

La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana

The Interpretation of Love Commandment in Kantian Ethics

JUAN PABLO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
Universidad Complutense de Madrid
juanpabломartinez@gmail.com

RESUMEN

La exégesis que Kant lleva a cabo del mandamiento evangélico del amor en la *KpV* y en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* pone en juego algunos de los principales aspectos de la “doctrina” ética kantiana. En este trabajo me propongo analizar si el enfoque moral kantiano sería el instrumento hermenéutico adecuado para una correcta comprensión no sólo del imperativo evangélico, sino de la realidad ética en la que el hombre, por un lado, se desenvuelve, y por otro lado, vivencia precisamente en medio de los valores ambivalentes o más bien anfibológicos que caracterizan a toda experiencia moral humana impresa con el sello de la autenticidad

Palabras clave: Kant, amor, amor práctico, amor patológico, olvido de sí

ABSTRACT

The exegesis that Kant realizes about the Gospel commandment of love in the *KpV* and the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* shows some of the main aspects of the “doctrine” Kantian ethics. In this paper, I will analyze whether the kantian moral approach would be the right tool to get a correct understanding of the imperative Gospel and the ethics reality in which, on the one hand, the man grows and, on the other hand, has experience right in the middle of ambivalent or ambiguous values that distinguish every human moral experience printed with the stamp of authenticity

Keywords: Kant, love, practical love, pathological love, selflessness

Recepción del original: 11/04/15
Aceptación definitiva: 06/07/15

1. Planteamiento de la cuestión

La reflexión que Kant realiza acerca del mandamiento del amor cristiano en la *KpV*¹ lleva a uno a plantearse la cuestión de si el amor a Dios o a los demás como inclinación puede ser exigido, es decir, si puede convertirse no sólo en objeto sino en fundamento de obligación para el hombre. Pero la interrogante que se apunta aquí puede ser incluso más profunda: si el amor fuera objeto de obligación incondicional, entonces sería lo que definiría al hombre en su esencia, en su carácter de ser en sí, o, traducido en términos kantianos, de ser como fin en sí mismo, y no solamente como medio. Por lo tanto, las dos preguntas a las que se tratará de responder en este artículo son:

1. ¿Es el amor exigido signo de humanidad verdadera, es decir, se puede exigir a una persona el amor como obligación?
2. ¿Puede convertirse el amor en un mandamiento, en fundamento de una moral, al modo del imperativo categórico de Kant?

Para la resolución y planteamiento de ambas cuestiones nos apoyaremos en los textos de Kant. Se tratará de plantear ambas preguntas a la luz de su pensamiento. Finalmente, se intentará examinar si se puede establecer una relación entre una moral del deber y una moral fundamentada en el amor. Para ello, se analizará crítica y brevemente la propuesta ética de Scheler fundamentada a la luz del amor, y se propondrá una vía de solución al problema para obtener una interpretación más adecuada del mandato evangélico.

2. ¿El amor como obligación?

Kant se plantea si tiene sentido una ley que nos ordene o amor (*Liebe*) a Dios o amor al prójimo, según la frase del Evangelio: “Amarás al Señor, tu Dios, [...] y [...] a tu prójimo como a ti mismo”.² Nótese que Kant entiende el amor como una inclinación (*Neigung*) sensible. Por eso, lo denomina *pathologische Liebe*.

Partiendo de esta premisa, en lo relativo a un mandamiento de amor a Dios sobre todas las cosas, éste resulta imposible, porque Dios no puede ser objeto de inclinación, ya que, como objeto, no comparece en el ámbito de nuestra sensibilidad. No es que ya no se pueda ordenar un mandamiento de amor a Dios, según Kant, sino que es imposible amar a Dios como objeto por el cual podamos sentir

¹ La exégesis del mandamiento del amor podemos encontrarla sobre todo en: Kant, *KpV*, Ak, V, 83-84.

² Mt 22, 36-40.

algún tipo de inclinación. Por tanto, amar a Dios es imposible (*unmöglich*) para el hombre.³

Por otra parte, en lo relativo a un mandamiento del amor al prójimo, sí que resulta posible hacer del prójimo objeto de nuestra inclinación sensible, es decir, sí se le puede amar. Ahora bien, el problema estriba en considerar si ese amor puede ser realmente ordenado. La razón de esta duda se halla en que Kant cuestiona si realmente está en la facultad del hombre amar en el sentido de inclinación sensible a otro sólo por deber.

De este modo, parece Kant declarar la inconsistencia racional del propio mandamiento del amor, tal y como aparece recogido en el Evangelio. Ahora bien, esta inconsistencia no se da, si entendemos que para el Regiomontano no existe sólo un sentido de la palabra amor. Es más, Kant habla de un concepto de amor práctico (*praktische Liebe*), que convierte en la noción clave para interpretar el mandamiento evangélico desde el punto de vista de la razón pura práctica.

Este amor práctico consiste en “hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible”.⁴ Por lo tanto, no es de tipo patológico, es decir, no tiene su sede en las tendencias o inclinaciones del sujeto, sino que se fundamenta en su voluntad. Ésta es la única clase de amor que puede ser ordenado.

