

## El concepto de amor y lo político en la ética política kantiana

Noelia Eva Quiroga

UBA-CONICET, Argentina 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88925>

Recibido: 29/05/2023 / Aceptado: 25/09/2023

**ES Resumen:** El propósito de este trabajo es ofrecer una lectura ético-política del amor en la ética de la virtud kantiana contenida en la *Religión dentro de los límites de la mera Razón* y en la *Metafísica de las Costumbres*. Para ello, en primer lugar, estudiaré el problema que presenta el amor propio entendido como un posible obstáculo para el amor hacia los demás con quienes interactuamos. En segundo lugar, estudiaré cómo la idea de amor práctico, en la ética de la virtud kantiana, da lugar en el ámbito de la relación con los otros al deber de amar al prójimo y de contribuir con su felicidad. Finalmente, estudiaré cómo la ética política kantiana, encarnada en la idea de la comunidad ética, expresa una ética del amor que permite contrarrestar el exceso de amor propio.

**Palabras clave:** Kant; amor propio; amor hacia los demás; beneficencia; comunidad ética.

### ENG The concept of love and the political in Kantian political ethics

**Abstract:** The purpose of this work is to offer an ethical-political reading of love in the Kantian virtue ethics expressed in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* and in *The Metaphysics of Morals*. To this end, in the first place, I will study the problem that self-love presents, understood as a possible obstacle to love towards others with whom we interact. Secondly, I will study how the idea of practical love, in Kantian virtue ethics, gives rise in the realm of relationships with others to the duty to love one's neighbor and contribute to his happiness. Finally, I will study how the Kantian political ethics, embodied in the idea of the ethical community, expresses an ethics of love that allows to counteract the excess of self-love.

**Keywords:** Kant; self-love; love towards others; beneficence; ethical community.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. El amor propio en la naturaleza humana; 3. El amor práctico en la ética de la virtud; 4. El amor en la comunidad ética; 5. Conclusión.

**Cómo citar:** Quiroga, N. (2024). El concepto de amor y lo político en la ética política kantiana. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 317-326. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88925>

**Nota:** Una versión parcial de este texto fue presentada en V Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE), llevado a cabo en Santiago de Chile y Valparaíso, del 17 al 21 de octubre de 2022.

*Optar por una ética del amor significa vivir día a día todas las dimensiones del amor: el cuidado, el compromiso, la confianza, la responsabilidad, el respeto y el conocimiento.*  
bell hooks, *Todo sobre el amor*, 2021.

integrales<sup>1</sup>, resulta de una gran complejidad para cualquier investigador, dada las diversas formas y los distintos significados que emplea a lo largo de sus escritos filosóficos. Por ello, en este trabajo no pretendo ofrecer una visión completa sobre las reflexiones kantianas sobre el amor, sino solo abocarme a explorar cómo se configura la relación entre el concepto de amor y lo político en la etapa madura de su pensamiento *ético-político*, el cual se expresa,

### I. Introducción

El estudio sobre el concepto de amor [*Liebe*] en Kant, como demuestran recientes investigaciones

<sup>1</sup> Véase: Rinne (2018); Varden (2020).

a mi entender, principalmente en la década de 1790, en los textos<sup>2</sup> de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*<sup>3</sup> (1793/94) y de *la Metafísica de las Costumbres* (1797). A partir del estudio conectado de dichas obras<sup>4</sup>, el objetivo central consiste en investigar cómo el concepto de amor contenido en la ética de la virtud kantiana puede conducir a una *ética del amor*, encarnada en la idea de comunidad ética, que permite contrarrestar el exceso de amor propio.

Ante todo, quisiera realizar las siguientes observaciones para dar atención al propósito mencionado. En primer lugar, señalar que en este trabajo acuerdo con la idea que se viene sosteniendo en parte de la literatura especializada<sup>5</sup>, según la cual es posible realizar otro abordaje de la ética kantiana que no se centre solamente en el formalismo y que, en cambio, considere una imagen menos rígida de Kant, en la cual se muestre que su ética incluye aspectos relacionados con la naturaleza humana<sup>6</sup> y con los rasgos distintivos de las personas (que no son únicamente su racionalidad, sino también su carácter, sus emociones y sus deseos, todo lo cual matiza la vida moral en los diversos contextos sociales en los cuales se dan sus elecciones y sus acciones). En segundo lugar, señalar que en este trabajo se aborda el concepto del amor como un concepto clave que nos permite comprender la *ética política* kantiana, la cual se expresa –de acuerdo a la lectura que ofrezco– en el deber de realizar la virtud comunitariamente, respetando la dignidad de cada persona y contribuyendo a sus fines y proyectos de vida que son acordes a la moralidad. Y en último lugar, quisiera señalar que en este trabajo el estudio de *lo político* contempla a las cuestiones sociales, culturales, históricas y políticas, que influyen en las configuraciones éticas de las personas en cuanto a sus relaciones, elecciones, valoraciones y proyectos de vida. Como ha notado DiCenso (2011), si bien Kant no utiliza este término en su obra, podemos interpretar lo político en un sentido amplio “para designar sistemas culturales de significado mediante los cuales las sociedades y comunidades se orientan a sí mismas para establecer sus prioridades y valores generales” (p. 4). Siguiendo este sentido amplio, con el término *ética política* “se indica cómo los principios éticos se ven afectados por las fuerzas culturales y políticas, y cómo las

decisiones políticas, las prácticas y los modos de organización también tienen implicaciones éticas sustanciales” (DiCenso 2011, p. 9).

La intención en lo que sigue es pensar al amor hacia los demás, desde la virtud (ética), como parte esencial de nuestro ser social, y en ese sentido de nuestro ser político. Este estudio nos puede ayudar a comprender mejor nuestra naturaleza humana dada inevitablemente en comunidad con otros, a quienes no solo debemos respetar en su humanidad y en su libertad, sino también evitar los vicios sociales y fomentar la virtud, de modo que ello contribuya para avanzar hacia comunidades menos opresivas, menos violentas, y más amorosas. En otras palabras, para comprender que esto último no es solo una tarea jurídico-política sino también ético-política.

Para avanzar en esta dirección, en primer lugar, estudiaré en el relato kantiano de la *Religión*, cómo el amor propio [*Selbstliebe*] puede llegar a ser un obstáculo para el amor hacia los demás seres humanos [*Von der Menschenliebe*] y cómo ello se relaciona con la propensión al mal radical [*Hange zum Bösen*]. En segundo lugar, estudiaré en la *Metafísica de las Costumbres*, cómo la idea de amor práctico [*Praktische Liebe*], contenida en la ética de la virtud kantiana, da lugar al deber de amar al prójimo [*Nächstenliebe*] y de contribuir con su felicidad [*Glückseligkeit*]. Y en último lugar, estudiaré cómo la ética política kantiana, encarnada en la idea de la comunidad ética [*ethisches gemeines Wesen*], expresa una ética del amor que permite contrarrestar el exceso de amor propio.

