

## RACIONALISMO ETICO KANTIANO Y AMOR PURO

MARIA ELTON BULNES

A pesar de las numerosas críticas que hace Kant al misticismo en diferentes lugares de su obra, es difícil poner en duda que las concepciones suprasensibles que aparecen en su filosofía práctica, no le hayan sido inspiradas por el mismo misticismo que critica<sup>1</sup>. El propio Kant incluye en su libro titulado *El conflicto de las facultades*, una carta que Arnold Wilmans adjuntó a su disertación sobre *Las similitudes entre el misticismo puro y la doctrina religiosa de Kant*, elogiando mucho a su autor, y si bien dice que no está dispuesto a admitir en forma absoluta la semejanza de su concepción con la de Wilmans<sup>2</sup>, esa misma afirmación, los elogios que le hace a Wilmans, y la inclusión de la carta en su obra, implican que está dispuesto a admitirla al menos parcialmente.

Wilmans afirma que según la filosofía kantiana el hombre debe ser determinado para dos mundos completamente distintos: el reino de los sentidos y del entendimiento, que es el mundo terrestre, y el reino de la moralidad, que nosotros no conocemos<sup>3</sup>. Si el entendimiento es una facultad activa, espontánea, necesita, sin embargo, para su acción, de los objetos exteriores, y se limita a ellos. La voluntad libre, al contrario, es completamente independiente de esos objetos, y sólo es determinada por la *ley interior*. El hombre se siente así elevado, por sí solo, a su dignidad primera, y a su independencia original de todo lo que no es ley<sup>4</sup>.

Así pues, el hombre advierte que ha sido creado para otro reino,

---

<sup>1</sup> Cfr. DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, París, 1969, p. 117-118, nota 1.

<sup>2</sup> Anhang von der reinen Vernunft in der Religion, *Der Streit der Fakultäten*, *Kant's Schriften*, Berlín, 1917, Band VII, p. 69, 30-35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 70, 15-20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 72, 35 y p. 73, 5.

que no es el de los sentidos y el entendimiento, sino que es un reino moral, el reino de Dios. Por eso reconoce sus deberes al mismo tiempo como órdenes divinas, y nace en él un conocimiento nuevo, un sentimiento nuevo, que es la religión. Wilmans había llegado hasta ahí en el estudio de los escritos kantianos, cuando conoció a los separatistas, que se llaman místicos a sí mismos, y encontró la doctrina de Kant puesta en práctica casi literalmente, aunque explicada con un lenguaje místico. Halló en los principios y en la doctrina moral de esos místicos, la doctrina religiosa y moral kantiana, aunque con una diferencia: a la ley interna, los místicos la toman por una revelación interior, cuyo autor es el mismo Dios<sup>5</sup>.

Es precisamente en la existencia y en la consistencia de esa ley, regeneradora del hombre, en lo que se encuentra uno de los puntos esenciales de convergencia y de divergencia entre Kant y la mística, entendiéndola a esta última en un sentido amplio, y no sólo en aquellas doctrinas que pudieron haber tenido una influencia más directa en el filósofo de Königsberg. Se sabe que uno de estos influjos más cercanos fue el de Swedenborg, cuyas fantasías metafísico-espirituales, según las cuales creía que Dios se le revelaba directamente por medio de visiones, fueron combatidas por Kant con una actitud especialmente hostil. Sin embargo, si Kant le hizo observar a Swedenborg que el uso de una lógica en la presentación de sus pretendidas visiones espirituales no constituye ninguna garantía de que correspondan a la realidad, por no estar fundadas en ninguna experiencia; con fecha posterior a estas observaciones, Kant no rechazó por entero una de las ideas swedenborgianas: la posibilidad de un mundo inteligible en el cual los espíritus estén en contacto y relación mutuos<sup>6</sup>.