En este punto se nos presenta una especie de aporía: por una parte, según Kant, hacer algo por inclinación —en este caso, por amor— sería algo contradictorio en sí mismo, debido a que efectuar algo por amor patológico implicaría hacerlo con gusto. Por otra parte, hacer algo con gusto no comporta ningún deber para la conciencia, entre otras cosas, porque el incumplimiento de un mandato de amor no conlleva ningún castigo, tal y como recoge Kant en unos apuntes: “La [conciencia moral (*Gewissen*)] castiga sólo en vistas de la infracción de la obligación; se declara inútil en lo que a la infracción de deberes de amor respecta”.⁵ En otras palabras, la conciencia de hacer algo con gusto (*gerne*) no trae consigo la conciencia de una obligación ni la conciencia de una coacción. Por consiguiente, el no hacer algo con gusto, por inclinación, no entraña en ningún caso para el sujeto la conciencia de incumplimiento de un deber moral absolutamente incondicionado. De otra manera, la conciencia de hacer algo con gusto no necesita de ningún mandato (*Gebot*), porque no puede traer consigo ninguna coacción.

Por otra parte, el mandamiento del Evangelio ordena amar por inclinación al prójimo. Ahora bien, traducido en términos kantianos, esto quiere decir que el mandamiento del amor ordena tener una determinada disposición de ánimo para con Dios y para con los hombres, que de por sí es imposible para el ser hu-

³ KANT, *KpV*, Ak, V, 83.

⁴ KANT, *GMS*, Ak, IV, 399.

⁵ KANT, *Reflexiones sobre filosofía moral*, Traducción de José G. Santos Herceg, Salamanca: Ed. Sígueme, 2004, & 7183.

mano. Recuérdese que si la criatura racional pudiera adquirir esta disposición por sí mismo, el mandamiento como tal le resultaría superfluo. A esto se añade otra cuestión: si realizáramos el mandamiento no por gusto, sino por deber, incluso aunque ese deber fuese contra nuestras inclinaciones, estaríamos también incumpliendo el contenido de lo que se nos ordena: la disposición moral de llenar con gusto los mandatos de Dios, y amar los deberes para con el prójimo. Por lo tanto, el motor de la máxima (hacer algo por deber y no por inclinación, gusto) obraría contra la disposición de ánimo ordenada (hacer algo con gusto por Dios y por el prójimo).

Para salvar esta dificultad, Kant interpreta que el mandamiento evangélico no ordena que tengamos de facto la disposición de ánimo ordenada, sino más bien que tendamos a dicha disposición,⁶ la cual, por otra parte, constituye un ideal de santidad inasequible para toda criatura. El proceso de tendencia a dicha disposición es infinito, es decir, no se puede encontrar en ningún hombre un cumplimiento gustoso del deber, pues esto sería tanto como decir que en dicho individuo no habría ni inclinaciones ni deseos.

Por ello, esta disposición de ánimo que la ley moral evangélica nos ordena no puede ser alcanzada por ninguna criatura racional humana. Y ello por dos razones:

1) Como el hombre es criatura perteneciente a la naturaleza, su estado de satisfacción global, su felicidad (*Glückseligkeit*) no se da con independencia de la satisfacción de sus deseos e inclinaciones. Estos deseos e inclinaciones tienen su fundamento en la causalidad de la naturaleza, y por ello no coinciden siempre con la ley moral, que cuenta con su propia causalidad, es independiente de la naturaleza, a saber: la causalidad de la libertad. Por eso, como los deseos e inclinaciones no concuerdan con la ley moral, la relación entre ambas a la hora de que el sujeto establezca la intención de sus máximas ha de estar basada en la restricción moral y en el respeto a la ley.

2) El respeto a la ley es requerido aun cuando éste vaya en detrimento de nuestras inclinaciones. De otra manera, el amor gustoso por el deber no trae consigo el cumplimiento del deber, sino más bien todo lo contrario: la conciencia gustosa del deber conllevaría la desaparición de toda virtud verdadera.⁷ Bien es cierto que el sujeto puede tender a esa disposición de ánimo que le lleve a hacerse digno de cumplir con gusto los deberes morales. Pero la consecución de dicha disposición ha de verse más como una esperanza (un progreso *ad infinitum*) que como algo alcanzable o exigible por el sujeto en la vida presente.

⁶ KANT, *KpV*, Ak, V, 84.

⁷ Dicha tesis podría ser matizada, ya que Kant señala en la *Metafísica de las costumbres* que en cierto modo es un deber para el hombre encontrar placer en la consecución del bienestar de su prójimo. Sin embargo, ese deber, como señala el regiomontano, no ha de entenderse como amor de complacencia en los hombres, sino como una benevolencia activa, referida a la máxima de las acciones (KANT, *MdS*, Ak. V, 450). Aun así, sostengo que, debido a la humana imperfección y la tendencia

Con esta interpretación del mandamiento del amor, Kant trata de prevenir tanto el misticismo religioso –que consiste en convertir a Dios en objeto de una inclinación sensible del sujeto, con los peligros que eso conlleva–, como el misticismo moral –que consiste en mezclar los deberes morales para con los demás con mi inclinación sensible al bien–; es decir, “traspasar los límites que la razón en su uso práctico me impone”. Una visión más equilibrada del mandamiento evangélico como la que Kant propone nos permite evitar ambos escollos y reafirma al Regiomontano en su idea: “el grado moral en que está el hombre es respeto hacia la ley moral”.⁸ De este modo, la ley moral, formulada en el imperativo categórico, se convierte, según Paolo Pagani, en: “la chiave per riscattare filosoficamente la Regola stessa [Regola d’oro]”.⁹

En conclusión, la pregunta de la cual partíamos (¿puede el amor convertirse en objeto de obligación?) es respondida de forma negativa por Kant, si entendemos este amor sólo como amor patológico, sensible. Cabría hablar pues de un amor práctico, pero éste se basaría en el puro respeto a la ley, en el hacer el deber por deber con la esperanza de que al final el sujeto se haga digno de que en él coincidan la satisfacción global de sus inclinaciones y el cumplimiento del deber.