## II. El amor propio en la naturaleza humana

En la *Religión* Kant plantea la lucha entre el bien y el mal en este mundo sensible, es decir, en la naturaleza humana y en el entramado de las relaciones sociales. En este marco podemos configurar una lectura sobre lo político del amor en la ética kantiana, a partir de exponer el problema que presenta el concepto de amor para su ética política. Más precisamente, exponer por qué el *amor propio* puede ser un obstáculo para el amor hacia los demás con quienes interactuamos, o en otras palabras, en qué sentido el amor propio es una disposición de la naturaleza humana al bien y una fuente del mal, en distintos respectos.

Para responder a dichos interrogantes, el punto de partida de su argumentación en la *Religión* consiste en dar una definición de la disposición original al bien<sup>7</sup> [*Anlage zum Guten*] de los seres humanos, la cual se reduce en tres clases:

- 1) La disposición para la *animalidad* [*Thierheit*] del ser humano como ser *viviente*.
- 2) La disposición para la *humanidad* [*Menschheit*] del mismo como ser *viviente* y a la vez *racional*.
- 3) La disposición para su *personalidad* [*Persönlichkeit*] como ser *racional* y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*. (RGV, 6: 26, [43], traducción modificada).

<sup>2</sup> Siguiendo el uso establecido en las referencias a las obras de Kant, en este trabajo citaré primero por medio de la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín), seguido, entre corchetes, por la página en las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas. Asimismo, se indicará al final de la referencia cuando la traducción haya sido modificada.

<sup>3</sup> En adelante *Religión*.

<sup>4</sup> El resto de las obras prácticas kantianas contenidas en la bibliografía serán utilizadas para complementar el análisis de los dos textos centrales para el presente trabajo.

<sup>5</sup> Véase: Wood (1999), pp. 331-332; Baron y Seymour (2009), p. 211; Sherman (2014), pp. 11-12; Rinne (2018), p. 2; Varden (2020), pp. xiv-xv.

<sup>6</sup> En la *Metafísica de las Costumbres* Kant argumenta que el complemento necesario de una metafísica de las costumbres, que es un sistema de principios morales a priori, es una antropología moral, la cual completa la filosofía práctica en general porque contiene las condiciones subjetivas de la realización (es decir, aplicación en la experiencia) de las leyes morales en la naturaleza humana (Cf. *MS*, 6: 217, [21]).

<sup>7</sup> Kant señala que estas disposiciones son *originales* porque “pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana”; y son *buenas* en sí mismas porque “no contradicen a la ley moral” y promueven su seguimiento (RGV, 6: 28, [46]).

Las dos primeras disposiciones se pueden colocar bajo el título general del amor propio, de cuyo concepto se sirve Kant, siguiendo a Rousseau<sup>8</sup>, para explicar cómo estas disposiciones originales al bien de los seres humanos se van corrompiendo en su desarrollo social (RGV, 6: 33, [52]).

La disposición para la *animalidad* del ser humano refiere al amor propio no racional<sup>9</sup>, es decir, meramente físico y mecánico. Esta disposición está dirigida a tres órdenes: primero, a la autoconservación; segundo, a la propagación de la especie por medio del impulso al sexo, y a la conservación de la descendencia; y tercero, a la comunidad con otros seres humanos, es decir, al impulso hacia la sociedad (RGV, 6: 26, [44]).

En este nivel del amor propio los seres humanos actúan por impulso, ya sea para la reproducción y la conservación, como para vivir junto a los demás. Es decir, ninguno de estos órdenes es realizado como un fin racional, pues no interviene la razón para los procesos físicos, tales como: alimentarnos, tener excitación sexual, o reproducirnos. Si bien esta disposición es originariamente buena, puede corromperse por el mal uso de estos impulsos. Esto se debe a que pueden injertarse en dicha disposición diversos vicios, que Kant llama los “vicios de la barbarie de la naturaleza”, como ser: el vicio en la alimentación que conduce a la gula, el vicio en el sexo que conduce a la lujuria, o el vicio injertado en la vida social, cuando hay ausencia de ley, que conduce al conflicto social<sup>10</sup> (RGV, 6: 27, [44]).

Por un lado, podemos decir que estos impulsos del amor propio mecánico son necesarios “para la posibilidad de la naturaleza humana” (RGV, 6: 28, [46]), pues, de ellos depende la especie para conservarse<sup>11</sup>; y por otro lado, podemos decir que estos impulsos son necesarios porque representan el punto de partida del deber que tienen los seres

humanos de progresar<sup>12</sup> “desde la incultura de su naturaleza, desde la *animalidad* (*quoad actum*) hacia la *humanidad*” (MS, 6: 387, [238], el resaltado es mío). Solo en el avance hacia la humanidad podemos diferenciarnos de los animales, al proponernos fines, instruirnos para suplir la ignorancia y corregir nuestros errores (MS, *Ibíd.*).

Por un lado, el amor propio de la animalidad nos da el impulso social y, por otro lado, el amor propio de la humanidad nos lleva a compararnos con los demás con quienes establecemos relaciones sociales, nos medimos y evaluamos respecto de nuestras metas, nuestras cualidades y nuestra concepción de la felicidad.

En la *Religión* Kant se refiere a la disposición para la *humanidad* como el amor propio racional, que consiste en nuestra capacidad de compararnos con los otros. Esta comparación es en sí misma buena, porque otorga a todos los seres humanos el mismo valor y es, además, el motivo impulsor para el progreso de la cultura. Cuando nos comparamos solo buscamos originalmente un valor de igualdad, es decir, el de no conceder a nadie una superioridad sobre nosotros mismos (RGV, 6: 27, [44]). La pretensión de obtener reconocimiento de la igualdad y del respeto por parte de los demás en la conducta externa es, lo que Kant llama en la *Doctrina de la Virtud*, el amor al honor [*Ehrliebe*] (MS, 6: 464, [337-338]). Como señala Denis (2014), este amor es “una actitud práctica hacia uno mismo con respecto a la libertad interior, la dignidad y el valor moral de la persona” (p. 199). El objeto del honor es la autoestima al valorarnos en comparación con la ley moral, y está asociado a “una preocupación por no ceder nada de la propia dignidad humana al compararse con los demás” (MS, 6: 465, [339]). Ahora bien, la comparación con los otros no es en sí misma algo negativo. De hecho, la emulación consiste en una comparación positiva<sup>13</sup>, puesto que con ella buscamos igualarnos con los demás para conseguir sus mismas perfecciones, de las cuales carecemos. En otras palabras, la emulación nos impulsa a cultivar y aumentar las propias perfecciones para estar en el mismo nivel que los demás y autovalorarnos de forma más positiva<sup>14</sup>. En ese sentido, en la *Religión*, Kant dice que “la idea de una emulación semejante, que en sí no excluye al amor mutuo”, dado que no significa rivalidad maliciosa entre sí, puede ser usada “como motivo impulsor en el orden a la cultura” (RGV, 6: 27, [45]).

