

LA AMISTAD EN CLAVE DEONTOLÓGICA. SU ESTATUTO SISTEMÁTICO EN LA *METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*

HORACIO MARTÍN SISTO¹

RESUMEN: La amistad es un tema habitualmente asociado a las éticas llamadas “teleológicas”. Sin embargo, ella ha recibido atención por parte de Kant y de manera preferente. Si ya había dado clases sobre la amistad hacia la década de 1780, en la Doctrina de la Virtud (*Tugendlehre*) de la *Metafísica de las Costumbres*, publicada hacia fines del siglo XVIII, el tema adquiere un lugar sistemático y conclusivo de la Doctrina de los Elementos. En este trabajo se explora la significación de este lugar para la noción kantiana de amistad (*Freundschaft*), significación que no se agota en razones de orden expositivo. Esto vale en general para todos los elementos del sistema kantiano; pero aquí, en particular, sostengo que la amistad, en cuanto Conclusión de la Doctrina de los Elementos, recoge en términos deontológicos, pero a su vez ideales, toda la tensión ética que proviene de esta Doctrina.

Palabras clave: Kant, amistad, deontología, *Tugendlehre*.

ABSTRACT: Friendship is a topic usually associated with the so-called "teleological" ethics. However, she has received attention from Kant and in a preferential way. If he had already given classes on friendship around the 1780s, in *Doctrine of Virtue (Tugendlehre)* of *The Metaphysics of Morals*, published towards the end of the 18th century, the subject takes on a systematic and conclusive place in the *Doctrine of the Elements*. This work explores the significance of this place for the Kantian notion of friendship, a significance that is not limited to reasons of an expository order. This is generally true for all elements of the Kantian system; but here, in particular, I maintain that friendship, as a Conclusion of the *Doctrine of the Elements*, collects in deontological terms, but at the same time ideal, all the ethical tension that comes from this *Doctrine*.

¹ UNGS - UCA – UBA. E-mail: msisto@campus.ungs.edu.ar - hmsisto@uca.edu.ar.
Fecha de recepción: 21/12/2020; fecha de aceptación: 28/12/2020.

Keywords: Kant, friendship, deontology, *Tugendlehre*.

1. CONTEXTO DEL TRATAMIENTO DEL TEMA

La distinción que suele establecerse entre éticas teleológicas y deontológicas, esto es, entre aquellas que articulan la racionalidad ética en torno a la noción de fin humano, y las que lo hacen en torno a la noción de deber, ley o norma, no significa necesariamente la exclusión de temas determinados en cada posición sino más bien diferentes jerarquizaciones epistémicas y axiológicas. Sin embargo, atentos a la tradición filosófica, marcada en este tema en particular por Aristóteles, la amistad constituiría un tema propio de las éticas de tipo teleológico y, más particularmente aquellas que tienen como fin el bien humano. Los libros 8 y 9 de la *Ética a Nicómaco* han sido durante siglos el clásico de referencia para la reflexión filosófica sobre la amistad. Así lo podemos verificar hasta hace unos años en el texto de Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, o más recientemente, en el breve ensayo *L'amicizia* de Giorgio Agamben, entre otros. Puesto que la amistad no constituiría en principio una cuestión normativa con estatuto especial, desde una perspectiva preferentemente deontológica pasaría al plano de los proyectos de vida buena. Eso es lo que podría esperarse del así llamado “rigorismo” kantiano.

La aproximación a la ética kantiana suele hacerse desde la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), y no sin razón. En su primer capítulo, Kant parte de una suerte de relevamiento de los juicios que consideramos de tipo moral y se remonta al testimonio de la conciencia de su captación de la ley moral en su universalidad. Pero aparte de la importancia clarificadora conceptual que puede ofrecer la filosofía en este ámbito, acontece en nosotros una “dialéctica natural” a la hora de afrontar el apremio de las inclinaciones; la estridencia que estas pueden adquirir en ocasiones, logra que la voz de la conciencia se vuelva apenas un susurro. Esta voz es la conciencia de la ley moral, la cual, debido a su carácter a priori, tal como releva la filosofía kantiana, no cuenta con la evidencia sensible y el tipo de presión

que pueden ejercer las inclinaciones. Se necesita entonces un estudio que demuestre la realidad de esta ley moral y el fundamento de su pretensión de exigencia para nuestra conducta; esto es, una metafísica que no solo clarifique la teoría sino que impida también que la razón, en lugar de someter a las inclinaciones a la ley moral, se ponga por el contrario al servicio de las inclinaciones. O dicho de otro modo, que la razón sea verdaderamente práctica y no razón técnico-teórica al servicio de la justificación de los intereses o de los afectos. Es el segundo capítulo de la *Fundamentación* el que desarrolla ese estudio. La advertencia sobre aquella dialéctica natural y la necesidad de una metafísica, tanto por motivos teóricos, como por necesidad práctico-moral, se mantienen en la *Metafísica de las Costumbres*. [Cf. GMS 405; MS 305-377]²