La existencia de ese mundo inteligible<sup>7</sup> es demostrada en la filosofía práctica de Kant, pero es también *reducida*, si se la pone en comparación con el mundo espiritual de los místicos, a un mundo enteramente racional, una de cuyas características principales es la *universalidad*, que se encuentra, ciertamente, en un reino espiritual cuyo principio de unión es Dios mismo, pero que en Kant se fundamenta en una total *autonomía de la razón* con respecto a la experiencia, y con respecto a cualquier pretendida intervención divina. Una

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 74, 5-20

<sup>6</sup> Cfr. DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, p. 117-118, nota 1.

<sup>7</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant's Schriften*, Berlin, 1911, Band IV, pp. 450-452.

lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica* descubre esa reducción, y permite un cierto examen de la razón práctica kantiana desde la tradición mística más auténtica.

Ese mundo inteligible en el cual todos los espíritus entran en contacto y relación mutua, Kant lo fundamentó en una ley de la moralidad que tiene vigencia para todos los hombres, y para todos los seres racionales en general, de una manera *absolutamente necesaria*, y no bajo condiciones contingentes y con excepciones<sup>8</sup>. La ley moral, que es apodíctica, no se puede inferir de ninguna experiencia, sino que tiene su origen enteramente *a priori* en la razón práctica<sup>9</sup>, por lo que se constituye como una *iniciativa absoluta*, semejante a la gracia de los teólogos.

Sin embargo, Kant establece una diferencia radical entre la ley y la gracia. Dice que el Santo Evangelio, antes de ser reconocido como tal, tiene que ser comparado con nuestro ideal de la perfección moral. Cita al mismo Evangelio, que dice que nadie es bueno sino Dios, y añade que el concepto de Dios como bien supremo lo tomamos exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre<sup>10</sup>. Pues bien, si el Evangelio es la vida misma de Jesús, que es Dios, y el cristianismo es la participación en esa vida por medio de la gracia, está claro que si Kant reduce esa vida a una *idea* de la razón pura, niega la participación en el ser del iniciador.

La moralidad queda, pues, reducida al acuerdo con una ley moral, de la cual nosotros tenemos conciencia inmediatamente, que se nos ofrece *primeramente* tan pronto como formulamos máximas de la voluntad<sup>11</sup>, lo cual se constituye sólo como un *hecho de la razón*<sup>12</sup>, que para Kant tiene una gran dignidad sólo porque implica una independencia respecto a todas las condiciones sensibles del actuar humano<sup>13</sup>. Esa ley no consiste más que en la mera *forma de una legislación universal*<sup>14</sup>, y Kant la considera sublime en cuanto no se refiere a

<sup>8</sup> Ibid., p.408, 10-15.

<sup>9</sup> Ibid., p. 408, 10-25.

<sup>10</sup> Ibid., pp.408, 30-35, 409, 5.

<sup>11</sup> *Kritik der praktischen Vernunft, Kant's Schriften*, Berlin, 1913, band V, pp. 29-30, 53.

<sup>12</sup> Ibid., p.31,56.

<sup>13</sup> Ibid., pp. 29-30,53.

<sup>14</sup> Ibid., pp. 30-31, 55-56.

ninguna materia, a ningún objeto que pudiera determinar a la voluntad<sup>15</sup>. De ese modo nos deja instalados en un mundo suprasensible abstracto, al que no tenemos acceso por medio de un conocimiento inmediato, que se constituye también como un sentimiento —el *respeto* a la ley<sup>16</sup>—. Por la inmediatez y la suprasensibilidad de ese conocimiento, se ha calificado de mística a la moral kantiana no pocas veces.

Sin embargo, en la medida en que una mística verdadera se constituye como un conocimiento inmediato de la voluntad divina, a la que se tiene acceso gracias a una iniciativa también divina —la gracia—, y en una acogida de esa iniciativa desde los resortes más íntimos de la naturaleza humana; la moral kantiana rechaza toda mística. Puede ser que la admisión que tuvo el misticismo en la ética de Kant, aunque sea parcialmente, se deba a la educación pietista del filósofo de Königsberg. Los pietistas reaccionaron contra el protestantismo dogmático, lógico y teológico, exaltando el corazón, el sentimiento y la vida interior. Pusieron la piedad y la pureza de intención por encima del saber<sup>17</sup>. En la moral kantiana se ve un intento de traducir esa religiosidad, que pretende una regeneración del corazón humano desde su fondo más íntimo, a lenguaje filosófico racionalista. En esa traducción se pretende una especie de religiosidad puramente natural, o de exaltación de la humanidad hasta convertirla en algo que por sí mismo tiene un valor absoluto, desde la cual se rechaza enérgicamente toda posibilidad de acceso al querer divino por parte del hombre.