<sup>8</sup> Como han notado, entre otros, Wood (1999), pp. 288-292; DiCenso, (2011), pp. 225-226, (2012), pp. 47-48); Palmquist (2016), p. 68; Varden (2020), pp. 39-40; Kant toma de Rousseau la idea del amor propio como aquel que aparece en cuanto los seres humanos viven en sociedad, y que es la fuente del mal (de los vicios de la cultura) en tanto que los seres humanos se comparan entre sí buscando la propia valía por sobre los demás (Cf. Rousseau, (2008) [1755], nota XV, p. 158).

<sup>9</sup> Rinne (2018) señala que este nivel del amor propio, al cual llama “amor mecánico animal”, por ser no racional cae fuera de la división general del amor (Cf. RGV, 6:45, [67]). Es decir, que el amor propio no es ni benevolencia ni complacencia (Rinne 2018, p. 21), pero tiene la función de ser la condición de posibilidad de la especie humana como tal (p. 28).

<sup>10</sup> La ausencia de ley en la vida social es lo que caracteriza tanto al estado de naturaleza ético como al estado de naturaleza jurídico. El primero, refiere a la unidad social de los seres humanos sin leyes éticas públicas, y el segundo, refiere a la unidad social de los seres humanos sin leyes jurídicas comunes. Y, en ambos, la falta de ley es lo que genera la manifestación del mal traducido en un estado de conflicto social (Cf. Quiroga 2021, pp. 319-323).

<sup>11</sup> En los escritos sobre Filosofía de la Historia y en la Antropología, Kant reafirma el rol que tienen los impulsos naturales en la conservación de la especie: en “Conjeturas sobre el comienzo de la Historia Humana” sostiene que mediante el instinto de nutrición, la naturaleza conserva al individuo, mientras que mediante el instinto sexual conserva a la especie (MMG, 8: 112, [56]). Asimismo, en la *Antropología en sentido pragmático* sostiene que mediante el amor a la vida se conserva al individuo, mientras que mediante el amor sexual se conserva a la especie (AP, 7: 276, [185]; Cf. 7: 223, [236]).

<sup>12</sup> Nuevamente, los escritos de Kant sobre la Historia y la Antropología, nos sirven para complementar esta idea de progreso con las siguientes características: el desarrollo de las disposiciones naturales están destinadas a desarrollarse completamente y conforme a un fin (IaG, 8: 17-18, [27-29]; MMG, 8: 117-118, [64]); el progreso es desde lo peor hacia lo mejor (IaG, 8: 21-22, [34-35]; MMG, 8: 115, [61]; AP, 7: 329, [243]); desde la barbarie hacia la cultura (IaG, 8: 21, [34]; AP, 7: 322, [235]); se dará de forma continua en la experiencia y en la historia (IaG, 8: 17, [27]; AP, 7: 329, [243]); corresponde a la especie y es generacional (IaG, 8: 19, [30]; MMG, 8: 61, [115]), 8: 123, [72]; AP, 7: 324, [237]).

<sup>13</sup> En las *Lecciones de Ética*, Kant emplea una diferenciación entre un sentido positivo y uno negativo en la manera de igualarnos a la perfección de los demás, allí dice: “o bien intento conseguir para mí la perfección que el otro posee, o bien trato de rebajar su perfección” (LE, 27: 436-437, [216]). En el primer caso, se trata de una emulación, y en el segundo caso, de celos envidiosos (LE, *Ibíd.*).

<sup>14</sup> Véase: Denis (2014), p. 200; Smit y Timmons (2015), pp. 263-264.

Sin embargo, esta disposición para la humanidad –la de compararnos con otros–, también puede ir acompañada de la pretensión de superioridad sobre los demás, y este es el caso en el que se injertan en nuestra disposición para la humanidad los vicios sociales<sup>15</sup>, que Kant llama en la *Religión* los “vicios de la cultura”, tales como los celos y la rivalidad, y que en su más alto grado de malignidad se llaman “vicios diabólicos” (RGV, 6: 27, [45]). Entre estos últimos encontramos los vicios de misantropía (MS, 6: 458, [330]), como ser la envidia, la ingratitud y el regocijo por el mal ajeno. Kant aclara que, de hecho, entre estos vicios de la *cultura* y la *civilización*, algunos “no se disimulan en absoluto” y otros “están escondidos bajo la apariencia de virtud”, como por ejemplo, el que no nos desagrade del todo la desdicha de un amigo (Cf. RGV, 6: 33, [52]; Cf. MS, 6: 458, [330]).

Ahora bien, esta explicación de por qué se corrompen nuestras disposiciones del amor propio, tiene su complemento en la explicación de la *propensión al mal* que tenemos todos los seres humanos (RGV, 6: 32, [50]). En la *Religión*, Kant nos dice que *el amor propio es la fuente del mal* cuando se adopta “como principio de todas nuestras máximas” (RGV, 6: 45, [67-68]).

En su planteo, el mal no se refiere a una privación, es decir, a una limitación en nuestra naturaleza –de lo cual no podríamos ser responsables en absoluto–, sino que el mal moral tiene su raíz en la libertad. Pues la intención moral fundamental [*Gesinnung*] es una libre elección del arbitrio entre dos opciones (RGV, 6: 22, [38]), a saber, entre priorizar la ley moral sobre el amor propio o invertir el orden al incorporar los incentivos en la máxima de acción para la determinación del arbitrio<sup>16</sup> (RGV, 6: 36, [55]). El ser humano es malo solo en cuanto invierte el orden, priorizando el amor propio y subordinando a este la ley moral (RGV, 6: 36, [56]). Cuando priorizamos el principio del amor propio se originan las rivalidades en la sociabilidad, lo cual obstaculiza una interacción que comprenda el amor hacia los demás.

<sup>15</sup> Para una interpretación de la psicología de los vicios diabólicos, que parte de la distinción entre emulación y rivalidad, véase: Smit y Timmons (2015), pp. 263-265.

<sup>16</sup> En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant insiste en que el carácter moral debe excluir por completo el influjo de la inclinación (GMS, 4: 400, [27]). Véase, por ejemplo, cuando Kant menciona que se produce una dialéctica natural al intentar acomodar las leyes morales a nuestras inclinaciones, logrando así una perversión de las mismas (GMS, 4: 405, [30]). Otros ejemplos pueden encontrarse en la *Crítica de la razón práctica*, en cuyos primeros párrafos Kant se centra en argumentar que la necesidad práctica debe ser independiente de condiciones patológicas, es decir, del principio del amor propio, de las inclinaciones (KpV, 5: 21-28, [113-118]). Y más adelante, en el tratamiento “De los motores de la razón pura práctica” dice: “Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, como voluntad libre, y por consiguiente no sólo sin cooperación de impulsos sensibles, sino aun con exclusión de todos ellos y con daño de todas las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley, sea determinada sólo por esa ley” (KpV, 5: 72, [158]). Ahora bien, a diferencia de lo que Kant plantea en estas obras éticas –donde las inclinaciones son consideradas un obstáculo o contrarias a la ley moral–, en la *Religión*, las inclinaciones no son malas en sí mismas y siempre están presentes junto a la ley moral. El fundamento del mal radica en cómo el libre arbitrio subordina los incentivos morales a los inmorales.