Finalmente la crítica como disciplina filosófica se centra en el tercer capítulo de la *Fundamentación* en la cuestión de la libertad y el intento de negación por parte de posturas como el determinismo. Ella establece el límite entre las pretensiones de la facultad teórica y la práctica; evita el avasallamiento cognitivo que significaría la negación de la libertad en nombre del conocimiento científico como la eventual pretensión de la facultad práctica de desarrollar una teoría descriptiva y causal positiva sobre la libertad. La *Crítica de la Razón Práctica* (1788), más tarde, profundiza en forma más compleja este planteo y ofrece una suerte de mapeo de toda la facultad práctica. La *Metafísica de las Costumbres* vuelve a confirmar la preocupación y el establecimiento de este límite [MS 378], decisivo tanto para delimitar el alcance del conocimiento teórico como para asegurar la posibilidad de salud ética.³

² Las referencias a las fuentes kantianas serán de aquí en adelante: *Metaphysik der Sitten*: MS indicando cuando corresponda la paginación de la edición crítica tal como figura en KANT (2018); *Gundlegung der Metaphysik der Sitten*: GMS, siguiendo la paginación de la edición crítica tal como figura en KANT (2004). Respecto de la traducción de la *Metafísica de las Costumbres*, sigo en principio la de Adela Cortina Orts [KANT (1993)] excepto cuando indico lo contrario.

³ En cuanto al término salud ética, uso el término en sentido amplio, pero que reúne aspectos señalados por Kant. Así por ej. la noción de *Gesundheit* en MS: 384. Cf. también MS 419 y 450 § 26 (“salus”).

La *Metafísica de las Costumbres* es una obra tardía de Kant (1797) y que reúne por razones sistémicas dos obras independientes. Se compone como Primera Parte de los “Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho” (la primera edición data a comienzos de 1797) y como Segunda Parte de los “Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud” (primera edición por septiembre de 1797) [en adelante Doctrina de la Virtud]. Se discute acerca de la cohesión de ambas doctrinas en una sola obra.⁴ En cualquier caso, es la intención de Kant reunir las bajo un mismo ámbito y dedica varias reflexiones, sobre todo a lo largo de la Doctrina de la Virtud, para elucidar distinciones y relaciones. La *Metafísica de las Costumbres* aborda cuestiones de contenido en forma central y no solo a título ejemplificativo o didáctico –como es más bien la tendencia de la *Fundamentación* y de la *Crítica*–, no sin relevar y resguardar siempre el plano a priori y formal, es decir el fundamento trascendental de la ética y el sistema de sus elementos, pues, en cuanto metafísica, sigue siendo una teoría de las estructuras racionales, por tanto a priori, que rigen un dominio. Pero en cuanto aborda directamente contenidos que involucran cuestiones empíricas, la primera parte (sobre el derecho) está más vinculada a las instituciones del derecho de la época que la segunda parte, la Doctrina de la Virtud. Aun así los factores históricos tienen también aquí su peso, pues esta doctrina conserva ciertas distinciones de los tratados de ética de entonces, por ejemplo la distinción entre deberes para con uno mismo y para con los demás;⁵ como también registra elementos que Kant asume de las tradiciones, por ejemplo del estoicismo.⁶

⁴ Acerca del surgimiento de la obra, cf. entre otros H. EBELING, Einleitung “2. Zur Entstehung und Wirkung”, (KANT, 2018: 17-20); acerca de la problemática de la relación entre derecho y moral, Cf. “3. Zum System von Recht und Moral”, (KANT, 2018: 20-24).

⁵ En relación con las estructuras expositivas de la ética todavía en las *Lecciones* de Hegel en el Gymnasium de Nürnberg (1808) se mantiene la distinción de deberes para con uno mismo y para con los demás, en perspectiva educativa para alumnos del secundario.

⁶ Respecto del estoicismo, recuérdese Adam Smith, entre otros. La bibliografía sobre la cuestión es extensa. Podemos afirmar que para fines del Siglo XVIII se constituía una recepción del estoicismo como tradición práctica. En relación con las referencias al Evangelio, en esta Doctrina apenas hay alusiones –véase por ejemplo §27– y son considerablemente menores respecto de otras obras de Kant. El estoicismo parece adquirir aquí mayor peso.

2. DOS HIPÓTESIS GENERALES COMO MARCO

En vistas al tema que ocupa este trabajo, considero que podemos afirmar, en forma sintética y formal, que la Doctrina de la Virtud es en Kant un estudio de las estructuras trascendentales de la conciencia moral y, por tanto, de la relación moral con nosotros mismos y con los demás, estudio ayudado por la experiencia pero no reductible a esta. Así por ejemplo, la voz (*Stimme*) de la conciencia moral, término utilizado en el habla popular, adquiere un desarrollo y estructuración técnicas en el §13 mediante la analogía con un foro judicial: nos encontramos con el actor –que puede ser en ocasiones el acusado–, el juez, el fiscal, el abogado defensor. La voz de la conciencia no es entonces unívoca sino voces en pugna que deben llegar a una sentencia justa y armónica.