3. El amor, ¿fundamento de una moral?

Formulada de otra manera, la cuestión enunciada quedaría planteada de la siguiente forma: ¿Puede la propia experiencia subjetiva del amor ser fundamento de una moral absolutamente incondicional, es decir, que no dependa de condicionantes de ningún tipo? La respuesta de Kant a esta cuestión sería claramente negativa, si se entiende el amor como *pathologische*, es decir, como la capacidad del sujeto de ser afectado por la realidad en su dimensión sensible. En este sentido, la moral kantiana no parte de la experiencia sensible, sino de la voluntad, una voluntad que es razón práctica, y que cuenta con una causalidad exclusiva, distinta de la causalidad natural, además de con principios, y conceptos e ideas (sobre todo, la idea de la ley moral) no deducidos de la experiencia, sino de la razón pura práctica. Esta concepción queda confirmada en la introducción a la *KpV*, donde Kant expone el motivo de la idea de una crítica de la razón práctica en general.¹⁰

del hombre a sutilizar contra la ley moral para hacer a ésta dependiente de la satisfacción de sus inclinaciones (el problema de la dialéctica natural o mal radical), conviene más la tesis anunciada: la conciencia gustosa del deber (de llenar con gusto el mandamiento de amor por el prójimo) conllevaría la desaparición de toda virtud verdadera. Dicha afirmación es realizada desde el punto de vista de una razón práctica, válida para todo ser racional en general. De ahí el carácter aparentemente “inhumano” que parece traslucirse de la tesis que he anunciado, pero que es desde esta perspectiva perfectamente concorde con el pensamiento kantiano.

⁸ KANT, *KpV*, Ak, V, 84.

⁹ ZANARDO, S. y VIGNA, C., “La regola d’oro come etica universale”, Milano: Vita e Pensiero, 2005, 173-227.

¹⁰ KANT, *KpV*, Ak, V, 15.

De hecho, no hay más que ver el orden que sigue Kant a la hora de estudiar la razón pura en su uso práctico. Comienza por una Teoría Elemental, que incluye a un tiempo una Analítica de la razón pura y una Dialéctica. La Analítica se constituye en la regla de verdad de la razón práctica, de tal modo que, si en la Analítica de la razón pura especulativa se empezaba por los sentidos y se acababa en los principios, en la Analítica de la razón pura práctica se comienza por los principios y conceptos y se termina en los sentidos y la relación entre éstos y los conceptos. Así, los contenidos de los sentidos quedarían no negados, sino más bien en una relación de subordinación con los principios y conceptos de la razón pura práctica.¹¹ Éste debe ser el modo de acceso cognoscitivo del hombre a su realidad moral, según el pensamiento del regiomontano. Desde mi visión, Kant piensa que esto debe ser así por varias razones que aduciremos a continuación:

1) “Una crítica de la razón práctica tiene la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer ser ella sola y de un modo exclusivo el fundamento de determinación de la voluntad”.¹² Una razón empíricamente condicionada tiene la tendencia a un uso trascendente, el cual da lugar a exigencias que no nacen del propio sujeto (de su razón práctica) y que, por tanto, no le hacen autónomo e independiente. De esta forma, se originarían mandatos extraños e incluso irracionales a la voluntad del sujeto. Por ejemplo: tener que cumplir un deber hacia alguien con gusto. El gusto, la tendencia, la inclinación o la afición a algo no pueden ser el fundamento de una obligación, porque éstos no tendrían la capacidad de autodeterminar a la voluntad, sino que provocarían que ésta se volviese heterónoma, incapaz de autodeterminación y por ello inmoral.

2) Existe el problema de la dialéctica natural señalado por Kant en la *Fundamentación*.¹³ Éste consiste en la tendencia del hombre común a sutilizar contra la ley moral adoptando máximas basadas en la inclinación, que introducen ambigüedad en los principios de la moralidad. De esta forma, se hace necesario, por motivos prácticos,¹⁴ dar un salto a una filosofía práctica que aclare los principios de la moralidad que puedan haberse visto afectados o puestos en peligro por la experiencia humana.

3) No es posible pensar nada dentro del mundo ni fuera del mundo que pueda ser tenido por bueno sin restricción (*ein Schränkung*) alguna, salvo una buena voluntad,¹⁵ declara Kant. Una buena voluntad no es buena por lo que realiza o efectúa, ni tampoco por la adecuación a un fin que se ha propuesto. Es bueno en sí mismo sólo el propio querer, porque es el querer lo único que posee valor

¹¹Esta idea recogida en la introducción de la *KpV* es desarrollada de forma coherente por Kant, incluso en obras, como la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, en la que establece una relación de subordinación de los motivos de las inclinaciones a la ley moral, que deber ser el único motivo impulsor necesario y suficiente en la máxima del sujeto moral.

