

Juan Pablo Martinez

Deber, amor propio, dolor: claves hermenéuticas para una ética antropológica (primera parte)

Studia Redemptorystowskie nr 12, 57-76

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Juan Pablo Martínez
Universidad Complutense – Madrid

DEBER, AMOR PROPIO, DOLOR: CLAVES HERMENÉUTICAS PARA UNA ÉTICA ANTROPOLÓGICA (PRIMERA PARTE)¹

Słowa kluczowe: miłość własna, obowiązek, moralność, szczęście, ból

Keywords: self-love, duty, morality, happiness, pain

Schlüsselwörter: Selbstliebe, Pflicht, Moral, Glückseligkeit

1. Objeto de investigación, justificación del trabajo y método de investigación

El objeto del presente trabajo es el análisis de la noción de deber moral en Kant en tanto que correctivo del amor propio. El concepto de deber moral constituye la noción clave para entender el proceso de separación entre la moral y la felicidad, que podemos considerar típica de las concepciones modernas de la vida moral. En efecto, el imperativo moral según lo interpreta Kant, es decir, la idea de moralidad, actuaría contra el sujeto humillándolo en su concreción, es decir, en sus tendencias, pero no en su humanidad como tal.

La tesis que trataré de defender en este trabajo es, a esta luz, la siguiente: ni el desprecio de uno mismo como sujeto patológico afectado por la sensibilidad en comparación con el deber moral, ni el amor propio resultan suficientes para la fundación de una ética con un valor suficientemente realista desde el punto de vista antropológico. Entiendo por ética realista aquella que se ajusta a lo que el hombre es en su propia realidad personal y en la relación con su naturaleza.

La noción de deber moral nos permitirá entender el carácter insuficiente de la ética clásica en la consideración moral del hombre, al identificar esta ética felicidad y moralidad. Para ello defenderé que la clave de la ética aristotélica está en el amor propio, y no tanto en la virtud, que es uno de los fundamentos de la ética aristotélica, pero no el único ni el más importante.

¹ Segunda parte del artículo aparecerá en el próximo número de „Studiów Redemptorystowskich” 13 (2015).

Por otra parte, trataré de exponer las limitaciones del alcance de la noción de deber moral, para así ensayar una rectificación de la concepción clásica de la ética basada en el amor propio. Estas limitaciones hacen insuficiente, a mi juicio, a la moral kantiana para entender la realidad moral del sujeto y suponen un reduccionismo que podría calificarse con el término de “reduccionismo moral”; es decir, la reducción de la persona a su dimensión moral. A este respecto, pondré en evidencia las dificultades de autorreconciliación (de uno mismo en su naturaleza) provocada por este reduccionismo.

Para tratar de demostrar la tesis enunciada, he dividido este trabajo en cuatro partes bien diferenciadas:

1) En primer lugar, analizaré la ética aristotélica desde el paradigma del amor propio. Mostraré que esta noción resulta clave para entender el sistema ético de Aristóteles, ya que el hombre mejor y más excelente es el que actúa conforme a lo mejor que hay en sí mismo, es decir, su inteligencia. Para ello, consideraré con cierto detenimiento los capítulos 4 y 8 del libro IX de la *Ética Nicomaquea*.

2) A continuación, procederé a la explicación histórica de las razones por las que esta noción entra en crisis. La crisis del amor propio tiene como consecuencia la separación entre felicidad y moralidad. La noción de deber moral consagra prácticamente esa separación y, con ella, la autonomía de la esfera de lo moral. De esta manera, estudiaré el planteamiento ético de Kant y situaré su antecedente en la figura de Lutero. Esta conexión entre Lutero y Kant nos ayudará a entender la posición kantiana y a comprender mejor cuál es la raíz de esa separación entre moralidad y felicidad. Por eso, compararé las nociones de naturaleza que ambos autores defienden. Con este fin, usaré las principales obras de Kant citadas en la bibliografía y los escritos de Lutero, *La libertad del cristiano* y *De servo arbitrio*.

Además, aunque es cierto que la separación entre moralidad y felicidad degrada el valor de la noción de amor propio, analizaré el planteamiento kantiano del amor propio racional basándome en el texto de sus *Lecciones de Ética*. En el desarrollo de este capítulo se mostrará que también para Kant existe un amor propio racional.

3) En la tercera parte, desarrollaré los principales rasgos que Kant atribuye como específicos a la moral: la universalidad, la necesidad y la idea de la autonomía moral y el porqué de la necesidad de una esfera moral autojustificada bajo la noción de ley moral. Esa autojustificación de la esfera moral la lleva Kant a cabo al margen de toda reflexión acerca de la propia felicidad y, por supuesto, al margen del amor propio, que queda excluido en la consideración de la moralidad de una acción. Todo ello funda una concepción negativa del sujeto en su carácter concreto, es decir, en su naturaleza, y funda una “oposición” insalvable entre na-

turalidad y libertad, entre el cumplimiento de los fines de la naturaleza y los fines de la libertad en el sujeto concreto. En el planteamiento kantiano, la naturaleza humana individual queda “sacrificada” en aras de la libertad en el planteamiento kantiano. Además, el pensamiento moral de Kant trae consigo una exageración de la responsabilidad moral, que cristaliza en la metáfora del tribunal de la conciencia moral.

4) Finalmente, trataré de recuperar el concepto de naturaleza del individuo concreto y la reconciliación del sujeto consigo mismo en esta a través de la noción de dolor, que funda, según mi visión, la distinción entre persona y naturaleza. El dolor nos servirá para ampliar la noción de persona y no considerarla solo desde un punto de vista estrictamente moral.

Por eso, me propongo mostrar que el modo de resolver la dialéctica entre naturaleza y libertad no puede restringirse solo al ámbito de la esfera moral. Debe extenderse al ámbito antropológico a través de la noción de dolor, que distinguiremos de la noción de sufrimiento, que es un concepto que corresponde más a la naturaleza del hombre sometida a la presión de la ley moral, que al *esse hominis*, es decir, que al ser personal. Para llevar a cabo basándonos en el siguiente presupuesto: algo tiene que haber que le confiera al hombre su carácter personal, más allá de la moralidad o por encima de ella. En este punto, cifro lo distintivo del hombre en el dolor.