Según la analítica kantiana de la razón pura práctica, la voluntad de Dios no puede ser objeto de nuestra voluntad, no podemos acomodar nuestra voluntad a la voluntad divina, sin que preceda a la idea de esa voluntad de Dios algún principio práctico independiente. Si no fuera así, estaríamos esperando la felicidad de la voluntad divina —que es, según Kant, un principio material, y no formal—, como causa motora de nuestro querer<sup>18</sup>. La voluntad, para determinarse sólo desde sí misma y ser, así, completamente pura, debe prescindir de todo objeto de placer que pudiera motivarla desde fuera de sí misma, y la voluntad de Dios constituye uno de esos objetos. Si nuestra voluntad se determinara por ella, se atendería a una condición empírica, y no a la mera

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 21,15.

<sup>16</sup> Ibid., p. 73, 25-35.

<sup>17</sup> Cfr. BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant*, Paris, 1926, pp. 281-282.

<sup>18</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 41, 20-35.

forma de una ley universal<sup>19</sup>. Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* o materia de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna<sup>20</sup>. Todos los principios materiales pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia<sup>21</sup>.

Por otra parte, no puede haber propiamente un objeto de la voluntad pura —o de la razón pura práctica—, objeto que, en este caso, sería la voluntad de Dios; porque no puede haber un concepto de ese objeto. La ley moral sólo tiene como facultad de conocimiento al entendimiento, a través del cual puede aplicarse a objetos de la naturaleza. Para el juicio moral, el entendimiento pone debajo de una idea de la razón, no un *esquema* de la sensibilidad, sino una ley de la naturaleza, pero según su forma, la cual es llamada *tipo* de la ley moral<sup>22</sup>. Esa *típica* guarda del *misticismo* de la razón práctica, que pretende hacer de un *símbolo* —que podría ser la voluntad de Dios— un *esquema*, poniendo a la base de los conceptos morales intuiciones reales, no sensibles, de un reino de Dios invisible, perdiéndose en lo trascendente<sup>23</sup>. De este modo Kant niega a la razón práctica la posibilidad de conocer la voluntad de Dios, conocimiento que podría ser el origen de su determinación.

Es sólo la ley moral la que decide objetivamente a la razón pura práctica, y es esa misma ley la que determina a la voluntad subjetivamente como *motor*. A la voluntad divina —dice Kant— no se puede atribuir ningún motor en esa decisión<sup>24</sup>.

En síntesis y en definitiva, Kant establece en la dialéctica de la razón pura práctica, que el principio cristiano de la *moral* no es teológico, no nos viene dado desde la trascendencia, no es heteronomía, sino autonomía de la razón pura práctica por sí misma, porque no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de las leyes morales<sup>25</sup>.

Así, la pureza íntima del corazón tan buscada en la filosofía práctica de Kant, la elevación moral del hombre a la independencia original de su voluntad, queda reducida a la identificación de la voluntad o

<sup>19</sup> Ibid., p. 64,113.

<sup>20</sup> Ibid., p. 21,15.

<sup>21</sup> Ibid., p. 22,5.

<sup>22</sup> Ibid., p. 69,122.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 70-71,125.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 71-72, 127.

<sup>25</sup> Ibid., p. 129,5-10.

razón práctica —por medio de su libertad— con la forma de una legislación universal. La libertad del hombre se hace, pues, realidad, por un uso enteramente *inmanente* de la razón pura como razón práctica<sup>26</sup>.