¹²KANT, *KpV*, Ak, V, 16.

¹³KANT, *GMS*, Ak, IV, 405.

¹⁴KANT, *GMS*, Ak, IV, 405.

¹⁵KANT, *GMS*, Ak, IV, 393.

interno. El principio subjetivo del querer es la máxima, y el principio objetivo del querer es la ley práctica. La voluntad será buena si en su máxima adopta la ley moral como regla universal para todas sus acciones.

4) Las inclinaciones, que miden el contacto subjetivo e individualista del hombre con la realidad, pueden ser adoptadas como máximas, pero no podrán constituirse nunca en principios objetivos del querer, leyes prácticas, que se da el sujeto a sí mismo como autolegisador universal, ser autónomo y libre, ya que estas no son susceptibles de ser universalizadas ni pueden convertirse en fundamento de obligación. De tal modo que hacer algo con gusto, por afición o incluso por amor (*pathologische Liebe*) no puede convertirse en fundamento objetivo de moralidad, porque esa misma acción moral (hacer algo con gusto) no tiene valor interno, incondicional, y por lo tanto, tampoco posee valor moral.

A partir de este razonamiento, se puede deducir que Kant declara con todo derecho la imposibilidad de fundamentar la moral en la experiencia del amor. Pero si no se puede fundamentar la moralidad en la experiencia humana, ¿cuál es entonces el fundamento de la moral kantiana?

Kant encuentra dicho fundamento en la conciencia de una ley moral, formulada bajo un imperativo que dice: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”.¹⁶ La conciencia de esta ley en nosotros se convierte en el nuevo *faktum* de la razón en su uso puro práctico para Kant. Esta ley de la que tenemos conciencia directa es el nuevo fundamento (*Grund*) que establece Kant para la reconstrucción de una moral estrictamente racional.

El fundamento de la moral kantiana, por lo tanto, no sería la conciencia de la libertad, porque no tenemos experiencia directa de ella. Esto quiere decir lo siguiente: podemos entendernos como libres, pero no conocernos directamente como seres libres, debido a que la libertad no es un fenómeno, sino algo nouménico, un noúmeno en sentido negativo. Y este entendernos como libres puede darse porque somos capaces de autodeterminarnos según el imperativo categórico que muestra nuestra libertad.¹⁷

Así, de la conciencia de la ley moral formulada en el imperativo categórico, se puede explicitar tanto la libertad como la autonomía de la voluntad. De esta forma, podemos entendernos según el imperativo categórico como miembros pertenecientes a un reino de fines, a un mundo inteligible, esto es, como seres capaces de autolegisación universal. De ahí, la explicitación de la tercera formulación del imperativo categórico que aparece en la *Fundamentación*: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”.¹⁸

¹⁶KANT, *GMS*, Ak, IV, 421.

¹⁷Cf. KANT, *GMS*, Ak, IV, cap. 3.

¹⁸KANT, *GMS*, Ak, IV, 429.

La conciencia del deber permite entender al sujeto como capaz de una causalidad propia, que es completamente independiente de la causalidad de la naturaleza. Esta capacidad que tiene el hombre indica que él es el responsable de sus acciones, y que no puede atribuir ni la maldad ni la bondad de sus acciones a causas extrínsecas a su propio querer, que de por sí es capaz de la legislación universal exigida por la ley moral.

De esta manera, Kant ha encontrado un nuevo fundamento de la moral que no tiene en cuenta la experiencia subjetiva del hombre, si se entiende ésta como algo que tiene su base en inclinaciones o tendencias. De ahí que el amor como sentimiento patológico no pueda constituirse ni en criterio ni en principio de lo específicamente moral en el planteamiento kantiano.

Esta nueva fundamentación de la moral presenta a mi juicio varios problemas:

A) La conciencia del deber formulada en el imperativo categórico absorbe al individuo bajo una idea abstracta, que no deja espacio a la iniciativa de su libertad. Entre otras cosas, el motivo de ello es que precisamente es a partir de la conciencia de dicha ley desde donde se explicita la libertad del sujeto como ser racional. De ésta (la libertad), por otra parte, no podemos tener experiencia directa. La “espontaneidad”¹⁹ de la libertad humana, entendida como la capacidad del individuo para introducir novedad en la forma de acceso a su realidad moral, quedaría así anulada, debido a su subsunción en una idea abstracta que no tiene en cuenta al individuo en su concreción, aunque sí en su humanidad. Ello se asocia a la incapacidad de Kant para entender una idea de libertad anómica, no sometida a la ley moral:

[...] aunque la libertad no sea un propiedad de la voluntad según leyes naturales, no es por ello enteramente anómica, sino que más bien ha de ser una causalidad según leyes inmutables, aun cuando éstas sean de muy particular índole, pues de otro modo una voluntad libre resultaría un absurdo.²⁰

B) Al no tener la ley moral en cuenta la espontaneidad de la libertad humana, la incorporación de la ley moral a la máxima, principio subjetivo del querer, genera una “violencia” en las relaciones del sujeto consigo mismo a causa de la relación con dicha ley. Así lo refleja el propio Kant en la *KpV*, para quien: “deber y obligación (*Schuldigkeit*) son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral”.²¹ Por eso, Kant señala aún más: la incor-

¹⁹No empleo aquí el término espontaneidad en el sentido expuesto por Kant, sino en una acepción más general, que tiene que ver con la capacidad del sujeto de introducir novedad en su modo de acceder a su realidad moral, o de otra manera, la capacidad del sujeto de realizar acciones nuevas, significativamente relevantes (esto es, con personalidad propia).

