

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MORALIDAD, FELICIDAD Y AMOR A SÍ MISMO.

Un ensayo sobre la psicología práctica de Kant.

T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

presenta:

R A F A E L F U E N T E S C O R T É S

Directora de tesis: Dra. Faviola Rivera Castro

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mi madre, Josefina Cortés Figueras,
con amor y admiración.**

Índice

Agradecimientos	6
Abreviaturas para las obras de Kant	9
Introducción	10
Capítulo Uno. El concepto de la ley moral	15
1.1 Introducción	15
1.2 La universalidad u objetividad de la ley moral	16
1.3 La necesidad de la ley moral	22
1.4 El imperativo hipotético	27
1.5 El imperativo categórico	38
Capítulo Dos. Los principios prácticos materiales y la concepción kantiana del deseo	49
2.1 Introducción	49
2.2 Principios materiales y principios formales	51
2.3 La concepción kantiana del deseo	53
2.4 ¿Es hedonista la concepción kantiana del deseo?	69
2.5 Los principios prácticos materiales son todos empíricos	85
2.6 Los principios prácticos materiales no son aptos para leyes prácticas	87
Capítulo Tres. Humanidad, felicidad y amor a sí mismo	90
3.1 Introducción	90
3.2 El Teorema II de la “Analítica de la razón pura práctica”	91
3.3 El amor a sí mismo I: las disposiciones para la animalidad y la personalidad	92
3.4 El amor a sí mismo II: la disposición para la humanidad	95
3.5 La concepción kantiana de la felicidad	109

Capítulo Cuatro. El principio universal del amor a sí mismo o de la propia felicidad	119
4.1 Introducción	119
4.2 El principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad	120
4.3 Amor a sí mismo, amor propio y presunción	130
4.4 El principio del amor a sí mismo no puede valer como ley universal	143
Conclusión	149
Bibliografía	153

Si fuera aquí oportuno, probaría a demostrar cómo de los primeros movimientos del corazón se originan las primeras voces de la conciencia y cómo de los afectos del amor y odio nacen las primeras nociones de bien y mal. Hiciera ver que *justicia* y *bondad* no sólo son palabras abstractas, meros seres morales formados por el entendimiento, sino verdaderas afecciones del alma iluminada por la razón, y que sólo son un progreso coordinado de nuestras primitivas afecciones; que no es posible establecer ninguna ley natural por la razón sola, y sin acudir a la conciencia; y que es fantástico todo derecho de la naturaleza, si no va fundado en una necesidad natural en el corazón humano. Pero considero que no debo componer aquí tratados de metafísica y moral, ni cursos de estudio de ningún género; bástame con señalar el orden y el progreso de nuestras sensaciones y conocimientos con relación a nuestra naturaleza. Otros acaso demostrarán extensamente lo que yo no hago más que indicar.

Jean-Jacques Rousseau, *Émile*

Agradecimientos

Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo ni el entusiasmo que me han brindado una infinidad de personas, tanto en mi formación académica como en mi vida personal. Quiero agradecer el amor y la confianza que me ha brindado mi familia durante estos años. Agradezco a mi madre, Josefina Cortés, por todo el amor que me ha dado y todo el esfuerzo que ha realizado para que yo haya podido llegar hasta aquí. No existen palabras ni acciones con las que pueda recompensar todo lo que ella ha hecho por mí. Esta tesis está dedicada a ella con todo mi amor y mi admiración. Agradezco también a mi padre, Salvador Fuentes, por todo aquello que me ha dado y enseñado en la vida. A mis hermanos, Adriana y Gerardo, por estar junto a mí siempre que los necesito y por su cariño. A mi abuela, por siempre cuidar de mí con amor y atención. A mi tía Teresa, por su compañía en este ciclo de mi vida que termina. A mi tía Ángela, por enseñarme el placer de los libros. A mi tío Jorge, por siempre ser un ejemplo en mi vida. A mi prima Gabriela Chávez, por todos los momentos memorables que hemos pasado juntos desde niños. A mi sobrino Diego, por la inocencia, por la alegría y el afecto que ha traído a mi vida.

Quiero agradecer también a José Francisco Aguilera por la esperanza que renovaste un día de enero; por cada uno de los momentos que hemos pasado juntos; por las actividades que hemos compartido: por haberme hecho madurar con tu amistad y tu cariño; por permanecer aquí a pesar de los problemas y los tropiezos que hemos tenido; por permitirme siempre una nueva oportunidad de confianza; por todo esto y por mucho más que no puedo adecuadamente expresar, siempre 5. 2. 1.

Quiero agradecer a mis amigas Ana Lidia Zenón y Viviana Pacheco, porque en estos años de conocernos no sólo se han convertido en mis mejores amigas, sino también en unas hermanas para

mí. A Aura Beatriz González y Lupita Ledesma, por todo el cariño, las sorpresas, las chelas y los instantes divertidos que hemos compartido juntos. A Livi Jazmín, por su generosa amistad, las charlas en librería, los consejos y los bailes de Pelo Suelto. A Elsa Marlene Escobar y Zarel León, por los viajes a la playa, las clases de karate y muchas otras ocasiones encantadoras. Quiero agradecer también a Alejandro López, Pablo Velasco, Mijael Jiménez, Juan Carlos Ledezma, Cristian Gutiérrez y familia, y a todos aquellos cuyos nombres haya tenido que dejar fuera de estas páginas por cuestiones de espacio.

Con respecto a mi formación académica, quiero agradecer a la Dra. Faviola Rivera Castro, mi directora de tesis, por haberme enseñado prácticamente todo lo que creo saber sobre la filosofía moral de Kant, así como mucho de lo que creo saber sobre la filosofía moral en general. En sus clases aprendí que la labor más importante de un filósofo debe ser la de pensar sobre los problemas que aquejan nuestra sociedad contemporánea y defender la justicia y la autonomía más allá de los intereses y las vanguardias académicas. Agradezco la lectura atenta y cuidadosa, así como sus comentarios y observaciones a los múltiples borradores de este trabajo, sin los cuales me habría sido imposible terminarlo. Sin embargo, agradezco sobre todo su amistad, su cordial disposición para discutir en cualquier momento los temas de este trabajo y su inacabable paciencia conmigo durante todos estos años. Agradezco también al resto de mi jurado: Al Dr. Gustavo Ortiz Millán por su atenta disposición para leer velozmente este trabajo, por otorgarme una oportunidad para ayudarlo en un curso de Introducción a la investigación filosófica, y por sus útiles sugerencias, críticas y comentarios. Agradezco al Dr. Carlos Pereda Failache por haber aceptado formar parte del jurado de este trabajo a pesar de la carga adicional de trabajo que significaba. Al Dr. Francisco Iracheta Fernández por su solicitud para revisar este trabajo a pesar de la distancia. Finalmente, al

Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez por su amabilidad en formar parte del jurado, por la discusión que entablamos sobre este texto.

Doy también las gracias al Dr. Guillermo Hurtado, responsable de los proyectos “Cincuenta años de filosofía en México 1900-1949” PAPIIT (IN4032093) y “Cincuenta años de filosofía en México 1950-1999” PAPIIT (IN406705), por permitirme recibir una beca durante el periodo de enero a diciembre de 2006 y otra para la conclusión de esta tesis durante el periodo de enero a agosto de 2009. Agradezco también a la Mtra. Cristina Roa por todo el apoyo que me ha prestado, por incitarme siempre con su jovialidad característica a terminar este trabajo y por enseñarme con su actitud cotidiana que un verdadero filósofo debe ser y es, antes que cualquier cosa, un ser humano. A la Mtra. Verónica Carmona, por la ayuda que me dio para realizar y concluir mi servicio social en el área de Bibliografía Filosófica Mexicana. A Norma Angélica Aldana, por la ayuda que me ofreció en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y por permitirme más de una vez interrumpir su infinita carga de trabajo para platicar un rato.

Finalmente, deseo agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, mi *alma mater*, a su Facultad de Filosofía y Letras, a su Instituto de Investigaciones Filosóficas, a sus profesores y alumnos, por darme la oportunidad de formarme en sus aulas y por permitirme el honor y el placer de formar parte esta comunidad universitaria de imperdurable excelencia académica y humana.

R. F. C.

Ciudad de México, 23 de octubre de 2010

Abreviaturas para las obras de Kant

Ak = *Immanuel Kants gesammelte Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín: Walter de Gruyter, 1902-). A menos que se indique lo contrario, las obras de Immanuel Kant se citarán de la forma: Abreviatura de la obra (número del volumen de la *Akademie* : página de la edición de la *Akademie* / página de la edición en castellano).

G =	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> (1785), Ak 4.
KpV =	<i>Kritik der praktischen Vernunft / Crítica de la razón práctica</i> (1788), Ak 5.
KrV =	<i>Kritik der reinen Vernunft / Crítica de la razón pura</i> (1781), citada por la paginación A/B.
MAM =	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte / Presunto inicio de la historia humana</i> (1786), Ak 8.
MS =	<i>Metaphysik der Sitten / Metafísica de las costumbres</i> (1797-1798), Ak 6.
R =	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft / La religión dentro de los límites de la mera razón</i> (1793-1794), Ak 6.
VE =	<i>Vorlesungen über Ethik / Lecciones de ética</i> , Ak 27.

Introducción

El interés por escribir este trabajo sobre la relación entre la moralidad, la felicidad y el amor a sí mismo en la ética de Kant me surgió a partir de un seminario de posgrado sobre la *Crítica de la razón práctica* que impartió la Dra. Faviola Rivera Castro durante el semestre 2006-1 al que acudí como oyente. En dicho seminario, examinamos la primera parte de la segunda *Crítica*, la Analítica de la razón pura práctica, la cual sostiene que el principio de la autonomía, a diferencia del principio de la propia felicidad o del amor a sí mismo, es la ley fundamental de la razón pura práctica. Yo quedé profundamente interesado por la forma en que Kant conectaba en dichas páginas los sentimientos de placer, la propia felicidad y el amor a sí mismo, así como por el argumento con el que niega que el principio de la propia felicidad o del amor a sí mismo sea un principio universal y, por lo mismo, válido como la ley moral.

Un año después, durante el semestre 2007-1, acudí igualmente como oyente a un seminario del Dr. Gustavo Ortiz Millán sobre racionalidad práctica y razones morales, en el cual presentó el borrador de un ensayo titulado «Kant on the Nature of Desires».¹ En dicho ensayo, Ortiz Millán argumenta que Kant se apoya en una concepción equivocada de los deseos y que, debido a ciertas características en ella, Kant excluye erróneamente a los deseos naturales de la motivación moral y rechaza que formen parte del fundamento de las obligaciones morales. El contenido de este ensayo contrastaba fuertemente con lo que había aprendido en la clase de la Dra. Rivera Castro y me pareció de inmediato que la reconstrucción que hacía Ortiz Millán de la concepción kantiana de los deseos tenía bastantes problemas y tergiversaciones, en especial

¹ Posteriormente publicado en V. Rohden, R. Terra, G. de Almeida y M. Ruffing (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Acten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín: Walter de Gruyter, 2008, Bd. 3, pp. 323, 325-326.

que la concepción kantiana de los deseos es tanto hedonista como egoísta. No intentaré en este trabajo presentar una reconstrucción ni una crítica directa del argumento de Ortiz Millán. Sin embargo, creo que su artículo es una manifestación más de una tendencia ampliamente difundida entre los lectores y los comentaristas de la ética kantiana: a saber, la de considerar que la distinción kantiana entre la motivación moral y la no-moral implica una separación abismal de nosotros mismos.² Según esta opinión, para Kant, un agente actúa moralmente únicamente cuando se ve motivado con base en la razón práctica pura. En cambio, cuando un agente actúa de una manera no-moral, no está motivado con base en la razón pura práctica, sino que está causalmente determinado por sus deseos y sus sentimientos. De este modo, la tendencia general a la que me refiero consiste en suponer que, para Kant, las acciones morales se definen porque en su motivación no se involucra ningún deseo ni sentimiento, así como suponer que, para él, las acciones no-morales se caracterizan por no involucran en su motivación ninguna forma de razonamiento práctico. Esto obviamente tiene como consecuencia que se conciba, en la ética kantiana, la existencia de un *combate* entre la razón práctica pura, por un lado, y los deseos y sentimientos del agente, por el otro.

En contra de esta tendencia, mi estrategia es reconstruir ciertos pasajes de *Crítica de la razón práctica* con ayuda de otros textos de Kant con el fin de comprender la manera en que nos vemos motivados a actuar no-moralmente. En específico, intento reconstruir los Teoremas I y II de la Analítica de la razón pura práctica, en los que Kant argumenta que el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad no puede valer como la ley moral porque se trata de

² Esta tendencia se manifiesta también en la forma en que habitualmente se comprenden los pasajes sobre la libertad de la voluntad y la teoría de los dos puntos de vista en el tercer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (G: 4: 446-463/55-67). Para una interpretación de la libertad y la teoría de los dos puntos de vista puede verse Christine M. Korsgaard, «Morality as Freedom» en *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

un principio material. Kant incluye en estos Teoremas algunos comentarios con respecto a la relación de los deseos con el placer y con respecto al papel de los primeros en la motivación. Uno de los objetivos de mi texto es justamente el de elaborar el que, en mi opinión, es el modo más coherente o inteligible de interpretar tales comentarios sobre la relación del placer con los deseos y de describir el modelo kantiano de motivación empírica o no-moral.

Pero lo que he dicho hasta el momento no justifica por completo el haber incluido en esta tesis los temas de la concepción kantiana de la felicidad ni del amor a sí mismo. Para justificar estos temas, necesito hacer una suerte de confesión. Cuando comencé a escribir esta tesis, tenía planeado que fuera una exposición del argumento a favor de la fórmula de la humanidad de Kant. Mi interés entonces era explicar por qué Kant cree que todos los agentes racionales tienen un valor incondicionado. La primera premisa de dicho argumento dice que los animales humanos nos consideramos *subjetivamente* con un valor incondicionado, esto es, como fines en sí mismos. En aras de comprender esta primera premisa, mi primera estrategia fue la de intentar averiguar cómo se relacionan, según Kant, la racionalidad práctica con el concepto de la bondad o el valor de los objetos. Mi idea era que si podía resolver esta pregunta, podría explicar porque todos los agentes racionales se consideran subjetivamente con un valor incondicionado. Sin embargo, poco a poco me fui enfocando más en esta nueva pregunta hasta que me olvidé de mi proyecto original sobre la fórmula de la humanidad. Este nuevo proyecto resultó demasiado complicado para adquirir una forma concreta, por lo que después de un tiempo lo abandoné.

La otra estrategia que tenía para explicar la primera premisa del argumento a favor de la fórmula de la humanidad era explorar la noción de amor a sí mismo de la *Crítica de la razón práctica*, por lo que seguí este camino. Esto dio buenos resultados, pero ahora tenía el problema

de unificar mis ideas sobre la concepción kantiana de los deseos con la noción del amor a sí mismo. La forma que encontré para esto fue explicar entre ambas la concepción kantiana de la felicidad. De este modo, en mi opinión, encontré una manera de relacionar estas tres ideas coherentemente.

Así, pues, la estructura de este trabajo es la siguiente. En el primer capítulo, desarrollo las características que, de acuerdo con Kant, debe tener un principio práctico para ser válido como una ley moral. Estas características son necesidad, objetividad o universalidad, e incondicionalidad. Argumento que de los dos principios prácticos que Kant, localiza, a saber, el imperativo categórico y el imperativo hipotético, el único de ellos que cuenta con las características para valer como la ley moral es el imperativo categórico.

En el segundo capítulo, abordo las primeras cuestiones sobre psicología moral o práctica kantiana. Inicio exponiendo la concepción kantiana del deseo y la relación de este con el placer y el displacer. Una vez explicado esto, abordo la cuestión de investigar si la concepción kantiana del deseo es hedonista y argumento que, en contra de la lectura tradicional, no lo es. Finalmente, explico porque todos los principios prácticos materiales son empíricos y, por lo tanto, por qué no son aptos para valer como leyes universales.

El tercer capítulo comienza con una exposición de las disposiciones de la animalidad, humanidad y personalidad y de su relación con el amor a sí mismo. La disposición que más me interesa es la disposición para la humanidad, pues según Kant, esta consiste en una disposición para el amor a sí mismo como un ser racional. De esta manera, en este capítulo, explico que, según Kant, el amor a sí mismo se relaciona con la razón práctica debido a que el primer es resultado de la comparación de uno mismo con los demás, la cual es una operación que lleva a cabo la razón. Por

último, me enfoco en el concepto kantiano de la felicidad, ya que, para Kant, el grado de felicidad que sentimos en nuestra vida depende directamente de la comparación propia con los demás.

Toda esta exposición del amor a sí mismo tiene como objetivo comprender claramente el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad, el cual es el tema del cuarto y último capítulo. En este capítulo, explico que, para Kant, la disposición original para el amor a sí mismo racional se convierte en un principio práctico de la razón. Este principio explica por qué tenemos inclinaciones, así como por qué nos interesa satisfacerlas. Sin embargo, Kant piensa que este principio práctico del amor a sí mismo intenta convertirse en el fundamento determinante supremo de la voluntad. Cuando esto sucede, se convierte en presunción. De esta manera, intento explicar aquí también por qué Kant piensa que ocurre esto, junto con una exposición del amor propio y la presunción. Por último, desarrollo brevemente el argumento según el cual el principio del amor a sí mismo no puede valer como ley universal o moral.

Moralidad, felicidad y amor a sí mismo.

Capítulo Uno

El concepto de la ley moral

1.1 Introducción

1.1.1 En la *Crítica de la razón práctica*, Kant realiza un análisis de los principios de la razón pura práctica para saber cuál de ellos es un principio adecuado para ser ley moral. Él sostiene que un principio práctico tiene que reunir tres rasgos o características esenciales para proporcionar un fundamento adecuado a la moralidad. Estas características son: primero, su objetividad o universalidad; segundo, su necesidad y, por último, su incondicionalidad. Ahora bien, según él, el imperativo categórico es el único principio de la razón práctica que reúne esas tres características y, por lo tanto, es el único principio práctico adecuado para valer como la ley moral.

En este capítulo, reconstruiré el análisis conceptual con el cual Kant intenta mostrar que el imperativo categórico es la ley moral. La manera en que llevo a cabo esta reconstrucción es a partir de la explicación de cada una de las características que, para él, tiene la ley moral. Así, pues, primero explicaré la universalidad u objetividad de la ley moral, luego explicaré su necesidad y, finalmente, su incondicionalidad o valor intrínseco. Esto nos dará un panorama de algunos aspectos importantes de las teorías de la acción y del valor kantianas. Finalmente, una vez que hayamos descrito estas características o rasgos, se verá más claramente por qué el imperativo categórico es, para Kant, el único principio de la razón práctica que puede ser válido como la ley moral.

1.2 La universalidad o la objetividad de la ley moral

1.2.1 Voy a empezar por la exposición de la universalidad o la objetividad de la ley moral. La *Crítica de la razón práctica* inicia dando una definición de un principio práctico. Según dicha definición, los

Principios prácticos (Praktische Grundsätze) son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad (*eine allgemeine Bestimmung des Willens*), a la cual se subordinan diversas reglas prácticas (*KpV* 5: 19/17).³

Según esta cita, los principios prácticos contienen una determinación universal de la voluntad porque indican cómo debe actuar la voluntad en *todos* los casos de un cierto tipo. Esto quiere decir que los principios prácticos funcionan como guías o reglas para la dirección y la ejecución de las acciones. El hecho de que la voluntad se guíe por esas reglas o principios prácticos significa que se dirige o determina de acuerdo con la razón práctica.

1.2.2 Kant divide los principios prácticos en dos clases. En primer lugar, si un principio práctico determina la voluntad de manera subjetiva, entonces es una *máxima* (*G* 4: 421/26). Una máxima es un principio práctico subjetivo que enuncia la acción que un agente realiza. Las máximas son principios subjetivos porque son válidas solamente para los agentes que se proponen *de hecho* realizar esa acción particular. Todas las máximas están formadas, por un lado, por el fin o el propósito de la acción y, por otro, por el motivo o la razón que uno tiene para

³ Siguiendo el uso acostumbrado en las referencias a las obras de Kant, cito primero la abreviatura de la obra correspondiente en alemán, seguido del número del volumen y – luego de los dos puntos – la página en las *Immanuel Kants gesammelte Schriften* (Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902-); continúo, después de la diagonal, con el número de la página en la edición de la obra en español. Las abreviaturas a las obras en alemán de Kant se encuentran en la p. 9.

hacerla.⁴ De esta manera, una máxima tendría una forma similar a la de las siguientes proposiciones: “Estudiaré biología *porque* me gustan los animales”, “Ayudo al prójimo *porque* es mi deber”, “Le mentiré a Susana *porque* me cae gorda” o “Me casaré con Felipe *porque* lo amo”. La primera parte de la proposición corresponde al fin o propósito de la acción, mientras que la segunda corresponde a la razón o motivo que uno tiene para hacerla.

Para ilustrar esto, imaginemos que una persona se propone el principio de tomar una copa de vino después del trabajo porque quiere relajarse. En este caso, queda claro que el principio es válido únicamente subjetivamente porque esa persona se propone *de hecho* tomar una copa de vino porque quiere relajarse. Ella se propone ese principio porque tomar una copa de vino es, para ella, una manera adecuada de relajarse, pero para alguien más puede ser una manera adecuada de obtener un dolor de cabeza. El principio es válido sólo subjetivamente, esto es, como una máxima, porque tomar una copa de vino no produce el mismo efecto en todos los agentes, sino que a unos los relaja mientras que a otros les hace sentir un dolor de cabeza. En consecuencia, no todos se proponen *de hecho* como principio tomar una copa de vino para relajarse, por lo que el principio será válido solamente como máxima.

1.2.3 En segundo lugar, si un principio práctico determina a la voluntad objetivamente, entonces se trata de una *ley práctica* (G 4: 421/26). Una ley práctica es un principio práctico objetivo que enuncia la acción que un agente *debe* realizar. Una ley práctica es objetiva porque es válida para todos los agentes racionales independientemente de si se proponen de hecho o no actuar de acuerdo con ella. Por ejemplo, según Kant, si una persona se propone como

⁴ Sigo aquí a Christine M. Korsgaard en su manera de construir máximas. Ella dice que una máxima bien formada debe incluir la razón o motivo por la cual una acción se hace, además de su propósito o fin. Véase su ensayo «Kant's Formula of Universal Law» en su libro *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 82.

máxima ayudar a los demás porque es moralmente correcto, está adoptando un principio que no sólo es válido subjetivamente, sino también válido objetivamente.⁵ Este principio es válido objetivamente porque es ordenado por una ley o un mandato de la razón práctica.

Ahora bien, una ley o un mandato de la razón práctica nos ordena que adoptemos como máxima la realización de acciones morales. Según Kant, en nuestra vida cotidiana asumimos implícitamente que una acción moral se hace por buena voluntad; es decir, que son acciones buenas en sí mismas. Por lo tanto, él piensa que las acciones ordenadas por una ley o un mandato de la razón práctica se hacen por buena voluntad. Esto quiere decir que, en nuestra vida cotidiana, asumimos implícitamente que las acciones morales o hechas por buena voluntad son válidas universal u objetivamente ya que son ordenadas por una ley de la razón práctica. En otras palabras, en nuestra vida cotidiana, consideramos implícitamente que la moralidad posee un valor absoluto o intrínseco y que, por ello, la moralidad es válida para todos los agentes racionales sin excepción.

1.2.4 Para Kant, lo único que tiene un valor absoluto o bueno en sí mismo es una buena voluntad o una voluntad moral. Cualquier otra cosa, sin importar cuál sea, posee meramente

⁵ En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant considera que las acciones morales de los agentes racionales se realizan directamente con base en una ley práctica o principio práctico objetivo. Esto significa que cuando los agentes racionales actúan moralmente, ellos se ven motivados directamente por una ley práctica. El resto de las acciones se realizan con base en máximas o principios prácticos subjetivos. Sin embargo, Kant abandona esta idea en la *Crítica de la razón práctica* y la sustituye por otra según la cual los agentes racionales siempre realizan todas sus acciones, sean morales o no-morales, con base en máximas o principios prácticos subjetivos. En cambio, una ley práctica sirve como una idea regulativa de la razón para evaluar la objetividad de las máximas con base en las cuales planeamos actuar. Así, en esta nueva concepción, uno puede poner a prueba la objetividad de su máxima y según esté de acuerdo o en desacuerdo con lo que ordena una ley práctica, se considerará si la máxima es también válida objetivamente o es meramente válida subjetivamente. Por tanto, las máximas morales y las no-morales que son conformes con una ley práctica son, para Kant, máximas válidas no solamente subjetivamente sino también objetivamente.

un valor relativo. En la *Fundamentación*, por ejemplo, Kant abre la primera sección con el siguiente comentario:

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción (*ohne Einschränkung für gut*), a no ser tan sólo una *buen* voluntad (*ein guter Wille*) (G 4: 393/21).

En cambio, como señala a continuación, los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna son cosas que no son buenas en sí mismas sino buenas sólo relativamente (G 4: 393/21). Esto no quiere decir que los talentos, las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna carezcan absolutamente de valor. Kant simplemente observa que su valor o bondad está limitado o circunscrito a ciertas condiciones o circunstancias específicas. Kant reconoce inclusive que esas cosas son, en general, buenas y deseables (G 4: 393/21), pero en otras situaciones esos mismos talentos, cualidades o dones pueden servir para realizar malas acciones o ser el resultado de ellas. Que un talento, una cualidad o un don de la fortuna sea bueno o malo depende de cómo esté constituida la voluntad de un agente. De modo que la condición de que una cosa, cualquiera que sea, sea buena es que la voluntad que va a hacer uso de ella esté constituida adecuadamente, es decir, que dicha voluntad sea una buena voluntad. La buena voluntad es, por tanto, para Kant, la indispensable condición que nos hace dignos incluso de ser felices (G 4: 393/21).

Además, la buena voluntad es lo único cuya bondad o valor no depende de ninguna otra cosa; su valor es completamente independiente. Por ello, la buena voluntad tiene su bondad o valor en sí misma. De acuerdo con Kant,

La buena voluntad (*Der gute Wille*) no es buena por lo que efectúe (*bewirkt*) o realice (*ausrichtet*), no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin (*Zwecke*) que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer (*das Wollen*), es decir, es buena en sí misma (*an sich gut*) (G 4: 394/21).

La buena voluntad es buena en sí misma porque nunca puede ser mala bajo ninguna condición. Esto no significa que la buena voluntad no pueda estar acompañada por nada malo, o que todo lo que esté combinado con ella sea algo positivo. La buena voluntad puede estar acompañada por cualidades negativas del temperamento o resultar en consecuencias desfavorables.⁶ Una persona con buena voluntad puede ser irritable, aburrída o apática. Una acción hecha por buena voluntad puede salir mal “por particulares enconos de azar” (G 4: 394/21). En esos casos, la buena voluntad se ve obstruida para expresar o transmitir su bondad interna, pero eso de ninguna manera es una falla suya, sino más bien una falla del mundo que le rodea. Es por eso que la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su habilidad para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto, sino que es buena únicamente por el querer.

Kant piensa que no es posible atribuir a la buena voluntad las consecuencias negativas de sus acciones, así como tampoco podemos atribuirle las deficiencias del temperamento que ocasionan esas consecuencias. Si una persona intenta ayudar a otra, pero en su lugar termina perjudicándola porque es muy distraído, no podemos atribuir las consecuencias negativas ni el defecto de su carácter a la buena voluntad. Similarmente, no podemos atribuirle la utilidad o el beneficio de las consecuencias de sus acciones ni las cualidades positivas del temperamento

⁶ Sobre esto véase Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 23.

que llevaron a ellas.⁷ La buena voluntad es buena independientemente del beneficio o del perjuicio de todas las consecuencias. La utilidad o la inutilidad de estas últimas no aumentan ni disminuyen en absoluto el valor de la buena voluntad porque su valor ya es absoluto.

Esto implica que el valor de la buena voluntad es incomparable con el valor de cualquier otro objeto que uno pueda proponerse como fin o que uno pueda obtener como resultado de una acción (G 4: 394/21). Su valor es incomparable porque es una clase de valor totalmente diferente a la clase de valor de cualquier otra cosa que podamos proponernos como fin. La diferencia entre ambas clases de valores no está en la cantidad del valor de cada una de ellas, sino en su origen: no importa cuánto provecho o satisfacción pueda obtenerse de una acción, el valor de la buena voluntad siempre será mejor incluso que el de la suma de todas las satisfacciones o utilidades juntas. Esto quiere decir que el valor de la buena voluntad no puede calcularse y que, por tanto, no admite ningún equivalente.⁸

De esta manera, aunque la buena voluntad no pueda sacar adelante sus propósitos y sus esfuerzos no den resultado, aun así, según Kant, la buena voluntad

(...) sería como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor (*Wert*). La utilidad (*Nützlichkeit*) o la esterilidad (*Fruchtlosigkeit*) no pueden añadir ni quitar nada a ese valor (*diesem Werte*) (G 4: 394/22).

1.2.5 En resumen, las leyes prácticas o los principios prácticos objetivos nos ordenan realizar acciones morales. Las acciones morales son aquellas que, en nuestro entendimiento común,

⁷ Esto no significa, en mi opinión, que la buena voluntad no sea responsable de sus malas acciones o de las malas consecuencias de esas acciones. Simplemente significa que la maldad de esas acciones o consecuencias no empaña la bondad de la intención de una buena voluntad.

⁸ Elaboro estas ideas acerca del valor incomparable y sin equivalente de la buena voluntad con base en lo que Thomas Hill Jr. dice sobre la dignidad de la humanidad en su artículo «Humanity as an End in Itself», en Thomas Hill Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1992), pp. 47-48.

son hechas por buena voluntad. Por ello, en nuestra vida cotidiana consideramos que las acciones morales o hechas por buena voluntad son válidas universal u objetivamente ya que son ordenadas por una ley o un principio práctico objetivo de la razón. Las acciones morales son buenas en sí mismas precisamente porque son ordenadas por una ley. El valor de las acciones morales es absoluto, incomparable e independiente del valor de sus consecuencias y de las demás circunstancias. En consecuencia, la *validez* de la ley o del principio de la moralidad es, según Kant, universal u objetiva: esto es, dicho principio es válido para *todos* los agentes racionales sin excepción.

1.3. La necesidad de la ley moral

1.3.1 En las secciones anteriores, vimos que la primera característica de la ley o el principio supremo de la moral es su validez universal u objetiva. Esta primera característica tiene que ver con la validez de un principio práctico, en este caso, con la ley o el principio supremo de la moralidad. Las máximas, por ejemplo, determinan únicamente a un sujeto, por lo que su validez es únicamente subjetiva. La ley o el principio de la moralidad debe determinar la voluntad de todos los agentes racionales, por lo que su validez es universal u objetiva. En esta nueva sección, comenzaré a explicar la segunda de las características que, según Kant, tiene la ley o el principio supremo de la moralidad. Me refiero a la necesidad de la ley moral.

Antes de empezar, hay que mencionar que, para Kant, el hecho de que la ley o el principio supremo de la moralidad sea válido de manera universal u objetiva significa que la voluntad de todos los agentes racionales debe guiarse por esta ley o este principio. Ellos deben comportarse de forma que sus acciones estén de acuerdo con lo que ordena una ley práctica de la razón. Ahora bien, la única forma en que las acciones de todos los agentes racionales estén de acuerdo

con lo que ordena una ley práctica es que la razón pura pueda determinarlos por sí misma a la acción. De modo que la razón pura debe ser capaz por sí misma de servir como fundamento determinante de la voluntad. Un fundamento determinante es lo que sirve a la voluntad como base para determinarse a la acción. De esta manera, si la razón pura puede ser por sí misma un fundamento determinante, es decir, si puede servir por sí misma como base para determinar la voluntad de los agentes racionales a la acción, entonces habría principios prácticos válidos como leyes universales. Si, por el contrario, la razón pura no pudiera por sí misma ser un fundamento determinante, entonces los únicos principios prácticos que habría serían máximas (*KpV* 5:19/17).

1.3.2 La ley práctica determina universalmente la voluntad de todos los agentes racionales. Sin embargo, la ley no los determina universalmente de la misma manera a la hora de actuar. De acuerdo con Kant, en los seres imperfectamente racionales – como nosotros, los animales humanos – pueden darse conflictos entre las máximas y la ley práctica que uno mismo reconoce como propias. Estos conflictos surgen debido a que la razón no es el único fundamento determinante que influye en nuestra facultad de desear. De acuerdo con él, esta última se ve influida también por la receptividad (*Empfänglichkeit*) del sujeto, es decir, por su sensibilidad. Ésta consiste en verse afectado por las representaciones de los objetos de modo que se produce en uno mismo un sentimiento de placer o de displacer. Cuando una persona se representa, por ejemplo, la idea de ganarse un viaje a la playa, esa idea tiene un efecto sobre su receptividad, de modo que al imaginarse que *él* es el ganador, esa idea le produce placer. De manera similar, si una persona se representa la idea de un animal asqueroso, esa idea produce un efecto en su receptividad, a saber, siente desagrado.