La razón especulativa, en la *Crítica de la razón pura*, había tenido que aceptar la libertad como una *idea* cosmológica, como lo incondicionado, como algo posible, como una necesidad de la razón, como una causalidad *pensada* de un modo meramente negativo<sup>27</sup>. Al pensar *ideas*, se hacía *trascendente*<sup>28</sup>, es decir, *pensaba* cosas en sí, que estaban más allá de ella, y que no podía explicar teóricamente. Ahora, la razón, al encontrar *la libertad* dentro de su misma inmanencia, le da realidad objetiva, aunque sólo práctica.

La razón práctica, al prescindir de todo lo que la trasciende —en lo cual está implicado, como veíamos, Dios y su voluntad—, encuentra su pureza moral en un mundo enteramente inmanente, suprasensible, universal, cuyo ámbito sublime y esotérico manifiesta una gran pobreza psicológica y ética. Me parece que esa pobreza se debe a dos limitaciones de la filosofía práctica kantiana: la reducción de la cuestión acerca de la moralidad a un problema analítico, y la limitación de la problemática ética del hombre a una mera contraposición entre razón y sensibilidad.

Efectivamente, Kant parte de nociones morales comunes, de lo que él llama la razón vulgar del hombre<sup>29</sup>, para deducir analíticamente su sistema ético, desde los conceptos *a priori* de la razón pura, sin buscar ningún fundamento de su moral en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto<sup>30</sup>. El filósofo de Königsberg no recurre, para plantear su moral, a una experiencia de la naturaleza humana en sus manifestaciones inmediatas, en sus sentimientos, en sus tendencias; ni a objetos metafísicos conocidos como partes de ella. Tampoco recurre a la experiencia cristiana de la persona, a pesar de que se refiere tantas veces al cristianismo en su filosofía práctica. Para Kant, la pregunta acerca de la moralidad en el hombre se refiere solamente a los juicios por medio de los cuales los hombres expresan sus ideas acerca de esa moralidad.

Veamos anteriormente que en el juicio moral, el entendimiento

<sup>26</sup> Ibid., p. 48,83.

<sup>27</sup> Ibid., p. 47,82 y 48,83.

<sup>28</sup> Ibid., 48,10.

<sup>29</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 403, 35.

<sup>30</sup> Ibid., p. 389,25-35.

pone debajo de una idea de la razón, una ley de la naturaleza según su forma. Por ejemplo, si yo establezco como ley que cualquiera puede negar un depósito, que conozco, pero cuyo establecimiento no puede probarlo nadie, me apercibo, en seguida, de que semejante ley se destruiría a sí misma porque haría que no hubiese depósito alguno<sup>31</sup>. La forma de esa máxima no está capacitada para una legislación universal<sup>32</sup>. Una ley práctica tiene que calificarse como legislación universal: ésta es una proposición idéntica y, por consiguiente, clara por sí misma<sup>33</sup>. De este modo la moralidad surge de las condiciones lógicas de un juicio, sin referencia ninguna a las tendencias de la naturaleza humana, a la composición del alma del hombre, a la debilidad de la naturaleza, a la intervención divina en ella.

Es cierto que el formalismo lógico-moral de Kant, tan vacío de contenido material, se encuentra entremezclado, en su filosofía práctica, con un fin a realizar, que se constituye indudablemente como un contenido material: este es el de una voluntad libre. Pero la posibilidad de ese fin, es decir del fundamento de la determinación libre de la voluntad, aunque no de su éxito, Kant la establece también analíticamente, por medio de un juicio sintético *a priori*<sup>34</sup>. La ley moral es un hecho de la razón pura, del que nosotros tenemos conciencia *a priori*, cierto apodícticamente, aunque no demostrable por ninguna deducción teórica a partir de la experiencia. Este principio moral sirve para deducir la realidad de la libertad, desde la cual se puede reconocer la ley como obligatoria<sup>35</sup>. La ley moral determina a la libertad, en la medida en que independiza a la voluntad de todas las condiciones sensibles<sup>36</sup>. Así, Kant constituye la realidad de la ley moral y la confronta con la voluntad y la sensibilidad que supone dadas, deduciendo la libertad, para sintetizar la ley moral con la voluntad, en el concepto de voluntad libre, y la ley moral con la sensibilidad, en el concepto de respeto. Efectivamente, la voluntad libre es aquella en la cual la mera fórmula legisladora universal de la máxima sirve de ley<sup>37</sup>. Por otra parte, la ley moral humilla al hombre en su conciencia, al comparar la tendencia sensible de su naturaleza con esa ley, despertando el *respeto*

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 27,20-30.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid., p. 27,30

<sup>34</sup> Cfr. BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant*, Paris, 1926, pp. 307-308.

