

DE CRISTO, LA MORAL Y LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PURA

Laura María Murillo Villa
ENSAYO

1 Filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Publicaciones: *Valor de culto* y *Valor de Exhibición* (Revista Acontecimiento, 2016). Participó en el tercer Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad (2021) con su conferencia titulada *De Cristo, la moral y la autonomía de la razón pura*.

DE CRISTO, LA MORAL Y LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PURA²

About Christ, Morals and the Autonomy of Pure Reason

Laura María Murillo Villa

RESUMEN:

Este ensayo examina la realizabilidad del deber kantiano en la experiencia a partir del análisis de la naturaleza humana en contraposición con la noción kantiana del deber. Tal contraposición resultaría en su posibilidad y efectividad para conducir el ser-en-el-mundo y hacer al hombre “digno de ser feliz” o en su imposibilidad e inoperancia prescriptiva. La demostración supondría una dificultad, pues las motivaciones siempre permanecen ocultas, siendo imposible determinar si una acción ha sido por deber o conforme al deber. Es necesario evidenciar la acción por deber en la experiencia. En el texto se propone y examina, como instancia de acción por deber, el sometimiento de Cristo a la Voluntad de Dios en Getsemaní y, a partir de los argumentos encontrados, en conjunto con la soteriología cristiana, colige que Getsemaní no se constituye única instancia del deber en la realidad, sino que viene a ser condición de posibilidad de la acción por deber en toda experiencia humana, teniendo como instrumento, no la Razón Pura, sino al Espíritu.

Palabras clave: acción conforme al deber, acción por deber, espíritu, razón pura, voluntad.

ABSTRACT:

This essay examines the empiric realizability of Kantian duty, departing from the analysis of human nature as opposed to the Kantian notion of duty. Such opposition would result in duty's possibility and effectivity to drive the be-in-the world and make man worthy of happiness or in duty's impossibility in reality and therefore prescriptive ineffectiveness. The demonstration implies a particular difficulty, since human motivations always remain hidden, making it impossible to determine if an action has been done for duty or just according to duty. It's then necessary to have evidence of a for-duty action in experience. In this text then, the submission of Jesus Christ to God's Will in Getsemani it's proposed and examined as an instance of a for-duty action and, in appreciation of the various arguments found in conjunction with Christian soteriology, it indicates that Getsemani constitutes not only a single instance of a for-duty action in reality, but also becomes the condition of possibility of all for-duty actions in human experience, having as an instrument not the Pure Reason, but the human Spirit.

Key words: For-duty action, according-to-duty action, spirit, pure reason, will.

²Recibido: 19 de junio 2021. Aceptado: 09 de agosto 2021.

Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios; pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. Rom 7:19-23. RVR. 1960.

Según Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* “1921”, aunque el concepto del *deber* (ordinario) haya provenido del uso común de la razón práctica, no debe asumirse como un concepto de experiencia. De hecho, es imposible enunciar en el vivir ordinario, un solo ejemplo de acción *por deber* sin tener la más mínima sombra de duda sobre las motivaciones. Ocurre que hay acciones *conforme al deber* (esto es, que coinciden con el deber) sin ser *por deber* (esto es, que su motivación haya sido cumplir con el deber). Por esta razón, numerosas filosofías han negado la disposición moral en el ser humano, atribuyendo toda acción humana al egoísmo, más o menos refinado. Sin embargo, de acuerdo con Kant (en “La Religión dentro de los límites de la Mera razón”), esto lejos de cuestionar la precisión del concepto de moralidad, ha evidenciado la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que siendo capaz de imponerse a sí misma una ley tan alta y digna de respeto, es al mismo tiempo débil para cumplirla, empleando su razón [la mayoría de las veces] más para conciliar inclinaciones, que para legislarle de acuerdo a la ley moral universal. De este modo, asegura, es imposible llegar a afirmar indubitablemente, que una acción se ha dado *por deber*, aun cuando creemos haber desentrañado lo más profundo de las motivaciones y pensamos que sólo el deber pudo ser el motor de un sacrificio desmesurado. Pues siempre queda la posibilidad de algún resquicio oculto del egoísmo, que de una manera sofisticada se asemeje a él [el deber] siendo *conforme a él*, sin que el motor haya sido en realidad el deber, lo que evidencia que no se trata de las “nobles acciones que vemos, sino de los principios que las originan, que *no vemos*”. (Kant, FMC 1994. Pág. 2. pp. 10).