En la *Religión* se puede seguir la siguiente tesis: que la propensión al mal se activa en cuanto estamos en sociedad<sup>17</sup> (RGV, 6: 27, [44]; Cf. 6: 94, [118]), es decir, que el mal es un producto social<sup>18</sup>. Por el solo hecho de estar viviendo junto con los otros se despierta el recelo que lleva a la dominación, en principio, como prevención de no ser dominados por los demás. De esta forma, podemos decir que somos los mismos seres humanos los responsables de corromper nuestra disposición a la humanidad (Cf. RGV, 6: 43, [64]; 6: 45, [67-68]). Pues es en la sociabilidad que aparece el deseo inmoral de ser valorado por los otros como los mejores solo para satisfacer la vanagloria y no para alcanzar la verdadera virtud de honor (que implica, como vimos, el respeto y el orgullo de la dignidad de la humanidad de la propia persona) (MS, 6: 459, [331]). En dicho contexto social de rivalidad, sin leyes comunes de virtud, sin deberes de amor hacia los demás, lo que predomina es el amor propio por sobre una vida social que incluya una ética del amor y el reconocimiento de la dignidad de todas las personas, tanto hacia sí mismos como hacia los demás.

Pero Kant también ofrece una solución. Como primera herramienta para hacer frente a esta propensión al mal, contamos con la tercera disposición original al bien, a saber, la disposición para la *personalidad*, la cual no está bajo el concepto del amor propio, pero está conectada con este, dado que es aquella que encarna el germen del bien, el cual es incorruptible (RGV, 6: 28, [45]; 6: 45, [67]), y que permite contrarrestar las consecuencias del amor propio como fuente del mal. Kant nos dice que si bien la animalidad y la humanidad se pueden corromper, sin embargo, en tanto que son disposiciones al bien, no se pueden exterminar (RGV, 6: 28, [46]). Ello deja la posibilidad de que nuestra naturaleza animal y humana se pueda moldear para retornar al bien (RGV, 6: 43, [65]), es decir, que se puedan corregir aquellos vicios que corrompen nuestros impulsos originalmente buenos. Dicho de otro modo, con la disposición a la personalidad se hace patente la posibilidad de volver a invertir el fundamento supremo de las máximas, por el cual se era malo (RGV, 6: 47,

<sup>17</sup> Desde el punto de vista de la Historia, en “Idea de una Historia Universal desde un punto de vista Cosmopolita”, Kant plantea el mal social en el concepto de la “insociable sociabilidad”. Repongo la cita pertinente: “Entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres; es decir, la inclinación que los lleva a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esa disposición reside en la naturaleza humana. El hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su criterio; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las fuerzas del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza e impulsado a procurarse cierta posición entre sus compañeros a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar.” (IaG, 8: 20-21, [33-34]).

<sup>18</sup> Para el estudio del mal radical como producto social, véase: Anderson-Gold (1991), pp. 123-125; Wood (1999), pp. 314; Quiroga (2020), pp. 440-441.

[70]). Pues esta disposición es la susceptibilidad del respeto por la ley moral como motivo impulsor suficiente del poder de elección (RGV, 6: 28, [45]). Este sentimiento moral, que tenemos originariamente todos los seres humanos sin excepción, permite que la humanidad no se disuelva en la mera animalidad (Cf. MS, 6: 400, [254-255]). Permite que no seamos mero impulso, sino que también actuemos siguiendo fines de acuerdo a la razón práctica, de forma responsable por nuestras acciones, tanto respecto de nosotros mismos como de los otros con quienes interactuamos.

Para poner el planteo de Kant en pocas palabras: *Si queremos retornar al bien, tenemos que regular el exceso de amor propio (del cual somos responsables), y la forma de hacerlo es mediante la guía del deber.*

En las dos secciones subsiguientes veremos en qué sentido el deber de amar a los demás proporciona una respuesta para el exceso del amor propio.

### III. El amor práctico en la ética de la virtud

En la *Metafísica de las Costumbres* Kant define a la “Doctrina de la virtud” como un sistema de deberes, los cuales no admiten legislación externa, y por tanto, tampoco coacción externa, sino solo una auto-coacción (MS, 6: 379, [228]). Los deberes de virtud se derivan del principio supremo de la doctrina de la virtud, que dice: “obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (MS, 6: 395, [249]). La ética nos exige, para nuestra libertad interna, tener fines que son un deber tener, y estos fines son dos: la propia perfección y la felicidad ajena<sup>19</sup> (MS, 6: 385-386, [237]). A su vez, estos fines objetivos conducen a dos tipos de deberes: los deberes del hombre hacia sí mismo y los deberes del hombre hacia los demás (MS, 6: 413, [272]). En la Segunda Parte de la “Doctrina ética elemental”, Kant desarrolla los deberes de virtud hacia los demás, que comprenden los “deberes de amor”<sup>20</sup> y los “deberes de respeto” (MS, 6: 448, [316]). En lo que sigue me enfocaré en el deber de amar, para estudiar como la idea de amor práctico (amor de benevolencia racional activa que da lugar al amor de beneficencia), en la ética de la virtud kantiana significa el deber de amar al prójimo y de contribuir con su felicidad.

Ante todo, Kant explica que en relación con los “deberes hacia los demás”, el amor no debe entenderse

como un sentimiento, sino como una máxima de hacer el bien<sup>21</sup>. En el § 25 dice:

[N]o entendemos aquí el *amor* como un *sentimiento* (estéticamente), es decir, como un placer experimentado por la perfección de otros hombres; no lo entendemos como amor de *complacencia* (porque los demás no nos pueden obligar a tener sentimientos), sino que tiene que concebirse como una máxima de *benevolencia* (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la *beneficencia*. (MS, 6: 449, [318], el último énfasis es mío).

El deber de amar a los demás no puede referirse a un amor de complacencia [*Wohlgefallen*], porque en tanto este refiere al placer ligado inmediatamente (directamente) con la representación de la existencia de un objeto, sería una contradicción tenerlo como deber, es decir, estar obligado a sentir placer (MS, 6: 402, [258]). El amor al prójimo [*Nächstenliebe*] no alude a “una benevolencia del deseo, que es propiamente una mera complacencia en el bien de los demás, sin tener que contribuir en algo para ello” (MS, 6: 452, [321]), sino que aquí debe entenderse como un *amor práctico*, es decir, como una máxima de benevolencia [*Wholwollen*] activa y práctica, que da lugar al deber de beneficencia, que consiste en hacer que la felicidad y el bienestar de los demás sea nuestro propio fin (MS, *Ibid.*; Cf. MS, 6: 450, [319]). Así, el deber del amor al prójimo puede expresarse como “el deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)” (MS, 6: 450, [318-319]), esto es, en la medida que no se viole el deber de respetar a cada persona como fin en sí mismo y de no rebajarlos a medios para obtener los propios fines.