<sup>35</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 47,10-25.

<sup>36</sup> Ibid., p. 30,5.

<sup>37</sup> Ibid., p. 29,52.

en él<sup>38</sup>, que es un sentimiento *a priori*<sup>39</sup> de una naturaleza individual.

Así Kant, por deducción sintética, establece una unión entre un principio formal y ciertos principios materiales. Claramente se aprecia en esta síntesis, un dualismo entre lo particular y lo universal, entre la sensibilidad y la razón, que sirve muy bien al planteamiento analítico que hace Kant de la moral, pero que desconoce buena parte de la compleja naturaleza humana, y de un modo especial, en lo que se refiere a la experiencia cristiana personal de esa naturaleza, a pesar de las continuas alusiones que hace Kant a los elementos cristianos de la ética, y de su intento, señalado anteriormente, de plasmar en un cuadro racional las posibilidades que tiene el hombre de regenerarse interiormente, en su corazón o en su voluntad, estableciendo así un reino moral universal. La necesidad de esa regeneración es un elemento típicamente cristiano, por lo que es válida una crítica de la reducción racionalista que Kant hace de ella, desde la mística.

Concretamente, se ve esa reducción en lo que se refiere a la síntesis señalada anteriormente entre un principio formal —la ley— y ciertos principios materiales —la sensibilidad y la voluntad—, porque en el cristianismo, la forma es un mandato de Dios, que como tal, tiene una vitalidad infinita, que se plasma en la ley natural y en la ley evangélica, en consejos y en diferentes inspiraciones de la gracia, todo lo cual está infinitamente alejado de la pobreza vital de una forma lógica universal que se hace mandato. La materia, en el cristianismo, es el *amor*, que también tiene una riqueza vital infinitamente mayor que la voluntad libre kantiana, porque se constituye, no sólo como una independencia frente a la sensibilidad, desde la forma legisladora universal, sino como una apertura de la naturaleza a la iniciativa divina que es la gracia, apertura que por tener diferentes grados y múltiples formas, da lugar realmente al desarrollo de la personalidad.

Es precisamente desde la filosofía práctica kantiana, desde donde se ha afirmado especialmente, en la modernidad, la *personalidad*, definiéndola como libertad e independencia frente a todo el mecanismo de la naturaleza, considerando esa libertad como la facultad de un ser sometido a leyes puras prácticas dadas por su propia razón<sup>40</sup>. Sin embargo, uno se puede preguntar dónde está lo personal en esas leyes puras prácticas dadas por la razón pura. Sabemos que esas leyes pu-

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 75,33.

<sup>39</sup> Ibid., p. 73,35

<sup>40</sup> Ibid., p. 87,5



ras son tales en la medida en que concuerdan con una forma universal vacía de contenido material. Encuadrarse dentro de esa forma universal implica, sí, una liberación respecto a la sensibilidad, y una vivencia de un sentimiento que es el respeto, pero todo eso sólo para establecerse en una universalidad lógica, igualitaria, en que no se descubren por ningún lado características personales. Allí no puede haber, por ejemplo, excelencia.

Es conocida la crítica que se hace desde la ética de Scheler al formalismo moral kantiano. Si para Kant, el valor moral se reduce al solo acuerdo puramente "formal" con la ley, forma *a priori* de la razón práctica; para Scheler los valores morales están en relación con los valores materiales, y se manifiestan en la experiencia vivida de la persona, es decir que no pueden definirse en general, sino que sólo pueden darse las condiciones particulares en que los valores se manifiestan como contenido de la percepción afectiva<sup>41</sup>. No comparto la validez de la experiencia fenomenológica scheleriana, pero sí la crítica al formalismo moral kantiano que implica.