Analizando conjuntamente la exposición hecha por Kant en el texto: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, tendremos que hacer algunas consideraciones adicionales:

I. De la propensión natural humana hacia el mal.

En el texto, Kant afirma que existe una *propensión natural del hombre hacia el mal*, esto es que, en todo hombre, universalmente, aparece el pecado como una característica innata, como sigue:

Por lo tanto, la diferencia -esto es: si el hombre es bueno o malo- tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la subordinación (la forma de la máxima): de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro. Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío. Aun con esta inversión de los motivos mediante la máxima propia, en contra del orden moral, pueden, sin embargo, las acciones ocurrir de modo tan conforme a la ley como si hubiesen surgido de principios legítimos [...] “Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente (Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón* 1994. pp. 11-12).

Si esto es así, lejos de poder afirmar con Kant que se puede prevalecer sobre la propensión al mal, tendremos que decir que efectivamente el fundamento de toda máxima es corrompido *a priori* y que en toda la naturaleza humana es tan cierta la posibilidad del uso de la razón como la propensión innata a la inversión en el orden moral de los motivos que acoge en su máxima.

De este modo, la razón, que se ha puesto en un pedestal, no estaría a la altura de los requerimientos que ella misma se hace, por cuanto todo hombre está dotado de razón, pero al mismo tiempo posee una propensión innata al mal. Así, aunque *conozca* claramente cuál sería su *deber*, tendería normalmente a invertir los motivos de su actuar y contravendría el sentido del *deber* —si no yendo en sentido francamente opuesto, al menos albergando motivaciones erróneas para los actos correctos, resultando en acciones meramente *conforme al deber*. Es pues, posible cumplir la ley en acto, realizando las cosas que en ella están escritas y absteniéndose de realizar aquellas que prohíbe y, sin embargo, tener una motivación corrompida, un *mal corazón*.

Tal vez de allí proceda la imposibilidad de enunciar en la experiencia un solo acto realizado *por deber* (a excepción de la decisión sacrificial de Cristo, como expondremos en el curso del trabajo). Esto es, no sólo porque las motivaciones permanecen ocultas, sino porque pareciese imposible remontar una propensión natural tan fuerte [a no ser que la *ayuda* para hacerlo proviniera de una voluntad perfecta, cuya naturaleza no contraviene los designios morales y que está siempre de acuerdo con el bien, sin haber en ella restricción alguna].

II. De la tensión entre disposiciones naturales y el uso de la razón:

Dentro de la naturaleza humana existen disposiciones naturales o instintos que en sí mismos no son ni buenos ni malos, sino que están encaminados a asegurar la supervivencia de la especie. Respecto a su satisfacción, encontramos una *propensión natural al exceso*, que los privilegia, en el orden motivacional interno, poniéndolos por encima de la motivación *por deber*.

Ahora bien, si suponemos un ser humano tripartito o cuatripartito, esto es, dividido en “partes” que operan conjuntamente y se regulan unas a otras (cuerpo, voluntad, espíritu, razón), es preciso analizar potenciales reacciones de las demás partes a la identificada propensión al mal.

La razón, en su faceta instrumental puede muy bien servir a los propósitos del exceso, justificando la prevalencia de la satisfacción de un apetito inmediato sobre la realización de un acto *por mor* del *deber*. Incluso puede ofrecer buenas razones para haber llegado a un exceso o a una satisfacción inadecuada de dicho instinto, o de otro lado, permite respaldar la prevalencia de algún interés egoísta, lo cual representaría igualmente un tipo de inclinación. La voluntad, por su parte, tiende a privilegiar las motivaciones egoístas por sobre las motivaciones morales. La Razón Pura concibe las motivaciones de la acción desde la perspectiva de un legislador universal coherente y recomienda la acción que no contradiga la supervivencia de la especie o su coexistencia pacífica en principio. El espíritu, finalmente, constituye el único vínculo del hombre con el ser supremo, la brújula moral anterior e independiente de la cultura y el contrapeso al continuo desear apetitivo.

De este modo, tendríamos que postular, de alguna manera, un ser humano dividido en cinco partes: 1. La voluntad, cuyo orden jerárquico de máximas tiende a invertirse, 2. La inclinación, que por naturaleza es apetitiva y carente de medida en su satisfacción, 3. La razón instrumental, que es capaz de formular imperativos hipotéticos para establecer los medios que lleven eficazmente a cada uno de los fines propuestos, sin distinguir en ellos la motivación moral de la inmoral y que en la mayoría de los casos presenta argumentos lógicos y válidos para apoyar los motivos y proceder de la inclinación y la voluntad, 4. El espíritu, de naturaleza inteligente y de suyo separado de todo comercio con cuerpos que tiende a mostrar al hombre su insatisfacción con lo temporal y 5. La Razón Pura, que, basada en el principio de no contradicción, es capaz de determinar el curso de acción correcto y deseable para cada ser humano en cada situación posible.