A continuación, quisiera señalar algunas cuestiones importantes sobre la beneficencia, que nos ayudará a comprender mejor en qué sentido el amor práctico expresa el deber de amar a los demás y de contribuir a alcanzar su felicidad:

En primer lugar, en la literatura podemos encontrar una discusión acerca de si el amor tiene un papel secundario o un papel vital para el deber moral. Por su parte, Horn (2008) sostiene que Kant “admite sólo un papel indirecto o secundario para el amor y otros sentimientos morales” (p. 173). Su argumento parte de considerar que todos los tipos de amor (tanto el de complacencia como el de benevolencia) son emocionales, y que ninguna emoción puede ser un deber, dado que no pueden ser coaccionadas. Por ello, solo cuando se considera que la beneficencia surge de la “práctica” de la benevolencia, es decir, de forma indirecta y por habituación, solo así se puede considerar al amor como moralmente apropiado (Cf. Horn 2008, p. 154). Sin embargo, como ha notado Rinne (2018), esta interpretación no es viable, dado que Kant distingue entre el amor práctico y el amor

<sup>19</sup> Kant argumenta que la propia felicidad no puede ser un fin que es un deber, porque es un fin que tenemos naturalmente todos los seres humanos, y lo que todos quieren de un modo inevitablemente por su naturaleza no puede estar bajo el concepto de un deber, es decir, no puede ser un deber que haya que fomentar (Cf. MS, 6: 386-387, [237-239]). Asimismo, tampoco la perfección ajena puede ser un fin que es un deber tener, dado que la perfección de otra persona consiste en que ella misma sea capaz de proponerse un fin según su propio concepto de deber, y es contradictorio que uno deba hacer algo que no pueda hacer ningún otro más que él mismo (Cf. MS, 6: 386, [237]).

<sup>20</sup> Los deberes del amor son tres: de beneficencia, de gratitud y de simpatía (MS, 6: 452, [322]). Para los fines de este trabajo me centraré en el primero. Para un tratamiento de los otros dos deberes del amor pueden consultarse los trabajos de: Horn (2008), Baron y Seymour (2009), y de Rinne (2018).

<sup>21</sup> Kant emplea, al igual que en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la segunda *Crítica*, una distinción entre amor patológico y amor práctico. Mientras que el primero está ligado a las inclinaciones, a los sentimientos y al placer, el cual no puede ser ordenado; el segundo, está ligado a la acción por deber, el cual puede ser ordenado y puede tener valor moral (Cf. GMS, 4: 399, [26]; KpV, 5: 82-83, [166-167]).

como sentimiento (MS, 6: 449, [318]), y considera que es en el primer sentido que se habla de amor en el contexto de los deberes hacia los demás (Rinne 2018, p. 142). De acuerdo con esto, el amor práctico no tiene un papel secundario sino uno vital. Pues, es un principio práctico que da lugar al cumplimiento del segundo fin que es un deber exigido por la ética, el de contribuir con la felicidad de los demás, el cual se logra activamente, haciendo que los fines de los demás sean nuestros propios fines.

En segundo lugar, podemos destacar que cuando Kant habla de tener a la felicidad ajena como un fin que es un deber, lo que está diciendo es que debemos ayudar a los demás a alcanzar sus fines en los términos que ellos mismos se propongan, y no paternalmente de acuerdo a nuestra propia concepción de la felicidad (MS, 6: 454, [324-325]). Además, la ayuda a los demás no debe degradar al otro en su humanidad, como sería el caso de ayudar para mostrar poder sobre el otro (MS, 6: 454, [324]) o para hacerle sentir que es receptor de un obsequio o deudor de un beneficio (MS, 6: 449, [317]). Para Kant se debe ayudar a quienes lo necesitan “sin esperar nada a cambio” y “sin humillar al prójimo” (MS, 6: 453, [323]).

En tercer lugar, el deber de ayudar a los demás debe ser entendido de un modo amplio<sup>22</sup>. Si bien Kant es claro en que la diferencia entre el deber del amor y el deber del respeto radica en que el primero es un deber amplio, sin embargo, no especifica en qué sentido debe tomarse esta amplitud. No obstante, sugiero que podemos reconstruir un sentido negativo y uno positivo de dicha amplitud. En sentido negativo, Kant nos dice que la ley, que solo ordena las máximas de las acciones y no las acciones mismas, deja una amplitud al arbitrio de cada uno respecto de cómo se va a cumplir ese deber. Pues no especifica cómo y cuánto ha de hacerse con la acción en vistas al fin que es a la vez un deber (MS, 6: 390, [242]). Y en sentido positivo, nos dice que la beneficencia es un deber de todos y que está dirigida a promover, según los medios de cada uno, la felicidad de los necesitados, sin esperar nada a cambio (MS, 6: 453, [323]).

Respecto a esto último, cabe señalar que la ayuda a los pobres no es un deber amplio de beneficencia. Si bien Kant utiliza en varias ocasiones como referencia la ayuda de los ricos hacia los pobres (Cf. MS, 6: 453, [323]; 6: 454, [325]), lo hace, más bien, para mostrar que en todos los casos dicha ayuda no puede entenderse como beneficencia, pues no se debe, como dijimos, ayudar para mostrar poder sobre otro, o para endeudar al otro en favores, o para humillarlo. Pero el argumento que definitivamente descarta que la ayuda a los pobres sea beneficencia consiste en que para Kant la independencia material es condición para que todos sean ciudadanos activos, es decir, para que ningún ciudadano esté bajo la coacción arbitraria de otro<sup>23</sup>. Por ello, es un derecho del Estado cobrar impuestos obligatorios (y no voluntarios) a los ricos para garantizar el igual ejercicio de la libertad de todos los ciudadanos, es decir, para garantizar el estado de derecho (MS, 6: 326, [159]). Cuando Kant habla de beneficencia, no habla de ayudar respecto

a las necesidades materiales de subsistencia, sino que habla del deber de adoptar las máximas de promover la felicidad ajena de acuerdo a los fines que cada cual se proponga. Y estos fines tienen que ver con las elecciones y proyectos que tenga cada uno para “florecer”, como ser sus aspiraciones profesionales, sus aspiraciones afectivas en las relaciones íntimas (de pareja, de familia, de amistad), el estilo de vida que se quiere tener, y demás intereses personales, siempre y cuando sean fines compatibles con el respeto hacia las demás personas y hacia uno mismo. En palabras de Varden (2020), se trata de fines que deben ser elegidos de manera “responsable”, de modo que sea recíproco el respeto y la libertad de todos para perseguir aquello que nos hará felices (p. 50).