Desde una experiencia profundamente cristiana, la mayor exaltación de la persona se encuentra lejos de todo universalismo lógico, cuando ella actúa desde su totalidad, desde su mismo corazón, para acoger el amor de Dios —que es ciertamente universal, pero con múltiples manifestaciones providentes personales—, cosa que es imposible desde la razón pura práctica kantiana, que niega su acceso al querer divino. Es fácil darse cuenta que mientras más se aproxima la reflexión de la misma a su ideal, para obtener un razonamiento perfectamente lógico y un querer cuyos motivos han sido objetivamente pensados, más esos actos humanos entran en lo universal lógico, desprendiéndose de la persona viva que los ha producido. Los razonamientos, mientras más acabados son, más parcelan lo real, y mientras más lo parcelan, más incapaces son de establecer el contacto entre el todo de Dios y el todo del hombre, que no es otra cosa que el encuentro de dos amores personales.

La superación del formalismo ético kantiano estaría, pues, en la remisión de la ley moral universal a lo que es su origen verdaderamente cristiano, un mandato de Dios en cualquiera de sus formas —ley natural, ley evangélica, consejos, inspiraciones y fortaleza de la gracia—, y en la transformación de la voluntad libre kantiana en

---

<sup>41</sup> Cfr. WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, 1980, pp.21-23.

amor, que es libre en la medida en que acoge la iniciativa divina. Hemos visto anteriormente que lo primero es rechazado explícitamente por Kant, cuando reduce la perfección del Evangelio y la bondad misma de Dios, a *idea* de la razón *a priori*<sup>42</sup>. También vimos que el amor a Dios es repelido por Kant, todas las veces que niega que la voluntad divina sea objeto de la nuestra, o que pueda determinarla haciéndola perder su pureza formal<sup>43</sup>.

Va más lejos todavía Kant, afirmando que el amor a Dios es una meta ideal de santidad inasequible para toda criatura. Dice que "Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a tí mismo", es un mandamiento que exige respeto a una ley que *ordena amor*. Pero Amar a Dios significa, aquí, llenar *con gusto* todos los deberes con respecto a él. Pero un mandato de que se deba hacer algo *con gusto* es contradictorio, porque si sabemos lo que estamos obligados a hacer, y además tenemos conciencia de hacerlo con gusto, el mandato es innecesario, y si lo hacemos por respeto, y no por gusto, se obra en contra de la disposición de ánimo ordenada —el *gusto*—. Esta disposición moral de ánimo es la perfección que presenta el Evangelio, y se constituye como un ideal de santidad inasequible para toda criatura. Sin embargo, es el prototipo hacia el cual debemos tender a aproximarnos e igualarlo en un progreso ininterrumpido, pero infinito<sup>44</sup>.

El amor a Dios no es posible desde el pensamiento práctico kantiano, porque su sistema se basa, como decía anteriormente, en una contraposición entre razón y sensibilidad, precisamente porque la voluntad no es *santa*, al estar afectada por causas motoras sensibles, lo cual constituye su mal radical<sup>45</sup>. Por eso no puede amar *con gusto* a Dios y al prójimo, sino sólo con *amor práctico*, que es hacer el bien sólo por deber, aunque ninguna inclinación empuje a ello, e incluso si se opone una aversión natural e invencible<sup>46</sup>. Jamás podemos llegar por nosotros mismos a una coincidencia, tornada en naturaleza nuestra y jamás deshecha, entre la voluntad y la ley moral, es decir que jamás podemos entrar en posesión de una *santidad* de la voluntad<sup>47</sup>. Para los hombres y todos los seres racionales creados, la necesidad moral es compulsión, obligación, deber, y no un modo de proceder

<sup>42</sup> Cfr. Nota 9.

<sup>43</sup> Cfr. Notas 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 y 24.

<sup>44</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, p.83,5-25.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 32, 15-20.