Ahora bien, una atención más detenida al contenido de la Doctrina de la Virtud nos muestra –y esta es la primera hipótesis general en cuyo marco desarrollaré esta trabajo– una completa reformulación de la tradición ética de raigambre eudemonológica y teleológica en términos trascendentales y deontológicos. Esto es, si la confrontamos con un texto de referencia como la *Ética a Nicómaco*,⁷ en ella vemos recobradas en nueva perspectiva la noción de fin, de virtud, de felicidad, y entre otros elementos, de la amistad. Esta nueva clave deontológica pretende tener como centro articulador y axiológico la ley moral, bajo la modalidad imperativa categórica que adquiere para seres con inclinaciones, que no necesariamente obedecen a la ley.

Una segunda hipótesis general que aquí puedo ofrecer como solo marco es la siguiente. La *Metafísica de las Costumbres* se posiciona, respecto de las obras anteriores kantianas sistemáticas sobre ética, como una suerte de concretización que podría pretender dar respuesta a varias críticas, recibidas tanto en forma temprana como posterior, sin perder la categoricidad lógica y axiológica establecidas ya en la temprana *Fundamentación*.

⁷ En este trabajo las alusiones a la *Ética a Nicómaco* se limitan a orientar la posición kantiana respecto de la tradición aristotélica en general y no pretenden aquí constituir una serie de tesis sobre la *Ética a Nicómaco* en sí misma. También la referencia a la noción de ética eudemónica como de ética teleológica se establecen al solo efecto de comprender mejor la posición kantiana en torno a la amistad.

Podemos articular estas dos hipótesis en ejes comparativos entre el planteo de la *Fundamentación*, que constituye el punto de partida del arco de la ética kantiana de la fase crítica, y la *Metafísica de las Costumbres*, su última obra sistemática. Los presentaré en términos de “recobrar”; entiendo por ello la exposición de conceptos que se consideran preferentemente patrimonio de la constitución teórica de las éticas eudemónicas y/o teleológicas, ahora dentro de la constitución esencial de un planteo deontológico. No se trata de mera recuperación, pues los elementos que offician de ejes comparativos ya se encuentran considerados en el planteo crítico inicial. También podría entenderse como una reconstrucción entera de la ética:⁸

a) se recobra la noción de fin, asumida aquí como deber. El fin es privativo de lo ético, pues solo se puede asumir libremente y resulta así una noción central. El derecho no puede obligarnos a los fines, solo puede obligarnos al cumplimiento u omisión externos de determinadas acciones, pero “solo yo puedo proponerme algo como fin” [MS 381]. Puesto que tener un fin es distintivo de la acción humana y la constituye, toda acción humana o bien recibe el fin de las inclinaciones o bien de la libertad, que determina un fin en obediencia a la ley moral. A su vez, no hay acción libre sin un fin [MS 389]. La ética puede, necesita y debe establecer un fin como deber, y en este sentido la ética es “el sistema de los fines de la razón práctica” [MS 381]. Por tanto la noción de fin es esencial a la ética, un fin que está subordinado a la noción de deber. Ese fin ya se encontraba planteado en la *Fundamentación*, en particular en lo que se conoce como la segunda formulación del imperativo categórico, aquella que nos ordena considerar, en nuestras acciones, tanto la humanidad propia como la ajena no solo como medio sino también como fin [Cf. GMS 433]. Esta formulación se retoma en la MS sobre todo en ocasión de fundamentar el respeto [Cf. MS §38, 462] y el fin se especifica en términos de propia perfección y felicidad ajena [Cf. MS 386-388; 391-394].

b) se desarrolla el rol éticamente insustituible de la noción de felicidad. Ya en la *Fundamentación* señalaba que la felicidad no podía ser fundamento pero sí deber [GMS 398-399]. Ella no podía ser fundamento, tanto

⁸ De este modo expreso también mi posición respecto del problema planteado por A. CORTINA, en su Estudio Preliminar, apartado 5.3.1 “¿Una ética material?”. Cf. CORTINA (1993: LXVIII-LXXII).

por razones epistémicas (es una noción irreductiblemente problemática que no puede establecerse como conocimiento cierto y con suficiente determinación) como axiológicas (en Kant la vinculación intrínseca entre lo categórico y lo moral funciona como un principio fundamental) [Cf. GMS 295-396; MS 377, 391 in fine]. En la Doctrina de la Virtud nos encontramos con la felicidad ajena como uno de los dos fines que a su vez son deberes fundamentales. La problematicidad ínsita de su concepto se mantiene: pero ahora su límite de determinación posible funciona como un *mínimum* de lo que debo preocuparme por el otro y su indeterminación como un *máximum* [MS 387-388; 393].

c) se recupera plenamente la noción de virtud, una noción que evoca inevitablemente a la ética aristotélica, tal como el mismo texto kantiano lo documenta. Aquí es presentada como un elemento ético constitutivo de la racionalidad y praxis éticas, entendida por Kant como fortaleza moral (*fortitudo moralis*) [MS 380] de la voluntad [MS 405] en el cumplimiento de su deber [MS 405] y en explícita contraposición a la noción aristotélica.⁹ La virtud –ya lo había considerado Kant en sus obras anteriores [Cf. p.ej. GMS A61 y nota]– ocupa aquí un lugar sistemático, central de la ética y se constituye en ella como deber de virtud.