En este trabajo se ponen en juego, por tanto, las nociones de felicidad, y moralidad y se trata de reintegrarlas en y desde la persona. Pero se trata de una noción de persona ampliada, no reducida a la dimensión moral. Desde la noción de persona así entendida y su clave interpretativa, el dolor, pueden reintegrarse, a mi juicio, los conceptos referidos a la moralidad y la felicidad que están en juego, sin que ello suponga una minusvaloración del sujeto concreto en comparación con la ley moral ni tampoco una autoafirmación de él mismo, basada en el amor propio. El convencimiento de que ambas visiones resultan insuficientes para entender al hombre en su ser constituye la justificación última de este trabajo.

2. El concepto de amor propio en Aristóteles: clave interpretativa de la ética aristotélica

Podemos hablar de dos tipos de fundamentos dentro de la ética aristotélica: un fundamento idealista, derivado del planteamiento platónico, la búsqueda de la virtud y un fundamento individualista-eudaimónico, que surge de la concepción de la amistad, originada a su vez en la noción del amor propio. La tesis que quisiera mantener a este respecto es que el reconocimiento de la virtud tie-

ne como condición necesaria el amor propio. Por lo tanto, frente al fundamento idealista de la ética aristotélica (ética de la virtud) concederemos primacía al fundamento individualista. Para ello, expondré a continuación la problemática aristotélica en torno al amor propio.

Para Aristóteles, el amor a los demás, el querer el bien de los otros y crecer en virtud, proviene siempre de un amor propio, es decir, del amor a uno mismo². Este amor propio –reconoce Aristóteles– puede ser considerado de forma peyorativa. En esta concepción negativa, el amor propio daría lugar a un ser que no hace nada ajeno a su propio interés. Es decir, cualquier acción que el agente racional realice implicaría una ganancia para uno mismo. Esto da lugar a un sujeto que no hace nada a no ser que medie su propio interés.

Pero el amor propio correcto implica además de la ganancia de uno mismo el hacer el bien a los demás. Por tanto, ese amor propio no debería mirarse en términos peyorativos. Es más, en la concepción aristotélica, la acción moral, es decir, el bien que uno le hace a otro hombre, no consiste más que en la traducción de un amor propio correcto.

Pero el problema es: ¿en qué consiste ese amor propio correcto? Siguiendo la propia exposición de la cuestión, que lleva a cabo el Estagirita, la determinación del amor propio como correcto implica que puede haber un amor que sea incorrecto, como hemos señalado antes. Aristóteles percibe esto cuando señala que: “en efecto, se censura a los que se aman a sí mismos más que a nadie, y se les da el nombre de egoístas como si ello fuera algo vergonzoso, y parece que el hombre de baja condición lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto es más cuanto peor- y así se le dirigen reproches como el de que no hace nada ajeno a su propio interés”³.

También, en cierto sentido, Platón sería partícipe en esta postura, ya que señala que el amor propio (en sentido peyorativo) es causa de un actuar incorrecto y que el hombre bueno no debe amarse a sí mismo, sino a lo que es justo⁴.

En opinión del Estagirita, esta percepción peyorativa del amor propio no se ajusta a la realidad de los hechos, ya que precisamente Aristóteles señala como requisito para querer el bien del otro querer a uno mismo, bajo la premisa de que los buenos sentimientos con respecto a uno mismo se trasladan después a los demás.

Así pues, nos encontramos con dos posturas enfrentadas: por un lado, la afirmación de que el amor propio sería censurable, porque solo los hombres de baja condición se aman a sí mismos más que al resto y no hacen nada ajeno

² Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (EN), 1168b 1–13.

³ *Ibid.*, 1168b 31–36.

⁴ Platón, *Leyes*, 731 d 6 32 a 4.

a su propio interés, mientras que, en opinión de la gente, el hombre bueno solo obraría “por el honor” o “por causa de su amigo”⁵.

Por otro lado, la posición de Aristóteles señala la tesis contraria a esta concepción popular del amor propio: es, precisamente, el hombre bueno el que se ama a sí mismo. Si se debe querer al mejor amigo por causa del bien que nos proporciona, es porque el amor propio es una condición para querer el bien tanto propio como ajeno y, por tanto, constituye un requisito imprescindible para crecer en la virtud.

Aunque el pensamiento aristotélico es claro a este respecto, también se debe remarcar la idea de que el Estagirita señala que puede darse un amor propio incorrecto, no ordenado por la inteligencia. Este amor propio incorrecto se daría en aquellos que buscan los placeres, las riquezas y los honores, queriendo satisfacer sus deseos y pasiones, en definitiva, la parte irracional de su alma. Esto es lo que la opinión común de la gente entiende por amor propio y he aquí la justificación de su concepción peyorativa. De este tipo de concepción proviene la consideración negativa del amor propio y, de esta manera, “es justo que se censure a los que son amantes de sí mismos en este sentido”⁶.

Sin embargo, Aristóteles declara que no tendría sentido censurar a alguien que busca la virtud más que los demás: “Si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la templanza o cualquiera otra de las virtudes, o, en general, por seguir siempre el camino del honor, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría”⁷.

Es más, se puede señalar que con la acción conforme a la virtud, uno mejora, porque crece en ese amor propio y, en esto, lleva a cabo la acción que es más propia del hombre, en la medida en que este es un ser racional (amarse a uno mismo). Y es que en el amor propio correcto, el hombre está amando la parte que es más suya, es decir, la parte racional que implica conocimiento y virtud: “las acciones más personales y voluntarias serían aquellas en que más interviene la razón”⁸.

De esta manera, con el amor a uno mismo, el hombre bueno busca apropiarse de la parte mejor de sí mismo, es decir, su parte racional, ya que “la inteligencia siempre elige lo mejor para uno mismo”⁹ y el que se quiere a sí mismo y busca el bien del otro, de su amigo, “siempre obedece a su inteligencia”¹⁰, y por lo tanto se adecua a lo que es más propio de su naturaleza: la racionalidad y los fines que esta le propone.

⁵ Aristóteles, *EN*, 1168b 30–32.

⁶ *Ibid.*, 1168b 26–27.

⁷ *Ibid.*, 1168b 1–13.

⁸ *Ibid.*, 1169a 1–2.

⁹ *Ibid.*, 1169a 20.

¹⁰ *Ibid.*, 1169a 21.