De esta forma, como la voluntad de los seres imperfectamente racionales se ve afectada por su receptividad, sus máximas no son inmediatamente válidas como leyes universales (*KpV* 5: 20/17). Más aún, los seres imperfectamente racionales muchas veces se proponen máximas que van directamente en contra de lo que ordena una ley práctica de la razón. Por ejemplo, supongamos que una persona con muchas deudas se propone pedirle a un amigo una gran cantidad de dinero y le promete falsamente que se lo regresará por completo. Esa persona sabe que prometer en falso es algo incorrecto, pero piensa que como su acreedor es su amigo, no hay ningún problema en que no devuelva nunca el dinero. Esa persona sabe también que, a menos que prometa devolver el dinero, su amigo no se lo prestará. Entonces decide engañar a su amigo prometiéndole falsamente que le devolverá el dinero para que se lo dé, a pesar de que sabe que es algo incorrecto.

En este ejemplo, según Kant, vemos claramente cómo un mismo agente se propone máximas que van en contra de la ley moral que él mismo reconoce. Por una parte, esa persona se propone la máxima de prometerle falsamente a su amigo porque cree que su necesidad económica es más importante que la veracidad hacia él, mientras que, por otra parte, la ley moral que él mismo reconoce le ordena no prometer en falso. Así, pues, Kant piensa que aquí existe un conflicto entre la máxima y la ley práctica que un mismo agente reconoce como suyas.⁹ La razón ordena que los seres imperfectamente racionales obedezcan a la ley práctica y la consideren como una regla de acuerdo con la cual deben realizar todas sus acciones. Pero debido a que se ven afectados por su receptividad, los seres imperfectamente racionales se desvían de ella y dejan de considerarla como su regla. Por lo tanto, señala Kant,

⁹ Para una discusión más amplia sobre cómo las máximas entran en contradicción o en conflicto, véase Korsgaard, «Kant's Formula of Universal Law», pp. 75-105.

(...) para un ser en el cual el fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un imperativo (*ein Imperativ*), es decir una regla que se caracteriza por un deber (*ein Sollen*) que expresa la constricción (*Nötigung*) objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla (*KpV* 5: 20/17).

1.3.3 La ley o el principio moral debe determinar la voluntad de todos los agentes racionales, esto es, su validez es universal u objetiva. De esto sacamos que, para determinar a todos los agentes racionales, la ley o el principio supremo de la moralidad debe ser por sí mismo un fundamento determinante para todos ellos. La ley o principio supremo de la moralidad tiene que ser capaz, en cuanto es un principio de la razón, de moverlos a todos a la acción. Pero no todos los agentes racionales son iguales entre sí: algunos son imperfectamente racionales, de modo que la ley moral tiene que determinarlos a algunos de distinta manera. Así, pues, la ley moral tiene que coaccionar la voluntad de los seres imperfectamente racionales, como nosotros, para que se propongan como máximas las acciones que ordena una ley de la razón práctica, en cuyo caso la ley vale como un imperativo.

Pero ¿qué significa que la ley moral sea un imperativo? En la cita anterior, vemos que, en primer lugar, el hecho de que nuestra voluntad se vea afectada por la receptividad no nos exime de cumplir con lo que ordena la razón práctica. Nosotros no estamos exentos de cumplir con esa ley ya que es un principio práctico objetivo, es decir, un principio que es válido para todos los agentes racionales sin excepción y, como nosotros somos animales racionales, tampoco estamos exentos de cumplir con ella. En consecuencia, en segundo lugar, Kant sostiene que si los seres imperfectamente racionales, como nosotros, no se proponen

siempre por sí mismos máximas que estén de acuerdo con lo que ordena la ley práctica, entonces nuestra propia razón tiene que *obligarnos* a conformarnos con lo que ordena esa ley.

La razón pura tiene que ejercer una fuerza normativa sobre la voluntad imperfectamente racional para que no se desvíe de la regla que indica la ley práctica. Esta fuerza normativa que la razón tiene que aplicar sobre la voluntad imperfecta la llama Kant *constricción*. Debido a que la razón pura tiene que ejercer esa constricción, la ley moral vale para nosotros como un *imperativo*. De esta manera, un imperativo es una ley o un principio práctico objetivo que expresa la *necesidad* de que se realice una acción ordenada por la razón. Esta necesidad consiste en la *determinación causal* de una voluntad imperfectamente racional a la acción por parte de la razón. Por lo tanto, la ley moral no sólo es para nosotros un principio universal u objetivo, sino además necesario. Ahora bien, el hecho de que la razón determine causalmente la voluntad de los seres imperfectamente racionales equivale, para Kant, a que la voluntad se determine por sí misma a la acción. La voluntad es, para él, razón práctica (G 4: 412/34).

La voluntad es razón práctica porque ésta puede mover a los seres imperfectamente racionales a causar o producir ciertos objetos en el mundo, a saber, las acciones y sus consecuencias. Así, la voluntad es considerada por él como una especie o una forma de causalidad que pertenece a los agentes racionales. La voluntad es una especie de causalidad racional porque opera según principios o leyes que los agentes racionales se dan a sí mismos (G 4: 446/55). Un imperativo es, entonces, un principio práctico objetivo (*i.e.*, una ley práctica) que expresa la necesidad o la constricción de que una voluntad imperfectamente racional como la nuestra realice ciertas acciones que por su propia disposición no necesariamente se propondría. Las acciones necesarias ordenadas por un imperativo se conocen, según Kant, con el nombre de *deberes*. Finalmente, sobra decir que la constricción o la necesidad de un

imperativo es objetiva, ya que procede de una ley o un principio práctico de la razón pura, por lo que es válida para todos los seres imperfectamente racionales.

1.4. El imperativo hipotético

1.4.1 Las dos características del principio moral que se han descrito hasta aquí, a saber, la universalidad y la necesidad, son características que, según Kant, se conocen analíticamente o por definición del concepto de la ley moral. La universalidad se conoce analíticamente porque el concepto de una ley práctica implica que es válida para todos los agentes racionales. De igual manera, el concepto de una ley práctica implica analíticamente que las acciones ordenadas por ella son obligatorias o necesarias. La tercera y última característica de la ley moral también se conoce analíticamente de su concepto. Esta característica es la que nos compete en las siguientes secciones. Me refiero a la incondicionalidad del principio moral.

Para empezar, tenemos que dejar en claro que, mientras la universalidad se refiere a la *validez* del principio moral y la necesidad se refiere al *modo* en que éste determina nuestra voluntad, la incondicionalidad se refiere al *valor* que tiene el principio moral y a la fuente o el origen de ese valor. Más específicamente, la incondicionalidad se refiere a las circunstancias o las condiciones en las que un objeto o una acción es objetivamente bueno. Un objeto o una acción es incondicionalmente bueno si es bueno en todas y cada una de las circunstancias, es decir, si es bueno sin importar el contexto en el que se encuentre el objeto o se realice la acción. Esto significa que si un objeto tiene un valor incondicionado, entonces ese valor pertenece al objeto mismo o se origina a partir de él. Así, el valor incondicionado de un objeto

o una acción equivale, para Kant, a que ese objeto o esa acción posean un valor intrínseco.¹⁰

Con esto en mente, podemos proceder a explicar esta última característica.

De acuerdo con Kant, la razón puede determinar causalmente de distintas maneras a la voluntad de los seres imperfectamente racionales. Ella puede determinar causalmente nuestra voluntad ya sea de manera condicionada o de manera incondicionada. Ahora bien, con base en esta distinción, los imperativos pueden dividirse en dos clases. En primer lugar, si la razón determina causalmente nuestra voluntad de manera condicionada, entonces se trata de un *imperativo hipotético*. Empero, en segundo lugar, si la razón determina causalmente la voluntad de manera incondicionada, entonces es un *imperativo categórico* (G 4: 414/35; véase también *KpV* 5: 21/18).

1.4.2 Empecemos por el imperativo hipotético. Kant dice que el imperativo hipotético es condicionado porque en él la razón determina la voluntad a la acción únicamente porque se quiere otra cosa, esto es, porque se quiere el efecto de la acción. En el imperativo hipotético, la voluntad no se determina por sí misma a la acción, sino que está determinada a realizarla únicamente porque quiere conseguir cierto efecto. Si el efecto no puede conseguirse a través de la acción, entonces la acción no tiene ningún valor práctico. Así, pues, en el imperativo hipotético, la acción es vista meramente como un *medio* para conseguir un efecto deseado; es decir, es vista de manera meramente instrumental. Por consiguiente, lo verdaderamente importante, según Kant, en el imperativo hipotético es que contemos con la capacidad física suficiente para producir *de hecho* el efecto deseado (*KpV* 5: 21/18).

¹⁰ Sigo aquí la interpretación de Christine M. Korsgaard sobre la manera en que Kant entiende los conceptos de “valor intrínseco” o “valor incondicionado”. Véase «Two Distinctions in Goodness» en *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 250, 256-257.

Ahora bien, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant enuncia el imperativo hipotético de este modo:

El que quiere el fin (*Wer den Zweck will*), quiere (*will*) también (en tanto la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio (*Mittel*) indispensable necesario para alcanzarlo, si está en su poder (*Gewalt*) (G 4: 417/137).

De esta manera, debemos saber primero qué es lo que Kant entiende por un fin y por un medio. De acuerdo con él,

(...) un fin (*Zweck*) es un objeto del libre arbitrio (*ein Object des Willkürs*) (de un ser racional) por cuya representación (*Vorstellung*) éste se determina a una acción encaminada a producir ese objeto (MS 6: 318/230).

Así, pues, para Kant, un fin es la representación de cualquier objeto de la voluntad en aras del cual un ser imperfectamente racional realiza una acción.¹¹ De acuerdo con él, cuando uno se propone un objeto como un *fin*, uno no quiere ese objeto para conseguir otra cosa, sino que uno lo quiere de manera última o completa. Esto significa que un fin es un objeto de la voluntad que se quiere *por sí mismo* y no para otra cosa.¹²

Kant sostiene que todas las acciones humanas están encaminadas hacia algún fin particular (MS 6: 385/235-236). Según él, debido a que los fines son objetos que uno quiere por sí mismos, ellos constituyen el fundamento o la base de la mayoría de nuestras acciones, excepto las acciones morales. En contraste un fin, Kant define lo que es un medio como

¹¹ Así define Allen W. Wood un fin en general. Véase su *Kant's Ethical Thought*, p. 116.

¹² Christine Korsgaard explica lo que es un fin como aquello que es valorado o querido por sí mismo, *i.e.*, de manera última o completa, en «Two Distinctions in Goodness», p. 250.

(...) lo que constituye el fundamento de posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin (*Was dagegen bloß der Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel*)... (G 4: 427/43).

Lo que esto quiere decir es que un medio es un objeto que hace posible que se realice una acción que tiene como consecuencia la producción de un fin deseado. De esta forma, para Kant, un medio es un objeto que no se quiere por sí mismo sino que se quiere *para otra cosa*.¹³ Supongamos, por ejemplo, que una persona se propone ahorrar dinero para comprarse un coche nuevo. Su fin es comprarse un coche nuevo y esta idea sirve como fundamento determinante para que ella se mueva a la acción. La acción que ella tiene que realizar como medio para poder comprar un coche es ahorrar dinero, pues éste es el objeto que hace posible que obtenga como consecuencia el comprar su auto. De esta manera, la acción de ahorrar dinero se quiere solamente para obtener otra cosa, es decir, como un medio para comprar un coche nuevo. El valor de la acción – la de ahorrar dinero – es meramente instrumental, pues esa acción es querida en virtud únicamente de que es útil para conseguir el fin de comprar un coche nuevo. Este último – el fin de comprarse un coche nuevo – es valorado de manera última o final, ya que proporciona el fundamento determinante de la acción.

Hay ocasiones, sin embargo, en que una misma acción es considerada a la vez como un fin y como un medio. Esto no debe confundirnos, pues en tales circunstancias la acción se sigue realizando, en el imperativo hipotético, con la condición de que uno quiera o se proponga un fin. Pensemos, por ejemplo, en el caso de una persona que se propone bailar por el simple gusto de hacerlo. Su fin claramente es bailar y esa idea es el fundamento determinante para que

¹³ Sobre esta definición de un medio, véase *ibid.*, p. 250.

empiece a hacerlo. No obstante, esa misma acción es el medio que tiene que tomar para cumplir con su fin. De esta manera, en este caso valoramos la misma acción de dos maneras distintas pero compatibles. La valoramos como un medio porque nos sirve para realizar un fin que nos hemos propuesto, pero también la valoramos como un fin porque no queremos producir con ella nada más que la acción misma.

Esto revela que la distinción entre medios y fines, esto es, entre lo que *valoramos instrumentalmente* y lo que *valoramos completa o finalmente*, no es acerca del valor que propiamente *tienen* las acciones o los objetos, sino acerca de *cómo* son valorados los objetos por nosotros en ciertos contextos.¹⁴ Así, en este contexto, la acción de bailar es valorada por nosotros como un fin tanto como un medio. Si bailar se realizara para, digamos, seducir a otra persona, entonces valoraríamos la acción únicamente como un medio mientras que seducir a la otra persona sería lo valoraríamos como un fin.

1.4.3 El imperativo hipotético es un principio de la razón práctica y como tal expresa la necesidad de que se realice una acción como medio para la consecución de un determinado fin. Sin embargo, ¿cuál es la razón de que el imperativo hipotético sea un principio práctico constrictivo o necesario? ¿Por qué el imperativo es un principio válido para la voluntad de los seres imperfectamente racionales como nosotros? Según Kant, el imperativo hipotético es un principio constrictivo o necesario para la voluntad de los seres imperfectamente racionales como nosotros debido a que se trata de un principio práctico *analítico* para la voluntad (G 4: 417/37). Un juicio o una proposición analítica es aquella en la cual el concepto del predicado

¹⁴ Christine M. Korsgaard sostiene que la distinción kantiana entre los fines y los medios es una distinción acerca de cómo valoramos de hecho los objetos en *ibid.*, p. 250. Agradezco a la Dra. Faviola Rivera por esta aclaración.

ya está contenido implícitamente en el concepto del sujeto (*KrV* A6-7/B10). Esto significa que en el concepto de querer un fin ya está contenido el concepto de querer los medios para lograr ese fin.

Según Kant, cuando uno se propone un fin, uno se concibe a sí mismo de un modo especial, a saber, como aquello que tiene el poder suficiente para producir el fin, es decir, como una *causa eficiente*. Así, pues, según él, el imperativo hipotético es constrictivo para la voluntad porque quien se concibe como la causa eficiente de un fin, *debe* concebirse también, aunque implícitamente, como la causa eficiente de los medios para lograr ese fin. Sin embargo, no debemos olvidar aquí que el imperativo hipotético es una proposición analítica práctica, es decir, una proposición analítica para la voluntad. En este sentido, es una proposición analítica diferente de las proposiciones analíticas como “Todo triángulo tiene tres lados”. La diferencia se encuentra en que no se refiere a un concepto especulativo sino a un concepto práctico.

Imaginemos, por ejemplo, un panadero que se propone preparar un pastel. Esta persona se concibe o representa a sí misma como la causa eficiente de la existencia del pastel. Kant sostiene que en tanto el panadero se conciba a sí mismo como la causa de la existencia del pastel, él debe concebirse también como la causa eficiente de los medios necesarios para producirlo. Sería absurdo que el panadero se concibiera a sí mismo como la causa eficiente del pastel cuando no hace absolutamente nada para producirlo. El punto es que considerarse como la causa eficiente de un objeto implica prácticamente concebirse también como la causa eficiente de los medios que producen ese objeto. En consecuencia, para poder considerarse a sí misma la causa eficiente del pastel, es decir, como quién lo hace, el panadero *debe* comprar los ingredientes, *debe* mezclarlos, *debe* calentar el horno, etc., para preparar el pastel.

Por tanto, según Kant, el imperativo hipotético es constrictivo o necesario para nuestra voluntad imperfectamente racional porque al concebirnos como la causa eficiente de un fin, nos concebimos también implícitamente como la causa eficiente de los medios necesarios para alcanzarlo.

1.4.4 Sin embargo, esto es simplemente una explicación de por qué el imperativo hipotético es un principio práctico necesario, pero no nos dice, según Kant, por qué la necesidad o la constrictión del imperativo está condicionada.

Ahora bien, en pocas palabras, la necesidad del imperativo hipotético está condicionada porque la voluntad se ve determinada causalmente a la acción únicamente bajo la condición de que uno quiera o se proponga un fin. Así, en nuestro ejemplo anterior, la razón por la cual el panadero está obligado a tomar los medios (es decir, a comprar los ingredientes, mezclarlos, calentar el horno, etc.) es que él se ha propuesto el fin de hacer un pastel. Sin embargo, según Kant, si uno no se propone un fin como un efecto propio, entonces uno está exento de tomar los medios para dicho fin. El imperativo hipotético constricta a la acción solamente a aquellos que se hayan propuesto dicho fin en específico. De esta manera, para Kant, si uno abandona el fin que uno se ha propuesto, entonces la necesidad de que uno realice las acciones apropiadas como medios para alcanzarlo desaparece. Así, pues, si el panadero decide abandonar su fin de hacer un pastel, entonces ya no está obligado a tomar los medios para hornearlo.

1.4.5 En la sección anterior, hemos visto que la razón por la cual el imperativo hipotético constricta a un agente a actuar es que se ha propuesto un *fin*. La necesidad de que un agente siga o se conforme con el imperativo hipotético está sujeta a que dicho agente se proponga un

fin. De este modo, el imperativo hipotético no es un principio práctico que simplemente describa la realización de ciertas acciones sino, también, un principio que norma u ordena su realización. Sin embargo, puesto que el imperativo hipotético es necesario bajo la condición de que uno se haya propuesto un fin, nuestra atención debe centrarse en los fines que sirven como base o fundamento para el imperativo hipotético.

Kant piensa que los fines que nos proponemos como efectos de nuestras acciones sirven como base o fundamento determinante únicamente para el imperativo hipotético. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, por ejemplo, él dice que:

Los fines (*Zwecke*) que, como *efectos (Wirkungen)* de su acción, se propone a su capricho un ser racional (fines materiales) (*materiale Zwecke*) son todos ellos simplemente relativos (*relativ*); pues sólo su relación con una facultad de desear (*Begehrungsvermögen*) del sujeto, especialmente constituida, les dan el valor (*Wert*), el cual, por tanto, no puede proporcionar ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional, ni tampoco para todo querer (*Wollen*), esto es, leyes prácticas. Por eso todos esos fines relativos (*relativen Zwecke*) no fundan más que imperativos hipotéticos (*hypothetischen Imperativen*) (G 4: 427-428/44).

De acuerdo con esto, para Kant, un fin material es un objeto del querer que un agente se propone conseguir o realizar como un efecto de su acción. Según él, los fines materiales solamente pueden servir como base o fundamento para los principios hipotéticos.¹⁵ Él piensa que estos fines son materiales porque, en el imperativo hipotético, la regla o el principio práctico se adopta únicamente porque uno *presupone* esos fines como efectos de sus acciones.

¹⁵ Kant considera, sin embargo, que los agentes racionales no siempre se apoyan en los fines materiales para adoptar los principios hipotéticos. Según él, hay ocasiones en que los agentes racionales se apoyan en *razones morales* para la adopción de principios hipotéticos. Es estos casos, piensa Kant, los principios hipotéticos no se apoyan o fundamentan en fines materiales sino en fines formales, esto es, en fines en sí mismos. Explico más adelante, en 1.5.2, qué es un fin en sí mismo y en 1.5.4 explico detalladamente estos casos en los que se adopta un principio hipotético con base en un fin formal. Mi punto aquí es subrayar que uno no debe suponer que el imperativo hipotético se adopta siempre con base en fines materiales. Debo esta observación a la Dra. Faviola Rivera, por la cual estoy agradecido.

En otras palabras, esos fines se presentan en la facultad de desear con anterioridad a toda determinación de la razón práctica y determinan previamente la causalidad de la voluntad.

Kant sostiene que todos los fines materiales tienen un valor meramente extrínseco o relativo. Esto significa que los fines materiales que uno se propone en el imperativo hipotético no tienen un valor en sí mismos. Según él, los fines materiales tienen un valor meramente extrínseco porque su valor proviene de un fundamento determinante que no surge de la razón práctica pura, esto es, de la voluntad, sino de una fuente externa que influye en nuestra facultad de desear, a saber, la receptividad del sujeto.¹⁶ El origen de su valor no se encuentra en la mera razón, sino en la forma en que la representación de un objeto afecta la receptividad de un sujeto, es decir, en si produce en el sujeto un sentimiento de placer o de displacer.¹⁷ La facultad que tiene un sujeto de ser afectado por la representación de un objeto mediante su receptividad en su facultad de desear es conocida, por Kant, como *razón práctica empíricamente condicionada*.¹⁸

De este modo, cuando los fines son materiales, la determinación causal de la voluntad depende de que la receptividad del sujeto se vea afectada de tal modo que éste se sienta atraído o repelido por la representación de un objeto de acción, esto es, por un fin. Así, pues, según Kant, cuando uno actúa según el imperativo hipotético con base en fines materiales, el fundamento determinante de la voluntad es un *sentimiento* de atracción o de aversión hacia la representación de un objeto por la que se realiza la acción.

¹⁶ Esta es la concepción que tiene Christine M. Korsgaard de un valor extrínseco o relativo en «Two Distinctions in Goodness», p. 250.

¹⁷ Más adelante, a partir de 2.3.1 hasta 2.3.4, me enfoco en el placer y en el displacer que un agente siente cuando su facultad de desear se ve afectada por la representación de un objeto.

¹⁸ Agradezco a la Dra. Faviola Rivera por esta corrección.

Sin embargo, el que nuestra receptividad reaccione frente a la representación de un objeto con placer o displacer es un hecho empírico. Por lo tanto, según Kant, la forma en que reacciona la receptividad de una persona frente a la representación de un objeto no tiene por qué ser necesariamente la misma como reacciona la receptividad de otras personas. Esto quiere decir que, frente a una misma representación, dos personas pueden sentir o experimentar de manera completamente diferente: una puede experimentar placer o atracción, mientras la otra puede experimentar displacer o aversión. De este modo, para Kant, el que la representación de un objeto empírico nos produzca placer o displacer, atracción o aversión, es un hecho completamente relativo y contingente.

Esta es la razón por la cual, en la cita anterior, Kant señala que los fines materiales tienen un valor relativo. Según él, los fines materiales tienen un valor meramente relativo debido a que su valor varía según se establece la relación entre la representación de un objeto y la receptividad del sujeto: si su relación produce atracción o placer, entonces el objeto tendrá valor como un fin, pero si su relación produce aversión o displacer, entonces el objeto no será valorado como un fin. Por tanto, para Kant, los fines materiales no tienen un valor en sí mismo, ya que éste varía según la representación de un objeto afecte la receptividad de un sujeto. Así, mientras para un agente un objeto tendrá valor como fin, para otro agente ese mismo objeto carecerá de valor o tendrá un valor totalmente contrario.

Para aclarar esto, supongamos que una persona se propone el fin de aprender a tocar la guitarra. Ahora bien, según Kant, en primer lugar, esta persona se representa a sí misma tocando la guitarra y por eso determina a sí misma o se propone como fin aprender a tocarla. Ella no quiere aprender a tocar la guitarra para obtener ninguna otra cosa ulterior sino que quiere aprender a tocarla simplemente porque le gustaría hacerlo. De esta forma, para Kant, la

acción de aprender a tocar la guitarra es valorada de manera última o final, ya que la acción se quiere hacer por sí misma.

Sin embargo, según Kant, la razón o motivo por la que esa persona se propone aprender a tocar la guitarra es que la representación que ella tiene de sí misma tocándola influye sobre su receptividad de tal modo que produce en ella un sentimiento de placer o agrado. Este sentimiento de placer es el fundamento determinante con base en el cual esa persona se determina a sí misma a tomar las acciones necesarias como medios para conseguir su fin de aprender a tocar la guitarra. Así, pues, esa persona debe comprar una guitarra, debe inscribirse en una escuela de música, debe practicar todas las tardes, etc. No obstante, a pesar de que su fin de aprender a tocar la guitarra sea un objeto querido por sí mismo, este fin no tiene más que un valor extrínseco o relativo, pues depende de que aquel instrumento le guste, es decir, que la representación de sí misma tocando la guitarra afecte positivamente su receptividad. Por lo tanto, aprender a tocar la guitarra es un fin material porque su valor es relativo a la forma en que la receptividad de un sujeto reaccione frente a él.

En consecuencia, los fines materiales no sirven como base o fundamento adecuado para los principios universales y necesarios porque su valor varía de un sujeto a otro y, por ende, no todos los agentes racionales se propondrán los mismos objetos empíricos como fines. De esta manera, para Kant, el imperativo hipotético no puede ser válido como una ley práctica debido a que, en él, la necesidad de una acción está subordinada a que uno se proponga un fin. Según él, si uno abandona el fin en el imperativo hipotético, entonces la necesidad de realizar la acción desaparece. Ahora bien, los fines que podemos abandonar son los fines materiales, pues el que nos propongamos estos fines depende de que nos produzcan placer o agrado, y si esos objetos nos dejan de producir placer o agrado, entonces ya no estamos más obligados a

perseguirlos como fines. Por lo tanto, los fines materiales carecen de un valor incondicionado o en sí mismo y solamente tienen un valor relativo. Así, pues, si los fines materiales tienen solamente un valor relativo, entonces no es necesario que *todos* los agentes racionales sin excepción se propongan el mismo objeto como fin; es decir, que la validez del imperativo hipotético no es universal ni necesaria, sino subjetiva y contingente.

Kant considera por esta razón que el imperativo hipotético no puede ser válido como una ley práctica, pero sí puede serlo como un precepto o consejo práctico (*G* 4: 418/38; véase también *KpV* 5: 20/18): el imperativo hipotético no puede mandar objetivamente qué acciones debemos hacer como fines, pero sí puede aconsejarnos sobre que acciones debemos realizar como medios en caso de que nos propongamos un fin. De esta manera, el imperativo hipotético no puede ser el principio supremo o la ley de la moralidad. Según Kant, la ley moral tiene analíticamente un valor incondicionado o en sí mismo y ordena la realización de ciertas acciones como fines en sí mismos. Pero, como ya vimos, en el imperativo hipotético, las acciones se valoran de manera meramente instrumental porque se quieren como medios para un fin ulterior. El imperativo hipotético no es valorado como un principio incondicionado, sino como un principio condicionado, que se adopta únicamente porque se presuponen ciertos objetos que uno quiere como fines. De este modo, según Kant, el imperativo hipotético no puede valer como la ley moral.

1.5 El imperativo categórico

1.5.1 El único principio práctico que puede ser válido, según Kant, como una ley práctica es el imperativo categórico. El imperativo categórico es el único que puede ser válido como una ley práctica debido a que su necesidad es incondicionada. Esto significa que la voluntad está

determinada causalmente, en él, a la acción independientemente de cualquier cosa que uno se proponga, esto es, de cualquier fin.

Contrariamente a lo que sucede en el imperativo hipotético, la determinación de la voluntad en el imperativo categórico no presupone ningún fin como base o fundamento determinante. En su lugar, la determinación de la voluntad se apoya exclusivamente en la mera regla o principio práctico de la razón, esto es, en el imperativo categórico mismo. El imperativo categórico funciona aquí como el fundamento determinante de la voluntad. En consecuencia, para Kant, el imperativo categórico es un principio práctico *formal* porque no presupone ninguna clase de fin para determinar causalmente la voluntad a la acción. Su necesidad no está sujeta a que ninguno de nosotros se proponga algún fin. Por consiguiente, el imperativo categórico constriñe a la voluntad de manera incondicionada, por lo que no nos está permitido abandonarlo como un principio de acción.

Ahora bien, debido a ello, el imperativo categórico es un principio que vale para todos los agentes racionales como un mandato. Un mandato es la representación de una ley o un principio práctico objetivo que es constrictivo para la voluntad (G 4: 413/34). Esto quiere decir que el imperativo categórico expresa la necesidad de realizar una acción cuya validez es universal u objetiva. Dicho mandato ordena que las acciones se realicen, no como medios para conseguir una cosa como efecto de ellas, sino por sí mismas, es decir, como fines.

De esta manera, aunque el imperativo categórico es un principio formal, ya que no presupone ningún fin como fundamento determinante, eso *no significa* que carezca de fines o que sea un principio vacío, como comúnmente se piensa. El imperativo categórico ordena que realicemos ciertas acciones en sí mismas, esto es, como fines en sí mismos. Así, pues, en el imperativo categórico, los fines no se establecen con anterioridad a la determinación de la

voluntad – como sucede en el imperativo hipotético – sino que se establecen una vez que la voluntad ha sido determinada por un mandato de la razón. Así, pues, para Kant, en el imperativo categórico, los fines se establecen con base en lo que ordena una ley o un principio práctico objetivo de la razón.

1.5.2 El imperativo categórico ordena la realización de ciertas acciones como *fines en sí mismos*. Ahora bien, de acuerdo con Kant, decir que una acción se quiere como un fin *no es lo mismo* que decir que una acción es un fin en sí mismo.¹⁹ Ya hemos dicho anteriormente que un fin es un objeto del libre arbitrio que un agente quiere por sí mismo, y no sólo como un medio para obtener alguna otra cosa. Para Kant, cuando nos referimos a un objeto como un fin o como un medio, nos referimos a la forma en que éste es valorado por nosotros en dicho contexto, lo cual tiene que ver con nuestros intereses, pero con ello no indicamos la procedencia del valor de ese objeto: si el origen de su valor está en sí mismo o si proviene de otra fuente. Por ello, cuando decimos que una acción se quiere como un *fin*, lo que queremos dar a entender es que, en dicho contexto, uno quiere realizar esa acción por sí misma, esto es, de manera última o final.

En cambio, cuando decimos que una acción es un *fin en sí mismo* no sólo queremos decir con ello que uno quiere realizar esa acción por sí misma, sino que uno quiere realizarla por sí misma porque dicha acción tiene un *valor intrínseco o en sí mismo*. Ahora bien, cuando uno dice que un objeto tiene un valor intrínseco o en sí mismo, uno está haciendo una afirmación

¹⁹ Esta distinción entre *fines* y *fines en sí mismos* es la misma distinción, respectivamente, entre objetos con *valor final* y objetos con *valor intrínseco*. Tomo esta distinción de Christine M. Korsgaard, «Two Distinctions in Goodness», p. 250.

acerca de la localización o el origen del valor de ese objeto:²⁰ en específico, uno intenta afirmar que el valor de ese objeto proviene de o se encuentra en sí mismo. Kant contrasta lo que tiene un valor intrínseco o en sí mismo con lo que tiene un valor extrínseco. Él no contrasta lo que tiene un valor intrínseco con lo que tiene un valor instrumental.²¹ Para él, cuando uno dice que el valor de un objeto es extrínseco, uno quiere decir que el valor de ese objeto no está en sí mismo, sino que proviene de o se encuentra en alguna otra fuente. Así, por ejemplo, en 1.4.5, sostuve que los fines materiales tienen solamente un valor extrínseco debido a que su valor no proviene de un fundamento determinante de la razón pura práctica, sino de la razón práctica empíricamente condicionada; esto es, proviene de una facultad de desear afectada sensiblemente por la representación de un objeto.

Por el contrario, los fines en sí mismos tienen un valor intrínseco debido a que su valor proviene de un fundamento determinante de la voluntad, esto es, de la razón pura práctica. Este fundamento determinante es, como ya mencionamos, una ley o un principio práctico objetivo de la razón: a saber, el imperativo categórico. Ahora bien, Kant piensa que la voluntad se determina a sí misma por medio de esta ley o principio práctico objetivo a la acción. Esto significa que la voluntad se da a sí misma la regla práctica por la cual se mueve a la acción.

Esto puede quedar más claro si lo contrastamos con la forma en que la voluntad se determina en el imperativo hipotético. Según vimos, en el imperativo hipotético, la voluntad se ve determinada a la acción únicamente porque se presupone un objeto o un fin que se quiere conseguir como efecto de la acción. En este caso, la voluntad no adopta por sí misma la regla práctica por la cual se mueve a la acción, sino que la adopta de manera exclusivamente

²⁰ *Ibid.*, p. 250.

²¹ *Idem.*

condicionada. Ella adopta el imperativo hipotético como una regla o un principio de acción sólo porque uno quiere conseguir un fin como efecto de la acción. De este modo, en el imperativo hipotético, la voluntad no se da directamente a sí misma la regla por la cual actúa, sino que ésta le es dada por la influencia que tiene la receptividad sobre la facultad de desear.

Sin embargo, en el imperativo categórico, la voluntad no presupone ningún objeto o fin que uno quiera conseguir como efecto de la acción. Esto significa que no hay ningún objeto en el que la voluntad se pueda apoyar para determinar la regla práctica según la cual va a actuar. No obstante, Kant piensa que esto no es un óbice para que la voluntad se determine a actuar. Según Kant, la voluntad es una especie de causalidad que pertenece a los seres vivos en cuanto que son racionales (*G* 4: 446/55). Ahora bien, según él, el concepto de causalidad está conectado necesariamente con el concepto de ley (*G* 4: 446/55); de modo que, para él, la voluntad es la facultad de obrar según la representación de leyes o de principios prácticos de la razón (*G* 4: 412/34). De esta manera, según él, lo único que se necesita para que la voluntad se determine a la acción es que se guíe por una ley o un principio práctico de la razón.

Así, pues, el hecho de que la voluntad no presuponga ninguna clase de objeto o fin en el imperativo categórico no imposibilita que la voluntad pueda verse determinada a actuar. La voluntad sólo tiene que seguir una ley como regla práctica para determinarse a la acción. Pero si esta ley no le es dada como regla por ningún objeto, como en el imperativo hipotético, ¿de dónde proviene la ley que le sirve como regla de acción?