d) El deber propio de la ética es esclarecido aquí como deber en sentido amplio, esto es: se trata de una ley para la máxima de las acciones; y por tanto “no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar” [MS 390]; hay un margen discrecional de determinación por parte del individuo debido a la diversidad de situaciones [Cf. MS 392] y abre, en ocasiones, un margen de interpretación por parte del actor, por ejemplo qué se entiende por “verdadera necesidad” [Cf. MS 393]. Esta amplitud no significa habilitar excepciones, sino la posibilidad de “limitar una máxima del deber por otra (por

⁹ En efecto, las referencias a una definición aristotélica de virtud carecen de rigor y completitud. Cf. MS 404 “El ensalzado principio (de Aristóteles) de situar la virtud en el *medio* entre dos vicios es falso”. Cf. también MS 405 “2”; MS 432 §10. La nota del propio Kant en MS 405 §2 nos documenta que estaría aludiendo más a recepciones que al texto aristotélico: “Las fórmulas usuales, clásicas en ética en cuanto a sus términos: “*medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus [...]*” contienen una sabiduría trivial, que no cuenta en absoluto con ningún principio determinado; porque quién me indicará este medio entre dos extremos [...]”.

ejemplo el amor universal al prójimo por el amor paternal)” [MS 390]. Esta concepción de la MS responde a ciertos problemas de aplicación que pueden surgir a la hora de evaluación moral de una acción y una máxima concretas, y aliviana la rigidez que podía tener la *Fundamentación* –aunque cabe recordar que esta primera obra crítica no tenía como objeto los problemas de aplicación sino solo la fundamentación moral en cuanto tal.

Debido a ese carácter de amplitud, son también llamados “deberes imperfectos” y son “deberes de virtud”: el cumplimiento de ellos es meritorio y digno de honra. Su ausencia es más bien falta de virtud pero no transgresión, como sí sucede en cambio con los “deberes perfectos” o en sentido “estricto”, pues los deberes de virtud apuntan a la máxima de la acción; mientras que la adecuación externa de la acción a la ley en este sentido se da por descontado como condición de base. Solo en este último sentido la distinción entre deberes amplios o imperfectos y estrictos o perfectos es tajante, esto es en la medida en que consideramos el ámbito ético como distinto del jurídico. Pero desde el punto de vista de la consideración ética, la distinción, justamente debido a la amplitud, es de grado. Hay deberes que se acercan al sentido estricto, como el deber de respeto, y otros como el de amor cuya amplitud de cumplimiento ofrece más posibilidades graduales.

3. LUGAR ARQUITECTONICO DE LA AMISTAD

Lo expuesto hasta ahora busca ofrecer no solo un marco externo para el tratamiento de la amistad en este trabajo, sino los factores constitutivos del concepto mismo de amistad, tal como se expone en MS. Para comprender la novedad, nos sirve nuevamente como término comparativo la *Ética a Nicómaco*. Se ha discutido largamente en torno a la composición de la obra. Habría consenso en que, quien o quienes lo hayan hecho, han ubicado correctamente los libros sobre la amistad en el conjunto de la obra.¹⁰ Aun así la ubicación no sería del todo decisiva para comprender la importancia de la amistad en la ética aristotélica.

¹⁰ Cf. SINNOT, Introducción; “1. La composición de la *Ética Nicomaquea*”.

Algo diferente ocurre con el tratamiento de la amistad en la MS. Kant ya había dedicado lecciones a la amistad en la década del 80.¹¹ No es asunto aquí de realizar una comparativa; sí advertir, por un lado, una notable continuidad de las ideas de la doctrina de la amistad en la *Metafísica de las Costumbres* con lo expuesto en dichas *Lecciones*, pero por el otro, una gran diferencia que consiste en el lugar constitutivo y sistemático que en el texto de MS Kant le otorga a la amistad. Este nuevo carácter cambia el significado de esta. Dicho de otro modo: la hipótesis particular que aquí sostengo es que la fuerza de la posición y la propuesta kantianas provienen en gran parte de aquello que la amistad retoma de toda la Doctrina de la Virtud y para ello no es ajena su ubicación.

El tratamiento de la amistad constituye la Conclusión de la Doctrina Elemental de los “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”. Varias obras de Kant se dividen en dos partes: la doctrina de los elementos y la doctrina del método. Siempre la segunda es breve respecto de la primera. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant señala, en términos metafóricos, que la Doctrina Elemental nos suministra los materiales para la construcción del edificio, mientras la Doctrina del Método, el plan [B 735; en MS cf. Introducción, XVII-XVIII].

La ubicación de la amistad en la Doctrina de los Elementos de la Doctrina de la Virtud significa otorgarle un carácter constitutivo e insustituible. La Doctrina del Método, si bien no versa específicamente sobre la amistad, la involucra indirectamente. Consistirá en una didáctica ética –en donde Kant llega a hablar de catecismo moral– una ascética ética y finalmente la ética en su relación con la religión.

