



## Immanuel Kant y el mandamiento del amor a la luz de la *Veritatis Splendor*

ÁNGEL PÉREZ-LÓPEZ

Saint John Vianney Theological Seminary  
Archdiocese of Denver

**Summary:** Considering the moral teachings of *Veritatis Splendor*, this paper argues against Immanuel Kant's claim according to which his ethical theory grounds a sound philosophical understanding of Jesus Christ's commandment of love. I will claim that the causes that lead Kant to a deficient understanding of Jesus's commandment are the following: his formalism, apriorism and rigorism, together with his emphasis on autonomy as the foundation of personal dignity, his denial of the good as the extrinsic object of the will as rational appetite, his inversion of the relationship between the law and the good as well as his rejection of eudemonism.

**Keywords:** *Kant, Veritatis Splendor*

**Resumen:** A la luz de la enseñanza de la *Veritatis Splendor*, este ensayo disputa con la pretensión kantiana de fundamentar filosóficamente el mandamiento del amor de Jesucristo. Explicaré que las causas que llevan a Kant a tal deficiente comprensión del mandamiento del amor son las siguientes: su formalismo, su apriorismo y rigorismo, así como sus énfasis en la autonomía como fundamento de la dignidad persona, su negación del bien como objeto extrínseco de la voluntad entendida como apetito racional, su inversión de la adecuada relación entre la ley y el bien, y su rechazo del eudemonismo.

**Palabras clave:** *Kant, Veritatis Splendor*

## 1. INTRODUCCIÓN

Este año celebramos el veinticinco aniversario de la publicación de una de las más importantes encíclicas de San Juan Pablo II: *Veritas Splendor (VS)*. Como es sabido, este documento intenta superar una de las mayores crisis de la historia de la teología moral católica. Esclarece en qué medida ciertas teorías morales, cuyas bases se hunden en diversos sistemas éticos de orden filosófico, son insuficientes, cuando no incompatibles con la fe.

Pudiera decirse que el «pecado original» de la filosofía moral, desde la época moderna hasta nuestros días, es el arrancar sus reflexiones desde el nominalismo, y lo que podemos llamar «el olvido de la forma». En efecto, sin unas bases metafísicas sólidas, la cuestión de la plenitud de la vida o de la vida lograda queda oscurecida. Desaparece la armonía entre elementos fundamentales para la ética como el ser, el bien, el deber y la autorrealización.

Este olvido de la forma, o lo que también podemos llamar la pérdida de la verdadera impostación teleológica, ha dado lugar a dos impostaciones éticas rivales al eudemonismo clásico: el utilitarismo teleologista-consecuencialista y el deontologismo. Estas impostaciones evolucionaron influyéndose mutuamente, y alcanzando una especie de síntesis en el pensamiento católico (no sin la mediación de la filosofía heideggeriana) en una impostación ética para la teología moral ante la que reacciona la encíclica.<sup>1</sup>

Dentro de este panorama, que constituye como el trasfondo histórico de la *VS*, queremos aislar el momento deontológico kantiano y evaluarlo, por así decirlo, *in actu exercito*, en el mismo acto que, a mi parecer, es uno de los puntos importantes donde se revela el reduccionismo que lleva dentro. Por este motivo hemos elegido el tema del mandamiento del amor.<sup>2</sup>

Es interesante que impostaciones éticas tan aparentemente opuestas como el utilitarismo de J. S. Mill, o el deontologismo kantiano, se jactan de fundamentar filosóficamente el amor al prójimo como a uno mismo. Al hacer esto se declaran

---

1 Para una serie de estudios sobre la historia de la filosofía moral y de su impacto en la perspectiva de la moral que propone la *Veritas Splendor* puede consultarse una serie de obras de G. ABBA: *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983; *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995; *Quale Impostazione per la filosofia morale?* LAS, Roma 1996.

2 Sobre la centralidad del amor en la teología moral puede consultarse L. MELINA, J. NORIEGA, J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid: 2007.

a sí mismas consonantes con la ética cristiana. Pero si esto fuera así, Jesucristo habría sido al mismo tiempo utilitarista como Mill aduce<sup>3</sup>, o Kantiano<sup>4</sup>. No nos parece que este sea el caso.

La *VS* sitúa el mandato de Cristo de amar al prójimo como a uno mismo dentro de la búsqueda de la *beatitud* o felicidad, ejemplificada por el joven rico<sup>5</sup>. La encíclica afirma que la vida moral en su totalidad se debe entender como una respuesta de amor<sup>6</sup>. Dios creó al hombre en sabiduría y amor, dándole la ley natural inscrita en su corazón. Toda la segunda tabla del decálogo tiene como compendio y fundamento el amor al prójimo. Aunque estos mandamientos pertenecen a la revelación, también nos los enseña la misma naturaleza del hombre, de donde es lícito decir que el amor al prójimo pertenece a uno de los grandes pilares filosóficos de la *VS*<sup>7</sup>.

En efecto, en el cumplimiento de los mandamientos encontramos la verificación de este amor, el cual es inseparable del amor a Dios<sup>8</sup>. Pero al mismo tiempo, la encíclica advierte una falsa interpretación del amor al prójimo que se da en algunas corrientes teológicas para quienes «el amor al prójimo significaría sobre todo, o exclusivamente, un respeto a su libre decisión sobre sí mismo»<sup>9</sup>.

Max Scheler, comentando la situación de la moral a principios de siglo, decía que el altruismo humanista de su tiempo se cimentaba en un falso amor al prójimo, un amor al prójimo que, confundiendo egoísmo con recto amor propio,

---

3 Es conocido el pasaje en el que J. S. Mill dice que su filosofía coincide con el mandato del amor al prójimo de Jesús de Nazaret: «I must again repeat what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct is not the agent's own happiness but that of all concerned. As between his own happiness and that of other, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility» J. S. MILL, *Utilitarianism*, ed. George Sher, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2001, p. 17. El énfasis es mío.

4 Kant también apela a las palabras de Cristo como concordante con su propuesta: «Con todo esto, empero, *concuerta* muy bien la posibilidad del siguiente mandato: Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo». Cf. I. KANT, *Critica a la Razón Práctica*, trad. Manuel García Morente, Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, p. 107. El énfasis es mío.

5 Es muy interesante notar que ya Karol Wojtyła en su obra sobre la posibilidad de construir una ética cristiana en la filosofía de Max Scheler apela a este pasaje del joven rico para evidenciar en Scheler su incompatibilidad con la ética cristiana, por no poder dar cuenta de la perfección real de la persona en su ética fenomenológica y anti-eudemonista. Cf. K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la Ética Cristiana*, trad. Gonzalo Haya, BAC, Madrid 1982, pp. 51-69.