Kant considera que como no existe nada con anterioridad a la determinación de la voluntad más que voluntad misma, la ley o regla práctica debe proceder de ella misma. Ella misma debe determinar o legislar para sí misma la ley por la cual va a actuar. Uno podría pensar que la alternativa natural a esta respuesta sería suponer en este caso que la voluntad no se determina a

la acción por *ninguna* ley o *ningún* principio práctico de la razón. Pero habría que notar, antes de considerar seriamente esta opción, que si la voluntad se determinara en este caso a la acción sin la intervención de ninguna ley o principio de la razón, entonces no podríamos considerarla como una causalidad. Sin embargo, Kant piensa que cuando nos representamos el concepto de voluntad, inevitablemente pensamos en la capacidad que tiene un ser racional de producir causalmente por sí mismo sus acciones y los efectos de sus acciones. En otras palabras, para Kant, lo central del concepto de la voluntad es el concepto de una causalidad racional. De modo que no nos queda más que considerar que en este caso la voluntad se da a sí misma su ley.

Esto tiene como consecuencia que la determinación de la voluntad en el imperativo categórico sea incondicionada. Según vimos, en el imperativo hipotético, la necesidad de que la voluntad se determine a la acción está condicionada por el hecho de que uno quiere un objeto o un fin como un efecto. En cambio, en el imperativo categórico, la necesidad de que la voluntad se determine a la acción no está condicionada en absoluto por ningún objeto o fin. Ella no tiene que querer ningún objeto como efecto para verse determinada a la acción. Lo único que ella tiene que querer para determinarse a la acción es simplemente querer determinarse a la acción. Por ello, la determinación de la voluntad en el imperativo categórico es incondicionada y categórica, es decir, absoluta.

Ahora bien, Kant piensa que el hecho de que la voluntad determine por sí misma su propia ley significa que ella se considera a sí misma como una *autoridad* para proclamar leyes. Esto es: ella se considera con el poder absoluto para determinar cómo debe actuar. Esto quiere decir que la autoridad para determinar la voluntad en el imperativo categórico surge de ella misma, esto es, es intrínseco. De esta manera, para Kant, la determinación de la voluntad tiene un

valor intrínseco y absoluto porque proviene de la autoridad que la voluntad tiene sobre sí misma. Sin embargo, Kant piensa que la determinación de la voluntad equivale exactamente a la determinación de la acción. Como resultado, las acciones tienen, para él, en el imperativo categórico, un valor intrínseco y absoluto o son fines en sí mismos. Estas acciones tienen un valor intrínseco y absoluto porque su fundamento determinante es la ley que la voluntad se da a sí misma para actuar. En otras palabras: el fundamento determinante de estas acciones es una ley de la razón pura práctica.

Puesto que el valor de las acciones en el imperativo categórico es intrínseco, su valor es independiente de sus consecuencias y de las circunstancias en las que se realizan. Esto significa que el valor de estas acciones no depende del placer o del displacer que la facultad de desear de un sujeto espera de un objeto cualquiera. Así, el valor de las acciones en el imperativo categórico no proviene de una fuente exterior a la voluntad (*i.e.*, la receptividad) sino que proviene de ella misma, por lo que su valor es intrínseco. Pero, además, en el imperativo categórico, las acciones no son valoradas – y no deben serlo – de manera meramente instrumental por nosotros. De acuerdo con él, en el imperativo categórico, nos proponemos realizar una acción porque es ordenada por una ley práctica de la razón y, por lo tanto, dicha acción tiene un valor absoluto e intrínseco. De este modo, nosotros no nos proponemos o queremos realizar esa acción como un mero medio para obtener otra cosa sino queremos realizarla por sí misma. Así, pues, según Kant, en el imperativo categórico nosotros queremos realizar la acción como un fin, pero como ese fin tiene un valor intrínseco, dicho fin es un fin en sí mismo.

1.5.3 Para Kant, el imperativo categórico es una ley práctica porque determina la voluntad de los seres imperfectamente racionales de manera incondicionada a la acción. Esto quiere decir que el imperativo categórico ordena la realización de acciones que son fines en sí mismos, esto es, con un valor intrínseco y absoluto.

En 1.1.4, señalé que una ley práctica o un principio práctico objetivo nos ordena realizar acciones morales. Según vimos, las acciones morales son acciones hechas por buena voluntad o acciones buenas en sí mismas. Estas acciones son buenas en sí mismas porque son ordenadas por una ley de la razón pura práctica. Por ende, el valor de las acciones buenas en sí mismas no depende de sus consecuencias ni de las circunstancias en las que se realizaron. Estas acciones tienen, según Kant, un valor intrínseco y absoluto, pues de lo contrario no podríamos decir que son buenas en sí mismas.

Sin embargo, tal como vimos, una acción con valor absoluto e intrínseco es una acción que se hace como un fin en sí mismo. De este modo, si las acciones buenas en sí mismas tienen un valor intrínseco y absoluto, entonces son acciones que se realizan como fines en sí mismos. Así, pues, el imperativo categórico ordena acciones que son buenas en sí mismas o hechas por buena voluntad. En consecuencia, Kant concluye que el imperativo categórico es el único principio práctico adecuado para ser válido como ley o principio supremo de la moralidad.

Según Kant, si el imperativo categórico es válido como la ley moral, entonces eso quiere decir que es válido para todos los agentes racionales sin excepción; esto es, válido universal u objetivamente. Esto se deriva de que, para Kant, una ley práctica es válida analíticamente para todos los agentes racionales, esto es, universal u objetivamente. De esta manera, el imperativo categórico es la ley moral porque cumple con las tres características que debe tener un principio práctico: universalidad u objetividad, necesidad e incondicionalidad.

En primer lugar, el imperativo categórico es un principio práctico necesario porque constriñe la voluntad de todos los seres imperfectamente racionales a la acción. Esto es, determina causalmente la voluntad a producir o realizar tanto las acciones como sus efectos. En segundo lugar, el imperativo categórico es un principio práctico incondicionado porque su necesidad no está subordinada a que uno quiera o se proponga algún fin u objeto particular. Su necesidad depende solamente de que ella misma quiera determinarse a la acción por su propia ley. Por último, en tercer lugar, el imperativo categórico es un principio práctico válido universal u objetivamente porque su necesidad no está limitada por ninguna circunstancia y, en consecuencia, su validez se extiende a todos los agentes racionales.

1.5.4 Ahora que hemos explicado que el imperativo categórico es el único principio de la razón práctica adecuado para ser la ley moral, sólo nos resta tratar una pequeña cuestión. En 1.4.5, vimos que el imperativo hipotético es el principio de la razón práctica que nos ordena tomar los medios necesarios para conseguir nuestros fines. El imperativo hipotético era, además, un principio práctico condicionado porque la determinación de la voluntad estaba subordinada a que uno se propusiera un fin. Esta es la principal razón por la cual el imperativo hipotético siempre es un principio condicionado. Sin embargo, los fines que examinamos entonces fueron exclusivamente los fines materiales, de modo que en ese caso el imperativo hipotético era un principio condicionado por una segunda razón: cuando los fines son materiales, la determinación de la voluntad depende de que la facultad de desear del sujeto se vea afectada placenteramente por la representación de un objeto. Esta segunda razón es exclusiva de los fines materiales, pues, según Kant, no son los únicos fines que existen.

Como acabamos de ver, el imperativo categórico ordena la realización de acciones morales como fines en sí mismos. Estos fines son fines formales porque están fundados exclusivamente en una ley que no necesita presuponer ningún objeto para determinarnos a la acción. Por ende, según Kant, las acciones morales son fines formales. Además, el imperativo categórico nos ordena realizar estas acciones de manera incondicionada. Esto quiere decir que no nos está permitido abandonar la realización de estas acciones como nuestro fin.

Sin embargo, el que el imperativo categórico nos obligue incondicionadamente a proponernos ciertas acciones como fines morales nos obliga asimismo a tomar los medios necesarios para nuestros fines morales.²² Esto quiere decir que el mandato que nos da el imperativo categórico de realizar una acción como fin en sí mismo nos lleva también a actuar con base en el imperativo hipotético para ver cuáles son los medios necesarios para dicho fin en sí mismo. Ahora bien, como en este caso se trata de un fin moral, uno adopta el imperativo hipotético como una regla de acción con base en un fin en sí mismo, esto es, en un fin *formal*. Este es el único caso en el cual uno adopta el imperativo hipotético con base en un fin que no es material.

Aun así, aunque el imperativo hipotético se adopta aquí con base en un fin moral, la acción que uno realiza como medio sigue teniendo un valor meramente extrínseco y, por lo mismo, sigue siendo valorada por nosotros de manera meramente instrumental. El imperativo hipotético sigue siendo en este caso un principio condicionado, pues se adopta bajo la condición que nos impone el mandato incondicionado del imperativo categórico. Pongamos un ejemplo: Kant piensa que promover la felicidad de los necesitados es un deber que tienen todos los animales humanos (*MS* 6: 452-453/322-323). Ahora bien, imaginemos a una persona

²² Agradezco a la Dra. Faviola Rivera por esta observación.

que se propone promover la felicidad de los más necesitados porque piensa que es su deber. Ella piensa que la mejor manera de cumplir con su deber es regalando ropa y juguetes a los niños de un orfanato. De esta manera, la acción que esta persona realiza como un fin en sí mismo es la de promover la felicidad de los niños del orfanato. Sin embargo, para poder cumplir con su fin, esta persona debe realizar otra acción como medio, a saber, la de recolectar ropa y juguetes para ellos y llevarlos al orfanato. Esta última acción tiene un valor meramente extrínseco porque su valor proviene del mandato que la razón nos da de promover la felicidad de los más necesitados. Por consiguiente, esta acción es valorada sólo de manera instrumental. No obstante, este es un caso en el cual una persona adopta un medio con base en un fin formal o moral. Por lo tanto, cuando adopta el imperativo hipotético como una regla de acción con base en un fin moral, uno no está actuando con base en un fin material.

1.5.5 En conclusión, el análisis del concepto de la ley moral nos ha descubierto los rasgos o características que, para Kant, tiene este concepto. La ley moral vale para nosotros como un imperativo categórico, esto es, de manera necesaria, universal e incondicionada. Sin embargo, esto es sólo un análisis del concepto de la ley moral. Kant todavía no nos ha dicho el contenido del imperativo categórico ni por qué este principio es vinculante – esto es, por qué nos debe motivar a la acción – para nosotros. Él simplemente nos ha dicho que la moralidad consiste en actuar según una ley de la razón práctica o un imperativo categórico y que las acciones que son ordenadas por esa ley tienen un valor intrínseco o son buenas en sí mismas.

Autonomía, felicidad y ley moral en la ética de Kant

Capítulo Dos

Los principios prácticos materiales y la concepción kantiana del deseo

2.1 Introducción

2.1.1 En el capítulo anterior, examiné los principios de la razón práctica para averiguar cuál de ellos, según Kant, era la ley o el principio supremo de moralidad. En particular, argumenté que el imperativo categórico era el único principio de la razón práctica adecuado para valer como la ley moral, ya que era el único que cumplía con los tres rasgos que, según su concepto, tiene una ley práctica. Estos rasgos eran la necesidad, la incondicionalidad y la universalidad del principio práctico. Con este fin, me concentré primero en el imperativo hipotético y expliqué que este principio no era un principio práctico adecuado para ser la ley moral debido a que su necesidad está condicionada a que uno se proponga un fin, esto es, debido a que las acciones se valoran en él únicamente como medios, por lo que no es válido universalmente.

Explicé luego el imperativo categórico y vimos que este principio es el adecuado para ser la ley moral porque su necesidad no está condicionada a que uno se proponga un fin, sino que su necesidad descansa exclusivamente en el mandato que nos da la razón pura práctica de realizar una acción. Estas acciones no son ordenadas como meros medios para conseguir algún otro fin, sino como fines en sí mismos, de modo que tienen un valor intrínseco y son valoradas final o últimamente.

En este segundo capítulo, voy a explicar los argumentos por los cuales Kant sostiene que todos los principios prácticos materiales que sirven como fundamentos determinantes de la

voluntad no pueden proporcionar leyes prácticas universales. Él considera que todos los principios prácticos materiales son empíricos, por lo que no pueden proporcionar leyes prácticas. Estos principios están relacionados con nuestros sentimientos e inclinaciones, por lo que se requerirá hacer un esbozo de la psicología empírica o no-moral de Kant para ver cómo estos principios determinan la voluntad a actuar.

De este modo, voy a explorar la concepción kantiana del deseo, desde su formación en un incentivo hasta el momento en que se convierte en el fundamento determinante de la acción de un agente. Esto incluye la definición y la conexión de diversos términos implicados entre sí en la psicología práctica de Kant. Ahora bien, en mi reconstrucción de la concepción kantiana del deseo, voy a argumentar en contra de una larga y muy difundida tradición interpretativa que sostiene que, para Kant, todas las inclinaciones están dirigidas a la consecución del propio placer y que, por lo tanto, su concepción de los deseos o de las inclinaciones involucra una forma de hedonismo psicológico.

Dado que no creo que la lectura tradicional sea la mejor forma de entender la psicología empírica de Kant, me propongo explicar por qué creo que dicha lectura se equivoca en estos puntos, así como también me propongo reconstruir de una forma más inteligible sus ideas sobre las inclinaciones, según la cual Kant no nos ofrece una psicología empírica hedonista sino una historia causal de la formación de los deseos. Sin embargo, voy a dejar la cuestión de si Kant sostenía una psicología empírica egoísta para el último capítulo.²³ Con esto en mente, empezaré con la explicación de los principios prácticos materiales.

²³ Véase abajo 4.3.1

2.2 Principios materiales y principios formales

2.2.1 De acuerdo con Kant, todos los principios prácticos poseen tanto una forma como una materia. Cuando uno habla de la forma de un principio, uno se refiere a su *validez*: esto es, a si es válido universalmente o sólo subjetivamente. En el primer caso, el principio es válido como una ley práctica, mientras que en el segundo es válido únicamente como una máxima. Esta es otra forma de poner la distinción entre las máximas y las leyes prácticas desarrollada en 1.2.1. En cambio, según Kant,

Por materia (*Materie*) de la facultad de desear (*des Begehrungsvermögens*) entiendo un objeto (*Gegenstand*) cuya realidad (*Wirklichkeit*) es deseada (*begehret*) (*KpV* 5: 21/19).

De esta manera, la materia es el objeto hacia el que se dirige la acción y que uno espera conseguir como un efecto suyo. En otras palabras, la materia de un principio práctico es el *fin* de la acción.

Kant piensa, entonces, que los principios prácticos pueden dividirse en formales o en materiales según la parte que de ellos sirva como el fundamento determinante de la acción. Los principios son formales cuando el fundamento determinante de la voluntad es la mera forma o validez – esto es, la mera *universalidad* – de una ley práctica de la razón. Esto *no* significa que los principios formales sean vacíos, que carezcan de contenido o de objeto. De acuerdo con Kant, todas las acciones están dirigidas a algún fin y por ello todas ellas tienen un objeto (*MS* 6: 385/235-36). Los principios prácticos son las proposiciones que enuncian o describen nuestras acciones, por lo que uno de los elementos que enuncian son los fines por los que realizamos nuestras acciones. Por lo tanto, todos los principios prácticos tienen un objeto y los principios

prácticos formales no son la excepción, solamente que en ellos ese objeto se determina con base en la forma del principio.

En cambio, los principios prácticos son materiales cuando el fundamento determinante proviene de un objeto que uno quiere conseguir como efecto de la acción. Estos principios son válidos, según Kant, de manera únicamente subjetiva. En la *Crítica de la razón práctica*, él menciona esto en la forma del Teorema I, que reza así:

TEOREMA I

Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto (Objekt)* (materia [*Materie*]) de la facultad de desear (*des Begehrungsvermögens*) como fundamento determinante de la voluntad (*Bestimmungsgrund des Willens*), son todos empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas (*KpV* 5: 21/19).

Este teorema afirma que todos los principios prácticos que determinan causalmente la voluntad únicamente bajo la condición de que uno quiere conseguir un objeto son todos empíricos y por eso no son aptos para proporcionar leyes prácticas. Estos principios son empíricos porque los objetos en los que se fundamentan afectan sensiblemente nuestra receptividad. Ahora bien, por objeto no me refiero aquí exclusivamente a las cosas físicas, sino a cualquier cosa que podamos querer o proponernos: esto es, me refiero a cualquier *fin* de nuestras acciones. Un fin es la *representación* de un objeto en aras de la cual un agente se mueve a la acción. Así que cuando decimos que estos principios se basan en los objetos que nos afectan sensiblemente, nos referimos a cosas tales como acciones, estados mentales, estados de cosas, etc.

2.2.2 Kant dice que estos objetos funcionan como fundamentos determinantes porque son *presupuestos* por la facultad de desear a la hora de determinar causalmente la voluntad. Que estos objetos sean presupuestos por la facultad de desear significa que se presentan con anterioridad de la regla práctica y determinan los principios prácticos según los cuales nos determinamos a actuar. Por ello, Kant señala que,

Cuando el deseo (*Begierde*) de este objeto (*Gegenstande*) precede a la ley práctica (*der praktischen Regel*) y es la condición por la cual hacemos de ella un principio (*Prinzip*), entonces yo digo (en *primer lugar*) que este principio siempre es empírico (*KpV* 5: 21/19).

El deseo del objeto precede a la ley o la regla práctica porque surge en el agente con anterioridad a la determinación de la voluntad. Así, el deseo del objeto sirve de base para la formación de un principio de acción. Esto sucede porque el fin que uno quiere es un objeto del cual uno *ya* sabe que su existencia es real o posible: esto es, que uno puede conseguirlo o producirlo. Sin embargo, para comprender mejor por qué el deseo del objeto precede a la ley práctica, necesitamos mirar más de cerca cómo es que se *origina* el deseo del objeto, y cómo es que este deseo sirve de base para la formación de los principios de acción por los que actuamos, lo cual involucra adentrarnos en la psicología práctica de Kant.

2.3 *La concepción kantiana del deseo*

2.3.1 El punto de inicio para la formación de los deseos en la psicología práctica kantiana son los incentivos. Según Kant,

(...) por incentivo (*Triebfeder*) (*elater animi*) se entiende el fundamento determinante subjetivo de la voluntad (*der subjektive Bestimmungsgrund des Willens*) de un ser en el cual la razón no es ya, por su naturaleza, conforme necesariamente con la ley objetiva (*KpV* 5: 72/70).

Un incentivo es un sentimiento con el que reaccionamos frente a la representación de un objeto o curso de acción y que lo vuelve atractivo o repulsivo para nosotros.²⁴ Su función es la de disparar los procesos psicológicos por los cuales los animales humanos nos movemos a realizar una acción. Por ello, los incentivos están presentes como parte de la motivación general a la base de *todas las acciones*. Esto quiere decir que los sentimientos forman parte esencial, para Kant, dentro de la motivación y de la acción humanas, ya que sin ellos las representaciones de los objetos o cursos de acción no nos atraerían ni nos repelerían hacia ninguna acción.

Kant considera, de este modo, que los incentivos son fundamentos determinantes subjetivos precisamente porque son sentimientos que se encuentran a la base de toda la motivación humana. Ahora bien, según Kant,

(...) se llama *sentimiento* (*Gefühl*) a la capacidad (*Fähigkeit*) de experimentar placer (*Lust*) o displacer (*Unlust*)²⁵ en virtud de una representación (*Vorstellung*), porque ambos contienen lo *meramente subjetivo* en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto (*Objekt*) para su posible conocimiento... (*MS* 6: 211/14).

²⁴ Para la explicación de un incentivo, me apoyo en Faviola Rivera, *Virtud y Justicia en Kant* (México: Distribuciones Fontamara, 2003), p. 115-117, y en Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind» *Ethics* 109, número 1 (Oct., 1998), pp. 49-50.

²⁵ Adela Cortina traduce, en la *Metafísica de las costumbres* (Técno, 2002), la palabra alemana *Unlust* como *desagrado*, mientras que Dulce María Granja la traduce en la *Crítica de la razón práctica* (UAM-Miguel Ángel Porrúa, 2001) como *displacer*. En lo personal, prefiero el término adoptado por la Dra. Granja, ya que muestra más claramente el contraste que Kant pretende entre estos dos sentimientos, y por ello modifico en este punto la traducción de Adela Cortina de este pasaje, sin mencionar que con esto logro una homogeneización en la traducción de los términos de Kant dentro de la discusión.

En la psicología práctica kantiana, los sentimientos son meras reacciones subjetivas porque establecen la relación de una representación con un sujeto, nunca con un objeto. Esto quiere decir que los sentimientos no son reacciones frente a la percepción de rasgos objetivos en los objetos, acciones, personas o situaciones.²⁶ Los sentimientos no nos dan conocimiento acerca de ningún objeto, así como tampoco nos dan conocimiento acerca de nuestro propio estado interno (*MS* 6: 211/14). El sentimiento es el *efecto* subjetivo que experimenta un agente frente a la representación de un objeto o curso de acción. Dicho efecto subjetivo puede ser ya sea una experiencia de placer o una experiencia de displacer, dependiendo de cómo afecta la representación del objeto o curso de acción al agente. Sin embargo, Kant piensa que debido a que el sentimiento es una reacción completamente subjetiva, no existen leyes que determinen necesariamente que frente a una representación, uno *deba* experimentar un sentimiento de placer o de displacer en particular. Para él, los sentimientos son completamente contingentes y por ello no pueden ser ni apropiados ni inapropiados.²⁷ Simplemente se tienen o no se tienen.

Ahora bien, según Kant, los incentivos operan *causalmente* en los animales humanos, ya sea atrayéndonos hacia alguna representación o alejándonos de ella.²⁸ Sin embargo, para él, los incentivos no son suficientes por sí mismos para motivarnos a la acción. Esto significa que ellos no nos determinan causalmente por sí solos a la acción (*MS* 6: 213/17). Para Kant, los animales humanos nunca nos vemos *impulsados* a actuar por nuestros incentivos, sino que somos *nosotros* los que nos determinamos a actuar de acuerdo con algún principio.²⁹ Esto implica que los incentivos no pueden ocasionar ninguna acción a menos de que estén acompañados por algún principio de la razón.

²⁶ Véase, Faviola Rivera, *op. cit.*, p. 115.

²⁷ *Ibid.*, p. 115.

²⁸ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p. 50.

²⁹ Faviola Rivera, *op. cit.*, p. 116.

De este modo, los incentivos operan siempre con su correspondiente principio. Para Kant, los incentivos existen junto a los principios en pares naturales.³⁰ Esto se debe a que los principios tienen un doble papel en la explicación de nuestras acciones.³¹ En primer lugar, los principios explican por qué estamos sujetos a ciertos incentivos y no a otros. Según Kant, los animales humanos siempre actúan con base en principios prácticos y, en consecuencia, ellos explican por qué actuamos según ciertos incentivos y no por otros.³² En segundo lugar, los principios explican cómo respondemos a los incentivos cuando se nos presentan; es decir, por qué actuamos como lo hacemos cuando los experimentamos. Los principios de la razón cumplen con estas dos funciones porque ellos conforman o son parte de nuestra estructura psicológica.

Debido lo anterior, los animales humanos no actuamos con base en incentivos sino en *motivos*. Un motivo es la aprobación de un incentivo desde el punto de vista de algún principio de la razón. Esto significa que los motivos no son meros sentimientos subjetivos, sino consideraciones racionales con base en las cuales actuamos.³³ Kant piensa que nuestros incentivos tienen que ser *aprobados* como motivos por un principio debido a que la voluntad siempre actúa con base en máximas. Según él, cuando un incentivo es aprobado como un motivo, incorporamos ese incentivo en una máxima y, al hacerlo, lo convertimos en *nuestra razón* para realizar una acción. Por lo tanto, cuando se nos presenta un incentivo, nosotros *elegimos* si actuar con base en él o no.

Existen dos principios desde los que los incentivos pueden ser aprobados: por una parte, pueden ser aprobados por el principio del amor propio o de la propia felicidad; o, por otra,

³⁰ Véase, Christine M. Korsgaard, *op. cit.*, p. 50.

³¹ *Idem.*

³² Agradezco a Faviola Rivera por ayudarme a clarificar este punto.

³³ *Vid.* Faviola Rivera, *op. cit.* p. 116.

pueden ser aprobados por la ley moral.³⁴ No obstante, como acabo de mencionar, los incentivos vienen naturalmente en pares con sus principios, de modo que cada uno de estos dos principios explica el surgimiento de su clase específica de incentivos. El principio del amor propio, por ejemplo, explica por qué tenemos incentivos *sensibles* o *patológicos*.³⁵ Estos incentivos surgen en nosotros como una reacción frente a la representación de *finés* u *objetos empíricos*. Los incentivos sensibles o patológicos son, entonces, los sentimientos de placer o de displacer que experimentamos frente a la representación de esos fines u objetos empíricos. En cambio, la ley moral explica por qué tenemos o experimentamos un incentivo *moral*.³⁶ Este incentivo surge frente a la representación de un *principio* de la razón pura: a saber, la ley moral. Más exactamente, surge frente a la representación de un *curso de acción* ordenado por la ley o el principio supremo de la moralidad. Este incentivo consiste en un *sentimiento de respeto* por la ley moral, que nos mueve para que realicemos una acción moral. Kant considera que el incentivo moral es el *único* sentimiento producido por la razón pura práctica, ya que no surge por la representación de un objeto, sino por la representación de la ley moral. Esto equivale a decir que el incentivo moral es el único sentimiento que es producido *sin ningún* antecedente empírico (*KpV* 5: 73/71).

De cualquier modo, Kant considera que, en ambos casos, para vernos motivados, tienen que estar presentes tanto el incentivo como el principio que va a aprobarlo. Esto no significa que la aprobación del incentivo sea reflexiva o consciente; por el contrario, según Kant, la mayoría de nuestros incentivos son aprobados de manera implícita o inconsciente, ya que los animales

³⁴ Más adelante explicaré el principio del amor propio o de la propia felicidad. Éste es el tema de mi cuarto capítulo. Aquí es suficiente mencionar los nombres de los principios desde los cuales, según Kant, aprobamos los incentivos como motivos o razones para actuar.

³⁵ En 4.2.3–4.2.4 detallo más ampliamente por qué el principio del amor propio explica nuestros incentivos sensibles o patológicos.

³⁶ Kant examina el incentivo moral en el tercer capítulo de la *Crítica de la razón práctica*, “Sobre los incentivos de la razón pura práctica”. Véase (*KpV* 5: 72-90/ 70-86).

humanos tenemos la tendencia a considerar que nuestros incentivos son válidos automáticamente como motivos. Aún así, son los dos juntos, tanto el incentivo como el principio, los que conforman el motivo y, por lo tanto, son los dos juntos los que producen la acción.³⁷

2.3.2 Como acabamos de ver, los incentivos son sentimientos de placer o de displacer con los que reaccionamos frente a la representación de un objeto o un curso de acción y que nos mueven a realizarlo. Dichos sentimientos no nos determinan por sí mismos a realizar una acción, a menos de que sean aprobados con base en algún principio de la razón práctica. Cuando un incentivo ha sido aprobado con base en un principio de la razón práctica y es incorporado en una máxima, se convierte en un motivo. Los animales humanos actuamos, entonces, con base en motivos o razones para la acción.

Kant piensa que existe una conexión causal entre los incentivos y nuestra facultad de desear. Esta conexión se establece debido a que experimentamos un sentimiento de placer o de displacer frente a una representación. De este modo, para Kant,

Con el deseo (*dem Begehren*) y la aversión (*Verabscheuen*) están siempre unidos *en primer lugar*, placer (*Lust*) o displacer (*Unlust*)³⁸ [...], pero no siempre sucede a la inversa (*MS* 6: 211/ 13).

Según el citado pasaje, tanto el deseo de un objeto, como la aversión hacia él, están siempre conectados de algún modo con el sentimiento de placer o de displacer. Sin embargo, el sentimiento de placer o de displacer no siempre está conectado, respectivamente, con el deseo

³⁷ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p. 50.

³⁸ *Cf.* arriba la nota 25.

o con la aversión. Según Kant, puede haber casos en los que experimentamos un sentimiento de placer o de displacer pero que no implican desear o evitar la existencia de un objeto (MS 6: 211/14). En estos casos, el sentimiento de placer o de displacer está unido exclusivamente con la representación de un objeto, independientemente de si existe o no el objeto de dicha representación.³⁹ En resumen, el sentimiento de placer puede estar unido ya sea con el *deseo* de un objeto, ya sea con la mera *representación* del mismo. Igualmente, el sentimiento de displacer se puede relacionar ya sea con la *aversión* hacia un objeto, ya sea con su mera *representación*.

Ahora bien, los sentimientos de placer y de displacer que se conectan con el deseo y la aversión, pueden hacerlo de dos maneras concretas. Ellos pueden conectarse con el deseo y la aversión, respectivamente, ya sea como una *causa* o como un *efecto* de la determinación de la facultad de desear. Si bien el caso que le interesa aquí es cuando el sentimiento de placer precede como causa al deseo de un objeto, Kant tiene cuidado en señalar que

(...) tampoco el placer (*Lust*) o displacer (*Unlust*)⁴⁰ respecto al objeto del deseo (*an dem Gegenstande des Begehrens*) precede siempre al deseo (*vor dem Begehren vorher*), y no debe considerarse siempre como causa (*Ursache*), sino que puede considerarse también como efecto (*Wirkung*) del mismo (MS 6: 211/14).

Según Kant, el sentimiento de placer que está conectado necesariamente como causa o como efecto con el deseo se llama *placer práctico* (*praktische Lust*) (MS 6: 212/15). El sentimiento de displacer que está unido como causa o como efecto con la aversión se llamaría *displacer práctico*. No obstante, estos dos sentimientos no son, para él, en el fondo, más que un sentimiento de placer o de displacer por la *existencia* un objeto. Esto significa que tanto el placer

³⁹ Este sería el caso del placer o de displacer estéticos, los cuales, según Kant, surgen exclusivamente frente a la representación de un objeto.

⁴⁰ Véase nota 25.

como el displacer prácticos no se experimentan meramente con imaginarnos el objeto del deseo o de la aversión, sino que se busca necesariamente la realidad del objeto para experimentar esos sentimientos.

Por el contrario, si los sentimientos de placer y de displacer no están unidos como causa ni como efecto con el deseo o con la aversión, sino solamente con la representación del objeto, entonces se trata de un *placer contemplativo* (*kontemplative Lust*) y un *displacer contemplativo* (MS 6: 212/15). Estos sentimientos de placer y de displacer contemplativos sí se experimentan meramente con representarse en la mente un objeto, por lo que este objeto no es deseado ni evitado. A estos sentimientos de placer o de displacer que experimentamos sólo en relación con la representación de un objeto se les denomina *sentimientos de gusto* (*Geschmack*), los cuales son meramente *sentimientos estéticos* (MS 6: 212/15).

2.3.3 Kant sostiene que la conexión entre el sentimiento de placer (o de displacer) y la facultad de desear recibe el nombre de *interés* (*Interesse*) (MS 6: 212/15). De acuerdo con él,

Interés (*Interesse*) es aquello por lo que la razón (*Vernunft*) se hace práctica (*praktisch*), es decir, se torna en causa determinante de la voluntad (*bestimmende Ursache den Willen*). (G 4: 460 n*/ 64 n.2).

Esto quiere decir que los sentimientos de placer y de displacer solamente se conectan con la facultad de desear por la actividad de la razón. Esta facultad establece la conexión de *todos* nuestros incentivos con nuestra facultad de desear. La razón es práctica justamente porque su actividad posibilita la conexión entre los incentivos o los sentimientos de placer y de displacer con la facultad de desear. Sin esta actividad, los incentivos no tendrían una influencia sobre nuestra facultad de desear y, por ende, no podrían proporcionarnos motivos o razones para la

acción. De esta forma, en la psicología práctica de Kant, lo que nos mueve a actuar es la operación de la razón sobre nuestros sentimientos o incentivos. Según él, cada una de estas facultades tiene su propio papel estructural en la motivación. Los incentivos nos proporcionan el material psicológico a partir del cual construimos nuestros valores y preferencias.⁴¹ La razón, por su parte, se encarga de darle forma a ese material psicológico, de conectarlo con la facultad de desear como causa o como efecto y de incorporarlo en una máxima.

En consecuencia, Kant piensa que hay una relación entre los conceptos de *incentivo*, *interés* y *máxima*. Según él, el concepto de un interés se deriva del concepto de un incentivo porque un interés no es más que un incentivo representado mediante la razón (*KpV* 5: 79/77). Él piensa esto porque el entendimiento juzga la conexión entre el sentimiento de placer o de displacer y la facultad de desear mediante una regla universal, la cual es válida únicamente para el sujeto (*MS* 6: 212/15). Empero, los incentivos vienen acompañados naturalmente por un principio de la razón. Esta pareja del incentivo y el principio conforman precisamente un interés: un incentivo representado desde el punto de vista de un principio de la razón. Por su parte, el concepto de una máxima se deriva, a su vez, del concepto de un interés (*KpV* 5: 79/77). Esto se debe a que, una vez que la razón se ha representado la conexión entre el sentimiento de placer o de displacer y la facultad de desear, el incentivo puede ser incorporado dentro de un principio práctico subjetivo o máxima. Por ende, las máximas son las proposiciones que describen el interés que uno tiene en realizar una determinada acción.

No obstante, puesto que los sentimientos de placer y de displacer están conectados de formas diferentes con la facultad de desear, no todos los intereses pertenecerán a la misma clase.

⁴¹ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p.57.