²⁰KANT, *GMS*, Ak, IV, 446.

²¹KANT, *KpV*, Ak, V, 82.

poración de la ley a la máxima bajo la forma del imperativo categórico, del deber, trae consigo la compulsión (*Nötigung*) que se deduce del deber y que se traduce en la “determinación a acciones por muy a disgustos que éstas ocurran”.²²

C) A mi modo de ver, la idea del deber, al generar una compulsión sobre el sujeto, no permitiría la plena manifestación del bien en el hombre a lo largo de su vida, a lo largo de su biografía personal. Esto es, la captación del bien en la idea del deber no tendría en cuenta la capacidad del sujeto para aprehenderlo. De este modo, la ley moral no contaría con las condiciones concretas del sujeto para añadir la ley a la máxima impidiendo de esta manera una incorporación biográfica e histórica de la virtud, tal y como ha señalado acertadamente Ricoeur.²³

A pesar de estas objeciones, según mi opinión, Kant acierta al establecer una conexión exigua entre el acceso del hombre a su realidad moral y su propia experiencia, basada en las afecciones por las cuales el sujeto se siente conmovido por la realidad. Efectivamente, el hecho de ser afectado por la realidad a través del amor no me proporciona ningún conocimiento estricto de la realidad y mucho menos de lo que el sujeto debe hacer, como ha quedado demostrado por la argumentación anterior que he desarrollado.

Pero cabe preguntarse si Kant ha entendido cabalmente el mandamiento del amor cristiano, esto es, si su interpretación en clave moral de la humanidad deja al mandamiento evangélico del amor mostrarse en toda la amplitud de su riqueza y contenido. Por ello, a continuación procederé a una interpretación del mandamiento del amor que, teniendo en cuenta los planteamientos kantianos, los trascienda, rectifique y corrija en aquellos puntos que considere convenientes para una mejor comprensión tanto del mandamiento como del ideal de humanidad que en sí mismo encierra.

4. El mandamiento del amor desde otro punto de vista

Partiremos de una crítica a la concepción reduccionista del amor que Kant propone para explicar las dificultades que plantea en la interpretación del mandamiento del amor que aparece en el Evangelio. Entender el amor como una tendencia radicada o en la sensación (*Pathologische Liebe*) o en la voluntad (*Praktische Liebe*) supone un modo reduccionista de comprender el amor tanto en uno como en otro sentido de la acepción de la palabra amor que Kant contempla.²⁴ Además, se hace dificultoso inteligir cómo Kant puede explicar o bien un amor sin intelección o bien un amor puramente intelectual que va incluso contra las inclinaciones del individuo.

²²KANT, *KpV*, Ak, V, 82.

²³RICOEUR, P., “Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie”, en *Lectures 3 Aux frontières de la philosophie*, tr. personal, G. Zapata, Sj, Paris: Ed. Seuil, 1994, pp. 211-233 (217).

²⁴Cf. KANT, *GMS*, Ak, V, cap. 1.

A esto se añade la cuestión de la moralidad. Evidentemente, resulta imposible fundar una moralidad sobre la base de puras sensaciones amorosas. Si se tratara de fundamentar la moral en la pura sensación del amor, ésta –la moral– se volvería arbitraria e incluso caprichosa. Como señala Klappenbach,²⁵ en el pensamiento de Kant no podría extenderse el amor como sentimiento a la humanidad como tal. En este sentido, no se puede conocer a nadie que pueda amar con amor patológico a la humanidad.²⁶ Sólo un amor práctico, como el que hemos explicado antes, podría entonces tener valor moral en el pensamiento kantiano. Sin embargo, no por ello ha dejado de haber intentos de fundamentar la moral en el sentimiento del amor. Tales intentos podemos verlos recogidos en la ética de Scheler, que reacciona contra la concepción del amor patológico kantiano e incluso llega a fundamentar la individualidad de la esencia humana en el sentimiento espiritual del amor. Por su reacción contra el pensamiento kantiano, merece la pena recoger el planteamiento scheleriano para ver si éste podría acercarnos a una hermenéutica más adecuada, o integral del mandato evangélico.

Para entender bien su pensamiento, se ha de señalar que Scheler, frente a toda la tradición filosófica anterior, a la que él califica como intelectualista, considera al hombre como un *ens amans*. Es decir, el amor constituye al hombre en su ser, convirtiéndose en fuente de su individualidad y dignidad. Ahora bien, hemos de precisar aún más qué significa el amor en Scheler para no dar lugar a equívocos. Por ello es necesario que se entienda que, para Scheler, existen dos acepciones principales de la palabra amor:

1. El amor como la apertura originaria del espíritu. Esta acepción del amor es la que hemos señalado como fundante de nuestra propia esencia individual. Lo que constituye la identidad individual de cada uno para Scheler es que somos amor, y ese amor como tal está abierto a una peculiar constelación de valores que el individuo y sólo ese individuo en concreto está llamado a realizar. De esta forma, la vida más originaria del espíritu está sustentada en actos de amor, que son intencionales, es decir, que hacen referencia directa a valores que son captados por este amor (que a la vez fundamenta mi identidad como hombre).