6 Cf. *VS* 11.

7 Cf. *VS* 12-13.

8 Cf. *VS* 14-15.

9 Cf. *VS* 47.

pretende en el fondo ser *un amor al otro más que a uno mismo*<sup>10</sup>. Nos parece que esta observación contiene una gran verdad: el no ser capaz de diferenciar entre el justo amor de sí y el egoísmo, parece estar a la raíz de impostaciones éticas que rechazan el eudemonismo.

Tan sólo la impostación ética eudemonista es capaz de armonizar elementos clave e irrenunciables para la ética cristiana que ya hemos enunciado (felicidad, bien, deber, y perfectivismo). En este ensayo queremos preguntar si el formalismo deontológico kantiano es realmente capaz de fundamentar filosóficamente el amor al prójimo como a uno mismo.

Inspirados en la filosofía de Karol Wojtyła y en la *VS*, la tesis que aquí se defiende es que la propuesta deontológica kantiana es incapaz de ofrecer dicha fundamentación de manera coherente y sin contradicción interna alguna<sup>11</sup>.

La propuesta kantiana es formalista, apriorista, rigorista, defensora a ultranza de la autonomía, y promotora de un supuesto personalismo ético. Niega el bien como objeto extrínseco de la voluntad en tanto que apetito. Invierte la relación bien-ley para defender una noción de buena voluntad *sui generis*. Y rechaza el eudemonismo como egoísmo. Por todo esto, en última instancia, es incapaz de fundamentar filosóficamente el amor al prójimo como a uno mismo, tal y como lo entiende la tradición cristiana.

La interpretación kantiana del mandamiento del amor como el «cumplir con gusto los deberes para con el prójimo», lleva al filósofo alemán a reducir el amor a su noción del respeto por la ley. Pero como veremos, esta reducción e interpretación termina por negar que el mandamiento del amor sea en realidad un mandamiento, que sea realizable, y que sea el prójimo quien es amado por

---

10 Contra esto se preguntaba Scheler “Si yo no soy digno de amor por ningún valor positivo, ¿Cómo ha de serlo ‘otro’? ¿Como si el otro no fuese un ‘yo’—para sí—y yo no fuese un ‘otro’—para él!”. M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998, p. 103.

11 Wojtyła ha tratado explícitamente del mandamiento del amor en: K. WOJTYŁA, «El hombre y la responsabilidad» en *El Hombre y su destino*, Trad. Pilar Ferrer, Ediciones Palabra, Madrid 1998, pp. 271-295. En adelante citaremos esta compilación de artículos con las iniciales *HD*; K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982, pp. 344-347; K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la Ética Cristiana*, pp. 160-170; K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Trad. Juan Antonio Segarra, S.J., Caparrós Editores, Madrid 2008, pp. 37-42. En este ensayo no sólo nos hemos inspirado en estos pasajes, sino también en otros lugares donde se establecen sus bases, y donde se hace mención explícita de la ética kantiana. Hemos encontrado de especial utilidad la investigación de U. FERRER, «La conversión del Imperativo categórico kantiano en norma personalista» en *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, ed. Juan Manuel Burgos, Ediciones Palabra, Madrid 2007, pp. 57-68, con la que nos sentimos en deuda.

sí mismo. Enmarcar así el mandamiento del amor en clave deontológica es incompatible por un lado con el magisterio, y por otro con la naturaleza misma del amor a las personas.

Habiendo anotado ya, muy brevemente, cómo la *VS* encuadra el mandamiento del amor al prójimo, para probar esta tesis, afrontaremos nuestros análisis de la propuesta kantiana en tres partes. En primer lugar, evidenciaremos los presupuestos de su impostación ética que condicionan su interpretación del mandamiento del amor. En segundo lugar, explicitaremos dicha interpretación. Finalmente, desvelaremos las dificultades con las que se enfrenta el planteamiento kantiano.

## 2. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE LA IMPOSTACIÓN ÉTICA DEONTOLÓGICA KANTIANA.

Nos proponemos de forma muy sintética, y sin pretensiones de exhaustividad, exponer algunas de las características esenciales de la impostación ética kantiana, que determinan basilarmente la interpretación que Kant hace del mandamiento del amor al prójimo como a uno mismo.

La pretensión kantiana es constructiva<sup>12</sup>. En cierta medida representa la respuesta luterana al escepticismo de Hume<sup>13</sup>. El filósofo alemán toma muy en serio la objeción escéptica que pone en jaque el estatuto de las ciencias naturales y de la moral, que en Hume conduce al utilitarismo de una razón servil e instrumental esclava de las pasiones y caprichos egoístas<sup>14</sup>.

Este intento de rescate de la razón acepta como presupuesto una estricta separación de ésta respecto de la naturaleza, que está irremediabilmente abocada al egoísmo sin el peso limitante de la razón. Sabemos que la forma de plantear la moral kantiana depende de sus conclusiones en la *Crítica a la Razón Pura*<sup>15</sup>.

---

12 J. MARITAIN, *Moral Philosophy: A Historical and Critical Survey of the Great Systems*, Geoffrey Bles, London 1964, p. 95.

13 Cf. J. MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 92 nota 1. Más adelante dice este autor: «It is impossible to understand Kant's ethical doctrine if one does not take into account the convictions and the fundamental inspiration he derived from his pietist upbringing» J. MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 96.

14 Karol Wojtyła ha evidenciado con gran lucidez esta conexión. Cf. K. WOJTYŁA, «El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética en Tomás de Aquino, Hume, y Kant» en *Mi Visión del hombre*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, pp. 221-246. En adelante citaremos esta compilación de artículos con las iniciales *MVH*.

15 La razón práctica no pretende conocer (esto sería el uso teórico) sino servir a la acción dirigiendo la voluntad a través de imperativos que dictan las normas y el camino del buen hacer moral.

Lo natural y fenoménico se distinguen radicalmente de lo libre y nouménico. Desde el hecho del deber, experimentado por todo hombre, desde la ley (*ratio cognoscendi*) alcanzamos a conocer la libertad, la cual es su fundamento real (*ratio essendi*)<sup>16</sup>. Así la impostación kantiana se va perfilando como formalista, apriorista, rigorista, como defensora a ultranza de la autonomía, y como promotora de un cierto personalismo ético.

A los ojos de Kant su moral es formalista porque a diferencia de todos los demás sistemas éticos anteriores a él, que son materiales y empíricos, su único principio de determinación es la pura forma de la ley. De aquí se sigue que sea *a priori*, esto es, que el bien y el mal no dependan de los objetos de las acciones, sino que llevando a cabo una especie de revolución copernicana en ámbito práctico, el bien ya no es el fundamento de la ley, sino que ahora es la ley la que fundamenta lo bueno<sup>17</sup>.