Básicamente hay dos clases de intereses. Éstos pueden ser o bien *intereses de la inclinación*,⁴² o bien *intereses de la razón* (MS 6: 212/15). Un interés de la inclinación es la conexión que tiene un sentimiento de placer como *causa* con la facultad de desear. Esta clase de interés se encuentra en la base de la formación de nuestros deseos e inclinaciones no morales. Según Kant,

(...) cuando la razón no puede determinar la voluntad (*den Willen*) sino por medio de otro objeto del deseo (*eines anderen Objekts des Begehrens*) o bajo la suposición de un particular sentimiento (*eines besonderen Gefühls*) del sujeto, entonces la razón toma en la acción (*Handlung*) un interés solamente mediato (*ein mittelbares Interesse*)... (G 4: 460 n.*/64 n.2).

En este caso, la razón se vuelve práctica únicamente porque existe un objeto que uno quiere conseguir como fin. La representación de ese objeto provoca en uno un sentimiento de placer, que funciona como un incentivo para que uno se determine a conseguirlo a través de sus propias acciones. Este sentimiento de placer es el fundamento determinante o la causa del interés que uno siente por el objeto. Esto quiere decir que cuando uno experimenta un interés de la inclinación, uno quiere realizar la acción porque experimenta un sentimiento previo de placer.⁴³ Ahora bien, vale la pena subrayar que, en el interés de la inclinación, la acción puede realizarse tanto instrumentalmente como finalmente. Esto es: la acción puede valorarse tanto como un fin o como un medio.

Por consiguiente, la razón no se vuelve práctica aquí por sí misma, puesto que se apoya en un sentimiento de placer por el objeto para determinar la facultad de desear a la acción. Esto quiere decir que la razón sólo adquiere un interés mediato en la realización de la acción. El interés de la inclinación es mediato, no porque se valore la acción de manera meramente

⁴² Explico las inclinaciones más abajo 2.3.6.

⁴³ Agradezco a la Dra. Faviola Rivera por haberme corregido y aclarado este punto.

instrumental, sino porque existe un sentimiento de placer intermedio entre la razón y la acción. Así, incluso si la acción es valorada como un fin, el interés de la inclinación seguiría siendo mediato, pues todavía se necesitaría de un sentimiento de placer intermedio para que la razón nos mueva a la acción. En vista de que la razón tiene que apoyarse en un sentimiento de placer para determinar la facultad de desear, Kant asegura que todos los intereses de la inclinación son empíricos (G 4: 460 n.*/64 n.2). Son empíricos porque sin los objetos de experiencia, la razón no encontraría una base o un fundamento para determinar la facultad de desear. Como las acciones no se realizan por sí mismas sino para conseguir un objeto de la experiencia, los intereses de la inclinación no son intereses puros de la razón (G 4: 460 n.*/64 n.2).

En cambio, un interés de la razón es la conexión que tiene un sentimiento de placer como *efecto* con la facultad de desear. Para Kant,

La razón (*Vernunft*) toma un interés inmediato (*ein unmittelbares Interesse*) en la acción (*Handlung*) sólo cuando la universal validez de la máxima (*die Allgemeingültigkeit der Maxime*) es suficiente fundamento para determinar a la voluntad (*Bestimmungsgrund des Willens*) (G 4: 460 n.*/64 n.2).

Esto significa que, en el interés de la razón, ésta no se vuelve práctica porque haya un objeto deseado ni haya un sentimiento de placer intermedio, sino porque la validez universal de una ley o un principio objetivo de la razón ordena que se realice una acción. Según Kant, la representación de esta ley determina la facultad de desear a realizar esa acción independientemente de si uno siente atracción o aversión por ella. El fundamento determinante de esta acción es la representación de esa ley de la razón. Debido a ello, el interés que uno adquiere en la acción es puro (G 4: 460 n.*/64 n.2). Esto significa que la razón no necesita

apoyarse en un sentimiento de placer para determinar la facultad de desear a la acción, sino que ella misma es suficiente para hacerlo.

Como consecuencia de haber actuado según ordena una ley práctica, los animales humanos experimentamos un sentimiento de contento. Por el contrario, como consecuencia de actuar en contra de lo que ella ordena, experimentamos un sentimiento de displacer. La capacidad de experimentar dichos sentimientos de placer o de displacer como efectos por actuar o no según la ley moral se llama *sentimiento moral*. Más específicamente,

El sentimiento moral es la receptividad para el placer o el displacer, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia de nuestra acción y la ley del deber (*Dieser ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, bloss aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreites unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze*) (MS 6: 399/254).

De acuerdo con Kant, la razón práctica nos indica en cada una de nuestras acciones cuál es nuestro deber y, según cumplamos con él o no, nos absuelve o nos condena moralmente. Cuando la razón práctica nos absuelve o nos condena moralmente se llama *conciencia moral* (MS 6: 400/253-54).⁴⁴ La conciencia moral no es un sentimiento, sino un juicio que la razón práctica hace de nosotros con base en nuestras acciones. Este juicio produce un efecto sensible en nosotros. La capacidad de ser afectados sensiblemente por este juicio de la razón práctica es justamente el sentimiento moral. De este modo, si nuestra acción concuerda con la ley moral, la razón práctica nos juzga positivamente y nos absuelve, lo que nos produce como efecto un sentimiento de placer o de contento. Por el contrario, si nuestra acción no concuerda con la ley

⁴⁴ *Vid.* Faviola Rivera, *Op. cit.* p. 124-125.

moral, la razón práctica nos condena, lo que nos produce como efecto un sentimiento de displacer o de dolor.

El sentimiento moral solamente puede seguir a la representación de la ley moral (*MS* 6: 399/254). Estos sentimientos de placer y de displacer no pueden surgir con anterioridad a la representación de la ley moral porque se necesita de esta última para evaluar si una acción fue conforme o inconforme con ella. Ahora bien, como estos sentimientos son efectos de la mera representación de la ley moral, el placer y el displacer que experimentamos en esas ocasiones son *intelectuales* (*MS* 6: 212/15). Un placer o un displacer intelectual es el que se sigue como un efecto de la determinación de la facultad de desear por parte de la representación de una ley o un principio objetivo de la razón práctica. Estos sentimientos de placer o de displacer intelectuales no originan ningún deseo ni aversión posterior porque ellos no nos atraen ni alejan de ningún objeto práctico o fin.

2.3.4 Según hemos visto, los sentimientos de placer y de displacer prácticos pueden estar unidos ya sea como causa o como efecto con el deseo o la aversión, respectivamente. No obstante, Kant entiende algo muy específico cuando habla de deseos. De acuerdo con él,

(...) en lo que respecta al placer práctico (*praktische Lust*), se llamará *deseo* (*Begierde*)⁴⁵ en sentido estricto a la determinación de la facultad de desear (*die Bestimmung des Begehrungsvermögens*), a la que ese placer (*Lust*) tiene que preceder necesariamente como causa (*Ursache*) (*MS* 6:212/15).

⁴⁵ Adela Cortina traduce aquí la palabra alemana *Begierde* como *apetito*. Sin embargo, Mary J. Gregor la traduce, en su versión al inglés *The Metaphysics of Morals*, como *desire* (*deseo*), pues, según ella, aunque debería traducirse usando otra palabra diferente a *desire*, que ya ha usado para traducir *Begehren*, es difícil encontrar una palabra alternativa adecuada para ello. Empero, puesto que este término aparece poco dentro de la *Metafísica de las costumbres*, Gregor accede a traducirla como *desire* (*deseo*). En lo que sigue, voy a aceptar la sugerencia de Gregor de traducir *Begierde* como *deseo*.

Según esto, Kant considera únicamente como deseos a los sentimientos de placer que surgen *con anterioridad* a la determinación de la facultad de desear y que, por lo mismo, la mueven a actuar. Similarmente, considera como aversiones únicamente a los sentimientos de displacer que surgen con anterioridad a la determinación de la facultad de desear. En cambio, para él, los sentimientos de placer y de displacer que surgen como efectos después de la determinación de la facultad de desear no pueden llamarse propiamente deseos o aversiones.

Esto significa que los incentivos que surgen con anterioridad a la determinación de la facultad de desear son los únicos que pueden dar origen a deseos o aversiones. Sin embargo, para Kant, los incentivos sensibles o patológicos son los únicos que surgen previamente a la determinación de la facultad de desear, ya que son una reacción frente a la representación de un fin. Los incentivos sensibles o patológicos son, entonces, los únicos que pueden dar origen a deseos o aversiones. La forma en que los incentivos sensibles originan un deseo o una aversión es conectando la representación de un objeto con la facultad de desear de un sujeto a través de un sentimiento de placer o de displacer. Esta conexión consiste en que los sentimientos *causen* que el sujeto desee o se sienta atraído por el objeto, o que lo rechace o sienta repulsión por él. No obstante, esto presupone que tanto el objeto como los sentimientos de placer o de displacer *ya están presentes antes* de la determinación de la facultad de desear, pues de lo contrario no podríamos sentirnos atraídos o repelidos por las representaciones de esos objetos.⁴⁶ Por todo esto, los incentivos sensibles o patológicos son los únicos que pueden causar u originar deseos y aversiones. Por ello, Kant define un deseo como la determinación de la facultad de desear cuya causa es un sentimiento antecedente de placer, mientras que una aversión es la determinación de la facultad de desear cuya causa es un sentimiento antecedente de displacer.

⁴⁶ Amplio esta idea en 2.4.2.

2.3.5 Con todo, Kant no habla mucho de deseos (*Begierden*) en el conjunto de su obra, sino más bien de inclinaciones (*Neigungen*). Una inclinación es un deseo que se ha vuelto habitual con el tiempo (*MS 6: 212/15*). Esto es: una inclinación es la determinación habitual de la facultad de desear, cuya causa es un sentimiento de placer antecedente que surge frecuentemente frente la representación de un objeto particular. Kant no menciona tampoco con frecuencia las aversiones y no les da un nombre especial cuando son habituales como lo hace con las inclinaciones.

En mi opinión, hay una explicación para que no hable demasiado de deseos sino más bien de inclinaciones. Según vimos en 1.2.1, la voluntad humana está constituida de modo que se ve determinada siempre de manera universal, es decir, para todos aquellos casos de un tipo específico. Los animales humanos actuamos siempre según *máximas*, las cuales son principios que determinan universalmente –aunque válidas sólo para el sujeto– la voluntad (*KpV 5: 19/17*).⁴⁷ Esto implica que cuando la facultad de desear se ve determinada por un sentimiento antecedente de placer, no la determina de manera particular, sino más bien universalmente. Para Kant, cuando el sentimiento de placer antecedente es aprobado e incorporado dentro de una máxima, el deseo correspondiente que se forma adquiere un carácter provisionalmente universal y, por ello, habitual. En otras palabras, se convierte en una inclinación.

Este punto puede quedar más claro con un ejemplo. Consideremos la formación de una inclinación hacia el fútbol.⁴⁸ Supongamos que un niño es expuesto por primera vez a este deporte y se da cuenta de que jugarlo es divertido o placentero. La representación del fútbol –

⁴⁷ Agradezco a la Dra. Faviola Rivera por instarme a desarrollar más esta idea.

⁴⁸ Para mi ejemplo, tomo como modelo el ejemplo proporcionado en Andrews Reath, *op. cit.*, p. 48.

quizá ve a otros niños jugando y se imagina a sí mismo jugando con ellos— despierta en el niño un incentivo o un sentimiento de placer que lo incita a querer jugarlo. Este sentimiento de placer determina la facultad de desear y genera en él el primer deseo de jugar fútbol. Como consecuencia, el niño se determina a sí mismo a jugar fútbol con base en la consideración de que ese deporte parece divertido. Esto es: él aprueba implícitamente el sentimiento de placer que le produce la idea de jugar fútbol como una razón o un motivo para hacerlo y por eso en esa ocasión realiza la acción de jugar fútbol.

Esta primera experiencia de placer en relación con el fútbol no solamente determina causalmente la facultad de desear del niño a querer jugar fútbol en esta ocasión presente, sino también la determina a querer volver a jugarlo en ocasiones futuras. Para decirlo metafóricamente, su primer sentimiento de placer con relación a este juego hace que el deseo de jugar fútbol eche raíces y empiece a profundizarse o generalizarse. Con el tiempo, el deseo de jugar fútbol llega a volverse habitual y se convierte en una inclinación. Esto implica, entre otras cosas, que el niño desarrolla una afición por su deporte, que se traduce en un compromiso con los entrenamientos y con su equipo.

De esta forma, en mi opinión, Kant piensa que debido a que la voluntad se determina universalmente, nuestros deseos individuales se desarrollan de tal manera que llegan a convertirse naturalmente con el tiempo en inclinaciones. Esto es: él piensa que, tal como está constituida nuestra facultad de desear, los animales humanos no actuamos regularmente con base en deseos particulares o pasajeros, sino con base en deseos habituales o inclinaciones. Esto ocurre porque el sentimiento de placer tiende a extenderse a situaciones similares, lo cual nos motiva a repetir esa experiencia, o probar experiencias similares, en futuras ocasiones. Por ello, Kant no menciona muchos a los deseos sino más bien a las inclinaciones.

2.4 ¿Es hedonista la concepción kantiana del deseo?

2.4.1 En los apartados anteriores, he descrito los elementos que están involucrados en la motivación dentro de la psicología práctica kantiana. Ahora quiero enfocarme en describir los modelos de motivación práctica a los que dan lugar estos elementos según las distintas formas en que se conecta el sentimiento de placer o de displacer con la determinación de la facultad de desear; esto es, según las distintas formas que la razón tiene de adquirir un interés práctico.

Kant piensa que hay dos maneras en que la razón adquiere un interés en la acción y que ambas nos permiten identificar dos modelos de elección y motivación prácticos.⁴⁹ Estos modelos corresponden a la distinción kantiana entre tener un interés de la inclinación y tener un interés de la razón. Según Kant, estos dos modelos se distinguen por el papel que tienen los sentimientos de placer y de displacer con respecto a la determinación de la facultad de desear. En un modelo, el sentimiento de placer o de displacer precede a la determinación de la facultad de desear. Este modelo corresponde con los casos en los que actuamos de manera no-moral.⁵⁰ Por comodidad, llamaré a este modelo «el modelo de motivación empírica». En el otro modelo, el sentimiento de placer o de displacer aparece posteriormente a la determinación de dicha facultad. Este modelo corresponde a los casos en los que actuamos motivados por la idea del deber. Llamaré a este modelo «el modelo de motivación moral».

Empiezo mi explicación de estos dos modelos por el modelo de motivación empírica. De acuerdo con el modelo de motivación empírica, que corresponde con tener un interés de la inclinación, los sentimientos de placer y de displacer preceden a la determinación de la facultad

⁴⁹ Véase, Andrews Reath, «Hedonism, Heteronomy, and Kant's Principle of Happiness». *Pacific Philosophical Quarterly* 70, núm. 1 (1989), p. 47.

⁵⁰ Por el calificativo «no-moral» o «empírico», entiendo tanto las acciones propiamente inmorales como las acciones moralmente indiferentes. Agradezco al Dr. Ricardo Vázquez por sugerirme esta aclaración.

de desear o se presentan con anterioridad a la formación de nuevos deseos y aversiones. Esto significa que, en este modelo, nosotros *elegimos* nuestros fines no-morales con base en el placer o el displacer que esperamos obtener de ellos.⁵¹ Pero, además, significa que este sentimiento de placer o de displacer que esperamos obtener nos sirve como un *motivo* para determinarnos a actuar y conseguirlos.

Ahora bien, en la tradición filosófica, se presume ampliamente que este modelo de motivación empírica representa una forma de hedonismo psicológico acerca de nuestros fines y nuestros motivos no morales.⁵² Por «hedonismo psicológico», entiendo la doble tesis de que (a) el único *objeto* que un agente valora como un *fin* o como *bueno por sí mismo* en la acción no-moral es el sentimiento o la experiencia de placer, y (b) que el deseo de este sentimiento de placer es el principal *motivo* que tenemos para realizar la acción no-moral. De este modo, el hedonismo psicológico es una tesis acerca del *objeto* del deseo, o acerca del *valor* de ese objeto, que nos conduce a una teoría psicológica de la motivación humana.⁵³

De acuerdo con la interpretación tradicional, Kant sostiene que *todos* nuestros deseos son, en última instancia, deseos de placer (o deseos de los objetos en virtud del placer que esperamos nos proporcionarán).⁵⁴ Esto quiere decir que, según esta lectura, para Kant, todos nuestros deseos se dirigen a su propia satisfacción, esto es, a la producción de un sentimiento o una

⁵¹ Cuando digo que *elegimos* nuestros fines no-morales con base en el placer o en el displacer, quiero decir que aprobamos esos incentivos desde el punto de vista de algún principio de la razón práctica como razones para actuar. Agradezco al Dr. Ricardo Vázquez por invitarme a ser más claro en esto.

⁵² Algunos ejemplos de esta interpretación tradicional del modelo kantiano de motivación no-moral son Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 90-108; Gustavo Ortiz-Millán «Kant on the Nature of Desires». *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Herausgegeben von V. Rohden *et. al.* (Berlín: Walter de Gruyter, 2008), Band 3, pp. 321-332. Andrews Reath cita a otros intérpretes que asumen esta misma lectura en *op. cit.*, p. 42 n.2.

⁵³ Cf. Andrews Reath, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

experiencia de placer en el agente.⁵⁵ El fin o el propósito de todos nuestros deseos es este sentimiento o esta experiencia de placer. Por consiguiente, todas nuestras acciones no-morales están motivadas por el deseo de experimentar este sentimiento de placer (o por el deseo de obtener los objetos que esperamos nos producirán dicho placer).

Con base en esta lectura, muchos intérpretes de Kant argumentan que el modelo de motivación empírica es hedonista. Según su objeción, Kant reúne todas nuestras acciones no-morales en un solo conjunto porque todas comparten el rasgo esencial de que están dirigidas hacia su propio placer o satisfacción. Esto es: todas ellas comparten el rasgo de que esperamos que nos produzcan placer.⁵⁶ De esta manera, para los críticos, el hecho de que Kant reúna todas nuestras acciones no-morales en un solo conjunto equivale a decir que todos nuestros fines no-morales se *reducen* a un solo: a saber, al fin de promover nuestro propio placer. Kant sostiene entonces – dicen los críticos– que siempre que nos proponemos un fin no-moral, en realidad nos proponemos como un fin promover nuestro propio placer.

Esto implica inmediatamente, según los críticos, como corolario, que todos nuestros motivos no-morales para actuar también se reducen a una sola clase de motivo: a saber, al deseo de sentir placer (o al deseo de obtener los objetos que esperamos nos harán sentir placer). Para los críticos, esto se implica inmediatamente porque, desde su perspectiva, si los fines no-morales se reducen en última instancia al fin de buscar nuestro propio placer, entonces no importa cuán diversos puedan parecer entre sí, finalmente lo que *deseamos* de ellos es que nos produzcan placer. Luego, concluyen los críticos, el modelo kantiano de motivación empírica es tanto hedonista como reduccionista porque reduce todos nuestros fines no-morales al fin de

⁵⁵ Gustavo Ortiz Millán, *op. cit.*, p. 325.

⁵⁶ Andrews Reath, *op. cit.*, pp. 44-45.

buscar nuestro propio placer y todos nuestros motivos no-morales al deseo de sentir dicho placer.

No obstante, en nuestra vida cotidiana, nosotros no consideramos que todos nuestros fines no-morales se reduzcan vulgarmente al fin de promover nuestro propio placer, así como tampoco consideramos que todas nuestras acciones no-morales están motivadas exclusivamente por el deseo de placer. Tal como es presentado por los críticos, el modelo kantiano de motivación empírica parece no dejar lugar para fines no-morales que estimamos de importancia personal pero que no vemos como reducibles a nuestro propio placer ni como motivados exclusivamente por el deseo de placer.⁵⁷ Estos fines no-morales de importancia personal son los que dan valor y sustancia a una vida humana: actividades y metas personales, amistades, relaciones amorosas o personales, lealtades y compromisos familiares, etc. Los críticos mantienen que si intentamos ajustar esta clase de fines dentro del modelo kantiano de motivación empírica, nos veremos forzados a considerarlos como reducibles a la búsqueda de nuestro propio placer o como motivados hedonistamente. En consecuencia, la imagen que Kant nos presenta de la elección y la motivación empíricas parecería incompleta o distorsionada, pues o ignoraría los fines no-morales de mayor importancia para nosotros, o los trivializaría al forzarlos a entrar en un molde inapropiado para ellos.⁵⁸ De ambas formas, terminan los críticos, Kant no podría escaparse de proponer una falsa dicotomía: o las acciones están motivadas moralmente, o están motivadas hedonistamente por el placer.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Idem.*

2.4.2 Dos cosas son las que conducen a los críticos de Kant a interpretar su modelo como una forma de hedonismo psicológico.⁵⁹ La primera es la forma en que conecta el sentimiento de placer con las inclinaciones o los deseos. Para los críticos, Kant conecta el sentimiento de placer con los deseos o las inclinaciones de forma que éstos últimos se dirigen naturalmente a su propia satisfacción. En su opinión, la conexión entre el sentimiento de placer y los deseos o las inclinaciones se da de forma que el sentimiento es el *fin* o el *objeto* natural de los deseos. Ellos suponen, por ello, que, para Kant, la conexión del sentimiento de placer con los deseos o las inclinaciones es siempre simple o directa. La segunda cosa es el hecho de que Kant reúna todas nuestras acciones no-morales en un solo conjunto, lo que parece suponer de su parte que lo que ellas tienen en común es que esperamos que su realización nos produzca placer. Creo que estas dos ideas por las que se consideran a Kant como un hedonista psicológico están equivocadas e intentaré, a continuación, mostrar en qué se equivoca cada una de ellas.

Respecto a la primera, Kant sostiene que sí hay una conexión entre el sentimiento de placer y nuestras inclinaciones o deseos. Él piensa que, con base en esta conexión, podemos identificar un modelo de motivación, que es el modelo kantiano de motivación empírica. Este modelo se caracteriza por la forma en que el sentimiento de placer (o de displacer) está relacionado con la determinación de la facultad de desear. En este modelo, el sentimiento de placer (o de displacer) está unido de tal modo que *precede* a la determinación de la facultad de desear y, con ello, también precede a la formación de nuevos deseos e inclinaciones (o de nuevas aversiones). Sin embargo, ninguna de estas ideas implica por sí misma que, en este modelo, el sentimiento de placer (o de displacer) sea el fin o el objeto de los deseos o las

⁵⁹ *Ibid.*, p. 46.

inclinaciones. Más bien, implican que el sentimiento de placer (o de displacer) es el *origen* de nuestros deseos e inclinaciones (o de nuestras aversiones).⁶⁰

El sentimiento de placer (o de displacer) *no está unido*, entonces, con nuestros deseos e inclinaciones (o con nuestras aversiones) porque sea su fin o su objeto. En su lugar, este sentimiento está conectado con ellos porque forma parte del proceso causal por el que se generan las inclinaciones o los deseos.⁶¹ Esto significa que el sentimiento de placer (o de displacer) cumple la función, en el modelo de motivación empírica, de ser la *causa* o el *origen* de nuevos deseos e inclinaciones (o de nuevas aversiones).

Ahora bien, el proceso causal por el que se generan los deseos y las inclinaciones (o las aversiones) comienza cuando la representación de un objeto afecta nuestra facultad de desear y produce en nosotros un sentimiento de placer (o de displacer). Este sentimiento de placer (o de displacer) se origina, así, con anterioridad a la determinación de la facultad de desear y, por ello, puede determinarla causalmente a conseguir o realizar el objeto de dicha representación. La razón se vuelve práctica en este caso porque el sentimiento de placer (o de displacer) conecta la facultad de desear de un sujeto con la representación de un objeto. Esto significa que el sentimiento de placer (o de displacer) es la *causa* por la que se origina en nosotros el deseo de conseguir o realizar el objeto de la representación (o la aversión hacia él).⁶² Kant piensa por ello que el sentimiento de placer (o de displacer) sirve de base para la determinación de la facultad de desear. Este sentimiento de placer (o de displacer) es, entonces, el *fundamento determinante* de nuestras acciones no-morales. En este sentido, el sentimiento de placer (o de displacer) nos proporciona la *razón* o el motivo por la que actuamos no-moralmente, ya que por medio de él

⁶⁰ *Ibid.* p. 47.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

deseamos un objeto no-moral o realizamos una acción no-moral. Puesto brevemente: nosotros deseamos un objeto *porque* nos hace sentir placer o agrado, no *para* obtener placer de él.⁶³

Kant considera, por ende, que los sentimientos de placer y de displacer forman parte de la *historia causal* por la que se general los deseos y las aversiones.⁶⁴ Con esto quiero decir que, para él, la formación de los deseos o de las aversiones *depende* de qué objetos hemos experimentado como agradables o desagradables en el pasado. La experiencia de un objeto como placentero en el pasado puede causar en nosotros el deseo de repetir esa experiencia; de igual manera, el juicio de que un objeto nos dará placer puede crear en nosotros el deseo de poseerlo en el presente.⁶⁵ El punto importante es que nuestros deseos y aversiones presentes tienen toda una historia y que los sentimientos de placer y de displacer que hemos experimentado en el pasado juegan un papel causal crucial en el surgimiento de dichos deseos y aversiones dentro de esa historia.

Para comprender más claramente esto, imaginemos el caso de la formación de una relación amorosa.⁶⁶ Según Kant, una relación amorosa comienza porque la representación de los rasgos o las cualidades de una persona nos afectan de forma que provocan en nosotros un sentimiento de placer o de agrado por ella. Quizá uno encuentra la compañía o la conversación de esa persona divertida o agradable, pero esa primera experiencia o sentimiento de placer produce u origina en nosotros el deseo de convivir más o de llegar a tener una relación amorosa con esa

⁶³ Esto no significa que, para Kant, el placer no pueda ser el objeto o el fin de la acción en algunos casos. Kant piensa que, debido a que somos autoconscientes, nosotros podemos dirigir nuestra atención a nuestros propios estados mentales. Como consecuencia, nosotros podemos proponemos experimentar algunos estados mentales, como el placer o el dolor, como fines. Por ejemplo: si te propones subirte a la montaña rusa para sentir la emoción placentera de la adrenalina, tú te propones esa acción como un medio para sentir la emoción placentera. Esta acción sería hedonista en el sentido de que su fin es experimentar la emoción placentera. Pero esto no implica nada especial para los demás casos de acciones no-morales, porque tanto en esta acción no-moral como en las demás, el fundamento determinante sigue siendo un sentimiento de placer o de displacer. Agradezco a Ricardo Vázquez sugerirme aclarar este asunto.

⁶⁴ Véase Andrews Reath, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁵ *Ibid.* p. 47.

⁶⁶ Modifico el ejemplo de Andrews Reath, *op. cit.*, pp. 48-49. Gracias a Faviola Rivera por las observaciones que realizo a este ejemplo.

persona. Con el tiempo, el trato continuo con ella hace que uno se acostumbre o se apegue a ella, estableciendo una relación amorosa entre los dos. Una vez que la relación amorosa se establece, el deseo de tener dicha relación se vuelve autosuficiente o autosustentable, lo que motiva que uno adopte por sí mismo ciertas actitudes y conductas específicas hacia nuestra pareja: que nos preocupemos por su bienestar o sus intereses, que busquemos oportunidades para pasar tiempo con él o ella, que confiemos en él o ella y que nos sintamos alegres de estar con él o ella porque es nuestra pareja. En esta etapa es posible que el deseo de estar con nuestra pareja se vuelva tan independiente que los rasgos agradables que inicialmente fueron la base de nuestra relación amorosa ya no sirvan tanto ahora como base de nuestra relación con él o con ella.

Sin embargo, lo importante en este ejemplo es que la *razón* por la que se generó, en primer lugar, el deseo de tener una relación amorosa con esa persona fue que ciertos rasgos o cualidades suyos nos parecieran divertidos o agradables. Nuestra primera experiencia o sentimiento de placer por esa persona fue la *causa* de que deseáramos pasar más tiempo con ella. El objeto o el fin de nuestro deseo no era el sentimiento de placer, sino más bien la otra persona. Nosotros no deseábamos tener una relación amorosa con el placer; nosotros deseábamos tener una relación amorosa con la otra persona. La razón por la que queríamos tener una relación amorosa con ella era que encontramos su compañía divertida o placentera. Cuando nos dimos cuenta de que su compañía nos hacía surgir un sentimiento de placer o de agrado, quisimos repetir la experiencia, no *para* obtener placer de esa persona, sino *porque* nos causaba placer.

Así, pues, el deseo de tener una relación amorosa con otra persona no es hedonista porque no se dirige a su propia satisfacción, sino que se dirige hacia la otra persona. El sentimiento de

placer que nos proporciona su compañía es la razón o el motivo por la que buscamos continuar con ella. Una vez que nos hemos acostumbrado a ella y que nuestro deseo de tenerla como pareja se ha estabilizado, el sentimiento de placer puede dejar de ser la única base o la razón por la que nos juntamos con ella. De esta manera, Kant piensa que podemos desarrollar –y que de hecho lo hacemos– relaciones amorosas y otras relaciones personales más profundas que las motivadas por el sentimiento de placer originario. Sin embargo, el punto es que si queremos entender por qué tenemos una relación amorosa con alguien, necesitamos revisar la historia causal por la que se generó en primer lugar el deseo de establecer una relación con ella y, al revisarla, nos daremos cuenta de que un sentimiento de placer tuvo un papel causal en origen o surgimiento de esa relación. Todos nuestros deseos y aversiones surgen por un proceso causal similar al que dio origen al deseo de ser pareja de una persona. Todos tienen como fundamento determinante un sentimiento de placer o de displacer que es la causa por la que nos determinamos a actuar.

Tampoco debemos suponer, como los críticos, que, para Kant, la historia causal por la que se forman los deseos y las aversiones es simple o directa. Hay tres observaciones por las que es inadecuado hacer dicha suposición. En primer lugar, para Kant, la aparición de un sentimiento de placer o de displacer en nosotros frente a la representación de un objeto puede ser consecuencia de un proceso causal complejo.⁶⁷ Me explico: lo que uno encuentra agradable o desagradable está moldeado culturalmente por su educación y la adquisición de diversos gustos y costumbres, así como por sus propias experiencias personales. Por lo tanto, el hecho de que uno sienta placer o displacer frente a la representación de un objeto no es algo mecánicamente determinado, sino que está condicionado por los gustos y las costumbres que uno ha asimilado

⁶⁷ *Vid. Ibid.*, p. 49.

en su cultura. En segundo lugar, para Kant, la conexión entre el sentimiento de placer o de displacer y la formación de un deseo o una aversión puede tener una historia causal compleja o indirecta.⁶⁸ Esto significa que para que un deseo o una aversión en particular se forme, puede ser necesario que participen o intervengan varias experiencias, emociones e incluso otros deseos o aversiones, lo cual implica que un agente debe ser capaz de involucrarse en una actividad cognitiva compleja, además de pertenecer a contexto social particular. Por ello, la conexión entre el sentimiento de placer o de displacer y la determinación de la facultad de desear puede ser muy intrincada debido a todos los demás estados mentales que se requieren para hacer surgir un deseo o una aversión. En tercer lugar, la *expectativa* de placer o de displacer que origina un deseo o una aversión no tiene por qué ser la misma que el placer o el displacer que uno recibe *de hecho* como resultado de un objeto.⁶⁹ Uno espera muchas veces una gran cantidad de placer por parte de un objeto y luego, ya que lo ha obtenido, descubre que no produce tanto placer como uno pensaba. Igualmente, uno muchas veces espera un gran dolor de un objeto, por ejemplo, de ir al dentista, pero una vez que se tiene la experiencia del objeto, se descubre que el dolor o el desagrado no es tanto como imaginábamos. Todos estos casos son perfectamente plausibles dentro del modelo kantiano de motivación empírica.

Así, pues, cuando Kant dice que un sentimiento de placer o de displacer precede a la determinación de la facultad de desear, no se compromete con que el sentimiento de placer o de displacer aparezca, dentro de la historia causal, de modo *inmediatamente anterior* a la determinación de la facultad de desear. Con lo que se compromete es con que, en algún

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

momento de la historia causal, existe un sentimiento de placer o de displacer que es el origen o la causa de la determinación de la facultad de desear.

En resumen, los críticos yerran al confundir el objeto de la inclinación o del deseo con la satisfacción que uno espera como consecuencia de obtener el objeto deseado. El hecho de que actuar con base en un deseo nos haga sentir placer o satisfacción no significa que ese sentimiento sea el fin o el objeto de nuestra acción o de nuestro deseo. Más bien, tenemos ese sentimiento de placer porque en nosotros ya está presente el deseo por un objeto que nos determina a conseguirlo. Por lo tanto, en el modelo kantiano de motivación empírica, los sentimientos de placer y de displacer no son los objetos o los fines de nuestros deseos e inclinaciones o de nuestras aversiones. Los objetos o los fines de nuestros deseos, inclinaciones y aversiones son los diversos objetos prácticos materiales: personas, acciones, estados de cosas, proyectos, etc. Los sentimientos de placer y de displacer son, en cambio, las causas o las razones por las que buscamos o nos alejamos de esos objetos o fines.

2.4.3 Esto nos lleva a la segunda cuestión por la que los críticos asumen que Kant es un hedonista psicológico: el hecho de que reúna todas nuestras acciones no morales en un solo grupo debido, supuestamente, a que todas ellas están dirigidas hacia su propia satisfacción. Empero, si se ha comprendido que el sentimiento de placer o de displacer no es el fin o el objeto del deseo o de la aversión, sino más bien su razón o su causa, es más fácil entender por qué el hecho de que los reúna en un solo conjunto no equivale a que tenga una concepción hedonista de dichas acciones.