2. El amor como sentimiento consciente. Este amor es variable según la diversidad de objetos que se pueden amar y también según el propio sujeto que está constituido por cuerpo (*Korper*), alma y espíritu. Se trata del sentido habitual y corriente de la palabra amor. Ahora bien, no se puede confundir con la primera acepción de la palabra amor, pues se trata de un acto derivado, de una vivencia fundada en el amor como apertura originaria del espíritu. Ahora bien, que sea un acto derivado o una vivencia fundada no quiere decir que el amor como sentimiento consciente no pueda penetrar en el amor como apertura originaria del espíritu. Por eso, el amor como sentimiento consciente es definido por Scheler

²⁵KAPPLENBACH, A., (2007) "Releyendo a Kant en voz alta", en *Eikasia, Revista de Filosofía*, vol. II, núm. 8, p. 57.

²⁶KAPPLENBACH, A., (2007) "Releyendo a Kant en voz alta", p. 57.

como un movimiento ascensional que de lo sensible puede llegar a captar a la persona en su individualidad, a la persona como ser que esencialmente ama unos valores que sólo esa persona está llamada a realizar. Para referirse a este amor más fundamental, Scheler habla de *ordo amoris* normativo, esencia individual de valor, vocación, salvación, determinación individual,... Para referirse al segundo tipo de amor, Scheler utiliza la expresión *ordo amoris* descriptivo.

Ambas acepciones de la palabra amor, como bien se observa, se corresponden con la distinción entre los sentidos de la expresión "*ordo amoris*", que vamos a diferenciar y explicar más claramente, tal y como los expone Scheler:

A. *Ordo amoris* descriptivo: Es lo que de hecho amo, prefiero o me importa.

B. *Ordo amoris* normativo: Es lo que me debería importar o amar.

Ambos sentidos no coinciden necesariamente. De hecho, Scheler atribuye la fuente del mal moral a su no coincidencia. Pero también es cierto que puede ser que coincidan. En este sentido, debe tenerse en cuenta que lo que nos diferencia en cuanto individuos, lo que nos aporta identidad individual es el *ordo amoris* normativo, es decir, lo que estamos llamados a ser (la peculiar constelación de valores a la que estamos dirigidos). Por eso quien conoce a la persona es quien conoce lo que está llamado a ser esa persona. En este sentido, Scheler señala que quien posee el *ordo amoris* de alguien, posee al hombre.²⁷

Para Scheler, el *ordo amoris* normativo funda un acceso privilegiado del individuo a una serie de valores que él y sólo él está llamado a realizar. Este acceso privilegiado no sería exclusivo. De hecho, por un lado, para Scheler, una persona que ama a otra es capaz de ver las discrepancias que se darían entre lo que debería amar y lo que de hecho ama:

La determinación individual no es subjetiva por el hecho de que pueda ser conocida y realizada por aquel para el cual existe. Antes bien, es muy posible que otro conozca tal vez más adecuadamente que yo mismo mi determinación individual.²⁸

Por otro lado, el *ordo amoris* normativo y los valores asociados a éste no podrían entrar en contradicción con otros valores morales aceptados universalmente.

A pesar de esto, a mi modo de ver, resulta difícil de entender que ese acceso privilegiado a los valores no sea algo que traiga parejo una suerte de subjetivismo cerrado en el que el individuo quede encerrado en su propia perspectiva axiológica, es decir, en una perspectiva en la cual una serie de valores deben ser realizados por él, porque él y sólo él podría captarlos en un correspondiente acto de amor. A ello se añade una cierta contradicción en el pensamiento scheleriano, según la cual, del acceso privilegiado que yo tengo a una serie de valores y no

²⁷SCHELER, M., *Ordo amoris*, Trad. Xavier Zubiri, Madrid: Ed. Caparrós, 1996, p. 27.

²⁸SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 33.

otros sería más consciente la persona que me ama que incluso yo mismo. Pero ¿cómo sería esto posible si yo y sólo yo puedo captar la llamada del valor en un correspondiente acto afectivo espiritual, que brota de mi identidad personal? Según mi punto de vista, la explicación de Scheler es de todo punto insatisfactoria y quizá esté relacionada con su incapacidad para explicar cómo se conoce el *ordo amoris* normativo.

Por otra parte, la definición scheleriana del *ordo amoris* normativo como esencia individual de valor carece de coherencia lógica y ontológica, y da lugar a problemas de fundamentación en una ética en la que el individuo quedaría anclado en su propia perspectiva del bien. Incluso podría cuestionarse con todo derecho si realmente llegaría a hacerse con la realidad de un bien, tal y como hemos apuntado.

Además, a todo ello se debe añadir la dificultad que supondría para el sujeto saber cuándo ambos sentidos, el *ordo amoris* descriptivo y el normativo, coinciden en el mismo individuo, en su conciencia. Pues en el hecho de sentirse llamado por algún valor que solo a mí me obliga, resulta arduo demostrar si esa llamada del valor al sujeto o bien:

a) es fruto del resentimiento, es decir, de la negación de unos determinados valores, percibidos objetivamente pero que se encuentran fuera de mi alcance y de la afirmación de aquellos valores que efectivamente se encuentran a mi alcance y que en consecuencia puedo realizar, porque me siento llamado a ellos. O bien:

b) es resultado de una determinación a un bien verdadero que se corresponde con una vocación personal verdadera u *ordo amoris* normativo.