Es más, Aristóteles señala que si todos los hombres se afanaran en cultivar esta mejor parte de sí mismos, “todas las cosas de la comunidad marcharían como es debido”¹¹. El amor propio correcto aparece así como una de las claves para el buen funcionamiento de la *polis*, cuyo fin es buscar la amistad entre sus ciudadanos. Para ser feliz, el hombre necesita no solo de una convivencia con los demás, sino de una convivencia con amistad. De esta manera, la amistad es la condición de una vida feliz en comunidad, y no puede haber una vida humana feliz si no hay convivencia con amistad. La amistad hace que la convivencia sea plena, es decir, que se pueda extraer de ella la máxima potencialidad. No puede haber una vida humana plena en una mera convivencia. Por eso el hombre que quiere ser bueno y alcanzar la plenitud necesita tener amigos¹². Pero el punto fundamental está en percibir que en la base de toda relación amistosa y, por ende, de toda relación en una *polis*, en la que el hombre quiera alcanzar la plenitud, se sitúa el amor propio correcto o racional.

Por otra parte, en la búsqueda del amor al otro, es decir, el amor del amigo (que es una prolongación del amor propio), el hombre bueno siempre se queda con la mejor parte de esa relación. Efectivamente, para Aristóteles, en toda forma de amistad tiene que haber una reciprocidad para que esa relación sea racional. Lo contrario sería establecer una relación irracional (*alogon*).

Por eso, podemos decir que en la realización de una acción buena al amigo hay una especie de cálculo racional (incluso en la búsqueda de crecer en la virtud) en el sujeto que actúa. Solo el que quiere el bien puede querer el bien del otro, ya que el hombre de bien “quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se muestra como tal, y lo pone en práctica (pues es propio del hombre bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente, que es aquello en lo que parece estribar el ser de cada uno); y quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa”¹³.

Es así como podemos señalar, a raíz del conocimiento de la posición aristotélica, que el hombre como sujeto egoísta no se desprende de sí mismo a la hora de querer el bien, ni siquiera por el amigo. En mi opinión, su apetencia por el bien y el crecimiento en la virtud resulta calculada por medio de la razón. La mayor expresión de ese cálculo racional la he percibido en el siguiente pasaje: “es posible que (el hombre bueno) renuncie a realizar acciones dejándolas a su amigo, y que sea más hermoso que realizarlas él, ser causa de que las realice su amigo. De todo lo que es laudable vemos al hombre bueno apropiarse una parte

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 1155 a 3: “Sin amigos nadie querría vivir”.

¹³ Ibid., 1166a 16–21.

mayor, y en este sentido debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres”¹⁴.

De la misma opinión es Millán Puelles, quien señala que el fundamento de toda acción ética es el amor propio. Si bien este pensador señala que el amor propio es condición necesaria, aunque no razón exclusiva¹⁵ de hacer el bien y buscar la virtud. Pero, en mi opinión, para Aristóteles, el amor propio en la acción no sería solo condición necesaria sino también razón exclusiva, porque, como señala El Estagirita, “cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y por lo tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos”¹⁶ para luego querer el bien de los demás.

Por ello, si para ser feliz necesito tener amigos, para tener amigos o desarrollar la virtud de la amistad, necesito el amor propio, que es el fundamento de toda concepción de la amistad (por mucho que este amor propio sea racional y esté basado en la virtud, pues la virtud no puede ser el único fundamento de la amistad según mi visión). Es así como: “todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás”¹⁷.

La misma idea es remarcada por Aristóteles en otro pasaje de la *EN*: “Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos”¹⁸.

Frente a ello, la postura que vamos a tratar de mantener en la siguiente parte del trabajo es la de que puede haber un “desinterés absoluto”, entendiendo ese desinterés como ausencia de cálculo racional en el que el sujeto se queda con la mejor parte en el bien que realiza.

A mi modo de ver, resulta problemático que en toda acción, al contemplarse desde la razón, medie el amor propio del sujeto y su felicidad. De esta manera, quiero tratar de evitar el amor propio del sujeto en su apetencia del bien, de tal modo que el hombre no pueda sentir una cierta “superioridad”, dada por el ejercicio de la racionalidad, cuando busque ese crecimiento en la virtud, ni tampoco una especie de reconocimiento basado en el honor.

Kant y Lutero llevan a cabo un interesante giro en la transformación del concepto de amor propio, que nos servirá para demostrar la insuficiencia del pensamiento aristotélico en este punto.

¹⁴ Ibid., 1169a 37–40.

¹⁵ Cfr. A. Millán Puelles, *Ética y realismo*, Ediciones Rialp, 1996, pág. 16.

¹⁶ Aristóteles, *EN*, 1168b 10–11.

¹⁷ Ibid., 1168b 6–7.

¹⁸ Ibid., *EN*, 1166a 1–3.

3. La transformación del concepto de amor propio en Kant: Influencia de Lutero

Para mostrar la transformación histórica del concepto de amor propio, sobre todo debido a la influencia del cristianismo¹⁹, trataré de ver la postura kantiana acerca de esta cuestión y la ampliaré intentando dilucidar la génesis de este cambio del planteamiento en Kant. Para ello, me valdré del pensamiento y la obra de Lutero y trataré de establecer una relación indirecta entre ambos autores.

El concepto de amor propio, basado en las inclinaciones de la naturaleza y la aspiración humana a la felicidad, es precisamente el que, desde el punto de vista del pensamiento kantiano, impide ver la distancia entre lo que el sujeto es y lo que debe ser. El deber ser lo marca el ideal práctico de la razón, la ley moral, que interpela al sujeto con una voluntad pura, es decir, afectada patológicamente por inclinaciones y tendencias, bajo la forma de un imperativo. Además, el concepto de amor propio traería consigo un obrar por interés. Para Kant, tomar interés en la acción no supondría obrar por intereses patológicos. Precisemos un poco más la noción de interés en el planteamiento kantiano.

El interés de la razón práctica en Kant es opuesto a los intereses individualistas fundados en el concepto de amor propio clásico, que persiguen la búsqueda de la propia felicidad y del propio perfeccionamiento con el fin de conseguir los fines que la naturaleza nos marca (aunque se trate efectivamente de aspiraciones racionales a la felicidad). Por eso, antes hemos hablado de defender un desinterés, no porque Kant postule un desinterés moral (planteamiento que sería erróneo), sino porque lo que el Regiomontano entiende por interés moral es el interés de la razón práctica, interés que está regido no por los fines de la naturaleza, sino por los fines de la libertad. En este sentido, Kant habla de un tomar interés en la acción, sin obrar por interés. Exploremos esta cuestión.