Para empezar, Kant no piensa que el *rasgo* en común por el que todas las acciones no-morales pertenezcan a un mismo grupo sea el que se dirijan hacia su propio placer o

satisfacción. Este sentimiento no es el rasgo que las reúne en un solo grupo porque no es un rasgo *en absoluto* de ningún objeto, sino un efecto o una reacción sensible de un sujeto. En vista de ello, el sentimiento de placer o de displacer no puede ser el fin de nuestras acciones no-morales, pues no es un rasgo que nos atraiga o nos repela de los objetos. Los rasgos de un objeto son más bien sus cualidades primarias y secundarias (como su color, sabor, textura, forma, peso, etc.) o, en el caso de un sujeto, sus cualidades psicológicas (como su creatividad, su inteligencia, su amenidad, etc.). Estos rasgos son los que producen en nosotros un sentimiento de placer o de displacer y son los que nos atraen hacia o nos alejan de los objetos.

Las acciones no-morales no pertenecen tampoco al mismo grupo porque compartan entre sí algún otro rasgo similar. Para Kant, los objetos que nos proponemos como fines no-morales no comparten en realidad casi ningún rasgo. ¿Qué podría tener en común comer una frambuesa y leer una novela de misterio? ¿Qué podría tener en común fumar un puro, besar a quien más amas y viajar de negocios a Kuala Lumpur? Los rasgos por los que escogemos los objetos como nuestros fines pueden ser de los más variados. Un mismo objeto puede presentar rasgos distintos por los que dos diferentes agentes se proponen ese objeto como fin. Por ejemplo, tú puedes proponerte comprar unos tenis porque te agrada su color o su diseño, mientras que yo puedo proponerme comprar esos mismos tenis porque su precio me parece accesible, y un tercero puede proponerse comprárselos simplemente porque son de marca. Los objetos que uno puede proponerse como fines son múltiples y Kant no los reduce en ningún momento a una sola clase. El modelo de motivación empírica no es reduccionista porque los deseos (o las aversiones) no están dirigidos ni a su propia satisfacción ni a ningún otro rasgo que los fines no-morales compartan supuestamente entre sí.

La verdadera explicación de por qué Kant reúne a todas nuestras acciones no-morales en un solo grupo es que todas ellas comparten *un mismo origen*. De acuerdo con él, todas las acciones no-morales comparten el mismo mecanismo o proceso causal por el cual son determinadas. Este mecanismo comienza siempre con la manera en que reaccionamos frente a la representación de un objeto; es decir, con un sentimiento de placer o de displacer. Este sentimiento siempre produce ya sea el deseo de un objeto, o una aversión hacia él. Cuando es aprobado por un principio de la razón, el deseo o la aversión es el que nos determina a realizar una acción no-moral, que puede ser o conseguir el objeto o alejarnos de él.

El origen del proceso por el que nos determinamos a actuar no-moralmente siempre es, entonces, un *sentimiento* de placer o de displacer. Este sentimiento está a la base de todas nuestras acciones no-morales, independientemente de cuán diversos sean entre sí los objetos que nos propongamos como fines. Lo que nuestros fines no-morales comparten no es ningún rasgo, sino la *razón* o la *causa* por la que nos los proponemos. La razón o la causa por la que nos los proponemos es que esos objetos nos producen un sentimiento de placer o de displacer que nos atrae o nos aleja de ellos. Todas las acciones no-morales presuponen por eso como motivo el deseo o la aversión de un objeto; *i. e.*, todas presuponen el mismo procedimiento por el que se genera un deseo o una aversión. En consecuencia, todas las acciones no-morales pertenecen al mismo modelo de motivación empírica porque todas presuponen un sentimiento de placer o displacer como razón para la acción.

2.4.4 Por último, resta esbozar rápidamente el modelo kantiano de motivación moral. Para empezar, Kant contrasta este modelo con el modelo de motivación empírica debido a que, en él, los sentimientos de placer y de displacer aparecen posteriormente a la representación de la ley

moral. Estos sentimientos no son los que originan aquí la determinación de la facultad de desear, sino son el efecto subjetivo que tiene la representación de la ley moral sobre nosotros. Por ello, en este caso, la determinación de la facultad de desear no la realiza la representación de un fin o un objeto, sino la representación de la ley moral.

De acuerdo con Kant, la ley moral nos ordena proponernos como fines la realización de ciertas acciones, cuyo valor es por eso incondicionado. Esto significa que la realización de estas acciones es una obligación o un deber para nosotros. La base de esta obligación está en que la ley moral es una ley de la razón práctica y, como tal, su validez es universal. Por lo tanto, estamos obligados a actuar según la ley moral debido a que, aunque imperfectamente, somos animales dotados de razón.

De esta manera, en el modelo de motivación moral, nosotros nos proponemos una acción como fin con base en la representación del mandato de una ley de la razón práctica o de una ley moral; no con base en el sentimiento de placer o de displacer que tenemos frente a un objeto. Kant piensa por esto que el modelo de motivación moral corresponde a tener un interés de la razón. Sin embargo, como también somos seres sensibles y necesitamos de la presencia de un incentivo –esto es, de un sentimiento– para que se dispare en nosotros la determinación de la facultad de desear, la representación de la ley moral tiene que producir por sí misma, según Kant, un incentivo moral para influir sobre nuestra facultad de desear. (*KpV* 5: 71-72/70). De acuerdo con él, cuando la representación de la ley moral determina la facultad de desear, ésta tiene una influencia negativa sobre nuestros sentimientos. Esta influencia negativa consiste en la frustración de todas nuestras inclinaciones en tanto son contrarias a la ley moral (*KpV* 5: 72/71). La frustración de nuestras inclinaciones impide que sean satisfechas, lo cual humilla sus

falsas pretensiones de validez, esto es, nuestra presunción (*KpV* 5: 73/71). Esto tiene como resultado que experimentemos un sentimiento de displacer o dolor.

Cuando la ley moral frustra las inclinaciones y humilla la presunción, ella quita de su camino un obstáculo o un impedimento para determinar causalmente la facultad de desear de un sujeto (*KpV* 5: 75/73). Kant sostiene que la liberación de este obstáculo es tomada, desde el punto de vista de la razón pura práctica, como una determinación positiva de la causalidad de la ley moral (*KpV* 5: 75/73).⁷⁰ Esta liberación de un obstáculo de la ley moral se experimenta como un sentimiento de placer. De esta manera, para determinarnos causalmente a la acción, la ley moral produce en nosotros, según Kant, un sentimiento simultáneo, primero de displacer por la frustración de las inclinaciones y la humillación de la presunción, y luego de placer por la liberación o la remoción de un obstáculo de la ley moral. Este incentivo combinado de placer y dolor constituye, para Kant, el sentimiento de respeto por la ley moral, el cual es producido enteramente por la razón sin la intervención de ningún otro sentimiento.⁷¹ Debido a que es producido totalmente por la razón, el sentimiento de respeto cuenta como una determinación positiva de la facultad de desear. Cuando actuamos con base en el incentivo moral, éste se convierte en el motivo de nuestra acción.

Una vez que nuestra facultad de desear ha sido determinada por la representación de la ley moral y hemos realizado exitosamente la acción moral que nos ordena, sentimos como consecuencia un sentimiento de satisfacción por ello. Kant nombra a este sentimiento de

⁷⁰ Véase también Faviola Rivera, *op. cit.* pp.120-121.

⁷¹ Debido a que el sentimiento de respeto surge con anterioridad a la determinación de la facultad de desear –pues por ello cuenta como un incentivo–, no explicaré detalladamente el proceso por el cual aparece. Aquí me interesa solamente el sentimiento de placer o de displacer que surge *con posterioridad* a la determinación de la facultad de desear. Mi explicación del modelo kantiano de motivación moral es, por ende, incompleta, pero me permito esta falta porque ello no afecta al tema que estamos discutiendo. Para una explicación de cómo se origina el sentimiento de respeto en nosotros, véase “Sobre los incentivos de la razón pura práctica” (*KpV* 5: 72-90/ 70-86).

satisfacción *contento de sí mismo* (*Selbstzufriedenheit*) (KpV 5: 117/114). El contenido de sí mismo no es un sentimiento que se parezca a la satisfacción que experimentamos cuando obtenemos el objeto de un deseo. Este contenido no es un sentimiento de satisfacción por la *existencia de la acción*, como si esperáramos de ella que nos ocasione placer. Según Kant, el contenido de sí mismo es una satisfacción con respecto *a nuestra propia existencia*, que acompaña a la conciencia de la virtud (KpV 5: 117/114). Esto quiere decir que el contenido de sí mismo es un sentimiento de satisfacción con nosotros mismos por haber actuado según la ley moral; esto es, por haber sido virtuosos.

Pero, para Kant, el contenido de sí mismo es también un sentimiento de satisfacción negativa con nuestra propia existencia, por el cual cobramos conciencia de no necesitar nada (KpV 5: 117/114). Según él, debido a que este sentimiento es el efecto de haber actuado según la determinación de la facultad de desear por parte de la ley moral, el contenido de sí mismo nos enseña que la razón puede determinar dicha facultad sin la intervención de ninguna inclinación. En otras palabras: el contenido de sí mismo nos vuelve conscientes de nuestra *libertad* o *independencia* de las inclinaciones para determinarnos a actuar (KpV 5: 117/114-115). Cuando experimentamos el contenido de sí mismo, nos damos cuenta de que no necesitamos de las inclinaciones para determinarnos a actuar. Nos damos cuenta de que tenemos la capacidad para iniciar nuevas cadenas causales y que esto nos da un valor intrínseco o dignidad. Así, cuando actuamos moralmente, sentimos un contenido propio con nosotros mismos por haber actuado de forma acorde con el valor de nuestra existencia.

2.5 Los principios prácticos materiales son todos empíricos

2.5.1 Ahora que hemos terminado con la explicación de la psicología práctica kantiana, podemos regresar a la cuestión por la que iniciamos dicha explicación: entender por qué, para Kant, todos los principios prácticos materiales son empíricos. Un principio práctico material es aquel cuyo fundamento determinante es un objeto que se quiere conseguir como efecto de la acción. A continuación, Kant decía que cuando el deseo de un objeto precede a la ley o la regla práctica, dicho deseo es la condición por la cual hacemos de ella un principio práctico. Debido a ello, el principio práctico que adoptamos bajo la condición del deseo de un objeto es, para él, empírico (*KpV* 5: 21/19).

Kant piensa que el hecho de que uno adopte un principio práctico bajo la condición del deseo de un objeto lo vuelve un principio empírico. Él piensa esto porque, tal como hemos visto, el proceso psicológico por el cual se generan todos los deseos (y las aversiones) tiene un origen empírico. Este proceso psicológico es iniciado o disparado por el efecto sensible que tiene la representación de un objeto sobre nuestra receptividad, es decir, por un sentimiento de atracción (o de repulsión) hacia el objeto de la representación. Dicho sentimiento sirve como base para la formación de deseos (o de aversiones). En palabras de Kant,

(...) el fundamento determinante del arbitrio (*der Bestimmungsgrund der Willkür*) es la representación de un objeto (*die Vorstellung eines Objekts*) y aquella relación (*Verhältnis*) de la representación con el sujeto (*zum Subjekt*) mediante la cual es determinada la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*) para la realización (*Wirklichmachung*) del objeto (*KpV* 5: 21/19).

Esto significa que la base o el origen del deseo (o de la aversión) es la representación de un objeto y su relación con un sujeto. Sin embargo, Kant considera que la representación de un

objeto y su relación con un sujeto conforman un sentimiento. Luego, como decíamos, la base o el origen de la formación de los deseos (o las aversiones) está en un sentimiento. Ahora bien, Kant piensa que

(...) una relación tal con el sujeto llámase el *placer* (*die Lust*) en la realidad del objeto (*eines Gegenstandes*). Así, pues, este placer debió ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del arbitrio (*Willkür*) (*KpV* 5: 21/19).

De este modo, para Kant, el placer (o el displacer) es la relación que se establece entre la representación de un objeto y la receptividad de un sujeto. Este sentimiento de placer (o de displacer) es presupuesto porque, con base en él, un deseo (o una aversión) se forma en nosotros. Es decir: este sentimiento tiene que presentarse primeramente en nosotros para que podamos determinar nuestra facultad de desear a actuar. Kant considera por eso a este sentimiento como la condición de posibilidad de la determinación del arbitrio. Debido a que este sentimiento es presupuesto como condición para la formación de los deseos (o de las aversiones), éstos preceden a la adopción de la ley o la regla práctica como un principio práctico nuestro. Si el placer (o el displacer) no estuviera presente anteriormente a la determinación de la facultad de desear, no nos moveríamos para conseguir el objeto. Además, como los sentimientos son meras reacciones subjetivas en el agente, Kant sostiene que no podemos saber *a priori* de ninguna representación de un objeto si nos producirá un sentimiento de placer o de displacer, o si nos será indiferente (*KpV* 5: 21/19). Por ello, la única manera de saber cómo reaccionaremos frente a ella es a través de una experiencia. En consecuencia, los principios prácticos materiales son empíricos porque presuponen un sentimiento de placer (o

de displacer) como fundamento determinante del deseo (o de la aversión) de un objeto, del cual sólo se puede saber cuál será por la experiencia.

2.6 *Los principios prácticos materiales no son aptos para leyes prácticas*

2.6.1 Una vez que ha mostrado que todos los principios prácticos materiales son empíricos, Kant señala que, debido a ello, estos principios no son aptos para valer como leyes prácticas.

De acuerdo con él,

(...) un principio (*ein Prinzip*) que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptividad de un placer o un displacer (*auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust*) (condición que sólo puede ser conocida empíricamente y que no puede ser válida [*gültig*] de modo igual para todos los seres racionales), puede servir ciertamente como *máxima* (*zu ihrer Maxime*) para el sujeto que la posee, pero no como *ley* (*nicht zum Gesetze*) (porque le falta la necesidad objetiva [*an objektiver Notwendigkeit*] que debe ser conocida *a priori*), así que tal principio (*Prinzip*) no puede proporcionar nunca una ley práctica (*ein praktisches Gesetz*) (KpV 5: 21-22/19).

Los principios prácticos materiales no son aptos para valer como leyes prácticas debido a que están apoyados en sentimientos de placer o de displacer.⁷² Estos sentimientos son aquí las condiciones por las que nos determinamos nosotros mismos a actuar. Puesto que los sentimientos son efectos subjetivos en nosotros, no es necesario, según Kant, que todos los agentes racionales reaccionen de la misma manera frente a una representación en particular. De modo que mientras un agente puede reaccionar positivamente frente a la representación de un objeto, otro agente puede reaccionar de manera negativa frente a la representación de ese mismo objeto. Por ejemplo, frente a la representación de ir a la ópera alguien puede

⁷² Adreus Reath, *op. cit.* pp. 52-53.

experimentar un sentimiento de placer, pero otra persona puede tener un sentimiento de displacer porque le aburre.

Los principios prácticos materiales valen, entonces, únicamente subjetivamente porque están basados en sentimientos. Esto significa que los principios prácticos materiales no son válidos objetiva o universalmente, en el sentido de que *no es necesario* que todos los agentes racionales se propongan actuar según los mismos principios prácticos materiales.⁷³ Como consecuencia, no hay necesidad, en los principios prácticos materiales, de que todos los agentes racionales se propongan el mismo objeto como fin. Sin embargo, si un principio práctico es válido únicamente subjetivamente, se trata de una máxima. Luego, los principios prácticos sólo son válidos como máximas, mas no como leyes universales.

2.6.2 Con esto doy por concluida la exposición del Teorema I de Kant, según el cual todos los principios prácticos materiales son empíricos, por lo cual ninguno es apto para valer como una ley práctica. En estas páginas, he intentado brindar una interpretación para la idea de que los

⁷³ Kant tiene dos sentidos en los que entiende que un principio práctico es objetivo. Llamaré a estos dos sentidos «el sentido estricto de *objetivo*» y «el sentido amplio de *objetivo*». Un principio práctico es objetivo en sentido estricto si y sólo si es necesario para todos los agentes racionales proponerse actuar según ese principio. Kant piensa que la ley moral es el único principio práctico que tiene esta clase de objetividad estricta.

En cambio, un principio práctico es objetivo en sentido amplio si y sólo si es posible para todos los agentes racionales proponerse actuar según ese principio, sin contradecir a la ley moral. De acuerdo con Kant, debido a que la ley moral es el único principio práctico objetivo en sentido estricto, la objetividad de los demás principios prácticos deriva de ella. Por lo tanto, según él, los principios prácticos que no vayan en contra de lo que ella ordena pueden ser considerados como objetivos. Su objetividad está en que todos los agentes racionales tienen *permitido* proponerse actuar con base en esos principios, aunque no lo hagan nunca. Los principios prácticos objetivos en sentido estricto no son universales pero sí universalizables.

De esta manera, todos los principios prácticos materiales no son objetivos en sentido estricto, esto es, no es necesario que todos los agentes racionales se propongan actuar de acuerdo con ellos. Pero algunos de estos principios pueden ser válidos objetivamente en sentido amplio, a saber, aquéllos que sirven de base para acciones no-morales permisibles. Los principios prácticos materiales que siempre van en contra de la ley moral y que, por ello, siempre sirven de base para acciones inmorales nunca pueden valer objetivamente ni en sentido estricto ni en sentido amplio.

principios prácticos materiales son empíricos debido a que la condición por la que los adoptamos es que el deseo de un objeto precede en nosotros. Esto nos llevó a la psicología práctica de Kant, a su concepción de deseo y al modelo de motivación empírica correspondiente a ella. Sugerí que la concepción kantiana del deseo y su modelo de motivación correspondiente se comprendían mucho mejor si los interpretábamos según una lectura causal, y no según la lectura hedonista tradicional.

Ahora podemos concluir que, si juntamos lo dicho en el capítulo primero con lo que acabamos de referir, el hecho de que los principios prácticos materiales no puedan valer como leyes universales significa que ninguno de ellos puede valer como la ley moral. Kant explícitamente argumenta esto en el Teorema II de la «Análítica de los principios de la razón pura práctica» en la *Crítica de la razón práctica* y que, a continuación, me dirijo a explicar.

Moralidad, felicidad y amor a sí mismo

Capítulo Tres

Humanidad, felicidad y amor a sí mismo

3.1 Introducción

3.1.1 En el capítulo anterior, expuse que, para Kant, todos los principios prácticos materiales son empíricos (esto es, se apoyan en sentimientos de placer o de displacer) y que, por lo tanto, ninguno de ellos puede ser válido como una ley universal. En este capítulo, continúo con esta argumentación y agrego que, para Kant, debido a que estos principios se apoyan en sentimientos, todos los principios prácticos materiales pertenecen a la misma clase y caen bajo el mismo título del principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad. Debido a esto, Kant piensa que el principio universal del amor a sí mismo o de la propia felicidad también es un principio práctico material y, por lo tanto, tampoco puede ser válido como una ley universal.

En este capítulo, mi objetivo general es explicar justamente por qué Kant piensa que todos los principios prácticos materiales pertenecen a la misma clase y caen bajo el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad. Asimismo explico el argumento con el cual Kant sostiene que el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad no puede ser válido como una ley universal.

Voy a empezar explicando qué es lo que Kant entiende por «amor a sí mismo». Esto nos conducirá a preguntar qué es, para él, la felicidad, y, finalmente, a explicar por qué piensa que existe una conexión entre el concepto de «felicidad» y el de «amor a sí mismo».

3.2 El Teorema II de la “Analítica de la razón pura práctica”

3.2.1 En el Teorema I de la Analítica de la razón pura práctica, Kant sostiene que todos los principios prácticos materiales no pueden valer como leyes universales debido a que todos ellos son empíricos; es decir, se apoyan en sentimientos subjetivos de placer o de displacer (*KpV* 5: 21/19). Este teorema conduce inmediatamente al Teorema II a través del siguiente razonamiento: Si todos los principios prácticos materiales son empíricos, entonces todos ellos tienen algo en común y, en consecuencia, todos pertenecen sin excepción a la misma clase. De esta manera, todos los principios prácticos materiales pueden agruparse bajo el título de un mismo principio: a saber, bajo el título del principio universal del amor a sí mismo o de la propia felicidad. Kant presenta el Teorema II de esta forma:

TEOREMA II

Todos los principios prácticos materiales (*Alle materiale praktische Principien*) son, como tales, de una sola y la misma clase (*Art*) y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo⁷⁴ (*das allgemeine Prinzip der Selbstliebe*), o sea, de la propia felicidad (*eigenen Glückseligkeit*) (*KpV* 5: 22/20).

Puesto que todos los principios prácticos materiales caen bajo el título del principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad, Kant piensa que el principio del amor a sí mismo puede considerarse a su vez como un principio práctico material y, por consiguiente, como un principio que no puede valer como ley universal. Sin embargo, antes de examinar el argumento por el cual Kant sostiene que el principio del amor a sí mismo no puede valer como ley

⁷⁴ Dulce María Granja traduce aquí el término alemán *Selbstliebe* como *amor propio*. Aunque esta forma de verterlo no es incorrecta, me parece que puede dar lugar a confusiones conceptuales, sobre todo porque, más adelante, en el capítulo sobre los incentivos de la razón pura práctica (*KpV* 5: 73/71), Kant hace una distinción entre el amor a sí mismo (*Selbstliebe*) y el amor propio (*Eigenliebe*). En este pasaje, la propia doctora Granja traduce *Selbstliebe* como *amor a sí mismo* y *Eigenliebe* como *amor propio*. Con el fin de que estos dos conceptos, ambos importantes en mi exposición, no se confundan, mantendré *amor a sí mismo* como traducción para *Selbstliebe* pero *amor propio* como traducción de *Eigenliebe*.

universal,⁷⁵ tenemos que comprender a qué se refiere este principio y qué es lo que él entiende por conceptos tales como «amor a sí mismo» y «felicidad».

3.3 *El amor a sí mismo I: las disposiciones para la animalidad y la personalidad*

3.3.1 En esta sección, comienzo mi exposición por el concepto del amor a sí mismo. En su obra, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant sostiene que existen tres disposiciones originales (*ursprünglichen Anlage*) en la naturaleza humana dirigidas hacia el bien (R 6: 26/43).

Estas disposiciones originales hacia el bien son:

(1) Una disposición para la animalidad como ser *viviente* (*Die Anlage für die Thierheit [...] als eines lebenden*);

(2) Una disposición para la humanidad como ser *viviente* y a la vez *racional* (*Für die Menschheit [...] als eines lebenden un zugleich vernünftigen*);

y, por último,

(3) Una disposición para la personalidad como ser racional pero *susceptible de que algo le sea imputado* (*Für die Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnungfähigen Wesens*) (R 6: 26/43).

De estas tres disposiciones, me interesan más la primera y la segunda, ya que son las que se relacionan de manera más directa con el amor a sí mismo y con la felicidad. Comenzaré explicando la disposición para la animalidad, luego pasaré a la disposición para la personalidad y, por último, concluiré con la disposición para la humanidad, pues tengo varias cosas que decir sobre ella.

⁷⁵ Dejaré esto para la sección 4.4 en este trabajo.

3.3.2 Kant describe la disposición para la animalidad como

[... un] amor a sí mismo (*Selbstliebe*) físico y meramente *mecánico*, esto es: [como] un amor a sí mismo en orden al cual no se requiere Razón (*Vernunft*) (R 6: 26/44).

De acuerdo con esto, Kant piensa que la disposición para la animalidad es un *instinto* que tenemos naturalmente hacia nuestra propia conservación física.⁷⁶ Se trata de un instinto porque la razón no forma parte en el surgimiento de esta disposición. Sin embargo, según Kant, una vez que ha aparecido, la razón tiene la facultad de moldearla y desviarla de su fin natural, produciendo vicios en ella (R 6: 26-27/44; véase también *MAM* 8: 110-111/60-61). Kant llama a este instinto «amor a sí mismo» debido a que consiste en una tendencia primitiva e irreflexiva a preocuparse por uno mismo, o a valorarse⁷⁷ a sí mismo, en tanto se es un animal. Para él, la animalidad es una disposición hacia el bien precisamente porque uno se preocupa o valora su propio bienestar físico. Esta tendencia la compartimos con el resto de los animales no humanos. Kant considera por ello que todos los animales son capaces de preocuparse por o de valorarse instintivamente a sí mismos. Esto significa que todos los animales (incluyéndonos) sienten naturalmente un amor a sí mismo mecánico. Por lo tanto, para Kant, el amor a sí mismo es, en su sentido más básico, la tendencia primitiva y completamente mecánica de un animal a otorgarse un valor a sí mismo.

⁷⁶ Véase Allen W. Wood, «Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit» en Stephen Engstrom and Jennifer Withing (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 144.

⁷⁷ Christine M. Korsgaard atribuye a Kant esta concepción del amor a sí mismo como una forma de valoración de uno mismo en «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», *Ethics*, Vol. 109, Núm. 1 (Octubre 1998), p. 50

Kant señala que esta tendencia nos empuja a cumplir con tres objetivos diferentes. En primer lugar, nos empuja a conservar nuestra propia integridad animal. En segundo lugar, nos empuja a conservarnos a nosotros mismos a través de nuestra descendencia y, por ello, nos empuja tanto a la unión sexual como a la conservación de nuestra prole. Por último, en tercer lugar, nos empuja a convivir con otros animales humanos y a permanecer con ellos en sociedad (R 6: 26/44).

3.3.3 Por otra parte, Kant define la disposición para la personalidad como

(...) la susceptibilidad del respeto por la ley moral (*die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz*) como un incentivo⁷⁸ (*Triebfeder*), suficiente por sí mismo, del albedrío (*der Willkür*) (R 6: 27/45).

Esta disposición se refiere a la susceptibilidad que tenemos de ser afectados por la ley moral; esto es, al hecho de que, según Kant, difícilmente podemos permanecer indiferentes frente a las exigencias de la moralidad. De acuerdo con Kant, los animales humanos estamos constituidos de tal manera que la ley moral es capaz de afectar sensiblemente nuestra receptividad. El efecto sensible que la ley moral tiene sobre nosotros es el surgimiento de un sentimiento de respeto por ella, el cual nos sirve como incentivo para determinarnos a actuar

⁷⁸ Me aparto aquí de la traducción de Felipe Martínez Marzoa del término alemán *Triebfeder*, pues él lo vierte al castellano como *motivo impulsor*. Sin embargo, como expliqué en el capítulo anterior, en 2.3.1, Kant utiliza el término *Triebfeder* exclusivamente para referirse al sentimiento subjetivo con el que reaccionamos frente a una representación, por lo que *incentivo* sería una mejor traducción de ese término. Si bien los incentivos son los elementos psicológicos que inician la cadena causal por la que nos movemos a la acción, Kant tiene cuidado de separarlos de los motivos e incluso reserva la palabra alemana *Bewegungsgrund* como un término específico para ellos. Un motivo, para Kant, no es una mera reacción subjetiva frente a una representación sino una consideración racional con base en la que actuamos. Por ello, sustituyo el término *motivo impulsor* de Martínez Marzoa para *Triebfeder* por el de *incentivo*, no sólo para mantener la homogeneidad de los términos dentro de mi texto, sino sobre todo para garantizar la fidelidad y la precisión conceptuales a los textos de Kant.

moralmente. Por esta razón, Kant identifica esta disposición con la facultad del sentimiento moral (R 6: 27/45).

Kant piensa, entonces, que la disposición para la personalidad es la susceptibilidad que tenemos de que la ley moral influya en nosotros y produzca como efecto un sentimiento o un incentivo moral. Ahora bien, en 2.2.2, vimos que los incentivos no son suficientes por sí mismos para determinarnos a la acción, a menos que sean incorporados dentro de una máxima. Esto mismo sucede con el incentivo moral. Según Kant, si el incentivo moral no se incorpora dentro de una máxima, no funciona para determinarnos a la acción. Sin embargo, para Kant, la disposición para la personalidad nos permite incorporar el incentivo moral en nuestras máximas. Según él, el hecho de que la disposición para la personalidad nos haga susceptibles de ser afectados sensiblemente por la ley moral significa que nos hace susceptibles de admitir o de incorporar el incentivo moral en nuestras máximas como un fundamento determinante para la acción. Un arbitrio así, susceptible de incorporar el incentivo moral a sus máximas, posee, para Kant, un carácter moral bueno (R 6: 27/45). De esta manera, para Kant, la personalidad es una disposición hacia el bien debido a que nos hace susceptibles de obedecer la ley moral, esto es, nos hace susceptibles de actuar con base en máximas moralmente buenas.

3.4 El amor a sí mismo II: la disposición para la humanidad

3.4.1 Ahora que he explicado la primera y la tercera disposición, respectivamente, puedo enfocarme en la disposición que más me interesa aquí: la disposición para la humanidad. Según Kant, la disposición para la humanidad consiste en un

(...) amor a sí mismo (*Selbstliebe*) ciertamente físico, pero *que compara (vergleichenden)* (para lo cual se requiere Razón [*Vernunft*]); a saber: juzgarse feliz (*glücklich*) o infeliz (*unglücklich*) sólo en comparación con otros (R 6: 27/44).

Aquí hay dos cuestiones que deben explicarse. En primer lugar, ¿por qué consiste la disposición para la humanidad en un amor a sí mismo comparativo (o que requiere el uso de la razón)? En segundo lugar, ¿por qué se relaciona tan directamente este amor a sí mismo comparativo con la propia felicidad? En los apartados restantes, quiero dedicarme a responder solamente la primera de estas preguntas, a saber: por qué, para Kant, la disposición para la humanidad consiste en un amor a sí mismo comparativo (o racional), y a examinar algunas de sus implicaciones.

3.4.2 Para comenzar, Kant llama «humanidad» a la capacidad para proponerse fines en general.⁷⁹ En la *Metafísica de las costumbres*, él afirma:

La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad) (*Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit).* (MS 6: 392/245).

Esta capacidad para proponerse fines en general se conoce también con el nombre de «razón práctica». En la *Fundamentación*, Kant identifica la humanidad o la capacidad para proponerse fines con la naturaleza racional:⁸⁰

⁷⁹ Christine M. Korsgaard, «Kant's Formula of Humanity» en *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.110.

⁸⁰ *Idem.*

La naturaleza racional sepárase de las demás porque se pone a sí misma un fin (*Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt*) (G 4: 437/50).

De acuerdo con él, los animales humanos nos distinguimos de otros animales en que nuestras acciones son determinadas por la razón práctica en vez de por el instinto.⁸¹ Esto significa que los animales humanos actuamos con base en principios prácticos (en específico, con base en máximas), no con base en impulsos. Como no actuamos con base en impulsos, los animales humanos no estamos previamente determinados hacia algún objeto o acción en específico, sino que nos determinamos a nosotros mismos hacia cualquiera de ellos. Por este motivo, los objetos y las acciones son para nosotros objetos de libre elección.

Sin embargo, Kant piensa que un fin es exactamente un objeto de libre elección. Él explica explícitamente un fin como:

Fin (Zweck) es un *objeto* del libre arbitrio (*ein Gegenstand der freien Willkür*), cuya representación (*Vorstellung*) determina al libre arbitrio a una acción (*Handlung*) (por la que se produce aquel objeto) (MS 6: 384/235).

Los fines son objetos o acciones hacia los que no estamos mecánicamente determinados, sino que *elegimos* libremente.⁸² Ahora bien, la elección libre de un objeto o una acción como un fin depende de que lo consideremos implícitamente como valioso o merecedor de realizarse o perseguirse, no como un simple medio, sino por sí mismo.⁸³ La elección de un fin es, entonces, la consecuencia de una consideración implícita acerca del valor de un objeto o de una acción.⁸⁴

⁸¹ *Ibid.* pp. 110-111.

⁸² *Ibid.* p. 111.

⁸³ *Ibid.* p. 114.

⁸⁴ Agradezco a la doctora Rivera por sus correcciones sobre este punto.

Así, pues, para Kant, un fin o un objeto de elección libre es un objeto o una acción al que le conferimos un valor en aras del cual lo perseguimos o buscamos realizarlo.

En vista de lo anterior, Kant sostiene que la humanidad puede considerarse también como la capacidad para determinar el valor de los objetos o las acciones en general. De acuerdo con él, cuando nos proponemos realizar un fin, asumimos que el objeto o la acción que vamos a realizar es bueno o buena para nosotros en algún aspecto (*KpV* 5: 60/58).⁸⁵ Kant piensa que si uno no asume esto, uno no podrá proponerse ningún objeto o acción como un fin propio. Sin embargo, esto todavía no es suficiente para justificar por qué nos proponemos un objeto o una acción como un fin. Nos proponemos un objeto o una acción como un fin porque asumimos que es bueno para nosotros, pero ¿de dónde proviene la bondad de ese objeto? ¿Cómo justificamos que ese objeto es bueno?

Kant sostiene que la bondad de los objetos y de las acciones tiene que provenir de nosotros. Él piensa que nosotros tenemos que concebirnos a nosotros mismos como los que confieren su bondad a los objetos y a las acciones en general, pues de lo contrario no podríamos considerar a ninguno de ellos como un fin nuestro.⁸⁶ En específico, Kant piensa que la bondad de los objetos y las acciones debe provenir de nuestra razón práctica, pues de otro modo su bondad no contaría para nosotros como una razón para la acción. La razón práctica justifica la bondad de los objetos y de las acciones porque ella es la que determina cuáles objetos y acciones debemos proponernos.