La buena voluntad sin referencia a un objeto exterior a ella, esto es, la voluntad pura, se convierte en el eje de la moral Kantiana, una voluntad que es buena por adecuarse formalmente a la ley. Una acción determinada por las condiciones empíricas sería una acción condicionada, subjetiva, y su valor se limitaría a las conveniencias e intereses del sujeto que actúa. Por este motivo, hay que determinar a priori la acción de la voluntad.

Así las cosas, la moral no se cimenta en el bien ni en la búsqueda de la felicidad como vida lograda o plenitud de nuestro ser, sino en la forma *a priori* de la ley, en el sentimiento de respeto por ésta, y en la experiencia del deber. Y es que Kant es *rigorista* en tanto que excluye motivación moral alguna que no sea el deber por el deber, el puro respeto a la ley<sup>18</sup>.

La voluntad se hace buena a través de la razón, y ésta a través del deber. Pero para que una voluntad sea buena no sólo hay que cumplir el deber, sino que hay que hacerlo *por respeto del deber*<sup>19</sup>. Si al hombre le acompaña un interés personal, aunque cumpla la ley, no puede decirse que tenga una voluntad buena.

No obstante, esta ley no puede venir de fuera de mi razón; yo tengo que ser ley para mí mismo, y por este motivo la moral de Kant es una *moral autónoma*.

---

16 Cf. I. KANT, *Crítica a la Razón Práctica*, p. 16 nota 1.

17 J. MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 96.

18 Parece importante matizar, como hace Maritain, lo que Kant propone: «An action which satisfies an inclination of nature, which causes joy or pleasure, can be moral, to be sure! But if in my decision to perform it, I adopt that pleasure or that joy as my end—even as a secondary motivation—I fall off to that extent from the moral order. Pleasure and even the desire for pleasure, can accompany the moral act. But they cannot play any formal role, any motivating role, in the intention of the moral act». J. MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 99.

19 J. MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 100.

Por ello, piensa Kant que está defendiendo una forma de personalismo, porque respetando una ley que el hombre se impone a sí mismo, éste no sólo se respeta a sí mismo, sino que se hace digno de respeto y honra a la humanidad entera en su persona.

Si ahondamos en las características propuestas por la impostación kantiana, nos daremos cuenta del lugar privilegiado que tiene en su sistema el deber y el sentimiento de respeto por la ley. Fiel al método trascendental, que consiste en partir de un hecho dado (*Faktum*) para buscar sus condiciones de posibilidad, Kant toma como punto de partida, en la experiencia moral, la obligación moral que intima a todo hombre un *imperativo* de la razón.

De forma análoga a como la pregunta de la primera *Crítica* era cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, en la segunda crítica la pregunta es: ¿cómo es posible la obligación moral?<sup>20</sup> Así las cosas, el deber expresa la grandeza y la miseria del hombre, ya que se trata de una experiencia netamente humana, que nace de la condición de ser *razón finita*, que por una parte es libre y es persona, pero que por otra está obligada a luchar contra una sensibilidad que hace que el querer del hombre nunca coincida perfectamente (al menos en esta vida) con la ley<sup>21</sup>.

Por esto Kant defiende que la voluntad del hombre no puede ser santa aquí en la tierra, porque no se puede llegar nunca a tener una disposición de ánimo (*Gesinnung*) tal que no presente lucha interior frente a la ley moral desde el frente de las inclinaciones del hombre, las cuales son netamente egoístas<sup>22</sup>.

Así, nos tropezamos con un presupuesto curioso: donde no hay oposición de la inclinación no hay imperativo o deber que se desprenda de éste. Y es que

---

20 «La única diferencia estriba en que, en la primera *Crítica*, Kant partía de un hecho que nos da a *conocer* algo que ya *es*: la certeza de las ciencias. En la segunda en cambio, Kant parte de un hecho que nos *impera* algo que *debe ser* o que *debe hacerse*: la obligación moral. Allí decía Kant: «*es*, luego *puede ser*». Aquí dirá: «*debo*, luego *puedo*» E. COLOMER, *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Vol I. *La Filosofía Trascendental: Kant*, Herder, Barcelona 1986, p. 208.

21 Cf. E. COLOMER, *La Filosofía Trascendental*, p. 204.

22 E. COLOMER, *La Filosofía Trascendental*, p. 205. Para Kant Dios está más allá de la moral. Kant llega a una especie de “fe” en Dios por la antinomia del supremo bien: Al bien supremo le pertenece tanto la virtud como la felicidad. Pero las máximas de la virtud y de la felicidad son heterogéneas según Kant. No se puede aceptar que virtud y felicidad se relacionan de forma analítica como hacen (según Kant) los epicúreos y los estoicos. Los primeros dicen que la felicidad es la virtud; y los segundos que la virtud es la felicidad. La relación tiene que ser “sintética a priori”, tiene que ser una *síntesis*, porque el esforzarse por ser virtuoso y la felicidad son realidades heterogéneas, de una no sigue la otra. Por este motivo, aparece Dios y la inmortalidad del alma como postulados de la razón práctica que resuelven la antinomia.

Kant entiende por deber la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley, y éste al margen de las inclinaciones de la sensibilidad, de los deseos egoístas del amor propio, pues como dice más adelante, el respeto a la ley es un sentimiento muy especial que nace de un concepto de razón, es la «representación de un valor que hiere mi amor propio»<sup>23</sup>.

Con lo dicho hasta aquí se puede entender que Kant en la *Crítica a la Razón Práctica*, dedique todo el primer capítulo a determinar los principios prácticos de la moral, los cuales para él tienen que ser universales y no subjetivos, categóricos y no hipotéticos<sup>24</sup>. Son universales y no subjetivos cuando no son sólo valederos para *mi* voluntad, sino para la voluntad de todo ser racional.

Sólo entonces estamos hablando de una ley en sentido estricto, siempre y cuando mantengamos también que estos principios sean categóricos y no hipotéticos; esto es, cuando no buscamos un *efecto*, cuando la ley no se impone condicionalmente como medio para otra cosa<sup>25</sup>.

Para Kant, este tipo de imperativos hipotéticos están viciados por ser materiales, y por el egoísmo del amor propio, y la búsqueda de la felicidad, entendida esta última como la conciencia de agrado. Por este motivo dice el alemán, que «todos los principios prácticos materiales son sin excepción de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio o de la propia felicidad»<sup>26</sup>.