<sup>46</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 399,10

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 81-82, 145-146.

amado por nosotros mismos o que pueda llegar a serlo<sup>48</sup>.

Es precisamente en este punto fundamental, donde encontramos diferencias radicales entre el *deber por el deber*<sup>49</sup> kantiano, y el *amor puro* como la perfección buscada por la mejor tradición mística<sup>50</sup>, a pesar de la semejanza que se establece, no pocas veces, entre la mística y la filosofía práctica kantiana. Desde esa tradición mística se relativiza la clásica contraposición entre razón y sensibilidad. Si para Kant, lo ético radica en una autoafirmación aislada de la voluntad pura con respecto a la sensibilidad; para la tradición mística, lo ético se encuentra en un total olvido de sí, que implica una apertura total a la trascendencia, por medio del amor. Es decir que lo específico del hombre, lo que le da su calidad ética, no se encuentra en la razón dominando a la sensibilidad mediante la voluntad autónoma, sino en el amor que le une a lo que le origina y trasciende, que es la antítesis existencial a la búsqueda de sí mismo, que se establece precisamente como una reflexión sobre la universalidad de la máxima.

El olvido de sí se produce por medio de un movimiento psicológico espiritual, que consiste fundamentalmente en que la voluntad, que naturalmente tiende a curvarse sobre sí, y a encontrar razonamientos que apoyen su propia autoafirmación, olvide y abandone sus propios intereses, y se abra a la iniciativa divina que ilumina y fortalece. Ese movimiento anímico, que se realiza cuando la concupiscencia sensible está habitualmente dominada, es amor, no superación del respeto por la ley en *gusto* por la ley —en sentido kantiano—, sino acogida, confianza, fe oscura en una realidad trascendente, infinitamente más rica que la ley. Desde el amor puro, el sujeto rompe el aislamiento en que se encuentra la conciencia que reflexiona sólo sobre sus propios contenidos; en el caso de Kant sobre la forma lógica universal. Se vence así el egoísmo espiritual, que marca más profundamente a la naturaleza caída que la concupiscencia sensible, y el hombre se abre a la trascendencia, a una realidad infinitamente vital, en unión con la cual se plenifica.

La exigencia absoluta que implica la ética del amor puro no tiene, sin embargo, nada del rigorismo de la ética del deber por el deber

<sup>48</sup> Ibid., p. 81,25.

<sup>49</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 397,10-30.

<sup>50</sup> Las afirmaciones acerca de la teoría del amor puro que haré en este artículo, están tomadas, en líneas generales, de mi tesis doctoral, pronta a publicarse en la *Colección Filosófica* de EUNSA, titulada *Amor y Reflexión, La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.

kantiana. Precisamente en la medida en que lleva consigo un gran refinamiento espiritual, la ética del amor puro se encuentra abierta, sin escrúpulos, a una ascética mucho más amplia, que comienza por el dominio de las concupiscencias sensibles, no por amor puro, sino por un amor interesado —que consiste en el interés por la propia salvación— que es, ciertamente, paso necesario hacia el amor puro. Es decir que desde la ética del amor puro se llega mucho "más allá" que la moralidad kantiana, y se comienza mucho "más acá" que ella. Si el amor puro es posible porque la persona se siente solicitada y exigida por el amor de Dios, el amor divino carece del rigor lógico de la simple ley moral kantiana, que obliga a prescindir de todo interés por la felicidad.

Esta diferencia fundamental entre el amor puro y el deber por el deber, tiene unas consecuencias muy importantes para ambos: desde la exigencia del amor puro se establece, naturalmente, una ascética que recorre distintos grados de amor y apertura, con múltiples diferencias personales; desde el rigor del deber por el deber no se puede establecer una ascética, porque su formalismo lógico no admite las complejidades de una naturaleza personal que se abre, poco a poco, a la trascendencia, desde el dominio de la concupiscencia sensible hasta la purificación de los motivos más espirituales. Decía que esas consecuencias son muy importantes, porque si una ética no funda una ascética deja de ser filosofía práctica, y se queda reducida a una teoría pura, a una especie de ordenamiento racional de ideas que no influye, para nada, en una comprensión de la *praxis* humana.