En último lugar, podemos decir que el deber de hacer nuestros a los fines de los demás –los cuales deben ser compatibles con el respeto a la humanidad de todas las personas–, lleva a Kant a afirmar que la beneficencia no puede pensarse de forma egoísta, porque si la máxima del interés personal se convierte en ley universal, se contradice a sí misma:

[T]odo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos se negarían igualmente a su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a hacerlo. (MS, 6: 453, [323]).

Dado que todos los seres humanos somos seres necesitados de ayuda para alcanzar nuestra felicidad, la beneficencia es un deber universal. Como ha señalado Marey (2017), la piedra de toque del argumento kantiano radica en que “vivimos en un mundo natural que no es benevolente para con nosotros” y, por ello, necesitamos de los demás para hacer posible el cumplimiento de la felicidad en este mundo (p. 143). En palabras de Kant:

[L]a máxima del interés común [*gemeinnützige Maxime*], consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, precisamente porque ellos han de considerarse semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente. (MS, 6: 453, [323]).

El cumplimiento recíproco del deber de tener como fin la felicidad ajena es posible cuando nos consideramos como seres racionales necesitados que estamos reunidos en “una morada” para la ayuda mutua.

En lo que sigue, veremos que dicha morada para la ayuda mutua y la búsqueda de la felicidad en la Tierra, se identifica con la erección de una unidad social en “un todo ético absoluto” (RGV, 6: 96, [121]), que Kant llama *comunidad ética*.

#### IV. El amor en la comunidad ética

En esta parte final del trabajo, me propongo ofrecer una lectura de la ética política kantiana como aquella

<sup>22</sup> Véase: Baron y Seymour (2009), p. 216.

<sup>23</sup> Para la tesis de la ayuda a los ricos como un deber de justicia, véase: Bertomeu (2018), pp. 192-195.

esfera en donde las virtudes sociales<sup>24</sup> –tales como la ayuda al prójimo, el fomento de la amistad, el cultivo de la simpatía, la comprensión del otro, etc.– se encarnan en la idea de una comunidad ética, la cual expresa una *ética del amor* que hace posible contrarrestar los excesos del amor propio que provocan los vicios corruptores de las relaciones entre los miembros de las comunidades políticas en el entramado social y cultural.

Para comenzar, quisiera explorar una posición que ha sido sostenida en la literatura sobre el vínculo entre el amor y la comunidad moral ideal, a saber, la “visión ascendente del amor en la amistad” (Cf. Wood 1999, p. 316; Moran 2012, p. 203; Rinne 2018, p. 162). Según esta visión, “la amistad tiene un papel mediador en el ascenso de la humanidad hacia la comunidad moral ideal” (Rinne 2018, p. 146). Se trata de ir cultivando las amistades personales, basadas en el amor y el respeto mutuo, y de ir abriendo gradualmente nuestros “círculos más estrechos”, de modo de extender la amistad hasta abarcar a toda la raza humana (Cf. Wood 1999, p. 316; Rinne 2018, p. 165).

Kant define la amistad [*Freundschaft*] como una unión íntima entre dos personas, quienes se vinculan a través del mismo amor y respeto recíproco (MS, 6: 469, [344]). Es cierto que para Kant la amistad es una virtud social que debemos cultivar, pues es una institución ética fundamental para avanzar en el autoperfeccionamiento de las personas<sup>25</sup>. Esto es, en una relación de amistad podemos vincularnos desde la confianza y la comprensión, y acompañarnos en la mutua nutrición de nuestra virtud, con la autoevaluación y corrección de nuestros atributos morales. La amistad plena, si bien es inalcanzable en la práctica, dado que nuestra propensión al mal dificulta tener tal relación con una reciprocidad perfecta<sup>26</sup>, sin embargo, tenemos el deber de la razón pura práctica de intentar alcanzarla para ser merecedores de la felicidad (MS, 6: 469, [345]).

Ahora bien, considero que si conectamos los análisis de la *Religión* y de la *Metafísica de las Costumbres* sobre el amor y lo político en la ética kantiana, podemos ver que la comunidad moral ideal, que Kant llama *comunidad ética* (RGV, 6: 94, [119]), no

se plantea desde esta “visión ascendente del amor en la amistad”. Pues no se trata de abrir nuestros círculos más estrechos, sino que la comunidad ética es pensada incluso sin esa apertura. La ética política encarnada en la comunidad ética abarca mucho más que las relaciones de amistad, incluye también el amor y el respeto hacia aquellos desconocidos con quienes no tenemos relación íntima alguna. De hecho, no es necesario que sean todos nuestros amigos para conformar una comunidad ética. Pues ni tenemos que hacer el bien sólo a nuestros amigos, ni tenemos que querer primero a alguien para luego hacer el bien, sino que “debemos ante todo hacer el bien y luego puede esperarse un amor” (MS, 6: 402, [258]).

La conformación de la comunidad ética no tiene como condición la institución ética de la amistad y el ascenso progresivo hasta abarcar a la totalidad de las personas en una amistad cosmopolita, sino que para Kant la conformación de la comunidad ética es una cuestión normativa, y esto en los siguientes términos: se trata de un deber *sui generis*<sup>27</sup> de la razón pura práctica que tiene todo el género humano (RGV, 6: 98, [123]). Este deber consiste en que los miembros de la comunidad política abandonen el estado de naturaleza ético en el que se encuentran (RGV, 6: 93, [117]; 6: 95, [120]) y entren en una sociedad *civil ética* o *comunidad ética*. Dicha comunidad es definida como la unión de los seres humanos bajo leyes públicas de virtud no coactivas (RGV, 6: 94, [118]), cuyo fin es que dichas leyes lleguen a donde no lleguen las leyes jurídicas para resolver las cuestiones de virtud. Kant lo expresa del siguiente modo:

[S]i 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; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano.–Pues solo así puede ser esperada una victoria para el principio bueno sobre el malo. (RGV, 6: 93-94, [118]).

Solo en una *comunidad ética* en la Tierra podemos esperar la unidad de los seres humanos para llevar adelante sus proyectos de vida teniendo en cuenta los fines y la felicidad de los demás con quienes coexistimos (Cf. RGV, 6: 95, [119]; 6: 100, [126]; 6: 152, [184]). La normativa ética, en estas condiciones sensibles, es la de amar al prójimo, en el sentido

<sup>24</sup> En otro trabajo he defendido la tesis de que la ética de la virtud kantiana entendida como una ética política posibilita una teoría de la justicia ensanchada. En otras palabras, que “las virtudes sociales son necesarias para abrazar las relaciones justas, es decir, para contrarrestar aquellas injusticias sociales que están ligadas a la falta de injerencia de la virtud en la trama de relaciones sociales, y que no son reclamables en cuanto derechos” (Cf. Quiroga (2022), pp. 15-26).