La ley moral hace referencia a la capacidad de un sujeto de obrar conforme a leyes de la razón, es decir, conforme a principios. Los principios de la razón práctica y, en concreto, las leyes de la razón práctica (válidas para todo ser racional), y no las máximas de un sujeto concreto²⁰, interpelan a la voluntad pura, que

¹⁹ Según Spaemman, el cristianismo separa el cumplimiento de los mandamientos y la felicidad asociada a su cumplimiento. Normalmente el justo suele tener una vida ausente de felicidad, frente a los hombres malvados, que llevan una vida disipada y con aparente felicidad. El éxito en la vida terrena y la honradez no suelen coincidir. Las quejas del justo respecto a esta situación pueden verse expresadas en los *Salmos* de la Biblia. R. Spaemman, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, 1998, pág. 125.

²⁰ Máxima hace referencia a un principio subjetivo del querer; el principio objetivo que serviría de fundamento del obrar moral de todos los seres racionales sería lo que Kant llama ley práctica. I. Kant, *GMS*, AA, IV, 401.

no santa²¹, bajo la forma de un imperativo, y la constriñen. Así se funda el concepto de interés de la razón práctica, es decir, cuando una voluntad determinada por la contingencia depende de principios prácticos de la razón, o mas bien, leyes de la razón práctica, llámase a esto interés. En la voluntad divina no se daría tal interés²². En la razón práctica del ser racional hay un interés que vendría marcado por la dependencia de la voluntad pura con respecto a la ley práctica.

A su vez, hay que tener en cuenta que esa voluntad libre está marcada por una peculiaridad: ha de ser pensada como libre, es decir, como causa de su propia causalidad, a partir de su propia autonomía y espontaneidad. Sin embargo, esa voluntad está también patológicamente afectada por sensaciones e inclinaciones, que vienen marcadas por las tendencias de la naturaleza. Será la voluntad la que decida como causa de su querer o bien los principios (leyes prácticas) que propone la razón o las inclinaciones de su parte sensible. Por tanto, son dos los motores o fundamentos subjetivos que pueden mover el obrar moral de un sujeto: o se obra por mor de la ley moral, o se obra teniendo como fundamento algo que no sea la ley moral, (por lo tanto, una inclinación o tendencia). Téngase en cuenta que aunque una acción sea del todo conforme exteriormente a la ley, esa acción se habrá hecho conforme a la letra de la ley, pero no según su espíritu, si se ha hecho no por deber, sino por inclinación.

El interés de la razón práctica, es decir, de una voluntad dependiente de la ley moral, es distinto de los intereses que se fundan en la representación de las inclinaciones sensibles, que nos plantea la propia naturaleza. Así, “la voluntad humana puede también tomar interés en algo, sin por ello obrar por interés”²³. De esta manera, el tomar interés práctico en la acción es tratar de ver si una acción se ha llevado a cabo por deber, en atención a la acción y su principio en la razón (la ley)²⁴. Queda así explicado el concepto de interés de la razón práctica en Kant, que nada tiene que ver con la búsqueda de una plenitud de la naturaleza, sino con el cumplimiento de los fines de la libertad. Se trata de hacernos dignos de la felicidad, no de buscar la felicidad como fin.

Por su parte, la separación kantiana entre moralidad y felicidad tiene su fundamento en la negación de las máximas del amor propio²⁵, (que se recogen bajo el principio de aspiración a la felicidad de todo ser racional), en la comparación de estas con la ley moral. La ley moral nos marca los fines de la libertad, que

²¹ Una voluntad santa sería aquella en la que la razón determinaría indefectiblemente a la voluntad, independientemente de la inclinación, de tal manera que la voluntad sería enteramente razón práctica al margen de cualquier condicionante subjetivo. I. Kant, *GMS*, AA, IV, 412.

²² R. Rovira, *Teología ética: Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, pág. 34.

²³ I. Kant, *GMS*, AA IV, 413.

²⁴ *Ibid.*, 414.

²⁵ I. Kant, *KpV*, AA, V, 73.

divergen de los fines de la naturaleza, porque están regidos por distintas leyes. Aunque es cierto que naturaleza y libertad podrían coincidir asintóticamente a través de la historia, idea que no podemos tratar aquí²⁶.

El origen de esta separación (no absoluta en Kant), entre naturaleza y libertad, hay que situarlo, según mi opinión, en la visión absolutamente negativa de la naturaleza que establece Lutero. Lutero establece una sospecha radical sobre la naturaleza y sus propias potencialidades que de alguna manera influye en el pensamiento kantiano.

En su concepción de la naturaleza humana, Lutero defiende un dualismo basado en la distinción entre el espíritu y la carne: “Pensemos que todo cristiano posee una naturaleza espiritual y otra corporal. Por el alma se llama al hombre espiritual, nuevo e interior; por la carne y la sangre, se lo llama corporal, viejo y externo”.

Esta distinción da lugar a que Lutero entienda que el cristiano es libre por su naturaleza espiritual y siervo por su naturaleza corporal:

El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie.
El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todos²⁷.

Para Lutero, es en su interior, en su espíritu, donde el hombre puede alcanzar la justificación, a través de la escucha de la Palabra de Dios. Ahora bien, es cierto que, según Lutero, no es ninguna fuerza de la naturaleza espiritual o de la naturaleza corporal la que puede justificar al hombre o hacerlo bueno y libre. La naturaleza humana en su conjunto está completamente corrupta, y resulta incapaz de bien, y por supuesto, de verdad. Necesita de la gracia. Depende radicalmente de ella. Nuestras acciones externas, ya provengan de nuestra naturaleza espiritual, por ejemplo, la libertad, o de nuestra naturaleza corporal, no nos justifican. Es más, son una muestra de corrupción. De esta manera, el concepto de virtud y el de amor propio quedan en suspenso y con ellos el concepto de naturaleza.

Para Lutero, la gracia ha de justificar completamente (tanto en su naturaleza corpórea como en su naturaleza espiritual) al hombre delante de Dios. Por su parte, Dios también se justifica delante del hombre mediante la *kenosis*²⁸, en la cual Jesucristo justifica a Dios frente a la humanidad con su muerte en la Cruz. De esta manera, como señala Polo, Lutero ha tenido la osadía de poner la negatividad en Dios²⁹. En este sentido, no le queda otra alternativa: Dios tiene que

²⁶ Para más información, confrontar: R.R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992.