Si la religión es una virtud que está en la base del amor puro, Kant, al reducirla y desconocer las posibilidades de una unión real entre Dios y el hombre, establece la moralidad en un ámbito esotérico —tan desligado de Dios como de la complejidad de la naturaleza humana—, dentro del cual no hay psicología ni ascética. Según su pensamiento, el bien supremo es la *adecuación completa* de la disposición de ánimo con la ley moral, perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un *progreso* que va al *infinito* hacia aquella completa adecuación<sup>51</sup>. La idea de este progreso —dice Kant— es de gran utilidad con respecto a la religión: no se puede exaltar la misión de la ley moral, pretendiendo de su parte una determinación inasequible, la

---

<sup>51</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 122, 5-15.

santidad de la voluntad, perdiéndose en ensueños místicos, *teofísicos*, contradictorios completamente con el conocimiento de sí mismo<sup>52</sup>. Respecto a la *adecuación completa* de la disposición de ánimo con la ley moral, a la criatura sólo le corresponde la conciencia de un estado de ánimo probado de su actual progreso de lo malo a lo mejor moral<sup>53</sup>, porque ella se realiza fuera del tiempo.

Efectivamente, el *Infinito*, para el que la condición de tiempo no es nada, ve en ese progreso que va al infinito, el todo de la adecuación con la ley moral y la santidad, exigida constantemente por su mandato, en una sola intuición intelectual de la existencia de seres racionales. Pero a la criatura sólo le corresponde esperanza de participación en ese bien supremo, en la continuación no interrumpida de la existencia más allá de esta vida, y no en algún momento previsible de su existencia futura<sup>54</sup>. La ley moral, pues, no tiene la capacidad, o la autoridad, para establecer esa adecuación completa. El progreso de lo malo a lo mejor, hacia el infinito, que se puede establecer desde ella, se constituye sólo como coacción, obligación, deber de la voluntad con respecto a la sensibilidad, pero no en adecuación completa de la voluntad con la ley moral.

La autodeterminación para la vida virtuosa es pensada por Kant como un acto único de conversión en que se produce un cambio total de la disposición anímica, que ya no es amor práctico, coacción, sino *gusto*. Pero ese acto único no se produce en el tiempo. La revolución super-empírica de la manera de pensar, que hace que las acciones morales sean completamente adecuadas a la ley moral, queda fuera de las relaciones temporales. Dentro del tiempo sólo hay coacción, obligación, deber por el deber, desde una forma universal para una voluntad siempre caída, siempre afectada por condiciones sensibles. Lo ético queda, pues, establecido como un legalismo general, molesto, que no incide en lo educativo, en lo personal.

Es verdad que el progreso infinito hacia lo moral, pensado por Kant, puede ser visto como reproducción de la intención original de la tradición mística, como una purificación del amor. Sin embargo, esta tradición, desde un realismo espiritual, ve la conversión total en un *momento histórico* de la purificación gradual del amor, y el comienzo de esa conversión en una ascesis que lleva a una pureza del amor

---

<sup>52</sup> Ibid., pp. 122-123, 30-35.

<sup>53</sup> Ibid., pp. 123-124, 15-20.

<sup>54</sup> Ibid., p. 123, 5-10.

siempre mayor. La represión de las pasiones sensibles según la recta razón es un amor inicial, que no puede separarse de la meta a la que tiende el que la realiza, que es trascenderse a sí mismo por medio del amor puro. La naturaleza está dañada porque se refiere constantemente a sí misma, pero no está irremisiblemente dañada.

El hombre es bueno por naturaleza: si por el pecado original se ha quebrado la intención recta del amor, no se ha perdido el saber fundamental de que el amor plenifica al hombre, y es posible iniciarse en una ascesis que culmina en el amor puro. Esta posibilidad se fundamenta en que lo específicamente humano no está en la razón dominando a la sensibilidad, al modo kantiano, sino en una relación de apertura a la trascendencia, de amor a Dios, que traspassa la estructura total de la existencia.