Pero, ¿por qué motivo Scheler funda una ética basada en el sentimiento del amor? Como hemos señalado, Scheler, frente a toda la tradición filosófica anterior, considera que el amor es el acto primario del espíritu. Para defender esta postura, argumentará en varios pasos:

a) Los sentimientos constituyen un género independiente de fenómenos psíquicos, no se reducen a actos intelectuales ni a actos volitivos.

b) En este mundo de los sentimientos, hay jerarquía,²⁹ en la cual unos sentimientos son inferiores y otros superiores. En estos últimos, su referencia objetiva (a la realidad) no se apoya en otra facultad. Esto quiere decir que son intencionales por sí mismos. En el orden de estos sentimientos, la primacía la tiene el amor (*ordo amoris* normativo) según Scheler.

c) Frente a Kant, que no atribuye valor gnoseológico a los sentimientos, Scheler va a defender que los sentimientos tienen su propia lucidez, en el sentido de

²⁹ Cf. SCHELER, M., *Ética*, segunda parte, V, 8: "Sobre la estratificación de la vida emocional", (GW 2, 331-345).

que tienen una función cognoscitiva, que permite captar lo real. En resumen, Scheler defiende la intencionalidad cognoscitiva de los sentimientos.

d) Pero ¿qué correlato objetivo captan los sentimientos espirituales superiores? Este correlato es el valor. Por eso, Scheler va a hacer una ontología de los valores. Hasta tal punto esta ontología de los valores es importante para Scheler, que llegará a señalar que los valores están dados al espíritu (constituido por el amor) antes que las cosas que portan esos mismos valores. En cierto modo, se podría decir que el valor de una cosa le está dado al sujeto antes de que la cosa misma se presente con sus cualidades propias o físicas.

Con esto, creo haber resumido, de forma muy sucinta, los principales puntos con los que Scheler trata de fundamentar su moral en el sentimiento del amor, que funda una especie de apriorismo emocional en el acceso a la realidad (en este caso moral). Esta suerte de apriorismo puede observarse muy bien en el siguiente fragmento: “el apriorismo del amor y el odio es el último fundamento de todo otro apriorismo, y con ello el fundamento común lo mismo del conocer apriórico del ser que del querer apriórico de contenido”.³⁰ Es más, este apriorismo del amor ha de apartarse de toda lógica, de tal modo que: “La Fenomenología del valor y la Fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica”.³¹

Estas afirmaciones son francamente cuestionables: a mi modo de ver, supondrían fundar una moral no sólo al margen del ser, sino también al margen del conocer racional.

Además de las críticas apuntadas, se podría cuestionar la validez cognoscitiva de los sentimientos, dada la ambigüedad de sentido que manifiestan. Es más, el mismo amor podría estar dominado por el resentimiento. De esta crítica es consciente el propio Scheler, quien entiende que el *ordo amoris* descriptivo se puede deformar. Esta deformación la tratará Scheler en su libro, *Resentimiento en la moral*, pero esta cuestión escapa al desarrollo de este artículo.

A mi juicio, no se puede explicar el mandamiento del amor desde la perspectiva de Scheler. Por eso, no utilizaré el *ordo amoris* como clave hermenéutica de la regla de oro, ni tampoco me parece que la estratificación de la vida emocional que lleva a cabo Scheler conduzca a una comprensión más cabal y profunda del mandato evangélico, que no puede ni debe limitar su alcance al análisis de la vida emocional de un sujeto o la vida emocional intersubjetiva.

Por otra parte, la cuestión que debemos tratar ahora es si la concepción del amor que Kant maneja aquí es la más adecuada a la hora de interpretar el texto

³⁰Cf. SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. de H. RODRÍGUEZ Sanz, ed. de J.M. PALACIOS, Madrid: Caparrós Editores, 2001, pp. 122-123.

³¹Cf. SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación*, pp. 122-123.

evangélico. Evidentemente el amor sin amplitud de sentido, sin aportar un horizonte al hombre que le saque de su propia sensación, de su propia individualidad, de su propia finitud, no puede aportar al hombre un deber-ser, esto es, una visión universal de la realidad que lleve al hombre más allá de una consideración particularista o subjetiva de las cosas. Por eso, para Kant el amor meramente sensible no puede convertirse en el fundamento de una moral para el hombre, ni mucho menos puede constituirse por sí mismo en criterio de moralidad. En este punto, Kant, a mi modo de ver, acierta: un amor basado en la pura y estricta sensación no puede provocar la apertura a algo, o a alguien, que lleve a uno a una consideración extrínseca de la propia realidad dominada por una mirada en la que el otro aparezca como fin, y no meramente como medio, para dar plenitud a la propia sensación, de por sí particular y no universal, y por lo tanto, no capaz de contemplar a cada sujeto como autolegisador universal, sin reducirlo a la mera condición de medio para la consecución de mis propios intereses o fines.

Otro asunto es si realmente el mandamiento del amor obliga a alguien a amar a Dios o a su prójimo por inclinación, es decir, con amor o gusto. De acuerdo con la interpretación kantiana, este amor que ordena el Evangelio no puede basarse en mi inclinación de amar al otro por las razones aducidas. Por lo tanto, la interpretación del mandamiento del amor como la ordenación de un sentimiento consciente, sujeto a la arbitrariedad de cada uno, no es ni puede ser el verdadero sentido del amor que es ordenado en el Evangelio, como bien percibe el regiomontano. En este sentido, Kant interpreta correctamente el mandato evangélico: El amor que se ordena no es amor sensible.