La Doctrina Elemental consta de dos grandes partes: los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás. La Conclusión de la entera

¹¹ El manuscrito de Collins, que sigue la versión de Aramayo, con consideraciones de la versión de Menzer, dataría de los años 1784-1785, esto es los años de la redacción y publicación de la *Fundamentación*. En cualquier caso, la exégesis acepta una notable continuidad en las diversas fuentes de las lecciones sobre ética de Kant, continuidad que, según la hipótesis de Aramayo y otros especialistas, se debe a que derivan todas ellas de una fuente común, con variaciones en cada año propias de la oralidad de la clase. Cf. “Una simbiosis de las versiones de Menzer y Collins (Las “Lecciones de Ética en la década de los 80)”, RODRÍGUEZ ARAMAYO (2009: 11-17).

Doctrina Elemental lleva como título “La más profunda unión del amor y el respeto en la *amistad*” [resaltado del original]. Su carácter de conclusión no es el de un mero corolario, sino que está más cerca de la conclusión de un silogismo, una de cuyas premisas sería un juicio de amor y otro de respeto. En la amistad se unen conceptualmente el amor y el respeto, que de algún modo son los dos deberes fundamentales para con los demás que hasta la conclusión corren expositivamente por separado. Veamos al menos sintéticamente cómo concibe Kant amor y respeto.

La segunda parte de la Doctrina Elemental (deberes hacia los demás) se divide en tres capítulos. El primero considera a los demás “únicamente como hombres”; el segundo es muy breve y los considera desde “la diversidad de su estado”. El capítulo primero se divide en dos secciones, la primera que trata sobre el amor, pero como deber, y sus distintas formas, entre ellas la beneficencia, la gratitud y la simpatía. La segunda sección versa sobre los deberes hacia los demás que nacen del respeto. Kant aquí especifica sus vicios contrarios: la soberbia, la maledicencia y la burla.

Tanto el amor como el respeto son “sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes” [MS 448]. Aquí convienen dos observaciones. La primera, la más inmediata, es que, en cuanto sentimientos, no son causa del cumplimiento sino consecuencia, de lo contrario las acciones emprendidas no tendrían valor moral; es decir, el fin de la acción no es la experiencia del sentimiento sino el cumplimiento de la ley y de allí se abre la posibilidad de experimentarlos. La segunda remite a la Introducción de la Doctrina de la Virtud: allí se exponen el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto en términos de “disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas”. Son predisposiciones estéticas en el sentido de “receptividad para el concepto de deber”, pero “naturales (*praedispositio*)”. Por tanto no son ellas objeto de deber sino condición subjetiva de la percepción adecuada del mismo y de su objetividad. [Cf. MS 399, XII]

La especificidad del deber de amor y el de respeto se da en tres momentos: en la receptividad, en la estructura del deber, y en el sentimiento que puede y es proclive a generar. Pero el imperativo en cuanto tal no nos obliga a tener un sentimiento, sino a cumplir con la máxima específica que impone

la estructura de cada uno de ellos (lo cual según mi distinción es el segundo momento). Veamos esta estructura.

Kant ha descartado del ámbito del valor moral la noción de afecto [Affekt] por sí sola [Cf. MS 408, XV], que si se adopta como móvil de la acción es sinónimo de heteronomía. El deber de amor [Liebe] en sentido general para todas sus variantes es el “deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)” [MS 450]; mientras que el deber de respeto [Achtung] consiste en la “máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndolo únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin)” [MS 450]. En términos comparativos y no absolutos el respeto se acerca más al deber jurídico y es deber más estricto que el amor [Cf. MS 450]. Como consecuencia, mientras que las faltas contra el respeto son “vicios (*vitium*)”, la faltas contra los deberes de amor son “faltas de virtud (*peccatum*)” [Cf. MS 465 §41].

Ambos deberes pueden existir por separado pero unidos, al menos, de “modo accesorio” [Cf. MS 448]. Esto es, si por ejemplo ayudo a alguien (deber de amor), debo hacerlo de tal modo que a su vez mi ayuda no lo humille (deber de respeto).

4. NOCIÓN DE AMISTAD

Aunque tanto en la definición como en el título de la conclusión convergen explícitamente dos elementos de la Segunda Parte de la Doctrina Elemental, esto es el amor y el respeto, la amistad se presenta como Conclusión de toda la Doctrina Elemental.¹² Lo que sostendré aquí es que la concepción de la amistad expuesta en esta Conclusión no solo recoge toda la tensión hacia el bien en distintas direcciones expuesta hasta ahora, sino que la satura en un ideal.

He aquí la definición central:

¹² Ya la *Ética* de Baumgarten, como nota Aramayo, cerraba con el tema de la amistad. Cf. RODRÍGUEZ ARAMAYO (2009: n.326) y BAUMGARTEN (§§ 491 y ss.).