La ley moral no puede ser de este tipo porque entonces no se impondría de forma absoluta e incondicionalmente bajo cualquier circunstancia. Ciertamente

---

23 Cf. E. COLOMER, *La Filosofía Trascendental*, p. 210.

24 I. KANT, *Crítica a la Razón Práctica*, pp. 35-78.

25 En el fondo, los imperativos hipotéticos son según el teorema 1 de Kant materiales: «Todos los principios prácticos que suponen un objeto o materia de la facultad de desear como fundamento de la determinación de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna». I. KANT, *Crítica a la Razón Práctica*, p. 37.

26 I. KANT, *Crítica a la Razón Práctica*, p. 38. Pero, ¿no pudiera pensar alguien que el único problema de Kant es el no haber diferenciado entre hedonismo y eudemonismo? Es interesante notar la posición de Maritain al respecto: «Moreover, even if like Aristotle and to an even greater degree St. Thomas, Kant had had an ontological notion of happiness—a notion of happiness as the full achievement or perfect fulfillment of the being and powers of the subject and of the desires rooted in his nature—and if consequently he had clearly distinguished between happiness and pleasure, happiness would still have remained for him a state which one can only desire for love of oneself, and the search for happiness would still have been tainted by egoism, and thus incompatible with the disinterestedness inherent in an authentic morality. In short, it is not enough to subordinate the search for one's own good to a higher motive in the order of motivations, because according to Kant it cannot in fact be subordinated; once accepted as a motive, it is sovereign. It must be purely and simply eliminated from moral motivation». J. MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 99.



Kant reconoce que todo ser racional anhela ser feliz, pero también defiende que este deseo es incompatible con la universalidad de la ley. La búsqueda de la felicidad solo nos daría una ley subjetivamente necesaria pero objetivamente contingente, una ley distinta en los distintos sujetos.

Estaríamos según Kant—y aquí se puede ver la sombra de Hume como en el trasfondo—poniendo el fundamento de la determinación de la voluntad en la facultad inferior del desear, de lo agradable o desagradable<sup>27</sup>. En una palabra: habríamos dejado a la razón bajo el terrible yugo de servidumbre del faraón de las pasiones egoístas. Por lo tanto, es imposible convertir el anhelo de la felicidad en ley moral de valor universal.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿cómo formular semejante imperativo absoluto, incondicional, inmaterial, y a priori? La solución de Kant será un imperativo que no mande materialmente nada, sino que exprese la pura forma de la ley. Así queda expresada la primera formulación del imperativo categórico: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal.

La única determinación del imperativo categórico es, como se ve, el carácter indeterminado de ley universal y necesaria, sin llegar a imponer acciones particulares, pero imponiendo *toda* acción conforme a la ley moral. Sabemos de dos formulaciones ulteriores del imperativo categórico en la obra kantiana; una que manda actuar de forma que la humanidad en ti y en otros no sea un mero medio, sino un fin en sí mismo; y otra que manda obrar de tal suerte que la voluntad por su máxima pueda considerarse a sí misma como legisladora universal, esto es, rechazar todas las normas que no concuerdan con la autolegislación.

Como bien indica Colomer, el motivo por el que se considera a Kant como un autor que defiende un cierto personalismo ético es que a tenor de su impostación moral se puede ver que, «los seres cuya existencia no depende de la voluntad sino de la naturaleza, si no son racionales, tampoco tienen más que el valor relativo de medios, y por eso, se les llama cosa; en tanto que se da el nombre de personas a los seres racionales porque su naturaleza misma crea en sí sus fines, esto es, algo que no puede emplearse como medio, y restringe así la libertad de cada uno y es para ello objeto de respeto»<sup>28</sup>.

Por este motivo, se ha llamado a la segunda formulación del imperativo categórico «material», y se ha asociado con el mandamiento del amor del evangelio. Se puede llamar «material» a esta segunda formulación por contraposición a la primera, que tan solo prescribe la universalización de la máxima del obrar

---

27 Cf. E. COLOMER, *La Filosofía Trascendental*, p. 213.

28 E. COLOMER, *La Filosofía Trascendental*, p. 220.

transformándose así en ley. La segunda, en cambio, implica el reconocimiento de que las personas, a diferencia de las leyes mecánicas de la naturaleza, son fines en sí mismas las unas para las otras. ¿Pero es este reconocimiento la base del mandamiento del amor?

### 3. LA INTERPRETACIÓN DEL MANDAMIENTO DEL AMOR COMO EL CUMPLIR CON GUSTO LOS DEBERES PARA CON EL PRÓJIMO Y SUS DIFICULTADES.

Como ya hemos apuntado, Kant argumenta que el único motor posible en la moral tiene que ser el respeto por la ley. Además, añade que el respeto a ley tiene una consecuencia para nuestra sensibilidad: el *dolor*. En efecto, la voluntad determinada por la ley es la libertad libre, y esta voluntad libre experimenta dolor al desembarazarse de los impulsos sensibles. En este contexto dice:

«Todas las inclinaciones juntas (a las que pueden también ser traídas a un sistema pasadero, y cuya satisfacción entonces se llama propia felicidad) constituyen el *egoísmo* (solipsismus). Este es o el del *amor de sí mismo*, *benevolencia excesiva para consigo mismo* (*philautia*), o el de *satisfacción en sí mismo* (*arrogantia*). Aquél se llama particularmente amor propio (*Eigenliebe*), éste, *presunción* (*Eingendünkel*). La razón pura práctica infiere al amor propio solamente *daño*, reduciéndolo solo, como natural y vivo en nosotros aun antes de la ley moral, a la condición de concordar con esta ley; entonces es llamado *amor propio racional*. Pero la presunción la *derrota* por completo, siendo todas las pretensiones de la estimación de sí mismo que preceden a la coincidencia con la ley moral, nulas y desprovistas de todo derecho (*ohne alle Befugnis*), pues precisamente la certidumbre de una intención que coincide con esa ley es la primera condición de todo valor de la persona (como pronto lo encontraremos claramente) y toda pretensión anterior a ella es falsa y contraria a la ley»<sup>29</sup>.

Nótese que el único amor propio que existe en la ética kantiana (el amor propio racional) que puede ser motor de la acción moral tiene que ser la conformidad con la ley. Parece que el alemán llega así a leer el mandamiento del amor a la luz de sus presuposiciones filosóficas. Sería interesante ahondar en la lectura también problemática que Kant hace del pasaje del joven rico, pues

---

29 I. KANT, *Critica a la Razón Práctica*, pp. 96-97.

también aquí lee el pasaje de forma *sui generis* tratando de encontrar en él una justificación de que la moral se base en sólo reglas universales y no en ejemplos o prototipos morales.