²⁷ M. Lutero, *La libertad del cristiano*, §1.

²⁸ *Flp*, 2,7.

²⁹ L. Polo, *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 179, Navarra, 1995, pág. 25.

justificarse por haber creado una naturaleza tan mala, incapaz de bien, verdad y belleza.

A este respecto, veo un cierto paralelismo, que no una estricta identidad, entre la noción luterana de naturaleza, y la respectiva noción kantiana. El deber ser del hombre no se corresponde estrictamente con lo que el individuo es en su naturaleza en el planteamiento kantiano. Mucho menos en el pensamiento luterano en el que la naturaleza está completamente corrupta en sí misma y no puede cumplir ningún mandamiento. Nada, excepto la gracia, puede hacer bueno al hombre.

Por eso, para Lutero, aunque Dios mande algo, por ejemplo, los célebres mandamientos del Decálogo, ello no implica la capacidad efectiva del hombre para llevarlos a cabo. Así lo explica Lutero comentando un pasaje de la Sagrada Escritura en su polémica con Erasmo de Rotterdam en el *De servo arbitrio*:

“En cuarto lugar aduces (refiriéndose a Erasmo y su Disquisición) del Deuteronomio, capítulos 3 y 30, muchas palabras similares que hablan de escoger, apartarse y guardar, como: “Si guardares, si te apartares, si escogieres”, etc. Todas estas palabras, dices, estarían fuera de lugar, si la voluntad del hombre no fuese libre para hacer lo bueno. Respondo: también está bastante fuera de lugar, mi estimada Disquisición, que tú deduzcas de estas palabras que existe una libertad del albedrío. Pues sólo estabas por probar el esfuerzo y la aspiración del libre albedrío, pero no citas ningún pasaje que pruebe tal esfuerzo. En cambio citas aquellos pasajes que, si tu deducción fuese válida, lo atribuyen todo por entero al libre albedrío. Por lo tanto, distingamos aquí una vez más entre las palabras de la Escritura que se citan, y la deducción que agrega la Disquisición. Las palabras citadas son imperativos, que se limitan a decir qué debía hacerse; pues Moisés no dice: “Tienes la facultad o la fuerza de escoger”, sino: “Escoge, guarda, haz”. Transmite órdenes en cuanto a lo que se debe hacer, pero no describe la capacidad del hombre de hacerlo”³⁰. Ello le sirve a Lutero para declarar nula la capacidad del libre albedrío humano.

Para Kant y para Lutero, la naturaleza humana tiene una propensión al mal, pero ambos autores divergen en un matiz: si bien Lutero defiende una corrupción absoluta de la naturaleza, Kant discrepa en este planteamiento absolutamente negativista. De hecho, Kant señala que si bien la naturaleza humana es mala, no por ello deja de ser susceptible de educación, y de estar orientada a la moral. Hay una disposición original (perteneciente a la posibilidad de la naturaleza humana) a la moralidad en el hombre, que Kant llama disposición para la personalidad y que define de la siguiente manera: “La disposición para la perso-

³⁰ M. Lutero, *De servo arbitrio*, § 9.

nalidad es la susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor, es decir, suficiente por sí mismo, del albedrío”³¹.

Por eso, es cierto que en el planteamiento kantiano hay más esperanza que en el planteamiento de Lutero. Kant reconoce que si la ley moral nos marca un deber ser incondicionado a través de un imperativo, es que podemos cumplirlo o más bien progresar en su cumplimiento indefinidamente hasta que nuestra naturaleza, no la del individuo concreto, sino la de la humanidad en general, llegue a cumplir “completamente” las disposiciones de la moralidad.

Por su parte, otra diferencia fundamental entre el planteamiento kantiano y el planteamiento luterano, dejando aparte el concepto de naturaleza, es que mientras la ley moral nos hace autónomos, la gracia provoca en nosotros una heteronomía radical debido a una sospecha radical sobre nuestra naturaleza. Por lo tanto, Kant y Lutero diferirían en cuanto a la autonomía del sujeto moral y la noción de naturaleza.

Pero lo que sí que es cierto es que ambos introducen la sospecha sobre el sujeto concreto, aunque sean desde paradigmas de pensamiento distintos. Esa sospecha en Lutero se hace radical y se traduce en la búsqueda de la certeza de la propia salvación a través de la gracia. Pero esto no quiere decir que no exista una relación entre ambos planteamientos. En Kant, se perciben resonancias luteranas temperadas.

La forma de pensar de Lutero, unida a la noción de una *natura curvata in se ipsam*, condiciona el hecho de que no se pueda juzgar según un criterio externo o interno ninguna acción del hombre, es decir, la moralidad de una acción. Así lo expresa Lutero: “Si examinamos al hombre interior, espiritual, a fin de ver qué necesita para ser y poder llamarse cristiano bueno y libre, hallaremos que ninguna cosa externa, sea cual fuere, lo hará libre, ni bueno, puesto que ni su bondad, ni la libertad ni por otra parte, su maldad ni servidumbre son corporales o externas. ¿De qué aprovecha al alma si el cuerpo es libre, vigoroso y sano, si come, bebe y vive a su antojo? O ¿Qué daño puede causar al alma si el cuerpo anda sujeto, enfermo y débil, padeciendo hambre, sed y sufrimientos, aunque no lo quiera? Ninguna de estas cosas se allega tanto al alma como para poder libertarla o esclavizarla, hacerla buena o perversa”³².

El paralelismo de este texto, teniendo en cuenta los matices señalados anteriormente, con otro de Kant nos puede ayudar a ver el punto de convergencia entre ambas formas de pensar: para el Regiomontano, resulta indemostrable o, más bien, es imposible saber si una acción que hemos realizado se adecua o no a la ley moral. Es decir, resulta prácticamente imposible que en una acción po-

³¹ I. Kant, *R*, VI, AA, 45.

³² M. Lutero, *La libertad del cristiano*, §3.

damos tener conciencia de haber cumplido exactamente con el deber, que es una idea a priori.