“La *amistad* (considerada en su perfección) es la unión de dos personas mediante respeto y amor iguales y recíprocos”. [MS 469, §46]¹³

a) Si nos atenemos a esta noción, lo distintivo de la amistad no es el amor ni el respeto, que como sentimientos son naturales, y como deberes ya pueden darse sin amistad, como hemos visto más arriba.¹⁴

b) Tampoco el hecho de que amor y respeto se supongan mutuamente: la misma naturaleza de estos como deberes, que es lo que aquí estamos considerando, supone uno al otro de “modo accesorio”, como hemos visto más arriba.¹⁵

c) La determinación ulterior que se da entre amor y respeto, esto es, la representación analógica de su relación en términos de acción y repulsión, ya la aborda al tratarlos en conjunto como deberes para con los demás:

“Cuando se trata de leyes del deber (no de leyes de la naturaleza) y precisamente en la relación externa de los hombres entre

¹³ He propuesto aquí mi propia traducción debido a las siguientes razones. El original versa así: „Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung“. Adela Cortina lo traduce del modo siguiente: “La amistad (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos”. Si bien “gleich” puede traducirse por “mismo” no es aquí el sentido del término, sino más bien “igual”. La traducción en término de “iguales”, aparte de fundarse en el sentido general de la concepción kantiana de la amistad, se apoya en el texto. En el mismo párrafo de la definición, Kant se centra más adelante en el término “Gleichheit” y lo utiliza en sentido de igualdad: „Denn wie ist es für den Menschen in Verhältnis zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderselben Pflicht [z.B. wechselseitig Wohlwollens) in dem einen mit ebenderselben Gesinnung im anderen auszumitteln, noch mehr aber, welches Verhältnis das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen (z.B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des anderen etwaseinbüße, so daß beiderseitig Liebe und Hochschätzung subjektiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden wird, welches doch zur Freundschaft erforderlich ist?“ [MS §46 469-470]

¹⁴ Excepto cuando indique lo contrario, con “amor” y “respeto” me refiero respectivamente al deber de amor y deber de respeto, como de hecho lo hace Kant en la misma definición de amistad.

¹⁵ Es más claro el modo en que el deber de amor supone al de respeto que viceversa.

sí, nos consideramos en un mundo moral (inteligible), en el que, siguiendo la analogía con el físico, la conexión entre los seres racionales (en la tierra) se produce por atracción y repulsión. En virtud del principio del *amor recíproco*, necesitan *acercarse* continuamente entre sí; por el principio del *respeto* que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí...” [MS 449]

La unidad propia de la amistad tiene como base una tensión cooperativa entre el respeto y amor. El respeto se acerca al deber en sentido estricto y no admite cesiones en función de otros deberes, mientras que el amor, en cuanto deber amplio, sí admite superposiciones que lleven a una delimitación en alguna dirección. El amor nunca puede limitar al respeto, pues este se funda en la dignidad humana. La amistad entonces supone una suerte de combinación entre un deber amplio y uno estricto, entre uno “meritorio” y otro “obligatorio”. En cuanto deber estricto, el respeto supone al menos jurídicamente el reconocimiento externo de la dignidad humana ajena [Annerkenung der Würdigkeit (*dignitas*) MS §37, 462] y por tanto esto debe requerirse a nivel de la amistad también.

d) No es lo distintivo de la amistad la reciprocidad por sí sola, pues la naturaleza de estos deberes ya supone una dinámica de reciprocidad, más aún en el caso del respeto. En el caso del amor, por ejemplo, el hacer bien al otro genera al menos un deber de gratitud, pero más allá de la interpretación de un ejemplo como la gratitud, el mismo Kant lo afirma en general al presentar los deberes de amor y respeto: “En virtud del principio del *amor recíproco*, necesitan *acercarse* continuamente entre sí; por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí...” [MS 449]. El respeto tiene también una base de reciprocidad jurídica o externa, esto es: no solo corresponde observar el respeto por la dignidad ajena sino también exigirlo respecto a la nuestra [MS §41, 464]. Pero sí es propia de la amistad la peculiar conjunción de los conceptos de igualdad y reciprocidad. La igualdad [Gleichheit] se refiere a la cantidad y calidad recíproca dentro del mismo deber. Pero puesto que la amistad combina reciprocidad de al menos dos deberes fundamentales, uno amplio, el de amor, que funciona como *máximum* y el otro más estricto, el de respeto, que funciona como mí-

nimum, la igualdad deviene la armonía o proporción del equilibrio:¹⁶ pues debe guardarse una igualdad no solo del amor de un amigo uno respecto del amor del otro, sino en relación también al respeto del otro: por ejemplo “cuando una persona es más ardiente en el amor” puede perder “algo de respeto del otro precisamente por eso” [MS 469].

e) Cabe destacar que Kant menciona que la amistad se da “entre dos personas”. Esto sí es particularmente específico de la amistad; pero no tiene que ver solo con la cantidad sino con la naturaleza del vínculo, por la cual si podemos hablar de “grupo de amigos” lo es en sentido estricto en la medida en que son amigos entre ellos como vínculos entre dos de cada uno de ellos, más allá de que, por supuesto, hay gradaciones: se puede ser más o menos amigo de uno o de otro, puesto que entra dentro de la noción de amplitud propia de la ética.

f) ¿En dónde tenemos que situar el acento de esta definición? Se encuentra en el término “unión” [Vereinigung] en estrecha relación con otro término del título de la *Conclusión*: “innigste”, que propongo entender como “la más profunda”.¹⁷

Que elementos como el deber de amor, de respeto y de reciprocidad no sean específicos de la amistad no significa lo inverso, es decir, que no ad-

¹⁶ Traduzco así „Ebenmaß des Gleichgewichts“ [MS 469]. Difiero de la solución a la explicación de *Gleichheit* que ofrece Baron. Cf. BARON (2013: 369-370).