Kant concluye, por ello, que la bondad o el valor de los objetos proviene de nuestra razón práctica, o de nuestra capacidad racional para proponernos fines. Para él, el valor o la bondad

⁸⁵Christine M. Korsgaard, «Kant's Formula of Humanity», p. 115.

⁸⁶ Sobre esto puede consultarse Christine M. Korsgaard, «Two Distinctions in Goodness» en *Creating the Kingdom of Ends*, p. 260.

de un objeto no puede establecerse independientemente de nuestra capacidad para proponérselo como un fin. Esto significa que los valores no son, para él, propiedades que se encuentren en los objetos, sino más bien son determinaciones de nuestra razón práctica.⁸⁷ En síntesis, para Kant, la humanidad es la capacidad racional para proponerse fines en general, esto es, la capacidad para determinar el valor de los objetos y las acciones como fines.

La humanidad también incluye la capacidad racional para tomar los medios necesarios para nuestros fines. El motivo de esto se encuentra en la exigencia que el imperativo hipotético impone sobre nosotros. Como hemos visto antes,⁸⁸ el imperativo hipotético es un principio de la razón práctica que se caracteriza por expresar una necesidad condicionada. Éste sostiene que si uno se propone un fin, entonces uno *debe* tomar los medios necesarios para él. Por ello, los seres imperfectamente racionales *capaces* de proponerse fines están obligados a tomar los medios necesarios para obtenerlos. Tomar los medios más adecuados para nuestros fines es una capacidad racional íntimamente ligada con la capacidad de proponerse fines, por lo que también forma parte de la humanidad.

3.4.3 De acuerdo con Kant, la disposición para la humanidad o la capacidad racional para proponernos fines nos lleva más allá de los deseos y de los instintos que nos presenta nuestra disposición para la animalidad. Según él,

⁸⁷ Cabe recalcar que, aunque los valores sean creaciones o construcciones de la razón práctica, esto no disminuye ni excluye la relevancia de las emociones o de los sentimientos en la formación de los valores. Como vimos, las emociones y los sentimientos proporcionan el material con el que formamos nuestros valores no-morales; pero este material no puede originar un valor a menos de la razón práctica le de una forma. Cuando lo hace, la emoción o el sentimiento ya no es meramente un simple estado psicológico del sujeto, sino una consideración racional acerca de por qué uno realiza (o debe realizar) una acción. Esta consideración racional es estrictamente lo que, para Kant, conforma un valor. Con respecto a su rechazo de una metafísica sustantiva del valor, véase Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», *Ethics* 109, Núm. 1 (Octubre 1998), p. 52 n. 6.

⁸⁸ Véase 1.4.1–1.4.5 en este trabajo.

[...] una propiedad característica de la razón (*eine Eigenschaft der Vernunft*) es que puede crear artificialmente⁸⁹ (*erkünsteln*) deseos (*Begierden*) con ayuda de la imaginación (*der Einbildungskraft*), no sólo sin contar con un impulso natural (*Naturtrieb*) encaminado a ello, sino en contra de tal impulso... (*MAM* 8: 111/61).

La razón práctica humana nos permite proponernos como fines objetos diferentes de aquellos hacia los que estamos naturalmente dirigidos por el instinto; e incluso nos permite proponernos objetos que van directamente en contra de él. El animal humano cobra, entonces, conciencia de su razón práctica como un poder o una facultad con la que puede sobrepasar los límites que le impone su naturaleza animal.

[El animal humano] descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir (*entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszumählen*) y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales (*MAM* 8: 111/61-62).

Como consecuencia, la razón práctica genera en nosotros nuevos deseos para los que no se puede encontrar un fundamento instintivo. Por ello, tales deseos son específicamente humanos. Entre estos deseos específicamente humanos, Kant enlista el amor romántico, el gusto por la belleza y la expectación reflexiva por el futuro (*MAM* 8: 112-115/62-64). La forma en que estos nuevos deseos surgen en nosotros es, según Kant, por medio de la *comparación* de los objetos (*MAM* 8: 111/60). Kant dice que la comparación es una actividad asignada a la razón

⁸⁹ Modifico aquí la versión de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo, quienes traducen el verbo alemán *erkünsteln* por el de *fingir* en castellano, por una traducción propia de tal verbo como *crear artificialmente*. Me inspiro para este cambio en la versión de Eugenio Ímaz de este pasaje, en donde *erkünsteln* es traducido como *provocar artificialmente*. La justificación para este cambio es que me parece que *fingir* puede malinterpretarse y hacer surgir la idea de que, para Kant, los deseos que se originan con ayuda de la razón son falsos. Pero, según entiendo, su punto no es afirmar que tales deseos son falsos sino que no son naturales, que son artificiales. Esta idea está expresada de más claramente en la versión de Ímaz, pero en su versión, el verbo castellano *provocar* parece dar a entender que los deseos surgen como una simple reacción, cuando lo que Kant intenta decir es que la razón produce o crea activamente ciertos deseos en nosotros. Esperando evadir estos dos puntos, he traducido *erkünsteln* como *crear artificialmente*.

práctica.⁹⁰ La razón práctica realiza esta actividad porque, al comparar, evaluamos, entre dos (o más) objetos en competencia, cuál de ellos tiene más valor que el otro (u otros). El objetivo de la comparación es determinar cuál es el objeto más adecuado para nosotros como fin. De cualquier forma, el punto importante aquí es que la comparación es una actividad racional porque a través de ella determinamos el valor de ciertos objetos en contraste con otros.

Pero la comparación no nos sirve sólo para establecer nuevos objetos como fines posibles para nosotros. Según Kant, la usamos también para compararnos a nosotros mismos con otras personas (R 6: 27/44). De hecho, Kant supone que la labor principal de la razón práctica o la humanidad es justamente hacer que nos comparemos a nosotros mismos con otras personas. Según la filosofía de historia de Kant, la naturaleza ha implantado en nosotros una disposición natural para la humanidad porque se ha propuesto secretamente desarrollar completamente las capacidades de nuestra especie. La forma que la naturaleza encontró para desarrollar nuestras capacidades fue haciendo que nos comparáramos socialmente unos con otros, generando así un estado de rivalidad o de competencia mutua entre nosotros. Así, la naturaleza impulsó el desarrollo de la cultura a través del desarrollo de nuestras capacidades por la rivalidad.⁹¹ En *La Religión*, Kant dice que

(...) la naturaleza sólo quería usar de la idea de una emulación semejante (que en sí no excluye el amor mutuo [*Menschenliebe*]) como un incentivo⁹² para la cultura (*als Triebfeder zur Kultur*) (R 6: 27/45).

⁹⁰ Véase sobre esto, Christine M. Korsgaard, «Kant's Formula of Humanity», p. 112

⁹¹ *Ibid.*, p. 111

⁹² *Cf.* arriba nota 78.

Kant piensa que la cultura representa el desarrollo de nuestra razón práctica. Para él, el desarrollo de nuestras capacidades racionales nos lleva hacia un estado de libertad según leyes de la razón, o hacia un estado en el que impera completamente la ley moral. La culminación del desarrollo de la razón práctica o de la cultura es la moralidad. Pero el proceso por el que se llega a ella sería imposible si la naturaleza no hubiera implantado en nosotros una disposición a compararnos socialmente unos con otros.

Ahora bien, Kant se preocupa particularmente por esta disposición porque en ella nos comparamos unos con otros como animales *humanos*, *i. e.*, como animales *racionales*.⁹³ De acuerdo con él, los animales humanos comparamos en sociedad el conjunto de nuestras propias capacidades con el conjunto de capacidades de otras personas⁹⁴ Estas capacidades las usamos para proponernos fines y, en este sentido, forman parte de nuestra humanidad o razón práctica. Por esta razón, comparar el conjunto de nuestras propias capacidades con el de otras personas equivale a comparar nuestra propia humanidad con la suya. Como resultado de esta comparación, Kant piensa que nos damos a nosotros mismos un valor como animales humanos, pero relativo a la comparación. Así, nosotros no valoramos aquí nuestra humanidad por sí misma, sino en relación con las capacidades de otras personas.

Kant cree que valorar nuestra humanidad sólo en comparación con las capacidades de otras personas no es la manera más adecuada de valorarla. Según él, los animales humanos (y, en general, todos los agentes racionales) son fines en sí mismos (*G* 4: 428/44). Con esto, Kant quiere decir que los animales humanos (y, en general, todos los agentes racionales) poseen un valor absoluto o intrínseco y, por ende, que su valor como agentes racionales es incomparable.⁹⁵

⁹³ Allen W. Wood, *op. cit.*, p.146.

⁹⁴ Christine M. Korsgaard, «Kant's Formula of Humanity», p.114.

⁹⁵ Allen W. Wood, *op. cit.*, p. 150.

Por este motivo, Kant asegura que el valor que nos atribuimos a nosotros mismos en comparación con los demás carece de fundamento. Sin embargo, él también considera que valorarnos a nosotros mismos como humanos en comparación con otras personas es un paso necesario en el desarrollo de la razón práctica para que podamos reconocer el valor absoluto de la humanidad.

3.4.4 Ahora, aquí es dónde se conecta la disposición para la humanidad con el amor a sí mismo comparativo. Kant piensa que la disposición para la humanidad consiste en un amor a sí mismo comparativo porque ella nos hace *valorarnos* o *estimarnos* a nosotros mismos como animales humanos o racionales en comparación con otras personas. De acuerdo con Kant, los animales humanos sentimos naturalmente un amor a sí mismo mecánico como resultado de nuestra disposición para la animalidad. Esta disposición consiste en un instinto o tendencia primitiva a preocuparnos por nuestro propio bienestar físico, o a valorarnos irreflexivamente a nosotros mismos. Por esta razón, él llama a esta tendencia «amor a sí mismo». Esta tendencia la compartimos con otros animales. Pero, a diferencia de ellos, nosotros somos animales racionales, lo que le da un nuevo giro a la manera como nos valoramos o estimamos a nosotros mismos.

Según él, la razón práctica nos vuelve conscientes de nosotros mismos como agentes racionales. Esto sucede porque la estructura de la mente humana nos permite representarnos no sólo los objetos en nuestro entorno, sino también nuestros propios estados mentales y actividades.⁹⁶ En otras palabras, para Kant, la estructura de la mente humana es reflexiva, lo que

⁹⁶ Christine M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), p. 120.

nos hace capaces de pensar acerca de nuestros propios estados mentales y actividades, y tomar distancia de ellos.⁹⁷ Los otros animales sólo son conscientes de los objetos en su propio entorno, pero no lo son de sus propios estados mentales y actividades. Por lo tanto, los otros animales son agentes, pero no agentes racionales o autoconscientes.

Como la estructura de la mente humana es reflexiva, ella nos permite darnos cuenta del valor que nos damos a nosotros mismos naturalmente a causa de la disposición para la animalidad. Ella nos vuelve conscientes de que nos valoramos o nos preocupamos por nuestro propio bienestar físico. Debido a ello, Kant piensa que dejamos de valorarnos a nosotros mismos mecánicamente como el resto de los animales y empezamos a hacerlo reflexivamente. Como la razón práctica es la que le da a nuestra mente la estructura reflexiva por la que nos damos cuenta de esto, la conciencia de que nos valoramos a nosotros mismos se apoya en ella.

Pero esta conciencia es, al mismo tiempo, una autoconciencia. Nosotros no solamente sabemos que nos valoramos como animales o seres físicos; también *sabemos que sabemos* que nos valoramos como tales. La estructura reflexiva que le da la razón práctica a la mente humana permite que esta última no sólo sea consciente de que uno se valora a sí mismo, sino que también sea consciente al mismo tiempo de sí misma. Como resultado de esto, sucede algo extremadamente curioso. Desde el punto de vista de la razón, el que ella sea consciente de que nos valoramos a nosotros mismos, le da poder o autoridad sobre esa actividad. La razón práctica arrebató al instinto la capacidad para valorar y se apropió de ella. Desde ese momento, valorar ya no es más una actividad mecánica del instinto, sino una actividad de la razón práctica. Sin embargo, la razón práctica también es autoconsciente, de modo que lo primero que hace

⁹⁷ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», pp. 50-51. Véase también de la misma autora *Las fuentes de la normatividad*, p. 120.

con esta capacidad recién adquirida es *darse un valor a sí misma*. Esto significa que la razón práctica hace que dejemos de valorarnos como meros animales o seres físicos. Ahora nos valoramos como agentes racionales.

Kant considera que esta nueva forma de valorarnos a nosotros mismos involucra una valoración de nuestra parte racional, pero también una valoración de nuestra parte animal. La razón práctica no podría valorarse a sí misma si nosotros instintivamente no nos valoráramos ya como seres vivientes. No obstante, la forma en que valoramos ahora nuestra parte animal es diferente de la forma en que lo hacíamos antes. Antes, nos valorábamos como animales o seres vivientes por instinto; ahora, lo hacemos con base en la razón. La diferencia, entonces, entre nuestra antigua forma de valorarnos y la actual está, según Kant, en que ahora nos valoramos (tanto la parte racional como la animal) simplemente por nuestra racionalidad, *i.e.*, por nuestra humanidad. Para él, el valor que nos damos a nosotros mismos por nuestra humanidad constituye o fundamenta nuestra autoestima o, en su terminología, nuestro amor a sí mismo. El amor a sí mismo es un valor o una estima que tenemos por nosotros mismos debido a nuestra cualidad de ser animales racionales. Así, para Kant, la relación entre la humanidad y el amor a sí mismo yace en que este último es un valor que los animales humanos se dan a sí mismos con base en su racionalidad, es decir, en su humanidad.

Pero, ¿dónde quedó la comparación?

Aquí viene la segunda parte de la historia. De acuerdo con Kant, la razón práctica no solamente nos vuelve conscientes de nosotros mismos; también nos vuelve conscientes de los demás. Esta facultad amplía nuestros horizontes, no sólo al mostrarnos nuevos objetos que podemos proponernos como fines, sino mostrándonos también que hay otros animales

humanos *iguales a nosotros*. Ellos son iguales a nosotros porque también tienen la capacidad de proponerse fines, esto es, de valorar. Por consiguiente, también son humanos.

Ahora bien, cuando la razón práctica nos vuelve conscientes de que hay otros animales humanos, nos vuelve conscientes también de que, entre las cosas que ellos pueden valorar, estamos *nosotros*. Cada uno de nosotros se convierte entonces en un objeto de valoración posible para los demás. Esto nos pone en un aprieto, puesto que cada uno de nosotros afirma tener un valor como un animal humano, pero ahora hay otros animales humanos iguales a nosotros con la capacidad para negarlo. Si los demás pueden negarlo, entonces el valor que nos damos a nosotros mismos como humanos sería simplemente subjetivo. Pero como nos damos este valor como humanos con base en la razón práctica, pensamos que es objetivo: todos los demás deben reconocer nuestro valor como humanos. Para confirmar que todos reconocen nuestro valor como humanos, empezamos a compararnos unos con otros y a preocuparnos por la opinión de los demás en sociedad.

De este amor a sí mismo procede la inclinación (*die Neigung*) a procurarse un valor (*einen Werth*) en la opinión de otros; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la igualdad (*den der Gleichheit*): no conceder a nadie superioridad (*Überlegenheit*) sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un deseo injusto (*eine ungerechte Begierde*)⁹⁸ de adquirirla para sí sobre otros (R 6: 27/44).

Kant considera que de este amor a sí mismo, procede una inclinación a procurarnos un valor en la opinión de otros porque nuestra naturaleza es muy susceptible a la interacción social. Según él, la sociedad influye poderosamente en la construcción de nuestra identidad práctica o

⁹⁸ Felipe Martínez Marzoa traduce aquí el término alemán *Begierde* como *apetito*. Me aparto de su versión para mantener unidad terminológica en el texto, pues en el capítulo anterior *Begierde* se entendió siempre como *deseo*.

concepción del yo y, por ello, modela también profundamente nuestra autoestima. Al ser nuestra autoestima tan susceptible a la influencia social, empezamos a compararnos con otras personas para asegurarnos que tenemos el mismo valor que ellos como humanos. El propósito de esta comparación es, entonces, asegurarnos que todos los demás nos consideran como sus *iguales*: que nadie nos considera como inferiores a él, o que ninguno se considera como superior a nosotros. Kant piensa por esto que la humanidad es una disposición hacia el bien, pues esta disposición desarrolla en nosotros, por la comparación, *el deseo de igualdad con otros animales humanos*.

Sin embargo, la comparación social nos hace constantemente preocuparnos por que nadie nos considere inferior a él. Ahora bien, como nos parece que lo contrario a ser inferior a alguien es ser superior a él, nuestro deseo de no ser inferiores a los demás se convierte en sociedad en el deseo de ser superiores a ellos. De esta forma, Kant piensa que la comparación social se convierte en una lucha mutua por el reconocimiento del valor de cada uno como animal humano. Esta lucha por el reconocimiento del valor de cada uno hace que dejemos de ver a los demás como iguales o semejantes y los empecemos a ver más como oponentes. Esto tiene como efecto que surjan en nosotros inclinaciones viciosas u hostiles hacia los demás (R 6: 27/44). Kant tiene mucho cuidado en señalar que estas inclinaciones viciosas no provienen de nuestra constitución natural sino del uso de la razón práctica efectuado en la comparación (R 6: 27/44). Como vimos, la naturaleza buscaba sencillamente desarrollar la razón práctica a través de la comparación social con otros animales humanos (R 6 27/44-45).⁹⁹ Este desarrollo de la razón práctica es completamente equivalente al desarrollo histórico de la cultura. Sin embargo, a lo largo de este desarrollo, la razón práctica, en la forma de la comparación, no sólo cultivó

⁹⁹ Véase *supra*, p. 108

las mejores capacidades o virtudes de los animales humanos, sino que también implantó en su naturaleza vicios. Estos vicios se llaman vicios de la cultura, y entre ellos se encuentran la envidia, la ingratitud y la alegría del mal ajeno. (R 6: 27/45).

Por tanto, en la disposición para la humanidad, la comparación es la fuente de donde proviene nuestro valor como humanos. En otras palabras, para Kant, en la disposición para la humanidad, el valor de nuestra humanidad o razón práctica depende del reconocimiento social que recibamos de nuestros semejantes (que a la vez consideramos como oponentes). Sin embargo, esto significa que nosotros no nos estamos valorando aquí por sí mismos como humanos, sino en relación con los demás. Esto último, empero, para Kant, no es correcto.

Según él, el valor que nos damos a nosotros mismos como humanos con base en la comparación y en la opinión de los demás sigue siendo subjetivo. Este valor es subjetivo porque depende del reconocimiento que nos den otros *sujetos*. Kant piensa que incluso si todos reconocieran nuestro valor como humanos, éste seguiría siendo subjetivo, puesto que seguiría dependiendo de su reconocimiento. Así que apelar a la comparación y a la opinión de los demás no nos libera del aprieto en que nos hallábamos, a saber: la posibilidad de que nuestro valor como humanos no fuera objetivo, sino exclusivamente subjetivo.

Probar que tenemos un valor objetivo como humanos exige el desarrollo de la razón práctica en un nivel nuevo al de la humanidad. Este nuevo nivel en el desarrollo de la razón práctica es el de la moralidad o la personalidad. Para justificar que tenemos un valor objetivo, los animales humanos tenemos que probar que poseemos un valor moral, esto es, un valor intrínseco o incondicionado. Tenemos que probar que somos fines en sí mismos.

No obstante, dejando de lado esta cuestión, podemos ahora contestar la primera de las preguntas que formulé anteriormente, a saber: ¿por qué la disposición para la humanidad

consiste en un amor a sí mismo que compara?¹⁰⁰ La respuesta es la siguiente: según Kant, la disposición para la humanidad consiste en un amor a sí mismo que compara porque ésta es una disposición racional a otorgarnos un valor o a estimarnos a nosotros mismos como humanos a través de la comparación social con otras personas. Por ende, sólo nos queda ahora explicar la segunda pregunta que formulé previamente, que es: ¿por qué se relaciona tan directamente, para Kant, el amor a sí mismo comparativo con la propia felicidad? En los apartados de la siguiente sección intentaré explicar la respuesta es esta segunda pregunta.

3.5 *La concepción kantiana de la felicidad*

3.5.1 Antes de abordar directamente por qué el amor a sí mismo se relaciona con la propia felicidad, quisiera decir algunas cosas acerca de la concepción kantiana de la felicidad. Kant define a la felicidad como

[...] la satisfacción de todas nuestra inclinaciones (*die Befriedigung aller unserer Neigungen*) (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto a su grado, como también *protensive*, en relación a su duración) (A806/B834).

De acuerdo con esto, la felicidad es un estado en el cual todas nuestras necesidades y todos nuestros deseos habituales están complementemente satisfechos. La satisfacción de estos deseos y necesidades habituales produce en nosotros la experiencia de un sentimiento de placer. Este sentimiento se destaca por tres rasgos o cualidades generales. En primer lugar, en la felicidad, nosotros no experimentamos una sola clase de placer, sino una gran variedad de placeres tanto

¹⁰⁰ Estas preguntas se encuentran al final de 3.4.1.

sensibles como intelectuales.¹⁰¹ En segundo lugar, en la felicidad, el grado o la intensidad con que experimentamos el sentimiento de placer es el máximo. Por último, en tercer lugar, en la felicidad, experimentamos el sentimiento de placer de una manera continua o ininterrumpida. Así, pues, para Kant, la felicidad es un estado en el que todas las clases de necesidades y deseos habituales están satisfechas absoluta e ininterrumpidamente. El hecho de que la felicidad sea un estado en el cual todas nuestras inclinaciones están satisfechas implica que, en ella, la formación de nuevos deseos ha cesado por completo.

Ahora bien, como Kant piensa que en la felicidad nos representamos la satisfacción de *todas* las inclinaciones, tenemos que formarnos alguna clase de imagen mental de ella. Según él, la felicidad es un *ideal* de la imaginación o de la sensibilidad.¹⁰² En la *Fundamentación*, él expone claramente esto cuando insiste en que

[...] la felicidad (*Glückseligkeit*) no es un ideal de la razón (*ein Ideal der Vernunft*), sino de la imaginación (*der Einbildungskraft*), que descansa en meros fundamentos empíricos (*auf empirischen Gründen*) (G 4: 418/38).

Según Kant, la felicidad es un ideal de la imaginación porque es una representación mental que nos formamos con base en algunos elementos empíricos, pero que en realidad carece de fundamento. La imaginación elabora el ideal de la felicidad combinando las distintas experiencias de los objetos agradables o placenteros y los enmarca en una sola representación

¹⁰¹ Kant discute la diferencia entre los placeres sensibles y los intelectuales, o los placeres de la facultad de desear inferior y los placeres de la facultad de desear superior en la Observación I del Teorema II en la *Crítica de la razón práctica*. Véase (*KpV* 5: 23-25/20-23). No abordaré aquí esta diferencia por falta de espacio.

¹⁰² Kant se refiere también a la felicidad como un concepto (*Begriff*) (G 4:418) o como una idea (*Idee*) (G 4:399; también G 4:418). Pero como usa estos dos términos de manera técnica (el primero en específico para los conceptos puros del entendimiento y el segundo en específico para las ideas de la razón pura) prefiero referirme a la felicidad como un ideal.

mental.¹⁰³ Esto explica por qué Kant considera que la felicidad es un ideal de la sensibilidad. En la *Crítica de la razón pura*, señala:

Muy distinto es el caso de las creaciones de la imaginación (*mit denen Geschöpfen der Einbildungskraft*). Nadie puede explicarlas ni dar de ellas un concepto comprensible. Son como *monogramas* (*Monogrammen*) que sólo presentan rasgos aislados y no determinados por ninguna regla que pueda señalarse; son más bien una especie de esbozo que flota entre distintas experiencias que una imagen determinada [...]. Tales representaciones pueden llamarse, aunque sea de modo impropio, ideales de la sensibilidad (*Ideale der Sinnlichkeit*), ya que han de ser el modelo inalcanzable de intuiciones empíricas posibles (*das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen*) sin ofrecer, a pesar de ello, ninguna regla susceptible de explicación o análisis (A570/B598-A571/B599).

De esta manera, Kant se refiere aquí a la felicidad como un ideal en sentido peyorativo, como una representación mental indefinida o problemática. Por esta razón, el ideal de la felicidad nunca puede concretarse y, por lo tanto, tampoco puede alcanzarse como un fin. En otras palabras, para Kant, el ideal de la felicidad es una ilusión.

3.5.2 Kant piensa que el ideal de la felicidad descansa en meros fundamentos empíricos (*G* 4: 418/38). Esto significa que elaboramos el ideal de la felicidad a partir de los elementos o los objetos que encontramos en la experiencia. (*G* 4: 418/37). Más exactamente, este ideal se basa en el sentimiento de placer que nos producen los objetos de la experiencia. Debido a que este ideal se fundamenta en un sentimiento de placer, aquél es capaz de determinar nuestra facultad de desear a la acción. Así, el ideal de la felicidad puede movernos a actuar para realizarla o alcanzarla. En consecuencia, el sentimiento de placer que nos producen los objetos de la

¹⁰³ Stephen Engstrom, «Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant» en Stephen Engstrom and Jennifer Withing (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 104.

experiencia es el fundamento determinante de las acciones dirigidas a promover o buscar nuestra propia felicidad.

Sin embargo, el sentimiento de placer que nos producen los objetos de la experiencia está fundado, a su vez, según Kant, en la receptividad (*KpV* 5:22/20). Kant piensa que el hecho de que un objeto nos produzca placer (o displacer) depende de cómo afecta nuestra sensibilidad.¹⁰⁴ Cuando la representación de la existencia de un objeto de la experiencia afecta positivamente nuestra receptividad, ésta produce en nosotros un sentimiento de placer por el objeto. Este sentimiento de placer es el fundamento determinante de nuestro deseo por el objeto (*KpV* 5: 22/20). De este modo, para Kant, el sentimiento de placer que nos producen los objetos de la experiencia sólo puede ser práctico si determina con anterioridad nuestra facultad de desear (*KpV* 5: 22/20).

Ahora bien, según él, los agentes racionales somos conscientes del placer o del agrado que nos producen los objetos de la experiencia.

[...] en un ser racional, la conciencia del agrado de la vida (*das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens*), que acompaña permanentemente toda su existencia (*Dasein*), es la *felicidad* (*Glückseligkeit*) (*KpV* 5: 22/20).

De acuerdo con Kant, los animales humanos somos los únicos capaces de formarnos un ideal de la felicidad. Esto se debe a que estamos dotados de razón práctica. En cambio, los otros animales no pueden formarse un ideal tal porque carecen de razón práctica. Kant sostiene que la razón práctica nos permite tener conciencia de nosotros mismos y, por lo tanto, nos

¹⁰⁴ Para una explicación mayor de estas ideas, véase *passim* el capítulo dos de este trabajo.

permite tener conciencia de nuestra propia vida. La razón práctica, entonces, nos permite adelantarnos o proyectarnos hacia el futuro y, por lo tanto, esperarlo. Dice Kant:

Esta capacidad (*Vermögen*) de gozar no sólo el momento actual, sino también del venidero, esta capacidad de hacerse presente un tiempo por venir [...] es el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines (*Zwecken*) más remotos con arreglo a su destino, pero al mismo tiempo es asimismo una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el futuro incierto, cuitas de las que se hallan exentos todos los animales (*MAM* 8: 113/63).

Al hacernos conscientes del futuro, la razón práctica nos da la capacidad de proponernos fines, ya que estos últimos son cosas que hacemos en el tiempo, pero también nos vuelve conscientes de los problemas y dificultades que enfrentaremos en nuestra vida; sobre todo, nos vuelve conscientes de su finitud, esto es, de nuestra muerte. No obstante, el punto importante aquí es que la razón práctica nos permite tener una visión global de nuestra propia vida y ser conscientes de ella. Como los animales no humanos no poseen una razón práctica, ellos son incapaces de mirar su vida como un todo y tener conciencia de ella. Que Kant piensa esto último se hace evidente cuando, en la cita anterior, señala que los animales no humanos están exentos de las cuitas que provoca un futuro incierto.

Así, debido a que somos conscientes de nuestra propia existencia como un todo en el tiempo, podemos formarnos un ideal de la felicidad. Kant piensa que la base para elaborar este ideal de la felicidad se encuentra en nuestra conciencia del placer o del agrado que recibimos de los objetos de la experiencia. Según él, nosotros somos conscientes de que estos objetos nos producen placer; así que lo que hacemos es abarcar con nuestra mente todos esos objetos y considerar el placer que nos producen como un todo. Así logramos imaginar una vida en la que todas nuestras inclinaciones están satisfechas, o en la que la sensación de placer o de agrado la

acompaña ininterrumpidamente. Esto explica por qué Kant describe a la felicidad como la conciencia de un ser racional del agrado de la vida durante toda su existencia (*KpV* 5: 22/20).

3.5.3 De esta manera, Kant llega a una definición de la felicidad según la cual es un estado en el que hay una concordancia entre las inclinaciones de un ser racional y los designios de la naturaleza.

La *felicidad* (*Glückseligkeit*) es el estado de un ser racional (*der Zustand eines vernünftigen Wesens*) en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia (*seiner Existenz*), *todo le va según su deseo y su voluntad* (*alles nach Wunsch und Willen geht*), y por lo tanto se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total (*zu seinem ganzen Zwecke*) perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad (*zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens*) (*KpV* 5: 124/121).

Tres cosas importantes hay en esta cita. En primer lugar, cuando se refiere a la felicidad como el estado de un ser racional a quien todo le va según su *deseo*, quiere decir que es un estado en el que satisfacemos todas nuestras inclinaciones porque obtenemos con facilidad todos los objetos de la experiencia que nos producen *placer*. En otras palabras, la felicidad es un estado de la sensibilidad del sujeto porque está dirigida a los objetos de la experiencia que nos producen placer. En segundo lugar, cuando se refiere a la felicidad como el estado de un ser racional a quien todo le va según su *voluntad*, él quiere enfatizar que la felicidad no es meramente un ideal de la imaginación, sino también un *fin* de la acción.¹⁰⁵ Según él, la felicidad es un fin que todos los agentes racionales finitos se proponen:

¹⁰⁵ Stephen Engstrom, «Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant», p. 105.

Hay, sin embargo, un fin (*ein Zweck*) que puede presuponerse real (*wirklich*) en todos los seres racionales (*bei allen vernünftigen Wesen*) [...] hay un propósito (*eine Absicht*) que no sólo pueden tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural (*einer Naturnotwendigkeit*) y éste es el propósito de la felicidad (*die Absicht auf Glückseligkeit*) (G 4: 415/36).

La felicidad es un fin necesario para los animales racionales finitos porque su naturaleza física les impone carencias o necesidades. Estas carencias plantean un problema para la existencia de los animales racionales finitos, por lo que empiezan a usar su razón práctica para encontrar los medios más adecuados para satisfacerlas. Al utilizar su razón práctica para resolver los problemas que les imponen sus necesidades, los animales racionales finitos adoptan como un fin el satisfacer sus inclinaciones durante toda su vida.

Por último, en tercer lugar, Kant dice que la felicidad se funda sobre la concordancia entre, por una parte, la naturaleza y, por otra, el fin total y el fundamento determinante de la voluntad (*KpV* 5: 124/121). Con ello, él quiere subrayar que la felicidad no es un fin que podamos alcanzar exclusivamente por nuestros propios esfuerzos, sino que depende en gran medida de lo que nos suceda, esto es, de nuestra *suerte*. Según Kant, los agentes racionales finitos estamos sujetos a la causalidad natural, frente a cuyos acontecimientos somos, en su mayor parte, pasivos. Por tanto, muchos de los acontecimientos de nuestra vida son sucesos que nos ocurren, no acciones que nos proponamos. Tales acontecimientos influyen positiva o negativamente en nuestra vida y, por consiguiente, también en la búsqueda de nuestra felicidad. De modo que, según Kant, la concordancia entre la naturaleza y el fin total de satisfacer nuestras inclinaciones recae más en la fortuna que en nuestra voluntad.

Ahora bien, Kant sostiene que al proponernos la satisfacción de nuestras inclinaciones como un fin, convertimos el ideal de la felicidad en un principio práctico de la razón. Como

acabamos de ver, para él, la felicidad es el estado de un ser racional a quien todo le va según su deseo y su voluntad. Sin embargo, según él, la voluntad es la facultad de obrar según la representación de leyes o principios prácticos (G 4: 412/34). Él identifica, por este motivo, la voluntad con la razón práctica (G 4: 412/34). Esta última es, empero, la facultad de proponerse fines en general. De este modo, para Kant, la facultad de obrar según principios y la facultad de proponerse fines en general es la misma. Por ello, Kant piensa que siempre que nos proponemos un fin, tiene que haber un principio práctico con base en el cual actuamos. Por lo tanto, si es cierto que la felicidad es un fin de la acción para nosotros, entonces tiene que haber, según él, un principio práctico de la razón con base en el que nos la proponemos.