Podemos tener efectivamente conciencia del deber, pero no conciencia de haberlo cumplido del todo y satisfactoriamente, y por lo tanto, no podemos ser conscientes del mérito de nuestra acción, pues, como señala Kant: “Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del funcionamiento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemospreciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven (...)”³³. A este respecto, señala Mc Intyre que: “La razón práctica, de acuerdo con Kant, no emplea ningún criterio externo a sí misma. No apela a ningún contenido derivado de la experiencia (...)”³⁴. Pertenece a la esencia de la razón el postular principios universales que en la realidad no podemos verificar del todo, en el sentido de tener conciencia de su completo cumplimiento.

De este modo, en ambas formas de pensar se fundaría la primacía de la sospecha sobre el individuo concreto dejando a un lado los anhelos de plenitud natural del individuo concreto, que tendría su fundamento más importante en el amor propio, tal y como hemos visto en el planteamiento aristotélico.

Ahora bien, es primero en Lutero donde se produjo este cambio de paradigma. Aparece en su pensamiento una forma de entender al hombre basada en la desconfianza sobre el individuo, y sobre cualquier idea que postule un perfeccionamiento de la propia naturaleza a través de actos. La virtud natural (el concepto de virtud que manejaba Aristóteles) es puesta entre paréntesis por Lutero.

Así, Lutero reconoce que no es la virtud la que perfecciona al hombre sino que: “Algo completamente distinto ha de ser lo que aporte y dé al alma bondad y libertad, porque todo lo indicado, obras y actos, puede conocerlo y ponerlo en práctica también un hombre malo, impostor e hipócrita. Además, con ello no se

³³ Cfr. I. Kant, *GMS*, AA, 407.

³⁴ A. MacIntyre, *Tras la Virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987, pág. 66–67.

engendra realmente sino gente impostora”³⁵. Ese algo, en Lutero, será la gracia que justifica al hombre delante de Dios y, en Kant, será la ley moral, de tal manera que será buena aquella acción que tenga como fundamento objetivo y como motor único la ley moral.

Por eso, para Kant, el valor moral de una acción nunca se mide por los efectos que produce dicha acción³⁶, sino por averiguar cuál es el principio del querer, que ha de ajustarse a la ley moral. La razón de ello es que no se puede conocer si una acción ha sido realizada únicamente por mor del deber, no tenemos conciencia de ello, aunque sí tengamos conciencia del deber, que corresponde a la noción común de moralidad del hombre corriente.

La primacía de la intención moral y la sospecha sobre la propia naturaleza en Kant nos permiten hablar de un egoísmo moral si el sujeto no trata de ajustar o tener como intención, motor o fundamento subjetivo en su acción la ley moral. Por eso, existe el “egoísta moral que reduce todos los fines a sí mismo, no ve más provecho que en lo que le aprovecha y, como eudemonista, pone el supremo fundamento determinante de su voluntad sólo en el provecho y en la felicidad propia, no en la idea del deber (*Pflichtvorstellung*)”³⁷.

Es decir, si el sujeto moral no percibe su distancia con el deber ser que marca la ley moral a través del imperativo categórico, es probable que este esté obrando por sí mismo y por amor propio, es decir, por su propia felicidad y guiado por las máximas del amor de sí, que cuando se convierten en un principio práctico incondicionado del obrar, dan lugar a la presunción (*Eigendünkel*), que en comparación con la ley moral queda dañada (la presunción) de forma infinita. Por tanto, si no hay comparación con la ley moral, tampoco se podrá hablar de un amor propio racional.

Así pues, en Kant y en Lutero no se puede hablar del cultivo de sentimientos amorosos con respecto a uno mismo, ni mucho menos de mantener una relación de amistad con uno mismo³⁸. Para el Regiomontano, el desprecio de uno mismo en su propia naturaleza o concreción, como sujeto patológico, es decir, como sujeto afectado por las sensaciones e inmerso en un mundo fenoménico, en comparación con la ley, constituye el fundamento de la diferenciación entre moralidad y felicidad, tal y como yo lo veo.

³⁵ Lutero, M. *La libertad del cristiano*, &4.

³⁶ Cfr. I. Kant, *GMS*, Ak, 407, A 26. El parecido de esta idea con el texto luterano que hemos señalado antes no deja de ser sorprendente.

³⁷ I. Kant, *A (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)*, Ak, VII, & 2, 130. Kant habla de los tres tipos de egoísta: el egoísta lógico (*Der logische Egoist*), el egoísta moral (*Der moralische Egoist*), y el egoísmo estético (*Der ästhetische Egoist*). De estos tres tipos de egoísmo solo resaltamos el moral que es el que nos interesa ahora.

³⁸ Aristóteles, *EN*, 1168 b.

La moral kantiana se despegas así de cualquier forma de moral basada en el mérito. Entiende cualquier modo de amor propio basado en las tendencias e inclinaciones de la naturaleza como “una forma de egoísmo disfrazado”³⁹. En esto también influye la concepción de la naturaleza en Kant como contrapuesta a la libertad, aunque no se trate de una contraposición plena o estricta.

Es mas, según Kant, el hombre anhela alcanzar este ideal suprasensible que proviene de la moralidad y que nos aporta dignidad. Pero hay que tener en cuenta un aspecto importante: “las realidades se enlazan por leyes causales necesarias; es pues preciso organizar la vida humana investigando las leyes necesarias de su desenvolvimiento, para disponer naturalmente las cosas de modo que los efectos naturales estén en lo posible acordes con nuestro ideal de libertad”⁴⁰. Aunque, por otro lado, es claro que la antinomia entre naturaleza y libertad se mantendría. Aún así, cabría cuestionarse si es superada en el pensamiento kantiano.

Algunos autores sostienen que se puede hablar de una doble cara en el imperativo moral, tal y como defiende Roberto Rodríguez Aramayo, a través del imperativo elpidológico⁴¹, lo cual supondría una revisión del papel de la historia en la consecución del destino de la humanidad. Este destino sería eminentemente moral: “El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que esta pueda ser realizada mediante la libertad humana, capacitándose así el hombre para la mayor felicidad”⁴². ¿Realmente la esperanza en un progreso mayor en el ideal de humanidad aportaría un punto optimista al imperativo moral (al menos en el individuo concreto)?

Además, se podría plantear desde la óptica aristotélica la cuestión de si sería posible la volición en un sujeto autonegado en su naturaleza, es decir, que no buscara mejorar mediante actos de virtud su propia naturaleza. En un inicio, no tendría cabida esta concepción, ya que un sujeto que se negara a sí mismo no sería capaz de una acción libre, teniendo en cuenta que entendemos aquí acción libre como aquella en la que interviene la razón de una forma prioritaria (una razón que busca lo mejor de acuerdo con el perfeccionamiento de su propia naturaleza).