¹⁷ La traducción que propongo es: “De la unión más profunda del amor y el respeto en la amistad”. El título del original alemán es así: „Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft“. Adela Cortina traduce así: “La unión íntima del amor y el respeto en la amistad”. Esta traducción no retoma el comparativo (no dice “innige” sino “innigste”); por otra parte, la intimidad en la amistad justamente está limitada por el respeto. Mucho menos representa el sentido si lo traducimos aquí por “ardiente” o “ferviente”. Otro término para traducirlo sería “cordial” pero, en nuestro uso del castellano se limita a una suerte de trato amable. Su raíz latina sí se aproxima; pero si bien Kant considera en algunos pasajes el sentido que corresponde a *cordis*, no representa con exactitud su propia concepción (aunque de hecho Baumgarten utiliza el término *cordis* en sus pasajes sobre la amistad y puede sostenerse que Kant, que lo lee, recupera ese sentido [cf. p. ej. Baumgarten § 492]. En el alemán existe la expresión: “jemanden heiß und innig lieben”, esto es amar a alguien con toda el alma, pero aparte de otras dificultades, no incorpora de por sí el aspecto del respeto. También se lo puede traducir en sentido de “profundo” (*tief*), y creo que esa traducción hospeda las connotaciones y la suficiente indeterminación del término ‘innig’ para este contexto.

quieran especificidad en el contexto de la amistad y de la naturaleza de este vínculo.

e) Pero la unidad más profunda de la que habla la amistad se esclarece en la siguiente acotación de Kant, que introduce dos elementos fundamentales, la participación y la comunicación en el bien:

“Se advierte fácilmente que [la amistad] es un ideal de participación [Teilnehmung] y comunicación [Mitteilung] en el bien de cada uno de ellos unidos por una voluntad moralmente buena y que, aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes lo admitan en su disposición profunda [*Gesinnung*]¹⁸ incluye la dignidad de ser feliz, por lo tanto, buscar la amistad entre los hombres es para ellos un deber.” [MS §46 469]¹⁹

¿En qué se traduce esta unión más profunda como articulación de los elementos expresados en la noción arriba expuesta y este aspecto ideal de participación y comunicación en el bien? Kant señala una serie de instancias que a mi juicio no pretenden ser exhaustivas. Una de ellas es que, si por un lado los amigos deben tener confianza entre sí, no por ello deben caer en una familiaridad que no tenga en cuenta la situación personal de cada uno (por ejemplo la asimetría de rango o la autoridad de uno de ellos respecto del otro). Otra de ellas es la corrección; el amigo, por deber de amor, tiene que notar las faltas al otro, pero esto cuidando de no faltar el respeto. No obstante, puesto que aparte de las cuestiones objetivas del respeto hay cuestiones subjetivas o situacionales, este deber de respeto debe estar atento estas particularidades para que la corrección sea propia de la amistad. Una tercera es el socorro en la necesidad mutua, por el cual ambos están dispuestos a ayudarse en caso de necesidad, sobre todo extrema. Pero la necesidad no puede ser el

¹⁸ Varío aquí la traducción de *Gesinnung*, que Cortina traduce por “intención”.

¹⁹ He invertido el orden en que pone los términos A. Cortina (comunicación y participación) y sigo el original: „ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohleines jeden dieser...”. Mientras que estamos habituados a hablar de “participación en”, no lo estamos quizás a hablar de “comunicación en”; sin embargo es lo que el orden del texto kantiano expresa y resulta en mi opinión decisivo. No se trata de un ideal de comunicación a secas, sino de comunicación en el bien.

fundamento de la amistad. Es más: el amigo procura no ser una carga para el otro, trata en lo posible de “llevarla por sí solo, incluso de ocultársela completamente” [MS 471].

Kant distingue en párrafo aparte [§47] la amistad moral de la estética. No me detengo aquí en esta distinción –considero que la amistad moral especifica ulteriormente el concepto de amistad que he considerado hasta ahora.²⁰ Al referirse a la amistad moral Kant señala una cuarta instancia que documenta la articulación de esta más profunda unidad que consideramos. La amistad permite expresarse mutuamente, y eventualmente corregirse, los juicios y sentimientos más profundos que poseemos. No solo es ideal esta instancia, sino necesaria, pues si por un lado estamos llamados a abrirnos a los demás, a la vez nos debemos cuidar de lo que decimos –Kant trae a colación el principio de la sociable insociabilidad, de la cual había hablado en el principio cuarto de *Idea para una Historia Universal en Sentido Cosmopolita* (1784). Pero respecto de esta necesidad de comunicación, en última instancia de nosotros mismos, la amistad permite una instancia intermedia para custodiar aquello que Kant resaltaba en su ensayo de esa misma época, *¿Qué es la Ilustración?* (1784) en torno a la publicidad de las ideas. La amistad habilita un ámbito saludable y necesario en donde uno se permite expresar, sin necesidad de protegerse, cuestiones que nos dejarían a la merced de quienes no nos aprecian e incluso pueden perjudicarnos.

