): a saber, juzgarse dichoso (*glücklich*) o desdichado (*unglücklich*) sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación a *procurarse un valor en la opinión de otros*; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito (*Begierde*) injusto de adquirirla para sí sobre otros.¹⁴

En primer lugar, la humanidad es la capacidad racional que nos permite actuar conforme a fines. No es una casualidad que el ejercicio de esta capacidad, tenga entre otros, el papel de hacer comparaciones para evaluar la propia felicidad (*Glück, Glückseligkeit*). Recordemos que, en un plano teleológico, el ser humano espera que sus fines se ordenen hacia la felicidad. La manera en la que expresamos esta necesidad de dotarnos de valor y distinguirnos frente a los demás, es muy parecida a la insociable sociabilidad. Algunos intérpretes, como Allen Wood y Sharon Anderson-Gold pretenden reducir el mal radical a la insociable sociabilidad.¹⁵ Esto trae problemas en cuanto a la imputabilidad del mal, pues estaríamos casi obligados a reconocer en el contexto social, una fuerza o causalidad que nos

¹³R 26

¹⁴R 27

¹⁵ Anderson-Gold, Sharon y Muchnik, Pablo, *Kant's Anatomy of Evil* (Cambridge: Cambridge University Press), 144-172, 173-195.

empuja hacia la competencia malsana y violenta, descrita aquí, así como en los textos de la filosofía de la Historia de Kant. Además, limita las expresiones del mal radical a aquellas que están dirigidas a la sociedad en su conjunto. Sin embargo, hay casos como el del suicidio, en donde se viola la ley moral no por cuestiones necesariamente sociales, y donde el afectado es evidentemente, uno mismo. Esto es concordante con el planteamiento kantiano, en la *Doctrina de la virtud* de la *Metafísica de las costumbres*, de que hay deberes hacia uno mismo.

Mi interpretación es que, en este pasaje, Kant está dando una instancia del uso de la predisposición a la humanidad. Así, el amor a uno mismo que compara, tampoco representa en sí mismo el mal moral. De una predisposición buena, no puede salir el mal. Por esa razón en la animalidad y en la humanidad, Kant dice que los vicios están injertados.¹⁶ Esto debe entenderse como un añadido, algo que, bajo el uso de nuestra libertad en sentido general, (lo cual hace la propensión) *elegimos y pervertimos*. Anteriormente reconocimos que para Kant todo mal, y todo vicio debe provenir exclusivamente del ejercicio de la libertad humana. Por lo tanto, culpar a un mecanismo de la naturaleza, o a la necesidad humana de buscar la felicidad, en sí misma, sería contradictorio.

La naturaleza nos ha dado la razón en la humanidad, para su uso pragmático. Incluso ahí está la base para posteriormente, con la personalidad, pensar y actuar conforme a fines morales, y no sólo eso, sino reconocer en la ley moral el motivo impulsor que debe predominar en la elección de nuestras máximas. Además, la humanidad permite reconocer y exigir el respeto debido a la dignidad humana, ya en la predisposición a la personalidad.

Es necesario resaltar que el amor propio está encaminado a elevar su finalidad, pues en cada nivel nos acerca cada vez más a la moralidad. Es interesante ver en Kant el reconocimiento que hace de las condiciones biológicas, históricas y sociales, sin las cuales no podemos identificar una razón práctica, es decir, moral. Así, el amor propio no sólo cambia al concentrarse desde la esfera individual hacia la universal. También nos predispone a considerar al género humano como encaminado hacia la civilización y la cultura, y más importante aún, hacia la moralidad.

¹⁶ R 26-27.

Ahora bien, la propensión al mal siempre está latente, y puede operar en contra de la predisposición a la animalidad o a la humanidad, por lo que no habremos de confundir el progreso civil con el moral. El segundo requiere el despliegue de la razón, con todos los avances que se da en la predisposición a la humanidad, pero no se desprende de ello, como si se tratara de algo lógico, la bondad moral de las personas. Por eso, el mal radical no ha de pensarse como algo que pueda reducirse a una insociable sociabilidad, que puede ser resuelta bajo nuevas condiciones sociales. El orden moral responde a la intervención de la libertad en un sentido más profundo, el de la constante e infinita tarea de formar una disposición moral orientada hacia el bien. Esto, independientemente de las condiciones sociales en las que nos encontremos.

Por último, la predisposición a la *personalidad* se nos presenta como “la susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío.*”¹⁷ Es la posibilidad de admitir y adoptar en nuestra máxima superior a la ley moral. Ella misma no implica la adopción anterior como un hecho, sino como una posibilidad que todo ser humano tiene. En esta etapa ya no se hace mención del amor propio, lo cual nos da a entender que su posición siempre está subordinada respecto a la ley moral. Esto es congruente con el rol que se le asigna en la segunda *Crítica*, porque ahí observamos que los principios prácticos materiales sirven para ordenar nuestros propósitos conforme a una idea de felicidad. Sin embargo, ellos no pueden tomar el papel del principio formal, es decir, la ley moral, ya que no son universales y son empíricos. Por lo tanto, los primeros conforman la materia de nuestras máximas, por ejemplo, el de buscar la felicidad. Sin embargo, las máximas tienen que ser subordinadas a un principio carente de contenido específico, que logre reunir las de manera racional: la ley moral.