No obstante, continuemos con el análisis de la interpretación kantiana del mandamiento del amor. ¿Pero se deja el mandamiento de Cristo interpretar de esta forma kantiana sin que esto implique un infligir violencia a los términos mismos que se incluyen en él? Kant lo intenta explicar con las siguientes palabras:

«Con todo esto, empero, concuerda muy bien la posibilidad del siguiente mandato: Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo. Pues éste exige, como mandamiento, respeto hacia una ley que ordena amor y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio. Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible porque no es ningún objeto de los sentidos. Ese mismo amor hacia los hombres, si bien posible, no puede, empero, ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien sólo por mandato. Así, pues, sólo al amor práctico es al que se refiere ese núcleo de todas las leyes. Amar a Dios, quiere decir en esta significación: llenar con gusto sus mandatos; amar al prójimo, quiere decir cumplir con gusto todos los deberes con respecto a él»<sup>30</sup>.

Ahora Kant se va a encontrar, dados sus presupuestos hermenéuticos, con alguna dificultad importante. ¿Cómo conciliar que este mandato impere cumplir con gusto el deber? ¿No es esto una contradicción en términos para Kant? Además, ¿no dice Kant que el hombre experimenta el deber, y que su voluntad no es santa, precisamente porque siempre puede haber una secreta inclinación que viene del amor propio (patológico) que hace que no actúe sólo por el deber y el respeto a la ley? ¿Cómo es posible que este gusto nazca de la profunda disposición de ánimo del hombre? ¿Es esto posible para una naturaleza humana tal y como la concibe Kant?

Nos parece interesante, antes de ofrecer la respuesta kantiana a las preguntas planteadas, anotar, que según Scheler, Kant ha tomado la teoría del caos de sensaciones del empirismo acriticamente, y por eso ha construido su explicación del a priori. “*Dicho en pocas palabras: la naturaleza de Hume necesitaba un entendimiento kantiano para existir; y el hombre de Hobbes necesitaba la razón práctica de Kant, si es que ambos debían acercarse a los hechos de la experiencia natural*”<sup>31</sup>.

---

30 I. KANT, *Critica a la Razón práctica*, pp. 106-107.

31 M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Trad. Hilario Rodríguez Sanz, Caparrós Editores, Madrid 2001, p. 125. La referencia a Hobbes por parte de

Bajo estos supuestos —nos dice Scheler— el hombre kantiano, prescindiendo de su razón práctica es un haz de instintos mecánicos, sencillamente un ser natural en el que todo amor se reduce a egoísmo, y éste visto como placer<sup>32</sup>. Si esto es verdad, ¿puede entonces la disposición de ánimo de un hombre antes del concurso de la razón estar inclinada con gusto hacia el deber? Cedemos la palabra a Kant:

«Pero el mandato que hace de esto una regla, no puede tampoco mandar que se tenga esa disposición de ánimo (*Gesinnung*) en acciones conforme al deber, sino sólo que se tienda a ella. Pues un mandato de que se deba hacer algo con gusto, es, en sí mismo contradictorio, porque cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si ademásuviésemos conciencia de hacerlo con gusto, sería un mandato sobre ello enteramente innecesario, y si lo hacemos en verdad, pero no precisamente con gusto sino solo por respeto a la ley, entonces un mandato que hace de ese respeto precisamente el motor de la máxima obraría exactamente en contra de la disposición de ánimo ordenada. Aquella ley de todas las leyes presenta pues como todo precepto moral del Evangelio, la disposición moral de ánimo en toda su perfección, así como también, en cuanto un ideal de santidad inasequible para toda criatura, es sin embargo el prototipo hacia el cual nosotros debemos tender a aproximarnos e igualarlo en un progreso ininterrumpido, pero infinito. Si pudiese alguna vez un ser racional llegar a cumplir completamente *gustoso* todas las leyes morales, esto significaría tanto como no hallarse en él ni siquiera la posibilidad de un deseo que le incitase a separarse de ellas, pues superar un deseo semejante cuesta siempre sacrificio al sujeto; necesita pues coacción sobre sí mismo, esto es, contrición íntima a lo que no se hace enteramente con gusto. Pero a este grado de disposición moral de ánimo no puede llegar nunca una criatura»<sup>33</sup>.

---

Scheler es muy aguda, pues ya muestra Maritain, que el autor del *Leviatán* acaba promoviendo un naturalismo materialista agnóstico que el tomista francés califica de «policed epicureanism», o epicureísmo controlado por el *Leviatán*. «For him [Hobbes] human morality is completely and finally explicable in terms of man's desire for his self-preservation and his pleasure». MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 93.

32 Cf. M. SCHELER, *Ética*, pp. 124-127.

33 I. KANT, *Critica a la Razón práctica*, pp. 106-107.

Pero si Kant tiene razón, Cristo está *mandando* algo que no puede ser realmente mandado, algo que es sólo una utopía *irrealizable* para el hombre en esta vida. Haciendo que Kant se atenga a sus palabras, parece que el amor al prójimo como a uno mismo quedaría como un vacío ideal, una especie de ideal altruista irrealizable aquí y ahora.

Maritain explica bien el atractivo de la interpretación kantiana<sup>34</sup>. Apela al nivel real en el que muchos hombres se encuentran de facto, viviendo una vida egoísta, a la vez que les ofrece una especie de ideal altruista<sup>35</sup>. Lo máximo que la filosofía de Kant llega a decir es que las personas no pueden ser meros medios, sino que también son fines en sí mismos, pero de forma *excluyente*. Kant quiere decir que la persona como fin en sí misma es una noción excluyente: me dice lo que *no* debo perseguir como fin de mis acciones.

Ciertamente, estamos de acuerdo con Kant en que la persona no puede ser tratada de forma utilitarista. Pero no podemos estar de acuerdo con su interpretación sobre lo que es amar a la persona. Este amor no se puede reducir a una actitud negativa respecto a la persona por respeto a la norma, sino en la afirmación de ésta por ella misma con un amor benevolente, un amor que a su vez integra el amor de concupiscencia<sup>36</sup>.

---

34 «This perception also explains the favor with which the Kantian ethics has been received in broad sectors of our culture, and the powerful attraction it exerts on minds in spite of its internal weaknesses: for if the hands of man are egoistical and rapacious, still it is a disinterested ideal (no matter what a great many pseudo-realist think) which has the strongest hold on his dreams and even on his thought». J. MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 97. Con lo expuesto hasta aquí no parece de extrañar que la ética kantiana haya sido considerada como la responsable del paradigma «egoísmo-altruismo» en la ética contemporánea. Para ver una elaboración ulterior de cómo esto ha sido posible, Cf. H. VEATCH, «Is Kant the Gray Eminence of Contemporary Ethical Theory?» *Ethics* 90 (1980) pp. 218-238.