Estas instancias, entre otras, son también indicadores de la fragilidad de la amistad. Con respecto a las que hemos enumerado, o bien puede no darse la reciprocidad –por ejemplo confiar los secretos al otro pero no a la

²⁰ Entiendo que no son especies de la amistad expuesta en términos generales, sino que mediante esa distinción Kant especifica aún más lo expresado en el §46 y que he expuesto hasta ahora. La amistad estética, si nos atenemos a lo expuesto en MS 472 in fine en torno a la noción de “amigo de los hombres”, no conserva los elementos esenciales de las definiciones que he examinado. Kant expone la noción de amistad estética en forma diferente en las *Lecciones*. Pero ella no connota allí la noción de bien en forma decisiva como sí lo hace el concepto de amistad de la MS –lo cual documenta, indirectamente, la relevancia del carácter sistemático de la MS, que permite dividir claramente las aguas entre ambos tipos de amistad. Una discusión acerca de la relación entre el concepto de amistad moral y el de amistad en general se encuentra en BARON (2013: 374-375). Kant también menciona brevemente una amistad “pragmática” [MS 472 in fine] que tampoco entra dentro del concepto de amistad del §46.

inversa–, o bien en nombre del amor o de la comunicación y la participación, se puede vulnerar el respeto por no considerarlo en la situación concreta. La familiaridad excesiva puede socavar el respeto; las necesidades extremas pero sobre todo recurrentes o las necesidades puestas siempre en primer plano pueden romper una amistad en cuanto tal, más allá de que la ayuda continúe. Todos estos factores son riesgos para la amistad.

La noción kantiana de amistad tiene en cuenta todos estos riesgos, que se dan debido, en gran parte, a lo elevado que es este ideal y lo difícil de alcanzar en su perfección. Entiendo que es “inalcanzable” ese sentido;²¹ lo cual a su vez no impide la posibilidad de reconocer que “a veces existe en su perfección”. [MS 472 in fine]

La unidad más profunda de la que consta la amistad tiene, finalmente, un aspecto que, como el amor o el respeto, surge como consecuencia del deber y no como fundamento: “La amistad, en la dulzura del sentimiento [Süßigkeit der Empfindung] de posesión recíproca [...] se acerca a la fusión en una persona, es a la vez algo tan *delicado* [Zartes] (*teneritas amicitiae*)”. [MS 471]

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La exposición en términos de “elementos” nos da una visión teórica que todavía no hace justicia al carácter propiamente práctico de la noción kantiana de amistad. Ella puede traducirse en una propuesta concreta de camino, de posibilidad de entablar amistad. Para ello se encuentran observaciones de carácter sistemático a lo largo del texto, que apuntan a mostrar cómo se traduce concretamente el cultivo de estos deberes, [Cf. entre otros MS 400] y por tanto también de la amistad. En cualquier caso, la misma exposición de los elementos sugiere directivas: buscar el bien del otro, agradecer, no burlarse, no calumniar y todo aquello que se deriva a partir de la participación y co-

²¹ Cf. „eine bloÙe Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar” [MS §46, 469] A. Cortina traduce como “solamente una idea, inaccesible en la acción”. A mi modo de ver “inaccesible” está más vinculada en Kant con una cuestión cognitiva que práctica.

municación en el bien. Y como hemos mencionado más arriba, la Doctrina del Método ofrece direcciones prácticas para el aprendizaje, el cultivo y la prosecución concreta de los deberes de virtud. Sin embargo una exposición al respecto excedería el objeto de este trabajo, que pretende obedecer los alcances que indica el título.

Una crítica interna debería reconstruir e interpretar este tema dentro de la totalidad de la obra kantiana. Una crítica externa, podría confrontarlo con otras tradiciones y con la propia experiencia. Ambas sobrepasan el ámbito de este escrito. Sin embargo, he procedido críticamente dentro de las limitaciones aquí fijadas; no solo en la fijación de sentido y la propuesta de traducción de algunos términos y en la reconstrucción de la temática. También en sentido “externo”: he procurado mostrar el valor y la importancia que tiene este tema en Kant, y su capacidad de propuesta para quien sienta afín su modo de pensar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMGARTEN, A. G., *Ethica Philosophica*. 2. Auflage. Halle: Hemmerde. 1751.
- KANT, I., *Die Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einleitung. Herausgegeben von Hans Ebeling. Ditzingen: Reclam. 2018.
- KANT, I., *La metafísica de las costumbres*. Estudio Preliminar de Adela Cortina Orts. Trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Cornill Sancho. Barcelona: Altaya. 1993.
- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Jens Timmermann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2004.
- KANT, I., *Lecciones de ética*. Introd. y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Trad. de R. Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Paradero. 3ra. edición. 2009.
- BARON, M., “Friendship, Duties Regarding Specific Conditions of Persons, and the Virtues of Social Intercourse (TL 6:468-474)”, 365-382. En A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (eds.) *Kant’s “Tugendlehre”*. A *Comprehensive Commentary*, Berlin/Boston: De Gruyter. 2013.

- CORTINA ORTS, A., “Estudio Preliminar”, XIII-LXXXIX. En KANT 1993.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., “Introducción: La cara oculta del Formalismo Ético”. 7-34. En KANT 2009.
- SINNOT, E., “Introducción”, VII-LXXVIII. En Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue. 2007.