Pero, aunque no se ordene un amor sensible y, por lo tanto, arbitrario, tampoco se ordena un amor práctico, tal y como postula el propio Kant, que consista en hacer el bien por deber y aún en contra de las inclinaciones.

Y ello es así, según mi opinión, porque la disponibilidad para hacer el bien al prójimo no proviene de facto de la obligación del deber, sino de la percepción de la trascendencia del otro, que se resiste a convertirse en objeto de mi amor. Esa trascendencia del otro con respecto a mi capacidad de amar ciertamente puede fundarse o bien en el imperativo categórico (trata a los demás no como meros medios sino como fines en sí mismos) o bien en la incapacidad del hombre para salir de sí mismo y dejar que su querer el bien se vea trascendido por la realidad del otro en su singularidad. Ciertamente el imperativo categórico nos ayuda a evitar la mediación instrumental de la persona, pero a la vez no deja que se muestre la verdadera trascendencia del otro, que se resiste a convertirse en objeto de un querer universal.

En este sentido, interpreto el mandamiento del amor no como una obligación, sino como una llamada a trascender el propio amor, e incluso a olvidarse de él,³²

³²De la misma opinión es Wolfgang Schrage, quien interpreta el "como a ti mismo" del mandamiento del amor no como una prolongación del amor propio hacia el otro, sino como una corrección de

como forma de acoger un amor superior que se da como don. En mi opinión, hay ciertas evidencias que confirman esta hipótesis:

1. El amor se resiste tanto a ser universalizado como a ser concretizado. En ambos casos, este amor, en las dos acepciones enunciadas, se percibiría como una injusticia, tanto por parte del que ama, como por parte del que es amado. Un amor práctico, en el sentido propuesto por Kant, no captaría la singularidad irreductible del otro, que se resiste a caer en el ámbito de una universalización racional, por mucho que ésta sea acorde con su dignidad. Un amor meramente sensible convertiría al otro en un objeto al servicio de la arbitrariedad de mis deseos, lo cual iría contra el propio concepto de humanidad, en el sentido expuesto por Kant.³³

2. La singularidad del otro sólo adquiriría “realidad” en la capacidad del sujeto para llevar a cabo un descentramiento completo con respecto a su realidad. El deseo de alcanzar la plenitud con el otro, de vivir ya no en uno mismo sino en el otro para alcanzar totalidad, parece confirmar esta idea. Sin embargo, dicho deseo también podría ser vano o vago y, por consiguiente, podría obedecer a una interpretación sublimada y proyectiva de un sentimiento sensible oceánico de carácter narcisista, que quiere liberarse del peso de una realidad humana miserable, tal y como ha percibido correctamente el pensamiento de Freud.³⁴

3. Aunque el deseo de alcanzar plenitud con el otro pudiera ser vano, sí que podemos señalar que el máximo descentramiento del que el hombre es capaz se produce por medio de la palabra. La palabra no es más que la expresión oral del pensamiento de un sujeto. Su comprensión exige la permanencia de quien escucha en la palabra de aquel que le habla. Esa permanencia se traduce en la escucha y acogida de dicha palabra. Esa escucha no tiene por qué ser pasiva, sino que, cuando se escucha al otro tratando de permanecer en lo que dice, esa palabra que se recibe del otro no sólo tiene una capacidad informativa, sino performativa. Es decir, dicha palabra es capaz de cambiar nuestra realidad creándose una comunión con el otro en y por medio de ella. Por supuesto, esta comunión no es perfecta, pero genera un amor al otro capaz de crecer y de operar un descentramiento en el sujeto, que se realiza siempre por medio de la palabra y por lo tanto, nunca al margen del pensamiento, y de la búsqueda de un sentido.

Este último punto, aunque muestra que el hombre puede abrirse naturalmente más allá de sí mismo, no demuestra que el hombre sea capaz de amar tal y como señala la exégesis del pasaje evangélico que hemos analizado; es decir, no demuestra que el hombre sea capaz de amar más allá de sí mismo hasta el punto

dicho amor propio, que se traduce en la siguiente interpretación: amarás al prójimo “en lugar de” a ti mismo. Cf. SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1987, p. 102.

³³Entendemos aquí humanidad en un sentido amplio como la capacidad de todo hombre de darse a sí mismo fines conforme a la razón, y en un sentido más concreto, como la capacidad de todo hombre de ser autolegisador universal y, por lo tanto, miembro de un reino de los fines.

³⁴Cfr. FREUD, S., *El malestar en la cultura*. Capítulo 1.

de olvidar su propio amor, pero sí que apunta a una capacidad que el hombre tiene de abrirse a la realidad del otro –incluso del otro como Absoluto (Dios)– por la escucha de la palabra, por medio de la cual es capaz de reconocer en el otro la plenitud de sentido vital que uno buscaba, hasta el punto de quedar “negada”, olvidada la propia realidad.

Debido a esto, según mi opinión, la interpretación kantiana del mandamiento del amor no derriba las barreras del sujeto para que éste sea capaz de afrontar la realidad, ya no desde una mirada subjetiva, ni racional, sino trascendente, tal y como exige la llamada Regla de Oro.