35 «It is very difficult for a rationalist philosophy to understand that a being which naturally desires happiness can love another being, even God, otherwise than for its own selfish sake. That is why although the Kantian ethics is, as we have pointed out, a rationalistic replica of the most exaggerated mystical theories of pure love; it is at the same time the extreme opposite of these theories. Love has no place in it. To act for the love of God, whatever the mystics say, would still be to act out of that love of God, whatever the mystics say, would still be to act out that love of self which in the rationalist way of thinking, consummately formulated in the *Maxims* of La Rochefoucauld, is the reason for all other love. In the last analysis, it would still amount to seeking one's own happiness in a concealed way, to obeying an interested motivation, falling off from pure disinterestedness». MARITAIN, *Moral Philosophy*, p. 101.

36 Sobre este trasfondo dice Wojtyla: «Cuando la relación entre el hombre y Dios se instaure sobre el principio del amor de persona a Persona, entonces todo en el hombre viene guiado por el amor. El hombre tiene derecho al amor. Y así como no le permite rechazar este

Por este motivo, Karol Wojtyla ha percibido con perspicacia las insuficiencias del planteamiento kantiano<sup>37</sup>, dejando a las claras que en la impostación kantiana, tal imperativo tiene un carácter exclusivamente negativo, no tratar a la persona como objeto de goce, mientras que el mandamiento del amor exige, positivamente, la afirmación de la persona en sí misma

«Tal norma es la tentativa de traducir el mandamiento del amor al lenguaje de la ética filosófica. La persona es un ser para el que la única dimensión adecuada es el amor. Somos justos en lo que afecta a una persona cuando la amamos: esto vale para Dios y vale para el hombre. El amor por una persona excluye que se la pueda tratar como un objeto de disfrute. Esta norma está ya presente en la ética kantiana, y constituye el contenido del llamado segundo imperativo. No obstante, este imperativo tiene un carácter negativo y no agota todo el contenido del mandamiento del amor. Si Kant subraya con tanta fuerza que la persona no puede ser tratada como objeto de goce, lo hace para oponerse al utilitarismo anglosajón y, desde ese punto de vista, puede haber alcanzado su pretensión. *Sin embargo, Kant no ha interpretado de modo completo el mandamiento del amor, que no se limita a excluir cualquier comportamiento que reduzca la persona a mero objeto de placer, sino que exige más: exige la afirmación de la persona en sí misma*»<sup>38</sup>.

En el fondo, se trata de volver a la idea de Kant de que la bondad de la voluntad le viene de sí misma y no de estar ordenada a algo exterior a ella. Kant no quiere decir que el otro como bien objetivo exterior a mi voluntad, o como fin, sirva de guía y fuente de normas para la voluntad. Es por esto que el amor al prójimo es interpretado como simple respeto y gusto *no por el otro, sino por la ley*. Por esto decimos que «la persona como fin» es una noción que establece un límite *negativo*.

---

derecho hacia una persona humana, tampoco le está permitido este derecho hacia la Persona que es Dios. Es más, hay muchos motivos para vislumbrar en este hecho una alta afirmación de las posibilidades humanas... El amor es la actualización de las supremas capacidades del hombre». K. WOJTYLA, «Humanismo y fin del hombre», en *MVH*, pp. 63-64.

37 U. FERRER, «La conversión del Imperativo categórico kantiano en norma personalista», pp. 57-68.

38 JUAN PABLO II, *Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Plaza & Janes, Barcelona 1994, p. 199. El énfasis es mío.

Ya nos hemos encontrado con que para Kant el respeto es un sentimiento muy especial porque nace de la espiritualidad de la persona, de la razón práctica, y es gracias a él que subyugamos nuestras bajas pasiones; gracias al respeto, el amor deja de ser amor patológico, y pasa a ser amor racional, el cual no es otra cosa que respeto. Y aquí tocamos el centro de la cuestión kantiana: *el amor es interpretado y reducido a respeto a la ley*.

Pero entonces, si el amor no puede ser un mandamiento real, ¿qué sentido tiene decir que Kant fundamenta filosóficamente el *mandamiento* del amor? Los presupuestos antropológicos kantianos no le dejan aceptar que, lo que tengo que hacer y lo que me apetece hacer puede coincidir, y aun así permanecer una ley en cuanto ley.

En otras palabras, ley y bien, deber y virtud, no son heterogéneos, sino que uno fundamenta al otro. El bien es el fundamento de la ley. El amor benevolente de la tradición tomista, que está a la base de la interpretación del mandamiento del amor, tiene presupuestos muy distintos de los kantianos. «La pregunta qué debo hacer y por qué, es un caso individual comprendido en la pregunta general qué es el bien moral y por qué»<sup>39</sup>.

La propuesta de Kant es incompatible con la ética cristiana porque el perfectivismo está a la raíz de esta última<sup>40</sup>, y la felicidad se adquiere perfeccionándose, está ya presente en el hacerse mejor, como suponía Aristóteles<sup>41</sup>. No en vano la *VS* situaba la pregunta por los mandamientos en el contexto de alcanzar la perfección, la vida eterna, la felicidad.

Que Kant no puede aceptar esto es evidente. Además, Kant dice que la ley del evangelio es santa y pide santidad del hombre, pero el hombre solo puede

---

39 K. WOJTYLA, «El hombre y la responsabilidad» en *HD*, p. 230.

40 «En el Evangelio está, sin embargo, bien claro el mandamiento de la perfección: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). Y no se trata sólo de una indicación genérica porque en el Evangelio se contiene con claridad un programa completo y ordenado de perfeccionamiento del hombre». K. WOJTYLA, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad» en *MVH*, p. 73. Es importante notar que cuando Wojtyla escribe este artículo está contemporáneamente trabajando en sus tesis de habilitación sobre la posibilidad de construir una ética cristiana en la filosofía de Scheler. La respuesta es no. Una de las razones es precisamente que la ética scheleriana no es perfecta. Podemos ver, con clara nitidez, que lo mismo se aplica a la kantiana. Además, el mismo Wojtyla dedica un estudio sobre el perfectivismo en Tomás de Aquino, Kant, y Scheler.