Como resultado de esto, Kant señala que la felicidad ya no es simplemente un ideal de la imaginación, sino que se convierte en un ideal de la razón práctica *empíricamente condicionada*. Los animales humanos somos conscientes de nuestra propia vida y por ello podemos formarnos un ideal de la felicidad. Este ideal influye en nuestra receptividad de forma análoga a los objetos de experiencia, por lo que produce un sentimiento (o expectativa) de placer en nosotros por él. Este sentimiento determina, a su vez, nuestra facultad de desear. Esto significa que el sentimiento de placer es el fundamento determinante de nuestro deseo de la felicidad. Puesto que este sentimiento nos hace sentirnos inclinados hacia la felicidad, la adoptamos como un principio práctico de la razón y nos la proponemos como un fin. La razón práctica puede, entonces, determinarnos a la acción de realizar u obtener la felicidad. Sin embargo, la razón no es práctica aquí por sí misma, sino sólo en la medida en que el placer influye en nuestra facultad de desear. Por lo tanto, la razón práctica está aquí empíricamente condicionada. Así, pues, debido a que adoptamos la felicidad como un fin o hacemos de ella un principio práctico de la

razón con base en el placer que nos hace esperar, la felicidad es un ideal de la razón práctica empíricamente condicionada.

3.5.4 Ahora podemos comprender por qué el amor a sí mismo se relaciona tan directamente para Kant con la felicidad. Como vimos, el amor a sí mismo es el valor que nos damos a nosotros mismos como animales humanos en virtud de la propia comparación con los demás.

De esta manera, según entiendo, para Kant, la relación entre el amor a sí mismo y la felicidad se encuentra en que, si los demás alcanzan más *eficientemente* que nosotros los objetos que se proponen como fines, entonces nos sentimos infelices porque pensamos que, en comparación con los demás, tenemos un valor intrínseco menor. En cambio, si nosotros alcanzamos más eficientemente que los demás nuestros fines, entonces somos felices porque pensamos que, en comparación con los demás, tenemos un valor intrínseco mayor que ellos.¹⁰⁶

Por consiguiente, Kant piensa que la propia felicidad es *directamente proporcional* al amor que sentimos por nosotros mismos como resultado de compararnos con los demás. Esta es la razón por la cual caracteriza a la disposición original para la humanidad como una disposición para “juzgarse feliz (*glücklich*) o infeliz (*unglücklich*) sólo en comparación con otros” (R 6: 27/44). Por ello, podría decirse que, para Kant, nuestra disposición para la humanidad es una disposición racional para buscar nuestra propia felicidad.

Así, pues, en este capítulo, intenté explicar que, para Kant, el amor a sí mismo es un valor que nos otorgamos comparativamente como animales racionales, esto es, como humanos. Este valor comparativo sirve, según Kant, como base para considerar nuestra propia felicidad con respecto a los demás. En el próximo capítulo, pretendo explicar el principio del amor a sí

¹⁰⁶ Cfr. Allen W. Wood «Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit», p. 146.

mismo (o de la propia felicidad) y decir por qué Kant considera que no puede ser válido como una ley universal.

Moralidad, felicidad y amor a sí mismo

Capítulo Cuatro

El principio universal del amor a sí mismo o de la propia felicidad

4.1 *Introducción*

4.1.1 Hasta el momento, he explicado que, para Kant, la felicidad constituye un ideal de la imaginación, que consiste en la satisfacción de nuestras inclinaciones organizadas en un todo armónico. Este ideal afecta nuestra receptividad, produciendo un sentimiento de placer que determina nuestra facultad de desear a la acción. De esta manera, según Kant, el ideal de la felicidad se convierte en un fin necesario para nosotros. Pero como no podemos proponernos fines más que con base en un principio práctico de la razón, el fin de la felicidad tiene que fundamentarse en alguno de ellos. Ahora bien, en este capítulo, me propongo especificar cuál es el principio práctico con base en el cual, según Kant, se fundamenta el fin de la felicidad. Explicaré por qué Kant considera que el amor a sí mismo (o la búsqueda de la propia felicidad) es una tendencia que naturalmente se convierte, en los animales humanos, en un principio práctico o en un fundamento determinante para la voluntad. Al llegar aquí, haré una subdivisión del amor a sí mismo en «amor propio» y en «presunción». Finalmente, terminaré haciendo una reconstrucción del argumento con el cual Kant sostiene que el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad no puede ser válido como ley universal.

4.2 *El principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad*

4.2.1 Kant sostiene que el principio práctico con base en el cual nos proponemos la propia felicidad como un fin es el principio del amor a sí mismo (o, como también lo llama, el principio de la propia felicidad). Esto queda claro cuando dice, en la *Crítica de la razón práctica*, que:

[...] el principio (*das Prinzip*) de hacer de la felicidad el fundamento determinante supremo¹⁰⁷ del arbitrio (*zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür*) es el principio del amor a sí mismo¹⁰⁸ (*das Prinzip der Selbstliebe*) (KpV 5: 22/20).

Ahora bien, en esta cita, hay que observar primero que aquello que, según Kant, se vuelve un principio práctico es la felicidad (o la satisfacción de las inclinaciones). Esto quiere decir que el fin de la felicidad es incluido por la razón práctica dentro de un principio práctico. Lo segundo que hay que notar en esta cita es que, para Kant, el principio práctico que contiene el fin de la felicidad es, estrictamente, el que se convierte en el fundamento determinante supremo del arbitrio, mas no el fin de la felicidad *per se*.

Sin embargo, lo más importante en la cita anterior es la afirmación de que el principio del amor a sí mismo (o de la propia felicidad) intenta asumir el papel del fundamento determinante *supremo* del arbitrio. Pero, ¿qué quiere decir Kant con ello?

Para responder esta pregunta, tenemos que regresar a algo que hemos dicho antes. Tal como expuse en 3.4.4, los animales humanos tenemos la capacidad de representarnos nuestros propios estados y procesos mentales; esto es, somos autoconscientes. Esto se debe a que la

¹⁰⁷ Dulce María Granja omite este calificativo en la versión castellana de este pasaje, cuyo término alemán correspondiente sí aparece en la contraparte bilingüe de su edición.

¹⁰⁸ Cambio aquí la traducción de la doctora Granja de «amor propio» por «amor a sí mismo». Véase más la nota 74 del capítulo 3.

estructura de nuestra mente es reflexiva. Esto significa, entre otras cosas, que podemos representarnos el proceso causal por el cual los incentivos nos incitan a la acción. Pero, al mismo tiempo, quiere decir que la estructura reflexiva de la mente abre un espacio entre nosotros mismos y esos procesos causales. La estructura reflexiva de la mente (o la razón) nos permite tomar distancia de esos procesos y, así, evita que seamos determinados causalmente por ellos.

Este espacio reflexivo entre nosotros mismos y nuestros incentivos es el que plantea la cuestión de la necesidad de las razones para la acción.¹⁰⁹ Nuestros incentivos nos incitan a realizar ciertas acciones pero ¿por qué deberíamos actuar como nos indican? ¿Por qué el hecho de que nos inciten debería contar para nosotros como una *razón* para la acción? ¿Por qué razón ellos deberían *importarnos*? Como se desprende de esto, lo que necesitamos para responder estas preguntas es que los incentivos nos proporcionen razones para la acción. Para ello, tenemos que poder ver nuestros propios incentivos desde el punto de vista de algún principio de la razón (práctica).¹¹⁰ Kant piensa que es una cuestión conceptual el que se deriven razones particulares para la acción (en la forma de máximas) de los principios de la razón práctica (*KpV* 5: 19/17). Debido a esto, los incentivos siempre vienen ligados en pares naturales con sus correspondientes principios, por lo que no pueden motivarnos por sí solos, sino sólo en la medida en que operan desde el punto de vista de su respectivo principio.¹¹¹

4.2.2 Ahora bien, los incentivos se dividen ya sea en incentivos de la inclinación, o en incentivos de la razón pura práctica. Esto significa que la cuestión de las razones para la acción

¹⁰⁹ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», *Ethics* 109, Núm. 1 (Octubre 1998), p. 51.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 50.

¹¹¹ *Idem.* Véase también arriba 2.3.1.

puede plantearse para cada una de estas clases de incentivos. Así, pues, podemos preguntarnos tanto por qué debemos considerar a los incentivos de la inclinación como razones para la acción, así como por qué debemos hacerlo con respecto a los incentivos de la razón pura práctica. Ambas preguntas requieren encontrar un principio de la razón práctica desde cuyo punto de vista pueda aprobarse la operación de dichos incentivos. Así, en primer lugar, con respecto a los incentivos de la razón pura práctica, Kant sostiene que debido a que son producidos –como su nombre lo indica– directamente por un principio de la razón pura práctica (a saber, la ley moral), ellos ya son o ya cuentan objetivamente para nosotros como razones para la acción.

En cambio, los incentivos de la inclinación no son producidos directamente por la razón pura práctica, sino por la razón práctica empíricamente condicionada. Los incentivos de la inclinación son sentimientos de placer o de displacer producidos por la representación de los objetos de la experiencia. Estos objetos son, entonces, una fuente de motivación externa para la voluntad o la razón práctica, ya que responden a las necesidades e inclinaciones naturales presentes en nosotros. Cuando uno obtiene los objetos que cubren las necesidades e inclinaciones propias, uno experimenta como consecuencia un sentimiento de placer como satisfacción (el cual es conceptualmente diferente del placer que uno experimenta como un incentivo). Ahora bien, puesto que los incentivos de la inclinación se refieren a los objetos de la experiencia y, así, también a la satisfacción de las inclinaciones, la cuestión original de por qué deberíamos considerarlos como razones para la acción puede formularse en términos más generales, a saber: ¿Por qué deberíamos considerar que *la satisfacción de todas nuestras inclinaciones* nos proporciona razones para la acción? ¿Por qué deberíamos interesarnos en ellas? Esto es:

¿por qué deberíamos considerar que *nuestra propia felicidad* nos proporciona razones para la acción? ¿Por qué deberíamos interesarnos en ella?

4.2.3 Kant piensa que el hecho de considerar a los incentivos de las inclinaciones como razones para la acción se comprende por el principio del amor a sí mismo (o de la propia felicidad). Según vimos en 2.3.1, los incentivos siempre vienen acompañados por sus correspondientes principios prácticos. Estos principios juegan un papel doble en la explicación de nuestras acciones.¹¹² Primero, los principios prácticos explican por qué experimentamos ciertos incentivos pero no otros. Segundo, ellos explican cómo y por qué los tratamos o reaccionamos frente a los incentivos de la forma en que lo hacemos. De esta manera, para Kant, el principio del amor a sí mismo explica, en primer lugar, por qué experimentamos los incentivos de la inclinación que de hecho tenemos y, en segundo lugar, explica cómo y por qué los tratamos o reaccionamos frente a ellos de la manera en que lo hacemos.

Para empezar, veamos por qué el principio del amor a sí mismo explica por qué tenemos incentivos de la inclinación. Según vimos, el amor a sí mismo es, originalmente, una disposición natural y mecánica a otorgarnos un valor a nosotros mismos como seres animales o sensibles.¹¹³ Debido a esto, dice Kant,

[...] encontramos nuestra naturaleza, como seres sensibles (*als sinnlicher Wesen*), constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear (*die Materie des Begehrungsvermögens*) (objetos de la inclinación [*Gegenstände der Neigung*], ya sea la esperanza o ya sea el temor) se impone ante todo, y nuestro yo patológicamente determinable (*unser pathologisch bestimmbares Selbst*), aunque es totalmente inadecuado mediante sus máximas (*seine Maximen*) para una legislación universal (*zur allgemeinen*

¹¹² Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p. 50.

¹¹³ *Ibid.* p. 53.

Gesetzgebung), a pesar de ello, como si constituyese todo nuestro yo (*unser ganzes Selbst*), se esfuerza por hacer valer sus pretensiones como primeras y originales (*KpV* 5: 74/72).

De acuerdo con esto, Kant piensa que, como seres sensibles, esto es, como animales no racionales, estamos constituidos de tal manera que respondemos a la representación de los objetos de la inclinación (la materia de la facultad de desear) con un sentimiento de atracción o de aversión hacia ella. Este sentimiento adopta la forma de un instinto, es decir, de un sentimiento que nos ordena de manera *imperativa* realizar una acción.¹¹⁴ Así, por ejemplo, frente a la representación de un incendio, uno reacciona con un sentimiento de aversión o de peligro que nos ordena imperativamente huir del fuego y protegernos.

Ahora bien, para Kant, esta capacidad para reaccionar frente a la representación de un objeto con un sentimiento de atracción o de aversión que nos ordena imperativamente realizar una acción nace de nuestra tendencia natural como animales a preocuparnos por nosotros mismos, u otorgarnos mecánicamente un valor. Esto significa que la capacidad para experimentar inclinaciones y sus correspondientes incentivos proviene del amor a sí mismo que instintivamente sentimos por nosotros como seres sensibles. De este modo, el amor a sí mismo animal explica por qué tenemos inclinaciones así como incentivos de las inclinaciones.

Esto puede quedar más claro con el ejemplo anterior: ahí tenemos un caso en el cual, frente a la representación de un incendio, uno reacciona con un sentimiento de aversión o de peligro frente a ella, que nos ordena imperativamente protegernos del fuego. En este ejemplo, la inclinación es protegerse del fuego, mientras que el incentivo correspondiente es el sentimiento de aversión frente a la representación del incendio. Pero, ¿por qué tenemos una inclinación a

¹¹⁴ Me apoyo aquí en el ensayo de Tamar Shapiro, «The Nature of Inclination», *Ethics* 119 (Enero 2009), pp. 229-256.

protegermos del fuego, o por qué se presenta en nosotros frente al incendio el sentimiento de aversión? Pues porque, según Kant, en tanto animales, nos importamos o nos valoramos instintivamente a nosotros mismos.¹¹⁵ De esta manera, las inclinaciones y sus correspondientes incentivos tienen la función de expresar o manifestar la importancia o el valor que nos damos automáticamente a nosotros mismos. Las inclinaciones y sus incentivos son la evidencia, por así decir, de que los objetos no son indiferentes para nosotros (*i.e.*, que nos atraen o nos repelen) debido a que nos amamos a nosotros mismos.

4.2.4 Ahora que sabemos que las inclinaciones y sus correspondientes incentivos provienen de nuestra tendencia natural e instintiva como animales no racionales a preocuparnos por nosotros mismos, podemos abordar la segunda cuestión, a saber: ¿cómo y por qué tratamos o reaccionamos a los incentivos de las inclinaciones de la manera en que lo hacemos?

Según vimos, como animales, nosotros reaccionamos frente a la representación de los objetos de la inclinación con un sentimiento que nos ordena imperativamente realizar una acción. Sin embargo, ¿por qué reaccionamos frente a las representaciones de los objetos de esta manera? ¿Por qué tratamos a los incentivos de las inclinaciones *imperativamente*? Kant piensa que nosotros lo hacemos porque, al otorgarnos instintivamente un valor a nosotros mismos, nos consideramos irreflexivamente como autoridades. Pero, puesto que nos otorgamos este valor irreflexivamente como animales no racionales, ejercemos esta autoridad sobre nosotros mismos dictatorialmente.¹¹⁶ En consecuencia, nuestra tendencia instintiva como animales no racionales

¹¹⁵ Esta es la respuesta que ofrece tanto Christine M Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p. 53-54 como Tamar Shapiro, «The Nature of Inclination», p. 22.

¹¹⁶ Tamar Shapiro, «The Nature of Inclination», p. 21.

es considerar a los incentivos de nuestras inclinaciones como fundamentos para la acción.¹¹⁷ Por tanto, tratamos a los incentivos de nuestras inclinaciones de manera imperativa porque asumimos instintivamente que nuestro amor a sí mismo animal nos confiere el estatus de una autoridad dictatorial.

Pero nosotros también somos seres reflexivos o autoconscientes, por lo que nos damos cuenta de que nos otorgamos instintivamente un valor como animales no racionales. Para Kant, entonces, el amor a sí mismo animal es la primera forma de autoconciencia que tenemos de nosotros mismos. Esta primera forma de autoconciencia consiste en concebir nuestro propio yo (esto es, nuestra identidad) como un ser racional pero patológicamente determinable (es decir, susceptible de ser afectado por la representación de los objetos de la inclinación). Dicho francamente, para Kant, la primera forma de autoconciencia que tenemos de nosotros mismos es como seres vivientes o animales. Sin embargo, nuestra capacidad de reflexión nos permite llevar el amor a sí mismo que sentimos instintivamente por nosotros a un nuevo nivel. La autoconciencia hace que empecemos a valorarnos, ya no meramente de manera mecánica o instintiva, como animales, sino también como agentes racionales. Esta nueva forma de amor a sí mismo se apoya en la razón práctica, si bien empíricamente condicionada, ya que es un valor que nos seguimos otorgando como seres patológicamente determinables pero que tienen conciencia de sí mismos.

Ahora bien, precisamente porque nos damos cuenta de ello, la autoconciencia nos hace tomar distancia de nuestro propio yo y, así, también de nuestras propias inclinaciones. Por ello, para nosotros, la experiencia de tener una inclinación se convierte en la experiencia de estar

¹¹⁷ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p.53

divididos interiormente.¹¹⁸ Con esto, quiero decir que, para nosotros, tener una inclinación es, por una parte, ser consciente de la fuerza instintiva o imperativa de un incentivo sensible pero, por otra parte, es ser consciente, al mismo tiempo, de que, como agentes racionales, necesitamos de algo más para movernos a la acción, a saber, de un principio práctico. Así puede decirse que, para nosotros, tener una inclinación es tener la experiencia de poseer, por una parte, un animal interno pero, por otra, la experiencia de poseer también un ser humano o racional que lo cubre.¹¹⁹

Esta división interna presenta para nosotros un problema, pues aunque la fuerza de los incentivos es poderosa, necesitamos hallar un principio práctico en el cual nos apoyemos para determinarnos a la acción. Kant piensa que la forma que tenemos de resolver este problema es recurrir al amor a sí mismo que nos otorgamos como seres patológicamente determinables pero racionales y convertir esta disposición en un principio práctico o fundamento objetivo de la razón.

Esta tendencia (*diesen Hang*) a hacer de sí mismo (*sich selbst*), de acuerdo con los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio (*nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür*), el fundamento determinante objetivo de la voluntad en general (*zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt*) se puede llamar amor a sí mismo (*die Selbstliebe*) [...] (*KpV* 5: 74/72).

Según Kant, puesto que este amor a sí mismo surge de nuestra autoconciencia como seres patológicamente determinables (es decir, de la razón práctica empíricamente condicionada), nosotros no consideramos que el valor que nos otorgamos de esta manera sea meramente subjetivo, sino que asumimos implícitamente que tal valor es objetivo. Así, pues, nosotros no

¹¹⁸ Tamar Shapiro, «The Nature of Inclination», p.19.

¹¹⁹ Esta terminología proviene de Tamar Schapiro, *idem*.

pensamos que tengamos un valor solamente desde nuestro propio punto de vista, sino que pensamos que los demás también deben reconocer nuestro valor desde su propio punto de vista. Esto es un remanente de la autoridad dictatorial del amor a sí mismo que nos otorgábamos instintivamente como animales no racionales. Como consecuencia, nuestro yo patológicamente determinable (esto es, nuestra razón práctica empíricamente condicionada) intenta gobernarnos y legislar para nosotros mismos, como si solamente estuviéramos constituidos por nuestro animal interno, sus propias máximas como leyes universales.¹²⁰ En consecuencia, tratamos automáticamente a los incentivos de nuestras inclinaciones como *razones para la acción*.¹²¹

Sin embargo, no hace falta decir que nuestro yo patológicamente determinable no es el más adecuado para gobernar, según Kant, todo nuestro yo. Esto se debe a que las máximas que intenta legislar como leyes universales están basadas en la materia de la facultad de desear (esto es, en los sentimientos con los que reaccionamos frente a las representaciones de los objetos y que, por ello, varían de sujeto en sujeto). Por consiguiente, estas máximas carecen de la universalidad necesaria para movernos como un yo unificado.¹²² Ellas solamente nos mueven porque asumimos implícitamente que nuestro yo patológicamente determinable es la única fuente de autoridad en nosotros.

En resumen, el principio del amor a sí mismo nos explica, por una parte, cómo tratamos a los incentivos de las inclinaciones. Originalmente, el amor a sí mismo es una disposición natural de un animal a tratar los incentivos de sus inclinaciones como fundamentos para la acción pero, en un ser racional, ésta se convierte en una disposición a tratarlos automáticamente como

¹²⁰ *Ibid.* p. 22.

¹²¹ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p.53.

¹²² Tamar Schapiro, «The Nature of Inclination», p. 22

razones para la acción.¹²³ Por otra parte, el principio del amor a sí mismo nos dice también por qué los tratamos de esa manera. Según esto, tratamos a los incentivos de las inclinaciones automáticamente como razones para la acción porque, al convertir esa disposición en un principio de la razón práctica empíricamente condicionada, asumimos implícitamente que somos importantes para nosotros mismos o que tenemos un valor objetivo.

Finalmente, si el principio del amor a sí mismo nos explica tanto por qué tenemos inclinaciones,¹²⁴ como por qué y cómo las tratamos como razones para la acción, entonces este principio nos dice por qué nos importa o nos interesa satisfacer todas nuestras inclinaciones, esto es, por qué nos interesa obtener la felicidad. La respuesta, como acabamos de ver, es que nos interesa satisfacer nuestras inclinaciones u obtener nuestra propia felicidad porque nos

¹²³ Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p.53.

¹²⁴ Faviola Rivera me ha señalado que Kant no puede sostener la tesis de que el principio del amor a sí mismo explica por qué tenemos inclinaciones en general, y que tampoco puede ser ésta la lectura de Korsgaard con respecto a esto. Según Faviola Rivera, la razón por la que, para Kant, tenemos inclinaciones es que somos seres sensibles, es decir, para nosotros, la representación de los objetos nos producen incentivos como meras reacciones subjetivas, las cuales no están basadas en ningún principio.

Sin embargo, en mi opinión, Korsgaard sí sostiene que, para Kant, el principio del amor a sí mismo explica por qué tenemos inclinaciones. Cuando Korsgaard explica la idea de que los incentivos y los principios existen en pares naturales, ella primero ejemplifica su punto en el caso de los animales no racionales. Allí ella escribe que:

(...) the animal's instincts play a double role in the account of its actions: they explain both *why* the animal is subject to certain incentives in the first place and *how* it responds to those incentives (Christine M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self», p. 50; las cursivas son mías).

Según Korsgaard, los instintos animales explican por qué los animales tienen incentivos o sentimientos en general y, por tanto, explican también por qué tienen inclinaciones. Korsgaard traza luego una analogía con el caso de los animales racionales y sostiene que, así como en los animales los instintos cumplen esta doble función, en los animales racionales o humanos, esta doble función es tarea de los principios prácticos. Los principios prácticos explican por qué tenemos incentivos y, por lo tanto, por qué tenemos inclinaciones en general (*Ibid.* p. 50).

Además, Korsgaard atribuye esta postura, en Kant, al principio del amor a sí mismo. Ella dice:

(...) self-love is the principle that pairs with our natural incentives and explains both *why* we are subject to certain incentives in the first place and *how* we respond to those incentives once they are present (*Ibid.* p. 54; las cursivas son mías).

Por estas razones, me parece más adecuado mantenerme apegado a la idea de que, para Kant, el principio del amor a sí mismo explica por qué tenemos incentivos y, por lo tanto, inclinaciones.

importamos o nos amamos a nosotros mismos. Si no fuera así, ninguna cosa en el mundo, mucho menos nuestra propia felicidad, tendría un valor para nosotros o nos importaría.

4.3 *Amor a sí mismo, amor propio y presunción*

4.3.1 Ahora bien, Kant considera que, cuando la disposición del amor a sí mismo se convierte en un principio práctico, es muy fácil para nosotros suponer que se trata de un principio práctico *incondicionado* (KpV 5:74/72). Esto quiere decir que el principio del amor a sí mismo se presenta como el fundamento determinante *supremo* de la voluntad. El único principio que, para Kant, es incondicionado (o un fundamento determinante supremo de la voluntad) es la ley moral. Así, cuando se presenta de esta manera, el principio del amor a sí mismo intenta asumir el papel de la ley moral. Esto se debe, como ya vimos, a que nuestro yo patológicamente determinable, o razón práctica empíricamente condicionada, se asume a sí mismo como una autoridad e intenta gobernarnos como si fuera todo nuestro yo.

La consecuencia, entonces, de hacer del principio del amor a sí mismo un principio práctico incondicionado o un fundamento determinante supremo de la voluntad es que esta tendencia se convierte en algo exagerado. Para Kant, cuando el amor a sí mismo

[...] se hace legislador (*gesetzgebend*) y principio práctico incondicionado (*zum unbedingten praktischen Prinzip*), se puede llamar *presunción* (*Eigendünkel*) (KpV 5: 74/72).

Esta idea se expone con mayor detalle en la siguiente cita:

Todas las inclinaciones [*Neigungen*] juntas (las cuales pueden reunirse en un sistema tolerable, y cuya satisfacción [*Befriedigung*] en este caso se llama felicidad [*Glückseligkeit*] personal) constituyen el *egoísmo* [*Selbstsucht*] (*solipsismus*). Este es o el *amor de sí mismo* [*Selbstliebe*] que consiste en una *benevolencia* [*Wohlvollens*] excesiva consigo mismo (*philantia*), o la *complacencia* [*Wohlgefallens*] en sí mismo

(*arrogantia*). Aquel se llama particularmente *amor propio* [*Eigenliebe*], y éste *presunción* [*Eigendiinke*] (*KpV* 5: 73/71)

Por comodidad, dividamos esta cita, para su explicación, en dos partes. Entendamos, en primer lugar, por qué Kant piensa que todas las inclinaciones juntas (esto es, el ideal de la felicidad) constituyen el egoísmo. De acuerdo con él, todas las inclinaciones constituyen el egoísmo porque, como vimos, ellas son la forma en que se muestra o se manifiesta el valor o la importancia que nos damos automáticamente como animales racionales a nosotros mismos. En otras palabras, las inclinaciones son la expresión de nuestro amor a sí mismo.

Esto ha hecho surgir la idea de que, para Kant, todas nuestras inclinaciones y deseos son autointeresados y, por consiguiente, cualquier acción no-moral motivada con base en ellos también lo es.¹²⁵ Más aún, esta parece ser la interpretación tradicional de este asunto. De acuerdo con esto, para Kant, los deseos y las inclinaciones se dirigen naturalmente hacia su propia satisfacción o, lo que es lo mismo, a provocar un sentimiento de placer en el agente.¹²⁶ Los deseos y las inclinaciones pertenecen a un sujeto, de modo que cuando éste actúa con base en tales deseos e inclinaciones, está buscando su propia satisfacción o su propio placer. El fin de sus acciones es, entonces, él mismo (o el placer que él mismo siente como resultado de su acción). Por ello, se dice, en la psicología práctica kantiana, los deseos y las inclinaciones son egoístas o autointeresados.

¹²⁵ Esta es la opinión, por ejemplo de Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 100-102 y de Gustavo Ortiz Millán, «Kant on the Nature of Desires» en V. Rohden *et. al.* (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Acten des X. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlín: Walter de Gruyter, 2008) Bd. 3, pp. 323, 325-326.

¹²⁶ *Cfr.* Gustavo Ortiz Millán, «Kant on the Nature of Desires», p. 325.

Esta forma de caracterizar los deseos y las inclinaciones dentro de la psicología kantiana es claramente hedonista.¹²⁷ De este modo, quienes leen a Kant como un hedonista psicológico, lo leen también, debido a ello, como un egoísta psicológico. Ellos critican la idea de que todas las inclinaciones sean una expresión de nuestro amor a sí mismo sobre la base de que ello reduciría el valor de todos los objetos de las inclinaciones a meros medios, ya que lo único que valoraríamos como un fin sería nosotros mismos. Entre los objetos de las inclinaciones que valoraríamos como meros medios se encontrarían las demás personas. Así, para quienes leen a Kant como un hedonista y un egoísta psicológicos, el amor a sí mismo significa o implica la preferencia de uno mismo sobre los demás.¹²⁸

Sin embargo, como insistí en el segundo capítulo,¹²⁹ Kant no mantiene un hedonismo psicológico debido a que, para él, el sentimiento de placer que nos produce la representación de un objeto de la inclinación es la *causa* por la que deseamos o sentimos una inclinación hacia ese objeto. En el modelo de motivación kantiano de la acción no-moral, el sentimiento de placer sirve como base o *fundamento determinante* de la acción, no como su fin.¹³⁰ Por ello, para Kant, los deseos y las inclinaciones no se dirigen a su propia satisfacción ni son autointeresados. Este sentimiento de placer no puede determinar la facultad de desear de un agente a menos de que esté incorporado en una máxima o un principio práctico subjetivo. Esto último sucede cuando el sentimiento de placer es, en tanto incentivo, aprobado desde el punto de vista de un principio de la razón práctica. Sólo cuando ha sido aprobado e incorporado en una máxima, el sentimiento de placer puede proporcionarnos una *razón* para la acción. Kant piensa que el

¹²⁷ En el capítulo 2, ya he ofrecido una crítica de esta lectura hedonista de la psicología kantiana y una alternativa interpretativa a ella. Véase completamente, más abajo, 2.4.

¹²⁸ Gustavo Ortiz Millán, *op. cit.*, p. 326.

¹²⁹ Véase la nota 127 de este capítulo.

¹³⁰ *Cfr.* Andrews Reath, «Hedonism, Heteronomy, and Principle of Happiness», *Pacific Philosophical Quarterly* 70, pp. 53-54.

principio de la razón práctica desde el cual consideramos los sentimientos de placer que nos producen los objetos de las inclinaciones como razones para la acción es el principio del amor a sí mismo. Debido a que nos apoyamos en este principio para derivar razones no-morales para la acción, podemos atribuir un valor tanto a los objetos de las inclinaciones como a las inclinaciones mismas. Dicho de otro modo: para Kant, el principio del amor a sí mismo es la *f fuente* de donde proviene el valor de todos los distintos objetos de las inclinaciones, así como el de nuestras propias inclinaciones.

Puesto que este principio pertenece a la razón práctica empíricamente condicionada, se puede decir también que la fuente del valor de las inclinaciones y de sus objetos es la razón práctica empíricamente condicionada.

Esto significa simplemente que el valor de las inclinaciones y el de sus objetos es extrínseco, pero esto no implica *en absoluto* que la única forma que los valoremos sea como medios o instrumentos. Según vimos en el primer capítulo,¹³¹ y según la interpretación de Christine M. Korsgaard,¹³² Kant hace una distinción entre dos clases o pares de valores: él distingue el par valor intrínseco/valor extrínseco, por una parte, del par valor final/valor instrumental, por otra. De acuerdo con él, el primer par valor intrínseco/valor extrínseco se refiere a de dónde proviene o en dónde se encuentra el valor de un objeto: esto es, si el valor de un objeto se encuentra en sí mismo, o si proviene de su relación con algún otro objeto.¹³³ En cambio, el par valor final/valor instrumental se refiere a la manera en que valoramos un objeto: si los

¹³¹ Véase arriba 1.4.2, 1.4.5 y 1.5.2.

¹³² Christine M. Korsgaard realiza y defiende esta distinción en su artículo «Two Distinctions in Goodness», *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 249-274. Véase en esp. las pp. 250-251, 256-262. En lo próximo, sigo a esta autora.

¹³³ *Ibid.* p. 250.

valoramos por sí mismos, o para alguna otra cosa.¹³⁴ Si valoramos el objeto por sí mismo, decimos que es un fin; pero si lo valoramos para otra cosa, se trata de un medio.

De esta manera, cuando más arriba se dice que el valor de las inclinaciones o el de sus objetos es extrínseco, lo que se quiere decir es que su valor proviene de su relación con otra cosa; a saber, de su relación con nosotros (o con nuestro amor a sí mismo). Sin embargo, esto no significa que no podamos valorar las inclinaciones y sus objetos por sí mismos o como fines. Kant sostiene que podemos realizar acciones o proponernos fines no-morales que valoremos por sí mismos. En la *Fundamentación*, por ejemplo, para explicar la noción de una acción hecha por buena voluntad, Kant distingue tres tipos de acciones motivadas de distinta manera: las acciones motivadas por deber, las motivadas por una inclinación directa, y las motivadas por una inclinación indirecta (*G* 4:397-398/23-24).¹³⁵ Las acciones motivadas por deber son aquellas que se hacen simplemente porque son correctas; las motivadas por una inclinación directa son aquellas que se hacen simplemente porque uno las disfruta; mientras que las motivadas por una inclinación indirecta son las que se hacen porque uno desea obtener alguna otra cosa como consecuencia de ella.

De estos tres tipos de acciones, la que más nos interesa es la acción hecha por una inclinación inmediata. Esta clase de acciones, según Kant, está motivada por una inclinación pero se realiza por sí misma; es decir, como un fin. Para ejemplificar esta clase de acciones, Kant pone el caso de un filántropo que ayuda a los demás por simpatía hacia ellos. Él observa que las personas que actúan de esta manera

¹³⁴*Ibid.* p. 257.

¹³⁵ Cfr. Christine M. Korsgaard, «Kant's analysis of obligation: The argument of *Groundwork I*» en *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 55-57.

[...] encuentran un placer íntimo (*ein inneres Vergügen*) en distribuir la alegría (*Freude*) en torno suyo, *sin que a ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio (ohne einen anderen Bewegunsgrund der Eitelkeit oder Eigennutzes)*, y que pueden regocijarse del contento de los demás (*Zufriedenheit anderer*), en cuanto que es su obra (G 4:398/24; cursivas mías).

En esta cita, Kant deja claro que la acción del filántropo de ayudar a los demás no está motivada egoístamente. Para él, el placer íntimo que siente el filántropo al ayudar a los demás no es el fin de su acción, sino más bien el motivo o la razón por la que los ayuda.¹³⁶ El verdadero fin de su acción es la felicidad o el contento de los demás como tal, no su propio placer o provecho. Similarmente, la acción de ayudar a los demás se realiza también como un fin, ya que con ella no se quiere obtener nada más que la misma acción (es decir, ayudar a los demás). De esta manera, Kant piensa que el filántropo valora la acción de ayudar por sí misma, no como un mero medio para alguna otra cosa.