Es, por ello, que desde el pensamiento aristotélico el concepto de autonegación del sujeto no solo sería extraño, sino que también sería sumamente perni-

³⁹ R. Spaemman, *Felicidad y Benevolencia*, op. cit., pág. 127.

⁴⁰ M. García-Morente, *La filosofía de Kant*, en *Obras Completas*, Ed. Anthropos, Madrid, pág. 165.

⁴¹ Este imperativo elpidológico aportaría algo de esperanza en la consecución del fin moral al que está destinado toda la humanidad. De esta forma, podría haber una cierta coincidencia asintótica entre naturaleza y libertad, aunque se trataría de una coincidencia progresiva, de la que el individuo no daría cuenta, sino solo la humanidad en su conjunto. Para más información, consultar libro que aparece en cita 25.

⁴² I. Kant, *Lecciones de Ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 2009, pág. 301.

cioso, en cuanto que conllevaría un sufrimiento innecesario al sujeto moral que acabaría con su propia vida y con un ideal de excelencia humana (*areté*), basado en el conocimiento y el ejercicio de actos que reflejen el dominio de sí, que lleva consigo el propio perfeccionamiento. Supondría un mal para el hombre y una negación de su deseo de plenitud natural.

Por su parte, podría entenderse que la visión kantiana daría lugar a una especie de degradación del concepto de vida, sobre todo, en su dimensión instintiva y pasional o de la aspiración humana a la felicidad. De ahí la exaltación tan profunda que lleva a cabo Nietzsche del concepto de vida frente a Kant. Sin embargo, el egoísmo vital nietzscheano no logra superar la conflictividad que supone la vida con sus tendencias e inclinaciones, lo cual se refleja en el hecho de que esta queda sometida al dominio de la voluntad de poder⁴³, que suplanta en cierta medida el poder de la ley moral sobre el sujeto patológico⁴⁴ sobre el que antes ejercía esa presión la propia ley moral.

No es de la misma opinión Otfried Hoffe, para quien el principio de moralidad: “no exige al hombre que renuncie a la vitalidad, a la sensibilidad y a las orientaciones sociales en favor de una racionalidad vacía, como si una moralidad pura implicara por fuerza la ascesis, la ausencia de tradición y de historia, la huída de la vida o el aislamiento de la sociedad y la política”⁴⁵. No parece ser entonces que la moral kantiana deje a un lado las pasiones y los sentimientos. Las afirma en cierto modo, pero no las acepta como último determinante o motor de la vida moral. Por eso, para este autor, las acusaciones a la moral kantiana de sacrificar al individuo, su amor propio y su propia dimensión instintiva no serían del todo correctas, ni tampoco precisas.

Por eso, a pesar de que hemos señalado que en Kant habría una depreciación del sujeto, es decir, una negación de su amor propio, en comparación con la ley moral (coincidente solo en parte con la sospecha luterana), sí que es cierto que Kant maneja una concepción sobre la autoestima debida o lo que hemos dado en llamar amor propio racional, que desarrolla en las *Lecciones de Ética* y que me parece interesante traer a colación, para señalar que Kant aparentemente no deja al individuo en manos de una racionalidad imperativa fría, que no le tiene en cuenta, sino que sustenta su teoría ética en una antropología.

⁴³ Nietzsche no logra superar la dialéctica que supone la vida. A mi modo de ver, los conceptos de vida y enfermedad están muy relacionados en la obra de Nietzsche, algo que se puede observar en: F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Alianza Editorial, pág. 141.

⁴⁴ En la concepción kantiana, sujeto patológico quiere decir sujeto afectado por las sensaciones, no necesariamente tiene un matiz peyorativo o clínico. En la visión del sujeto patológico como sujeto enfermo clínico tiene mucho que ver la influencia nietzscheana y freudiana posterior.

⁴⁵ O. Hoffe, *Inmanuel Kant*, Ed. Herder, 1986, Barcelona, pág. 187.

Es así como en Kant hay una idea de lo que sería el amor propio correcto⁴⁶, aunque, como veremos, en un sentido muy distinto al que manejaba Aristóteles. Este amor propio supondría una devaluación del sujeto concreto en favor de la idea de la moralidad que viene expresada bajo la forma de un imperativo.

El amor propio correcto consiste en la humildad, que se basa, por una parte, en tener un mal concepto de uno mismo, y por otra parte, en un sano orgullo con respecto a la condición humana. El tener un mal concepto de uno mismo proviene de la comparación de la voluntad afectada patológicamente con la ley moral. En esa comparación, nos damos cuenta de que estamos muy lejos de cumplir con aquella ley práctica. De ahí surge la pobre opinión que podamos tener sobre nosotros mismos.

Esa mala opinión, esa falta de amor propio no debe surgir de la comparación con los demás. Ello implicaría un cierto temperamento servil. De hecho, esta apariencia de virtud no es humildad, sino que indica la presencia de un orgullo o amor propio encubiertos.

Además, nuestro amor propio correcto, consistente en la humildad, no debe entrañar una especie de detrimento ni en nuestra persona ni en la de los demás. Por eso, a la hora de establecer un juicio sobre nosotros mismos, hay que remitirse solamente a la ley moral que es la única que puede ser la causante de la humillación y, a su vez, la causante de la estimación moral propia. Por eso, esa autoestima moral, que viene dada por el sano orgullo con respecto a nuestra condición humana, no se origina a partir de la comparación con los demás, sino a partir de la comparación con la ley moral.

Aunque, según Kant, hay una tendencia de los hombres a compararse los unos con los otros a la hora de establecer el valor moral de las acciones, supone menos presunción el considerarse superior en comparación con alguien, que el considerarse uno perfecto en comparación con la ley moral. Siempre uno puede creer que es mejor que otros. Ello no implica presunción alguna: “Siempre puedo creer que soy mejor que otro, aunque ser mejor que los peores no me hace ser muy bueno; no se da así presunción moral alguna”⁴⁷.