<sup>25</sup> En este sentido Moran (2012) sostiene que la amistad es un medio para el autoexamen y el autoperfeccionamiento, y es una forma, entre muchas, de cumplir con el deber de perfección moral (p. 200).

<sup>26</sup> Kant dice que “se puede considerar al amor como atracción y al respeto como repulsión” (MS, 6: 470, [345]). Si bien el amor nos une, pues nos permite practicar una ayuda mutua para cultivar la virtud y avanzar en la búsqueda de la felicidad, el respeto nos separa. Por un lado, el respeto nos limita ese amor, dado que la búsqueda de la felicidad tiene que tener en cuenta a los demás como fines en sí mismo, y a sus propias concepciones de la felicidad; y por otro lado, nos deja entrever nuestra propensión al mal, en cuanto buscamos la autovalía desmedida e intentamos sobrepasar al otro para dominarlo, o en cuanto estando junto a otros se activan los males, como la envidia y la codicia, aun cuando intentemos esconderlos (Cf. RGV, 6: 33, [52]; MS, 6: 458, [330]; 470, [345-346]).

<sup>27</sup> Para un análisis de las características del deber *sui generis*, Cf. Quiroga (2021), pp. 325-327.

antes mencionado, como un principio práctico (el amor de benevolencia racional activa que da lugar al amor de beneficencia), que consiste en ayudar a los demás a alcanzar su felicidad, bajo el deber de hacer propios los fines de los otros (MS, 6: 450, [318-319]). Siguiendo esto, podemos decir que para Kant el florecimiento de los seres humanos requiere de la ayuda de los demás, no como una opción<sup>28</sup> sino como una condición, pues solos no podemos lograrlo. Para alcanzar la felicidad se necesita que la ayuda sea colectiva, pues la beneficencia es una “máxima del interés común” (MS, 6: 453, [323]). Ello se traduce en que para lograrlo debemos enmarcarnos, como se indica en la *Religión*, en una acción colectiva de persecución del bien supremo comunitario [*höchsten gemeinschaftlichen Guts*] (RGV, 6: 97-98, [122-123]). Ahora bien, esto no significa que todos tengamos los mismos fines y la misma concepción de la felicidad, sino que todos tenemos como fin objetivo, que es un deber tener y por ello un deber de virtud (MS, 6: 383, [233]), a la felicidad de los demás, y de esta forma contribuimos a lograrlo haciendo que los fines de los demás sean nuestros propios fines.

La comunidad ética es concebida como la única instancia en la cual los seres humanos pueden contrarrestar definitivamente al mal social (RGV, 6: 94, [118]). Pues, sin esta unidad, la sola fuerza de los individuos resulta insuficiente, ya que siempre estarán en peligro de recaer en la corrupción de su disposición moral. En otras palabras, solo cuando llevamos al acto colectivo una *ética del amor* podemos limitar el exceso de amor propio.

Cuando obramos priorizando las máximas del amor propio por sobre la ley moral, como señala Grenberg (2014), no podemos ver la realidad claramente, sino que pretendemos que todo lo que nos rodea se adecue a nuestras necesidades, de modo que este amor propio excesivo nos “impide ver el mundo, y a los posibles receptores de su amor, tal y como son” (p. 221), convirtiendo así a nuestra capacidad de amar “en una capacidad de preocuparse indebidamente por uno mismo” (p. 122). La solución que Kant plantea, tomando sus palabras de la *Antropología*, es que “al egoísmo sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio sí mismo el mundo entero” (AP, 7: 130, [13]). Esto significa que debemos limitar nuestro amor propio con el fin de la felicidad ajena, que es un deber tener y que incluye a todos los demás.

Para afrontar la propensión al mal en nuestra naturaleza humana, tenemos la responsabilidad de que nuestras elecciones luchen contra las tendencias a la dominación de los otros y contra los demás males que se activan en cuanto estamos en sociedad. Lo que Kant nos propone es que tenemos en nuestro poder la posibilidad de vivir de acuerdo a leyes éticas accesibles a todos. Esto significa que, si bien no podemos eliminar la propensión al mal, que es radical e inextirpable<sup>29</sup> (RGV, 6: 37, [57]), podemos lograr

que deje de ser un obstáculo para las relaciones basadas en la responsabilidad y la mutua cooperación con los otros en los contextos sociales de nuestras comunidades políticas. Sin una ética del amor, lo que impera en nuestra vida es el individualismo, el egoísmo, la falta de conexión y de comprensión para con los demás, que terminan desencadenando en la humillación de la humanidad de los otros que nos rodean, y en la continua fertilidad de un mundo en el que imperan los celos, la rivalidad, la avaricia, la codicia, la envidia y el ansia de dominio (RGV, 6: 27, [44-45]). El amor activo nos obliga (de forma imperfecta) a cambiar el intento de opresión por una práctica de las virtudes sociales que tengan en cuenta las necesidades y los deseos de los demás. Mediante estas virtudes podemos cumplir de diversas formas con el deber de cuidar a los demás, de cooperar con su felicidad, y ante todo de ser responsables por nuestras acciones que involucran el respeto para con los demás y para con nosotros mismos.

## V. Conclusión

Hemos abordado lo político del amor en la ética kantiana en los siguientes términos: en primer lugar, vimos que el amor en la naturaleza humana se constituye como amor propio, que es en sí mismo un bien, que comprende tanto la animalidad como la humanidad. Nuestra animalidad nos permite comprender que somos seres con impulso a la sociedad y a la autopreservación, pero también que no somos solo impulso, dado que nos diferenciamos de otros animales por nuestra humanidad. Esta última representa la posibilidad de proponernos fines y tener nuestra propia concepción de la felicidad. Asimismo, vimos, que la humanidad entendida en términos de comparación y rivalidad engendra la posibilidad de corrupción del amor propio como fuente del mal en contextos sociales. Dado que somos responsables del mal, también somos moralmente responsables de llevar a cabo un cambio que nos retorne al bien, y esta posibilidad está habilitada, en principio, por nuestra disposición para la personalidad, que nos hace mirar y respetar la ley moral.

En segundo lugar, vimos que en el contexto de nuestro desarrollo social, el amor hacia los demás debe ser practicado activamente si queremos contrarrestar el exceso de amor propio. En la ética de la virtud kantiana, ese amor tiene que concebirse como un deber de ayuda (y cuidado) hacia los demás, haciendo que sean nuestros propios fines los de la felicidad ajena. Kant no considera el amor al prójimo como un sentimiento, sino como una máxima de benevolencia activa. De esta forma, todas y cada una de las personas somos responsables, en tantos seres necesitados, de ayudar a los demás sin humillación, respetando sus concepciones de felicidad, sus proyectos y sus deseos (siempre que estos sean moralmente permisibles).