Sin embargo, a pesar que ello, para Kant, la acción del filántropo no tiene un valor intrínseco sino extrínseco, pues si él no sintiera una inclinación o una simpatía natural por los demás, no se propondría la acción de ayudarlos. El valor de la acción del filántropo está en relación con sus sentimientos; esto es, proviene de cómo reacciona frente a la representación de ayudar a los demás. En conclusión, la acción del filántropo de ayudar a los demás tiene un valor extrínseco debido a que está condicionada o depende de que tenga un sentimiento de placer como incentivo o fundamento determinante para hacerla. Y, como ya vimos, Kant piensa que este sentimiento de placer no sería importante prácticamente para el filántropo si él mismo no se importara o estimara a sí mismo.

¹³⁶ *Ibid.* p. 56.

De este modo, según he intentado argumentar, cuando Kant sostiene que todas las inclinaciones juntas constituyen el egoísmo, él no quiere decir que la satisfacción de todas nuestras inclinaciones sea el fin hacia el cual se dirigen todas nuestras acciones no-morales ni que todas nuestras inclinaciones sean autointeresadas. Quiere decir que todas nuestras inclinaciones son importantes para nosotros porque nosotros somos la fuente de donde surgen o el fundamento en el que se apoyan (y nosotros nos consideramos naturalmente importantes para nosotros mismos).

4.3.2 La segunda parte de la cita que estamos considerando dice:

Este [el egoísmo] es o el *amor de sí mismo* [*Selbstliebe*] que consiste en una *benevolencia* [*Wohlvollens*] excesiva consigo mismo (*philautia*), o la *complacencia* [*Wohlgefallens*] en sí mismo (*arrogantia*). Aquel se llama particularmente *amor propio* [*Eigenliebe*], y éste *presunción* [*Eigendiinkeel*] (*KpV* 5: 73/71).

De acuerdo con esto, Kant piensa que el amor a sí mismo se divide en un amor de benevolencia con uno mismo, o en un amor de complacencia en uno mismo. Esta división corresponde a una división mucho más amplia del amor. Según él, el amor puede dividirse en amor de benevolencia (*Wohlvollen*) o en amor de complacencia (*Wohlgefallen*) (*VE* 27: 417/239).¹³⁷ El amor de benevolencia consiste en el deseo o la inclinación de propiciar la felicidad de alguien (*VE* 27: 417/239).¹³⁸ El amor de complacencia consiste en el placer que experimentamos cuando mostramos aprobación por las perfecciones físicas o intelectuales de alguien (*VE* 27: 417/239).¹³⁹

¹³⁷ Véase, Allen W. Wood, «Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit», p. 145.

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Idem.*

Ahora bien, tanto el amor de benevolencia como el amor de complacencia pueden tener como objeto ya sea a uno mismo, o ya sea a los demás. De esta manera, el amor de benevolencia puede ser un deseo o una inclinación de propiciar nuestra propia felicidad, o la de alguien más. Cuando el amor de benevolencia se dirige hacia uno mismo se llama *amor propio* (*Eigenliebe*) (*KpV* 5: 73/71); pero cuando se dirige hacia alguien más, Kant lo llama simplemente *benevolencia* (*Wohllollen*) (*MS* 6:401/257).¹⁴⁰ Análogamente, el amor de complacencia puede consistir en el placer que experimentamos al aprobar nuestras propias perfecciones, o las perfecciones de alguien más. Cuando el amor de complacencia se tiene por uno mismo, se llama *presunción* (*Eigendiinckel*) (*KpV* 5: 73/71), pero cuando se tiene por alguien más se denomina *inclinación sexual* (*VE* 27: 417/239).

4.3.3 Empecemos por explicar más detenidamente el amor de benevolencia dirigido hacia uno mismo. Según Kant, cuando el amor de benevolencia se dirige hacia uno mismo se llama *amor propio* (*Eigenliebe*) (*KpV* 5: 73/71). El amor propio es una benevolencia excesiva que se tiene con uno mismo; es decir, un deseo o una inclinación exagerada de promover nuestra propia felicidad. Este deseo o inclinación se traduce en una tendencia a evadir actuar moralmente simplemente porque, para uno, eso implicaría una incomodidad o un sacrificio. Por ejemplo, supongamos que una persona que va sentada en el transporte público ve subirse a una mujer embarazada. Esta persona sabe que lo correcto es cederle el asiento a la mujer, pero ella no quiere hacerlo porque simplemente va más cómoda sentada y, para evitarlo, finge estar dormida.

¹⁴⁰ Sobre el amor de benevolencia hacia los demás, puede consultarse Faviola Rivera, *Virtud y Justicia en Kant* (México: Distribuciones Fontamara, 2003), pp. 118-130.

Kant piensa que las acciones motivadas por amor propio no son viciosas o perversas, pero sí que denotan una gran falta de virtud o de fortaleza de carácter moral. Este punto es importante porque subraya que el amor propio tiene un carácter indirectamente negativo: en el amor propio, uno quiere hacer ciertas *excepciones* para con uno mismo; esto es, uno *no quiere* actuar como uno sabe que debe hacerlo, o no se quiere asumir la responsabilidad de tener que actuar moralmente. El amor propio es un defecto o una debilidad de la voluntad, ya que nos impide evaluar objetivamente la importancia de la satisfacción de nuestras propias inclinaciones en relación con los deberes hacia nosotros mismos y hacia los demás.

Ahora bien, para Kant, esta tendencia natural a realizar excepciones con uno mismo con el fin de promover la propia felicidad puede ser controlada o limitada por la razón pura práctica.

Así dice:

La razón pura práctica (*Die reine praktische Vernunft*) solamente infiere *perjuicio* (*Abbruch*) al amor propio (*der Eigenliebe*) en la medida en que, siendo natural y vivo en nosotros aún antes de la ley moral (*vor dem moralischen Gesetze*), lo constriñe para concordar con esta ley (*auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt*); entonces se llama *amor a sí mismo racional* (*vernünftige Selbstliebe*)¹⁴¹ (*KpV* 5:73/71).

Kant piensa que la razón pura práctica infiere solamente un perjuicio al amor propio porque no niega completamente la validez o la legitimidad de nuestro deseo o inclinación de promover nuestra propia felicidad, pero sí la condiciona a concordar con lo que ordena la ley moral. Esta condición significa que la ley moral nos permite promover nuestra propia felicidad siempre y cuando no consideremos que esta última es más importante que los mandatos de la primera. La ley moral impone así un límite a nuestro deseo o inclinación exagerado de beneficiarnos a

¹⁴¹ Véase la nota 74.

nosotros mismos y, por lo mismo, también un límite a nuestra inclinación natural a hacer excepciones con respecto a nosotros mismos. El perjuicio al amor propio se revela cuando se entiende como un límite a nuestra disposición natural, como animales racionales, a valorarnos o preocuparnos por nosotros mismos.

4.3.4 Por otra parte, para Kant, cuando el amor de complacencia se dirige hacia uno mismo, se denomina *presunción* (*Eigendünkel*) (*KpV* 5: 74/72). La presunción es una complacencia o una satisfacción exagerada que surge de la percepción y la aprobación de nuestras propias perfecciones sensibles o intelectuales (*VE* 27: 417/239). De acuerdo con Kant, cuando percibimos nuestras propias características y talentos, su representación nos produce un placer o una satisfacción sensible. Él piensa que con base en este sentimiento de placer nosotros aprobamos nuestras propias perfecciones y, en consecuencia, nos otorgamos un valor como animales racionales o humanos. Este valor es el amor a sí mismo que surge de la complacencia de percibir y aprobar nuestras propias perfecciones.

Ahora bien, según Kant, debido a que este valor se apoya en la complacencia por nuestras propias perfecciones, éste está fundamentado en la razón práctica empíricamente condicionada (es decir, en nuestro yo patológicamente determinable). Sin embargo, como mencioné en 4.2.4, nuestro yo patológicamente determinable intenta gobernarnos como si constituyera todo nuestro yo y, por ende, intenta legislar para nosotros las máximas de las inclinaciones como leyes universales. Esto significa, para Kant, que nuestro amor de complacencia por nuestro yo patológicamente determinable se atribuye arbitrariamente el estatus de un principio práctico incondicionado o de un fundamento determinante supremo de la voluntad. Por consiguiente, nosotros no reconocemos a la verdadera ley moral como la ley moral, sino que asumimos que

nosotros mismos somos o tenemos la autoridad de la ley moral. De este modo, concluimos que aquello que queremos subjetivamente (a saber, la satisfacción de nuestras propias inclinaciones) tiene, simplemente porque se trata de nosotros, un valor universal e incondicionado. En resumen, para Kant, en la presunción, uno pretende falsamente que la piedra de toque para determinar la validez objetiva de las propias máximas sea uno mismo, en vez de la ley moral.

Este amor de complacencia incondicionado que nos damos a nosotros mismos nos hace creer que tenemos prerrogativas o derechos que los demás no tienen porque carecen de nuestras perfecciones. En especial, nos hace creer que tenemos el privilegio de no tener que obedecer o respetar la ley moral. Debido a ello, pensamos que nuestras propias perfecciones nos hacen superiores (o nos dan un valor mayor) como humanos que los demás, de lo cual surge una tendencia a menospreciarlos (lo que equivale a despreciar la ley moral).¹⁴² Por ejemplo, imaginemos el caso de una supermodelo –digamos, Naomi Campbell–, la cual no solamente es una mujer hermosa, sino también es rica y famosa. Ella se complace en observar y en aprobar sus propias perfecciones. Sin embargo, ella piensa que por ser una supermodelo rica y famosa tiene un valor mayor o superior como animal humano que los demás y, por eso, trata a sus ayudantes o sus admiradores con menosprecio. Supongamos que, en una ocasión, Naomi Campbell está cenando en un restaurante y pide una ensalada, pero especifica estrictamente al mesero que no tenga ningún tipo de aderezo o aceite. El mesero olvida dar la instrucción en la cocina, en donde preparan la ensalada con aceite de oliva. Cuando el mesero entrega la ensalada a Naomi Campbell, se percata de que tiene aceite de oliva, se enoja, tira el plato al suelo y escupe a la cara del mesero mientras lo insulta. Esta actitud semejante puede adoptarse, según Kant, si uno se valora a sí mismo exclusivamente con base en el amor de complacencia por

¹⁴² Allen W. Wood, «Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit», pp. 146-148, 153.

alguna de las propias perfecciones, tales como la inteligencia, la educación, el linaje, el gusto, los talentos, etc.

Sin embargo, Kant piensa que la ley moral detiene o pone un freno a la pretensión de tener un valor incondicionado o superior al de los demás animales humanos. De acuerdo con él,

(...) la ley moral (*das moralische Gesetz*), la cual es solamente en verdad (es decir, en todos los sentidos) objetiva (*objektiv*), excluye por completo el influjo del amor a sí mismo¹⁴³ sobre el principio práctico supremo (*den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip*) e infiere un perjuicio infinito (*unendlichen Abruch*) a la presunción (*dem Eigendünkel*) que prescribe como leyes (*als Gesetze*) las condiciones subjetivas del amor a sí mismo (*die subjektiven Bedingungen des ersteren*) (KpV 5: 74/72).

De esta manera, Kant piensa que la ley moral tiene un efecto negativo sobre el sentimiento; es decir, sobre las inclinaciones y las aversiones. Como hemos visto, tanto las inclinaciones como las aversiones descansan en sentimientos de placer o de displacer respectivamente. Por consiguiente, según Kant, cuando la ley moral pone un freno a la pretensión de la presunción, frustra la satisfacción de las inclinaciones contrarias a ella, lo cual provoca en nosotros un sentimiento de displacer o dolor.¹⁴⁴ Al poner un límite a las pretensiones de la presunción, la ley moral evita que se autoproclame como el principio práctico supremo de la voluntad y que las máximas de nuestras inclinaciones sean válidas como leyes universales e incondicionadas. Así, pues, la ley moral excluye todo influjo de la presunción sobre la voluntad, lo cual significa un daño o un perjuicio al amor de complacencia por uno mismo. No obstante, como el mismo Kant indica,

¹⁴³ Véase la nota 74

¹⁴⁴ Faviola Rivera, *op. cit.*, p. 120.

[...] lo que infiere daño (*Abbruch*) a nuestra presunción (*unserem Eigendiinke*), a nuestro propio juicio (*Urteil*), humilla (*demütigt*). Así, pues, la ley moral humilla (*demütigt das moralische Gesetz*) inevitablemente a todo ser humano (*jeden Menschen*) cuando compara con esa ley la tendencia sensible de su naturaleza (*den sinnlichen Hang seiner Natur*) (*KpV* 5: 74/72).

Según Kant, la ley moral nos humilla porque, a diferencia de lo que pasa con el amor propio, la razón pura práctica niega completamente la legitimidad de las pretensiones de la presunción. Esto significa que la razón pura práctica niega absolutamente la validez de que nuestro yo patológicamente determinable asuma el estatus de la ley moral o de un principio práctico incondicionado y, por ende, intente gobernarnos como si fuera todo nuestro yo. La humillación consiste, entonces, en que la ley moral derriba totalmente el valor o la estimación supuestamente superior que nos damos sobre los demás como animales humanos a causa de la complacencia en nuestras propias perfecciones. Por lo tanto, para Kant,

[...] todas las pretensiones de estimación de sí mismo (*alle Ansprüche der Selbstschätzung*), las cuales preceden al acuerdo con la ley moral (*vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze*), son vanas (*nichtig*) y sin ningún derecho (*Befugnis*), ya que precisamente la certeza de una intención (*Gesinnung*) que concuerda con la ley moral es la primera condición del valor de una persona (*die erste Bedingung alles Werts der Person*) [...] y toda pretensión (*Anmaßung*) anterior a ésta es falsa y contraria a la ley (*gesetzwidrig*) (*KpV* 5: 73/71).

De esta manera, la presunción es la corrupción de nuestra disposición original para la humanidad; es decir, de nuestra disposición natural para amarnos o conferirnos un valor como animales humanos o racionales. Se trata de una corrupción porque nuestra tendencia a amarnos

a nosotros mismos se convierte en una tendencia a *autoengañarnos* acerca de nuestro propio valor como animales humanos.¹⁴⁵

4.4 *El principio del amor a sí mismo no puede valer como ley universal*

4.4.1 En este capítulo, he intentado explicar el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad. Según hemos visto, debido a que somos animales autoconscientes, nuestra disposición original para el amor a sí mismo se convierte en un principio práctico de la razón práctica empíricamente condicionada. Ahora bien, para Kant, debido a nuestra constitución animal, tenemos la tendencia a considerar este principio como un principio práctico incondicionado, es decir, tratamos a este principio como si fuera la ley moral. Sin embargo, Kant piensa que el principio del amor a sí mismo (o de la propia felicidad) no es adecuado para servir como ley moral. En los apartados de esta última sección, me dedico a explicar el argumento según el cual el principio mencionado no es apto para servir como ley universal y, por ende, tampoco como ley moral.

4.4.2 Kant comienza la exposición de su argumento sosteniendo que:

Ser feliz (*Glücklich zu sein*) es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito, (*das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens*) y por ello un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear (*ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens*) (*KpV* 5: 25/23).

Según vimos en 3.5.3, Kant considera que los animales humanos son agentes racionales *finitos* debido a que su voluntad está sometida a condiciones empíricas especiales: a saber, están

¹⁴⁵ Allen W. Wood, «Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit», p. 153.

sujetos a deseos y necesidades. Debido a ello, los animales humanos no experimentan desde un inicio una satisfacción con toda su existencia (es decir, no poseen originalmente la felicidad) (*KpV* 5: 25/23). Kant piensa que solamente un ser que tenga una conciencia de su propia autosuficiencia podría poseer la felicidad de manera innata u original (*KpV* 5: 25/23). Pero puesto que nosotros somos animales (es decir, seres sensibles y finitos), la felicidad o la satisfacción de nuestras inclinaciones es un *problema* que nos presenta la razón práctica en nuestra existencia (*KpV* 5: 25/23).

Kant sostiene que nuestros deseos y nuestras necesidades corresponden a la materia de la facultad de desear; es decir, corresponden a la representación de un objeto práctico, el cual produce en nosotros como efecto un sentimiento de placer o de displacer (*KpV* 5: 25/23). Ahora bien, este sentimiento de placer o de displacer es completamente subjetivo, ya que depende de cómo la representación de un objeto afecta la receptividad de un sujeto. Por lo tanto, cómo reacciona un sujeto frente a la representación de un objeto es algo que sólo se puede conocer por la experiencia. Así, pues, mientras un sujeto puede reaccionar frente a la representación de un objeto con un sentimiento de placer, otro sujeto puede reaccionar frente a esa misma representación con un sentimiento de displacer (*KpV* 5: 25/23).

En consecuencia, Kant afirma que:

[...] precisamente porque este fundamento determinante material (*dieser materiale Bestimmungsgrund*) sólo puede ser conocido empíricamente por el sujeto (*von dem Subjekte*), es imposible considerar este problema (*diese Aufgabe*) [de la felicidad] como una ley (*ein Gesetz*), pues ésta, como objetiva (*objektiv*), debe contener en todos los casos y para todos los seres racionales, *precisamente el mismo fundamento determinante* para la voluntad (*denselben Bestimmungsgrund des Willens*) (*KpV* 5: 25/23).

De acuerdo con Kant, el principio de la propia felicidad no puede valer como una ley universal porque los objetos de la experiencia que producen la satisfacción de las propias inclinaciones (es decir, la propia felicidad) varían de un sujeto a otro según cómo reaccione la receptividad de cada uno de ellos. Si el sentimiento de placer o de displacer que produce la representación de un objeto en nosotros varía según la forma en que reacciona nuestra propia receptividad, entonces la representación de un mismo objeto puede producir un sentimiento de placer en nosotros, pero en alguien más puede crear uno de displacer. De esta manera, puesto que el placer (o el displacer) producido por la representación de los objetos de la experiencia no es necesariamente unánime en todos los sujetos, el objeto de la felicidad no será el mismo para todos ellos.

Sin embargo, la ley moral es válida universal e incondicionadamente, por lo que el fundamento determinante de la voluntad que nos presenta tiene que ser válido en todos los casos y para todos los agentes racionales. Por lo tanto, el fundamento determinante de la ley moral no puede variar de un sujeto a otro, esto es, no puede ser relativo, sino tiene que ser objetivo. Por ende, el principio de la propia felicidad no puede valer universalmente porque su fundamento determinante (es decir, el sentimiento de placer o de displacer) varía de un sujeto a otro, por lo que no es objetivo, sino relativo.

4.4.3 Ahora bien, Kant piensa que, en contra del argumento que acaba de dar, alguien puede replicar que, sin bien es cierto que el objeto de la felicidad no es el mismo para todos los agentes racionales, también es cierto que todos ellos la buscan necesariamente y, en este sentido, puede considerarse que la felicidad es un fundamento determinante con validez universal. Sin embargo, Kant responde esta objeción afirmando que, a pesar de que

[...] el concepto de felicidad (*der Begriff der Glückseligkeit*) se encuentra *en todos los casos* a la base de la relación práctica de los *objetos* con la facultad de desear (*der praktischen Beziehung der Objekte des Begehrungsvermögens*), es sólo el título general de los fundamentos determinantes subjetivos (*der subjektiven Bestimmungsgründe*) y no determina nada en modo específico... (*KpV* 5: 25/23).

Esto quiere decir que, a pesar de que el ideal de la felicidad se encuentra a la base de todos nuestros deseos por los objetos de la experiencia, éste es solamente el nombre que le damos, en abstracto, al conjunto de la satisfacción de todas nuestras inclinaciones; pero si intentamos encontrar un objeto de la experiencia que corresponda con ese conjunto, no podemos hallarlo y ese conjunto queda vacío. De esta forma, a pesar de que todos los agentes racionales finitos busquen o deseen conseguir su propia felicidad, no se puede decir que este ideal nos proporciona un fundamento determinante universal porque no determina un objeto en específico que mueva necesariamente a todos los agentes racionales a la acción.

Kant considera, entonces, que el hecho de que el deseo de la felicidad esté presente necesariamente en todos los agentes racionales no es suficiente para sostener que el principio de la propia felicidad es válido universalmente. Para él, el deseo de la propia felicidad es material, *i. e.*, se refiere necesariamente a un *objeto* como fundamento determinante de la facultad de desear. En consecuencia, para Kant, el deseo de la felicidad no puede ser universal a menos que exista un objeto empírico que todos los agentes racionales deban incondicionalmente desear. Por ello, no es posible, para Kant, que el deseo de la felicidad sea universal sin que exista un objeto de la experiencia que mueva necesariamente a todos los agentes racionales a la acción. Si el objeto de la experiencia particular que causa la felicidad no es el mismo necesariamente para todos los agentes racionales, entonces el principio de la propia felicidad no puede ser universal.

Por lo tanto, concluye Kant,

[...] una ley *subjetivamente necesaria* (*ein subjektiv notwendiges Gesetz*) (como ley natural [*als Naturgesetz*]) es, por consiguiente, *objetivamente (objektiv)*, un principio práctico *contingente* (*ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip*), que puede y debe ser muy distinto en diferentes sujetos... (*KpV* 5: 25/24).

El principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad es un principio subjetivamente necesario porque nuestra razón práctica está empíricamente condicionada. En otras palabras, el principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad es subjetivamente necesario porque proviene de nuestra disposición natural para valorarnos como animales. En este sentido, este principio tiene su raíz en una ley de la naturaleza. Pero, desde un punto de vista práctico (esto es, desde el punto de vista de la razón pura práctica), el principio de la propia felicidad es un principio objetivamente contingente, ya que este principio no puede determinar necesariamente un mismo objeto de la experiencia como un fundamento determinante universal para la voluntad.

4.4.4 Pero uno todavía puede pensar que, si todos los agentes racionales finitos consideraran el mismo objeto de la experiencia como el objeto de su felicidad, entonces el principio de la propia felicidad sería válido universalmente. No obstante, Kant rechaza nuevamente esta alternativa cuando afirma que

[...] incluso suponiendo que todos los seres racionales finitos pensarán del mismo modo respecto de lo que deberían admitir como objetos de sus sentimientos de placer y dolor (*für Objekte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens*) y también respecto de los medios de los cuales deberían servirse para obtener los primeros y alejarse de los segundos, aun así el principio del amor a sí mismo (*das*

Prinzip der Selbstliebe) no podría de ninguna manera ser tomado por ellos como una ley práctica (*kein praktisches Gesetz*); porque esta unanimidad sería tan sólo accidental (*zufällig*) (*KpV* 5: 26/24).

Los agentes racionales finitos estarían de acuerdo, en este caso, en cuál es el objeto de la felicidad únicamente porque cada uno de ellos siente casualmente un sentimiento de placer (o de displacer) frente a la representación de dicho objeto. Cada uno de ellos tiene un sentimiento de placer (o de displacer) por ese objeto independientemente de por qué los demás experimenten un sentimiento similar. Así, pues, según Kant, aunque todos los agentes racionales finitos tuvieran el mismo objeto como el objeto de su felicidad, eso no significa que todos *compartan* el mismo fundamento para ello. En consecuencia, el fundamento determinante de la voluntad sigue siendo válido únicamente subjetivamente y el principio del amor propio o de la propia felicidad no puede ser válido universalmente.

De esta manera, Kant descarta que el principio del amor propio o de la propia felicidad sea el principio supremo de la moralidad. Este último no puede ser un principio práctico material porque es un principio condicionado, esto es, el fundamento determinante de la acción es el sentimiento de placer o displacer que uno siente por un objeto externo a la voluntad. En contraparte, Kant piensa que el principio supremo de la moralidad tiene que ser un principio práctico formal (*i. e.*, uno cuyo fundamento determinante sea exclusivamente la mera validez del principio). Este principio debe conocerse *a priori* o independientemente de la experiencia, pues de lo contrario no podría valer como una ley práctica universal. No obstante, cuál sea el principio práctico adecuado, según Kant, para ser la ley moral es algo que queda más allá de los propósitos de este trabajo.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Kant sostiene que el principio de la autonomía es el principio práctico adecuado para valer como la ley moral en la Crítica de la razón práctica. Véase (*KpV* 5:27-41/25-40).

Conclusión

5.1.1 Me he propuesto ofrecer en este trabajo una exposición del argumento kantiano según el cual el principio de la propia felicidad (o del amor a sí mismo) no puede ser válido como el fundamento determinante supremo de la voluntad, por lo que tampoco puede ser válido como la ley moral. En particular, he dicho que el principio de la propia felicidad no puede valer como la ley moral porque es incapaz de determinar un mismo objeto como un fundamento determinante para todos los agentes racionales. Ahora bien, para exponer este argumento, he tenido que detenerme varias veces para interpretar algunos aspectos de la psicología empírica y la teoría del valor kantianas. En particular, me he detenido en su análisis del concepto de la ley moral, en su concepción del deseo y su relación con el placer, en su forma de entender el amor a sí mismo y la propia felicidad como funciones de nuestra comparación con los demás, y en las implicaciones de convertir el principio del amor a sí mismo en un fundamento determinante de la voluntad. En estas conclusiones finales, me gustaría poder señalar algunos resultados y contribuciones de la exégesis de Kant que he llevado a caso en estas páginas.

5.1.2 La conclusión general que puede alcanzarse de esta tesis, en mi opinión, es que, cuando uno examina más detalladamente tanto el modelo de motivación empírica kantiano como sus concepciones de la felicidad y del amor a sí mismo, los cuales están implícitos en su argumento en contra del principio de la felicidad, uno puede ver que las razones que tiene Kant para rechazar este principio como válido como una ley universal no son ingenuas ni simplistas. El modelo de motivación empírica kantiano se muestra suficientemente abierto para explicar adecuadamente la manera en que somos atraídos por objetos de la inclinación diferentes entre

sí, pero sin dejar de subrayar que todos esos objetos comparten algo en común, a saber, el hecho de que producen un fundamento determinante sensible, esto es, un sentimiento de placer en el sujeto. Por ello, la concepción kantiana de la felicidad es mucho más compleja – y quizá mucho más fructífera – de lo que tal vez se supone.

Esto tiene dos consecuencias principales con respecto a los objetos de la propia felicidad. La primera de estas consecuencias tiene que ver con el *número* de objetos de la inclinación que pueden ser objetos de la felicidad. Para Kant, que el principio de la propia felicidad no sea válido como la ley moral tiene la consecuencia de que los agentes racionales no tienen que perseguir el mismo objeto de la inclinación en su búsqueda de su felicidad, sino que pueden perseguir objetos de la inclinación diversos. Esto quiere decir que cada agente racional puede perseguir libremente su propio ideal de la felicidad (siempre y cuando no vaya en contra de los mandatos de la ley moral). La segunda de las consecuencias tiene que ver con la *manera* en que valoramos estos diversos objetos. Kant piensa que el hecho de que el propio placer no sea el único objeto de la felicidad, significa que podemos valorar como fines, esto es, por sí mismos, otros objetos además de uno mismo (o del propio placer). Esto nos da una visión de la propia felicidad mucho más incluyente de lo que usualmente se supone que Kant tiene.

Dichas consecuencias evidencian la tendencia liberal de la ética kantiana. Generalmente, se conoce a Kant por sostener un universalismo moral, es decir, por la idea de que el valor de la moralidad tiene primacía sobre cualquier otra clase de valor y, por lo tanto, es válida para todos los agentes racionales independientemente de sus circunstancias históricas, geográficas o culturales. Empero, me parece que poca gente pone atención en el hecho de que, precisamente porque el principio de la propia felicidad no es válido universalmente, podría hacerse una reconstrucción de la concepción de la felicidad de Kant que sea sensible a las diferencias

culturales e históricas. Una reconstrucción de este estilo sería una interpretación pluralista de la concepción kantiana de la felicidad. Sería pluralista – en oposición a relativista – porque Kant sostiene, efectivamente, que el valor de la moralidad es universal e incondicionado, por lo que impone un límite a los fines personales que podemos proponernos legítimamente.

Sin embargo, habría varios obstáculos o dificultades para una reconstrucción tal de la concepción kantiana de la felicidad. En primer lugar, está el hecho de que Kant mismo no parece tener una concepción coherente de la felicidad.¹⁴⁷ Por una parte, Kant sostiene que todo ser racional finito posee por necesidad natural el deseo de ser feliz, pero por otra parte afirma que la felicidad es un fin, lo cual implica que es libremente elegido (es decir, que no es necesario por naturaleza). Además, la concepción kantiana de la felicidad tiene también el problema de que, en su concepción de la felicidad, el principio del amor a sí mismo no nos dice claramente cómo decidir entre diferentes objetos que nos producen felicidad. Esto no necesariamente implica que la concepción kantiana de la felicidad es incoherente, pero sí representa una complicación en su descripción de la felicidad. En este trabajo he intentado esbozar una concepción de ella más o menos coherente en sus líneas generales. Pero creo que uno sí debe reconocer que la concepción kantiana de la felicidad presenta varios problemas y nudos que habría que estudiar con más detenimiento de lo que aquí he hecho. Pienso que estos problemas o nudos deberían, en vez de motivarnos a desechar la teoría kantiana de la felicidad como incoherente, impulsarnos a averiguar, primero, si la concepción kantiana de la felicidad es defendible y, luego, en caso de serlo, a modificar o refinar aquellos aspectos que no lo sean.

¹⁴⁷ Christine Korsgaard discute la coherencia de la concepción kantiana de la felicidad en «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind», pp. 57-60.

5.1.3 Finalmente, la última conclusión que deseo señalar es que, si la lectura que hago aquí de Kant es adecuada, él no piensa que exista un conflicto entre la razón y la pasión, tal como usualmente se supone. Según argumenté en el texto, Kant piensa que los sentimientos con los que reaccionamos frente a la representación de los objetos no pueden determinarnos por sí mismos a la acción, sino que necesitan ser aprobados desde el punto de vista de algún principio e incorporados en una máxima. También mostré cómo, para Kant, todas las inclinaciones tienen a su base un principio de la razón práctica, aunque empíricamente condicionada. De esta manera, Kant no piensa que, cuando actuamos con base en las inclinaciones, éstas nos determinan por sí mismas completamente al margen de la razón práctica. Así, cuando existe un conflicto entre la ley moral y las inclinaciones, en realidad se trata de un conflicto de la razón práctica consigo misma. Es decir, se trata de un conflicto entre la razón pura práctica y la razón práctica pero empíricamente condicionada. Este conflicto se da puesto que, como he explicado, nuestro yo empíricamente condicionado intenta gobernarnos como si de tratara de todo nuestro yo. Pero esto no equivale a un conflicto entre la razón y la pasión. Para Kant, dicho conflicto no existe porque siempre actuamos con base en principios de la razón práctica.

Espero que haber mostrado, en alguna medida, a lo largo de este trabajo la importancia de un estudio más puntual de la psicología y de la teoría del valor kantianas para la comprensión de sus ideas éticas. Su profundización nos ayudara no solamente a una mejor y más equilibrada visión del sistema ético kantiano, sino también nos ayudará a comprender mejor la manera en que actualmente se discuten estos temas dentro de la filosofía moral contemporánea.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA.

Obras de Kant en castellano.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe alemán-castellano, trad. Dulce María Granja Castro, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Miguel Ángel Porrúa, 2001.

_____, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 2002.

_____, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, México: Porrúa, 1986.

_____, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 2001.

_____, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

_____, *Lecciones de ética*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Barcelona: Crítica, 2001.

_____, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid: Tecnos, 2002.

Obras de Kant en alemán.

Kant, Immanuel, Die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ed. J. H. Von Kirchman, Leipzig: L. Heimmann Verlag, Bd. 17, 1875.

_____, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Karl Vorländer, Leipzig: Felix Meiner Verlag, Der philosophischen Bibliothek Bd. 41, 1947.

_____, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Der philosophischen Bibliothek Bd. 505, 1998.

_____, *Metaphysik der Sitten*, ed. Karl Vorländer, Leipzig: Felix Meiner Verlag, Der philosophischen Bibliothek Bd. 42, 1954.

_____, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 1985, pp. 67-84.

Obras de Kant en inglés.

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge Text in the History of Philosophy, 2000.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

Engstrom, Stephen, «Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant» en Stephen Engstrom and Jennifer Withing (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 102-138.

Hill Jr., Thomas E., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1992, pp. 38-57.

Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____, *Las fuentes de la normatividad*, trad. de Laura Lecuona y Laura E. Manríquez, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

_____, “Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: a Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind” en *Ethics* 109 (Oct. 1998), pp. 49-66.

Ortíz Millán, Gustavo, «Kant on the Nature of Desires» en V. Rohden, R. Terra, G. de Almeida y M. Ruffing (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Acten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín: Walter de Gruyter, 2008, Bd. 3, pp. 323, 325-326.

Reath, Andrews, “Hedonism, Heteronomy and Kant’s Principle of Happiness”, *Pacific Philosophical Quarterly* 70, Oxford Blackwell Publishers, 1989, pp. 42-72.

Rivera, Faviola, *Virtud y Justicia en Kant*, México: Distribuciones Fontamara, 2003.

Shapiro, Tamar, «The Nature of Inclination», *Ethics* 119 (enero 2009), pp. 229-256.

White Beck, Lewis, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 90-108

Wood, Allen W., «Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit» en Stephen Engstrom and Jennifer Withing (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 141-161.

_____, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1999, pp. 156-190.