Pero la humildad moral es la restricción de una opinión moral exagerada de uno mismo establecida siempre en comparación con la ley moral: “La comparación de las acciones con la ley moral suscita humildad”⁴⁸. El hombre no tiene motivo para albergar una alta opinión sobre sí mismo, ya que sus acciones

⁴⁶ En Kant habría un “razonable amor propio, que es el conforme con la ley moral”: I. Kant, *KpV*, V, 73. Nótese que el término en alemán que usa Kant para referirse al amor propio racional *Die vernünftige Selbstliebe*. El verbo *lieben* en alemán significa amar, de estar enamorado, es decir, afectado sensiblemente. Por ello resulta complicado entender incluso filológicamente cómo es posible ese amor propio racional que Kant defiende.

⁴⁷ Kant, I. *Lecciones de Ética*, op. cit., pág. 167.

⁴⁸ *Ibid.*

no tienen la pureza de la que está revestida la ley moral. Todo ello viene dado por el hecho de que el hombre es demasiado frágil en su naturaleza como para cumplir esa ley.

Por eso, la virtud de los antiguos, sobre todo la de los estoicos, no era pura del todo, porque en ella no había una comparación con la ley moral y dejaba algo de paso a la vanidad. Para Kant, el primer ejemplo de moralidad pura es el Evangelio⁴⁹, ya que no da lugar a esta vanidad al poner al sujeto frente a los mandamientos divinos. De este modo, en comparación con el Evangelio, “todas las concepciones de los antiguos acerca de la humildad y de las virtudes morales no eran puras, por lo que no podían compadecerse con la ley moral”⁵⁰.

También es cierto que esa falta de correspondencia o imposibilidad de que nuestros actos se correspondan con la forma de una ley moral puede llevar al desaliento, al comprender el sujeto que será incapaz de que sus actos se ajusten a aquella ley santa, buena y justa. Ahora bien, “si la ley moral ordena que debemos ahora ser hombres mejores, se sigue ineludiblemente que tenemos que poder serlo”⁵¹. Luego son dos las actitudes malas a la hora de comprender la correspondencia de las acciones con la ley moral: una de ellas es la vanidad y la otra, el desaliento.

Para Kant, el hombre no ha de incurrir en el desaliento al ver que no puede cumplir de forma escrupulosa cada uno de los preceptos de la ley moral. Tampoco puede caer en la vanidad de que puede cumplir esa ley en toda su integridad y con sus solas fuerzas. Por eso, “vanidad y desaliento son los dos escollos con los que el hombre tropieza al alejarse de la ley moral en un sentido o en otro”⁵².

Según el Regiomontano, la actitud de vanidad se puede evitar si se le presenta al vanidoso el contenido de la ley en toda su pureza, ya que “no habrá ningún insensato que crea poder cumplir a la perfección con esa ley gracias a sus fuerzas”⁵³.

De ahí que la vanidad no dé tantos problemas como el desaliento y la incapacidad para la acción que este genera. Además, en el esfuerzo del sujeto por ajustar sus acciones a una ley moral, este ha de contar con la cooperación de la ayuda divina que viene en auxilio de la buena disposición del hombre. Eso sí, el hombre ha de tener esa buena disposición, ha de intentar adecuar la máxima de esa voluntad a aquella ley, aunque se vea incapaz. Por eso, lo que consigue la

⁴⁹ Ibid., pág. 167. Téngase en cuenta que Kant fue un ferviente lector de la Biblia, sobre todo de la parte del Nuevo Testamento. Así lo señalaba el Regiomontano: “*Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasm in ihren neutestamentischen Lehren*“, Ak, XXIII, 451. La Biblia era para Kant la mejor expresión del ideal moral.

⁵⁰ I. Kant, *Lecciones de Ética*, op. cit., pág. 167.

⁵¹ I. Kant, *R (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*, Ak, VI, 50.

⁵² I. Kant, *Lecciones de Ética*, op. cit., pág. 168.

⁵³ Ibid.

cooperación de la gracia divina no es la sumisión y los ruegos, sino más bien una buena voluntad, una voluntad pura.

A esto se añade que es imposible que en el hombre pueda darse un desaliento absoluto, ya que “todo hombre ha experimentado en sí mismo al menos una vez el haber llevado a cabo una vez una buena acción por mor de buenas disposiciones, y se siente capaz de repetirlo”⁵⁴. Cabe una aproximación gradual a la ley moral en Kant, aunque esa aproximación se traduce más en una promesa que solo se puede cumplir en una vida después de la muerte por lo menos en el individuo concreto, no en su humanidad. De hecho, como señala Spaemman, en Kant, “la unidad de lo bello y de lo bueno buscada en el concepto de *eudaimonía* es un postulado de la razón o una promesa, cuya realización remite más allá de la frontera de la muerte”⁵⁵.

Es cierto que el obrar moral recto y la felicidad se pueden corresponder, pero esta correspondencia solo se puede producir de forma extrínseca, no en la intención de un sujeto que solo ha de buscar como fundamento de su obrar la ley moral. El sujeto ha de rechazar cualquier motor sensible. Solo puede actuar como motor de la moralidad la representación de la ley moral, que es una idea de distinta clase que las leyes de la naturaleza.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ R. Spaemman, *Felicidad y Benvolencia*, op. cit., pág. 126.

Summary

Duty, self-love, pain: hermeneutical keys of an anthropological ethics

This article is focused on Kant's notion of moral duty, but only when it acts as a corrective device of self-love. In fact, the concept of moral duty is key to understand the process of separation between morality and happiness, which is regarded as typical of the modern conceptions included in moral life.

The main thesis of the paper is that neither contempt of oneself as a subject affected by pathological sensitivity compared with moral duty nor self-love are enough for the foundation of a realistic ethic that is based on an anthropological point of view, in other words, an ethic that fits into what man is in his own personal reality and in his relationship with nature.

To support this thesis, the work is structured in four parts: analysis of Aristotelian ethics from the paradigm of self-love; historical explanation of the reasons why the concept of self-love ends up going into crisis; exposure of the main features that Kant understands as specific to morality; and finally, the recovery test of the particular individual's concept of nature as well as the reconciliation of the subject with himself in it through the notion of pain, which is conceived as the foundation of the distinction between person and nature.

Juan Pablo Martínez Martínez – licencjat z filozofii na Universidad de Navarra (2011), absolwent Máster en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (2012), gdzie prowadzi wykłady zlecone. Autor szeregu artykułów na temat filozofii Kanta. Kończy doktorat, pisany pod kierownictwem prof. Rogelio Roviry, na temat pojęcia osoby i prawa moralnego u Kanta.