En tercer lugar, vimos que el deber de llevar a cabo una morada de ayuda mutua, en nuestras condiciones sensibles (sociales y culturales), tiene su encarnación en una comunidad ética, la cual expresa una ética del amor. Sin esta unidad ética que nos brinda la posibilidad de vivir de acuerdo a leyes

<sup>28</sup> Esta podría ser la posición de Varden (2020) cuando afirma que “podemos crecer y convertirnos en seres humanos mejores y más completos, con o sin la ayuda orientadora de otros” (p. 48, el resaltado es mío).

<sup>29</sup> Esta misma idea se replica en la *Antropología*, en donde Kant dice que la propensión mala innata puede ser refrenada,

pero no por ello extirpada (AP, 7: 327, [241]).



éticas públicas, accesibles a todos, no puede contrarrestarse el mal traducido en vicios de la cultura. Esta contienda contra el mal es una tarea colectiva de cooperación, que por ser colectiva nos saca de la opacidad de ver al mundo solo según nuestras propias necesidades, y nos conecta con las necesidades de los demás, incluso con aquellos que no son nuestros amigos. La ética del amor nos insta, ante todo, a ser responsables de nuestras elecciones y del modo en que nos vinculamos con los demás.

En suma, desde el punto de vista de la ética política kantiana, el amor es político porque somos seres sociales que por nuestra propensión al mal corrompemos nuestra animalidad y nuestra humanidad, haciendo de esa sociabilidad una oportunidad para dar prioridad al amor propio, o como se dijo, de expresar el exceso de amor propio. Sin una idea de amor práctico, la sociabilidad estaría rota, no podría pensarse como lazos de respeto, reconocimiento, comprensión y ayuda mutuos. El deber de amar al prójimo conduce a una ética del amor que nos insta a examinar de modo responsable nuestras formas de vincularnos y a trabajar comunitariamente hacia formas no violentas y más amorosas. Formas que contengan, en principio, la práctica de ayudar a los demás a alcanzar su felicidad, teniendo en cuenta sus deseos, proyectos, posibilidades y contextos. Solo así podemos llegar a donde no llega el derecho, para hacer a las comunidades menos opresivas.

### Referencias bibliográficas

- Anderson-Gold, Sharon (1991), "God and community: An Inquiry into the Religious implications of the Highest Good", en Philip Rossi y Michael Wreen (Eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, United States of America: Indiana University Press, pp. 113-131.
- Baron, Marcia y Seymour Fahmy, Melissa (2009), "Beneficence and Other Duties of Love in The Metaphysics of Morals", en: Hill, Thomas (Ed.): *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. West Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 211-228. <https://doi.org/10.1002/9781444308488.ch10>
- Bertomeu, María Julia (2018), "El lado oscuro de los derechos humanos. Una relectura de la crítica de O'Neill a los "derechos sociales" con Kant (y con los textos kantianos de O'Neill)", en: N. Sánchez Madrid y P. Satne (Eds.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*, Valencia: Tirant Humanidades, pp. 173-199.
- Denis, Lara (2014), "Love of Honor as a Kantian Virtue", en: Cohen, Alix (Ed.): *Kant on Emotion and Value*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 191-209. [https://doi.org/10.1057/9781137276650\\_10](https://doi.org/10.1057/9781137276650_10)
- DiCenso, James (2011), *Kant, Religion, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511920851>
- DiCenso, James (2012), *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grenberg, Jeanine (2014), "All You Need Is Love?", en: Cohen, Alix (Ed.): *Kant on Emotion and Value*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 210-223. [https://doi.org/10.1057/9781137276650\\_11](https://doi.org/10.1057/9781137276650_11)
- Horn, Christoph (2008), "The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics", en: Betzler, Monika (Ed.): *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin: De Gruyter, pp. 147-173. <https://doi.org/10.1515/9783110209655.147>
- Kant, Immanuel, (AP) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII. [*Antropología en sentido pragmático*, Trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Störandt, México: Fondo de Cultura Económica, 2014]
- Kant, Immanuel, (GMS) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo IV. [*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Trad. Manuel García Morente, México: Porrúa, 2007].
- Kant, Immanuel, (laG) "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII. [*Idea de una Historia Universal desde un punto de vista Cosmopolita*, Trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008].
- Kant, Immanuel, (KpV) *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo V. [*La Crítica de la Razón Práctica*, trad. Emilio Miñana y Villasegra y Manuel García Morente, México: Porrúa, 2007].
- Kant, Immanuel, (LE) *Vorlesungen über Ethik*, en *Gesammelte Schriften*, tomo XXVII. [*Lecciones de Ética*, Trad. Roberto Aramayo y Concha Roldán, Barcelona: Editorial Crítica, 1988].
- Kant, Immanuel, (MMG) "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII. [*Conjeturas sobre el comienzo de la Historia Humana*, trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008].
- Kant, Immanuel, (MS) *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI. [*La Metafísica de las Costumbres*, Trad. Cortina Orts, A. y Conill Sancho, J., Barcelona: Altaya, 1996].
- Kant, Immanuel, (RGV) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI. [*La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Trad. Martínez Marzoa, F., Madrid: Alianza Editorial, 2007].
- Marey, Macarena (2017), "El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant", *Diánoia*, 63(78), pp. 119-145. <https://doi.org/10.21898/dia.v62i78.1490>
- Moran, Kate (2012), "Friendship and Moral Improvement", en *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*. Washington: The Catholic University of America Press, pp. 168-203. <https://doi.org/10.2307/j.ctt284v4f.8>
- Palmquist, Stephen (2016), *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*, United Kingdom: Wiley Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118619599>
- Quiroga, Noelia E. (2020), "El origen, objetivo y función de la comunidad ética en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(3), pp. 437-447. <https://doi.org/10.5209/ashf.68320>
- Quiroga, Noelia E. (2021), "Algunas consideraciones acerca del paralelo ético-jurídico en *Religión de Kant*", *Areté*, 33(2), pp. 315-336. <https://doi.org/10.18800/arete.202102.006>
- Quiroga, Noelia E. (2022), "Una lectura de la justicia ensanchada en Kant: para repensar el debate

- entre Fraser y Honneth”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. 10(5), pp. 1-34.
- Rinne, Pärttyli (2018), *Kant on love*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110544978>
- Rousseau, Jean-Jacques (2008), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Trad. Vera Waksman, Buenos Aires: Prometeo. (Trabajo original publicado en 1755).
- Sherman, Nancy (2014), “The Place of Emotions in Kantian Morality”, en: Cohen, Alix (Ed.): *Kant on Emotion and Value*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 11-32. [https://doi.org/10.1057/9781137276650\\_2](https://doi.org/10.1057/9781137276650_2)
- Smit, Houston y Timmons, Mark (2015), “Love of honor, emulation, and the psychology of the devilish vices”, en: Denis, Lara y Sensen, Oliver (Eds.): *Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 256-276. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139567527.020>
- Varden, Helga (2020), *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*. United Kingdom: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198812838.001.0001>
- Wood, Allen (1999), *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.