Lo anterior sigue un orden que Kant retoma en la *Religión* cuando habla de un orden correcto y otro incorrecto en la elección de nuestra máxima superior (o meta máxima). Ahí, como en la *Crítica de la razón práctica*, el amor propio está supeditado a las exigencias de la ley moral. Incluso vemos su diferencia en tanto que, como una necesidad de la satisfacción de las inclinaciones (incluso las relativas a una razón pragmática, mas no

¹⁷ R 27

moral), no se muestra como un imperativo. No se nos puede ordenar aquello que ya buscamos por naturaleza: ser felices. Por lo tanto, es posible vivir sin renunciar a la felicidad, pero siempre respetando que el fundamento del actuar sea moral. Incluso, aceptando que, si mi felicidad se ve obstaculizada por las exigencias de la moral, habré de darle prioridad en todo momento a la ley moral. Es muy importante señalar que la felicidad ocupa un lugar gran relevancia para Kant, en el concepto del Sumo Bien, que no discutiré en este momento.

Una vez que se ha discutido el papel del amor propio y la felicidad, es necesario concluir qué papel ocupa cada uno de estos elementos en las predisposiciones al bien, y si es que pueden ser causantes en alguna medida del mal radical.

- El amor propio representa en la animalidad, a los instintos que son necesarios biológicamente para el desarrollo del individuo y la formación de la comunidad. Por lo tanto, tiene un papel positivo, y funge como un medio para un propósito superior (no el mero goce de los instintos, por ejemplo).
- En la humanidad, el amor propio aparece en la forma del uso instrumental de la razón. Nos capacita para formular principios de acción, en virtud de la consecución de fines. Uno de esos usos es el de la comparación entre individuos, que dota de ciertos contenidos a nuestra idea de felicidad. Sin embargo, ésta no tiene ninguna causalidad directa, ni puede identificarse con el mal radical.
- La personalidad ya no tiene una intervención del amor propio, porque no se trata de una valoración entre las inclinaciones, o entre los congéneres. La constitución de uno mismo se piensa desde un punto de vista nouménico, donde se reconoce la dignidad, derivada del respeto y la dignidad de la ley moral. Pero sin las condiciones del amor propio en las dos etapas anteriores, la razón no puede desarrollarse ni llegar a una conciencia de este carácter moral, propio de los seres humanos.

Además, a diferencia de la animalidad y la humanidad, la personalidad no es susceptible de que se le injerten vicios. La posibilidad de reconocer a la ley moral como un fundamento determinante de la voluntad no puede ser erradicada de la naturaleza humana.

Conclusiones

Si bien el concepto de mal radical aparece por primera vez en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, su papel es el de traer bajo un solo principio y a modo de propensión universal, lo que antes sólo se vislumbraba como el principio de “amor propio”. No quiero hacer una identificación de ambos conceptos, sino mostrar que, en sus obras anteriores, Kant era consciente de una posible confrontación entre lo que debemos elegir y lo que de hecho elegimos como motivo de nuestras máximas. En la *Religión* se muestra ello como una propensión, es decir como una elección libre del arbitrio.

El desarrollo del concepto del mal radical sigue retomando características del amor propio, e incluso las amplía, mostrando que cuando está bien encauzado, como en la animalidad y en la humanidad, sienta las bases para la predisposición a la personalidad. Por lo tanto, naturalmente tiene un papel colaborativo y subordinado a la ley moral. El amor propio sólo se puede considerar relativo al mal radical cuando los agentes preferimos libremente, atender sus necesidades, poniéndolas por encima de nuestras exigencias morales.

La felicidad tiene asimismo una relación indirecta con el mal radical en la *Religión*, pues habrá de considerarse como uno de los propósitos de la predisposición a la humanidad. En sí misma no representa un obstáculo para la virtud y el deber, sólo habrá de serlo, si nos rehusamos a supeditarla a los motivos morales en la formación de nuestra máxima suprema, o directriz de nuestro modo de vida. En la *Religión* también se hace un reconocimiento a la necesidad natural de la razón de *esperar* a la felicidad de manera proporcional a la virtud. Por ello, el sumo bien es el mejor ejemplo para mostrar que Kant no era indiferente al papel de la felicidad dentro de la razón práctica.

Método de citación de las obras de Kant

KpV Crítica de la razón práctica

R Religión dentro de los límites de la mera razón

Bibliografía

Anderson-Gold, Sharon, Muchnik, Pablo. 2009. Kant's Anatomy of Evil. Cambridge: Cambridge University Press.

Grenberg, Jeanine. 2005. Kant and the Ethics of Humility: a Story of Dependence, Corruption and Virtue. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 2003. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hamburg: Meiner.

Kant, Immanuel. 1981. La religión dentro de los límites de la mera razón. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. España: Alianza

Kant, Immanuel. 2011. Traducido por Dulce María Granja. Crítica de la razón práctica. México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel. 2005. La metafísica de las costumbres. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. España: Tecnos.

Rivera Castro, Faviola. 2014. Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Wood, Allen. 1999. Kant's Ethical Thought. USA: Cambridge University Press.