41 «La felicidad, en cambio, de la que habla tanto el Evangelio, se adquiere mediante la perfección. Pero no puede ser comprada «al precio» de la perfección: es necesario madurar perfeccionándose, haciéndose hombres siempre mejores, siempre más maduros. La felicidad, a decir verdad, está ya presente en este hacerse mejor, como suponía Aristóteles». K. WOJTYLA, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad» en *MVH*, p. 74.

alcanzar «virtud» porque siempre hay inclinaciones contra el deber, por lo que esto hace esperar en el infinito. El hombre puede cumplir la ley sólo si es libre, puede alcanzar la felicidad solo si es inmortal, y puede promover el sumo bien sólo si Dios existe.

Por esto, para Kant, el amor es sólo como un término de una tendencia ideal; el amor es reducido al simple cumplimiento de deberes *con gusto*, una noción que como hemos apuntado es en sí misma problemática para el alemán. Se ve aquí por tanto el presupuesto de la oposición entre inclinación y deber.

En cambio, un atento estudio de la experiencia puede evidenciar que ciertamente «el deseo, por sí solo, no define todavía el perfil ético del acto, lo define solamente el deber moral. Sin embargo, el deber moral no quita el dinamismo del deseo en el obrar de la persona, en el acto, pero condiciona este dinamismo. El condicionamiento viene del hecho de que el deber introduce en el deseo de las acciones un deseo específico, el deseo por el bien y contra el mal»<sup>42</sup>.

Pero como se ve, esta oposición entre inclinación y deber es expresión de otro presupuesto todavía más grande, que es la oposición sensibilidad-razón, persona-naturaleza. Sin embargo, este presupuesto también puede ser contestado desde la experiencia misma. No existe dicha oposición, sino más bien compenetración a la hora de establecer que es lo que tengo que hacer<sup>43</sup>.

Sin ningún temor frente a la así llamada falacia naturalista, y recuperando lo que podemos llamar la «verdadera teleología de la ética de la excelencia», podemos afirmar que las normas se basan en la realidad<sup>44</sup>, sobre todo en la realidad del hombre en toda su dinamicidad y perfectibilidad<sup>45</sup>. Es la naturaleza

---

42 K. WOJTYLA, «El problema de la experiencia en ética» en *MVH*, p. 240-241.

43 «La naturaleza y la razón son siempre, de algún modo, la fuente del conocimiento de los principios morales. La razón es, en efecto, capaz de conocer la verdad. Sobre esta capacidad natural se basa también el poder que la hace «creadora de normas» hay que ésta se enraíza en el conocimiento de la verdad sobre el bien. La razón es, en efecto, quien conoce la verdad sobre el bien moral, tanto del objeto de las acciones humanas como de las acciones mismas. La verdad sobre el bien está basada en la comprensión de la naturaleza del hombre y de sus fines, porque el bien es aquello que corresponde a la naturaleza, bajo el aspecto de la finalidad de un determinado ser». K. WOJTYLA, «El Origen de la Normas Morales» en *MVH*, p. 38.

44 «Las normas éticas se basan en la realidad... Tal es precisamente el presupuesto del realismo en la ética. Kant se aleja de él cuando sostiene que llamado imperativo categórico es una forma pura *a priori* de la razón práctica, o sea, un principio producido por la sola razón, y no, en cambio, que está en la razón como consecuencia del contacto con la realidad, con el mundo real de los seres y de los bienes. Para la ética realista no basta, como principio fundamental, el imperativo de Kant». K. WOJTYLA, «El realismo en la ética» en *MVH*, p. 41.

45 Wojtyla comentando en la clásica definición de naturaleza como la esencia de un ser como base de la actividad del mismo, explica que «la acción actualiza la esencia de un determinado ser: aquello que en él está sólo de modo posible, potencialmente, se hace realidad,



humana, y más concretamente su perfeccionamiento, la que constituye el origen de las normas y el deber<sup>46</sup>. El bien como lo apetecible, con su razón de fin, es lo que fundamenta la norma.

Que hayan normas que se deban respetar siempre, o lo que Kant llama imperativos categóricos, no está contraindicado con la finalidad ni la búsqueda de la felicidad en clave eudemonista. Con razón explica Wojtyła que «según Kant, el carácter categórico indica la exclusión de todo el orden de la finalidad de la norma de la moralidad. Sin embargo, esta concepción no parece convincente. El carácter categórico de la norma ética indica solamente lo absoluto y peculiar del valor moral, indica que es un valor que se debe realizar, al que por consiguiente se debe aspirar (como un fin) a toda costa, es decir, prescindiendo de otros valores que pueden llegar a ser fines concurrentes»<sup>47</sup>.

La crítica que Wojtyła hace un poco más adelante es perspicaz: «En su negación Kant asume en cierto modo la concepción utilitarista de la finalidad (placer y el dolor como fines exclusivos del obrar, del deseo del hombre...). En el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, en el contexto de la experiencia no vio un sentido de la finalidad distinto de los fundamentos de la otra concepción del hombre-persona. Dejó esta otra concepción en el orden puramente nouménico, apriorístico. Se puede decir que de este modo Kant ocultó lo que está patente mucho más que lo que se desprende de su teoría del conocimiento»<sup>48</sup>.

Parte del problema kantiano en la interpretación del mandamiento del amor parece haber sido el caer en el reduccionismo una razón legisladora encerrada en sí misma. Hablando de la ley natural, Wojtyła reprocha a Kant que «en su filosofía crítica opta por una visión algo más reductiva, sostiene que la razón humana se identifica con el legislador. Sin embargo, la razón humana no vive por sí misma y en sí misma, sino que continuamente se encuentra frente a la realidad objetiva y debe comprenderla hasta el fondo y releerla. La razón misma representa solamente uno de los elementos de la naturaleza, y no está en absoluto por encima o fuera de la naturaleza. No basta, por lo tanto, dirigirse

---

llega ser real. La realización de todo aquello que un ser concreto tiene en sí como posibilidad, constituye, por naturaleza, su fin: corresponde, en efecto, a la naturaleza, y por eso contribuye a despertar las aspiraciones y la actividad de aquel determinado ser. El ser obra y se hace de este modo más él mismo. En este proceso de ser más uno mismo se encierra el bien fundamental de cada ser. El bien es todo lo que provoca las tendencias, lo que solicita la acción... De este modo, es decir, a través de la tendencia y de la acción, se realiza en cada ser el proceso de perfeccionamiento». K. WOJTYŁA, «Naturaleza y perfección» en *MVH*, p. 45.

46 K. WOJTYŁA, «El significado del deber» en *MVH*, p. 49.

47 K. WOJTYŁA, «El hombre y la responsabilidad» en *HD*, pp. 252-253.

48 K. WOJTYŁA, «El hombre y la responsabilidad» en *HD*, pp. 258-259.

sólo a la razón humana; sería una escapatoria que perjudicaría a la ética».49 Esa razón kantiana está sumamente empobrecida. Se le ha negado la metafísica50.

#### 4. CONCLUSIÓN

Con lo dicho, parece claro que la impostación de la *VS* y la interpretación deontológica kantiana del mandamiento del amor no son compatibles. Como

---

49 K. WOJTYLA, «La Ley natural» en *MVH*, p. 56.

50 Vemos por ejemplo a Wojtyla explicar algunos de los fundamentos metafísicos necesarios para una correcta interpretación del mandamiento del amor en el siguiente texto: «Antes del acto de la creación sólo Dios es; más allá de Él, nada existe. Con la creación, Dios llamó a los seres a la existencia. Pero, al llamar a los seres a la existencia, Dios no podía buscar en ellos ningún complemento de Su perfección. La absoluta plenitud del ser y del bien, como se da en Dios por naturaleza, no puede ser completada. Las criaturas son, sin embargo, obra de Dios, y el hecho de haberlas llamado a la existencia manifiesta un acto de su voluntad. La voluntad mira siempre al fin, y el fin de la voluntad es siempre el bien. El bien encerrado en la criatura objetiva (esto es, en el ser creado) no puede, en efecto, perfeccionar a Dios mismo, por lo tanto sólo puede revelarlo. Así, el bien permanece fuera de Él, mientras que lo que perfecciona a un ser determinado debe encontrarse en él, debe ser de algún modo su ser mismo. La creación en sentido objetivo, que está fuera de Dios, es para Él un bien, sólo en cuanto manifiesta la perfección en grado diferente, según sean ellas mismas más o menos perfectas objetivamente. Existe una objetiva jerarquía de los seres, o bien una jerarquía de los bienes (y este «o bien» es muy importante, en cuanto que el orden de la jerarquía de los seres depende del grado de su perfección interior, o sea, inmanente; la perfección del ser se identifica con el bien en sentido objetivo). Con semejante estructura del mundo creado, Dios es, necesariamente, el fin de todas las criaturas, tanto de aquellas que están provistas de conciencia, como de aquellas que no la poseen. Todo ser creado, por el solo hecho de que es, y por el hecho de que es tal ser creado, manifiesta, en efecto, en una cierta medida, la absoluta perfección del ser que es Dios. Pero, para alcanzar este fin, es decir, para manifestar esta finalidad, los seres creados no están en absoluto obligados en cierto sentido a salir de sí mismos, ni mucho menos a olvidarse o ignorarse. Al contrario, sería completamente incompatible con su finalidad. Si se quiere alcanzar del modo más pleno aquel fin, si se quiere manifestar del mejor modo quien es Dios, que es su Creador, la Causa Primera de su existencia y de la existencia de cada ser específico, entonces cada ser creado debe ser totalmente él mismo, debe alcanzar la plenitud de la perfección según los límites de la propia capacidad. Dios, como fin de todas las criaturas, no les pide que renieguen de su ser como criaturas disminuyendo su perfección inmanente, sino que les refuerza más en su perfección. Lo mismo sucede en relación con el hombre. Dios, como fin del hombre, no lo separa lo más mínimo de su perfección, de la plenitud de la humanidad; lo sitúa en cambio y lo consolida aun más fuertemente en todo ello. Y todo lo que es efectiva perfección del hombre, todo lo que lo perfecciona en cualquier dirección y que tenga al mismo tiempo a Dios como fin, es la vez una indirecta revelación de su perfección, de su plenitud, independientemente que ésta se dé o no de modo consciente». K. WOJTYLA, «Humanismo y fin del hombre», en *MVH*, pp. 61-62.

hemos visto, la interpretación del mandamiento como cumplir con gusto los deberes para con el prójimo es incapaz de fundamentar filosóficamente el amor al prójimo como a uno mismo, tal y como lo entiende la tradición cristiana.

Quizás la conocida crítica de Schiller al rigorismo kantiano sea algo exagerada<sup>51</sup>, pero aun así, creo que nos dice algo verdadero sobre el trasfondo luterano de las reflexiones de Kant. La felicidad es una tendencia natural, que no puede no ser querida. Pertenece a lo natural de la voluntad, a aquello en la voluntad de lo que nosotros no disponemos, sino que nos ha sido dado. Ciertamente en la acción vivida, a veces, la tendencia a la felicidad no se encuentra en la inmediata superficie, pero no es difícil de objetivar con poco que se ahonde<sup>52</sup>.

La ética indica, como entendía Aristóteles, el camino hacia la felicidad<sup>53</sup>, pero no por esto caemos en una especie de egoísmo interesado como parece apuntar Kant una y otra vez. No andaba desencaminado Scheler cuando decía que gran parte del problema de la ética hoy consiste en redescubrir el justo lugar del amor a uno mismo, sin que por esto se nos acuse de un interés egoísta. Y es que tenemos que recordar que es posible hablar de un «interés desinteresado» pues «en los límites del desinterés establecidos por la justicia y por el amor hay que situar los intereses objetivos del hombre. Son los intereses que no chocan contra el desinterés porque surgen de la tendencia del ser humano a todo lo que en la naturaleza humana es ciertamente saludable. Tal es, en primer lugar, la tendencia a la felicidad»<sup>54</sup>.

---

51 Decía este autor intentando satirizar la propuesta kantiana: «Con gusto ayudo a los amigos, sólo que lo hago por simpatía: por ello me recome el escrúpulo, de que no soy virtuoso. Aquí no hay sino este consejo: esfuérate por despreciarlos, y haz entonces con asco lo que manda el deber». Cf. E. COLOMER, *La Filosofía Trascendental*, p. 246. Colomer apunta un dato biográfico interesante sobre Kant: «Con sus hermanas, que vivían en la misma ciudad, no se le vio tratar en 25 años. Una de sus máximas era: ‘¡Amigos, no hay amigos!’ Sin embargo, en el lecho de su muerte confesó a su médico: ‘Jamás me ha abandonado el amor de la humanidad’» *Ibidem*, p. 35.

52 K. WOJTYLA, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad» en *MVH*, p. 72. «La felicidad constituye el fin de la naturaleza y no un objeto que se pueda escoger, mientras que la norma se refiere solo al objeto de elección. El objeto de la elección es siempre una cierta vía que el hombre seguir». K. WOJTYLA, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad» en *MVH*, p. 73.

53 «Así entendía Aristóteles la función de la ética, y de modo semejante la entiende el Evangelio». K. WOJTYLA, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad» en *MVH*, p. 73.

54 K. WOJTYLA, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad» en *MVH*, p. 72.