III. De la capacidad de la Razón para oponerse a la inclinación:

Siguiendo a Kant, quien no tiene en cuenta el componente espiritual como factor determinante en la acción moral, encontramos un *desequilibrio natural entre las fuerzas en pugna al interior del ser humano*, en el que la

dosis de Razón Pura en comparación con la dosis de inclinación y voluntad corrompida sería, en verdad, mínima. Así, parece optimista la afirmación de que una dosis mínima de Razón [Pura] podría simplemente, por su solo respeto a una Ley que ella misma formule con carácter de universalidad, ser suficiente para que dicho ser humano privilegie la motivación *por deber* y actúe de acuerdo a ella, teniendo que sostener varias luchas internas para lograrlo.

El respeto de un individuo hacia una Ley universal que él mismo formule, puede darse; el respeto hacia la posibilidad que tiene en sí de enunciar dicha ley, también; el respeto por otros a quienes considera igualmente capaces de legislar, es posible; y finalmente, el hecho de pensarse como legislador universal también lo es. No obstante, ninguna de las anteriores presentaciones de respeto parece ser, por más que resulte vínculo entre la ley moral en él y dicho individuo, impulsor suficiente para que sus actos siempre coincidan perfectamente con la ley que formuló, ni mucho menos para que sus motivaciones –ocultas– lo hagan. A propósito de la dificultad de la instauración del deber en la experiencia, Dietrich Bonhoeffer comenta:

La gran mascarada del mal ha trastornado todos los conceptos éticos. Para quien proviene de nuestro tradicional mundo de conceptos éticos, el hecho de que el mal aparezca bajo el aspecto de la luz, de la acción benéfica, de la necesidad histórica, de la justicia social, es sencillamente perturbador. Para el cristiano que vive de la Biblia, este hecho constituye la confirmación de la abismática maldad del mal.

Queda patente el fracaso de los hombres sensatos, quienes con las mejores intenciones del mundo y con un ingenuo desconocimiento de la realidad, creen poder componer de nuevo, con ayuda de la razón, el armazón completamente desvencijado. Con su deficiente visión, quieren hacer justicia a todos. Debido a ello son aniquilados por las fuerzas que chocan entre sí, sin haber solucionado lo más mínimo. Desengañados de la insensatez del mundo, se ven condenados a la esterilidad: se retiran con resignación o caen incondicionalmente en manos del más fuerte.

(...) Sin embargo, quien se dispone a mantenerse firme en el mundo con ayuda de su propia libertad, quien da más valor al acto necesario que a la pureza de su conciencia y de su reputación, quien está dispuesto a sacrificar un principio estéril al fructífero compromiso o incluso una estéril sabiduría de la

mediocridad a un radicalismo productivo, tenga cuidado de que esta libertad no le tienda una trampa. Aceptará lo malo para evitar lo peor. Y al hacerlo, ya no será capaz de reconocer que precisamente lo peor que él quiere evitar podría ser lo mejor. Aquí se halla la materia prima de las tragedias.

¿Quién se mantiene firme? Sólo aquel para quien la norma suprema no es su razón, sus principios, su conciencia, su libertad o su virtud, sino que es capaz de sacrificarlo todo, cuando se siente llamado en la fe y en la sola unión con Dios a la acción obediente y responsable; el responsable, cuya vida no desea ser sino una respuesta a la pregunta y a la llamada de Dios (Bonhoeffer, D. Resistencia y Sumisión, pp. 14-15).

Al parecer, la efectiva instauración de la ética kantiana en la experiencia, esto es, la efectiva realización en la experiencia humana de acciones por deber, derivadas de la operación de la Razón Pura, se enfrenta a varias dificultades por cuenta de la predisposición natural humana al mal, de la predisposición al exceso y del desequilibrio natural entre las fuerzas que privilegian el apetito y aquéllas que privilegian el deber dentro del ser humano. Es preciso, entonces, analizar el funcionamiento de la Razón Pura y los principios que radican en su base.

Considerando que una de las cosas que hace la Razón Pura es someter a un examen lógico la universalización de la máxima subjetiva del querer, de manera que sólo aquellas máximas que no incurran en contradicción podrán formularse como leyes y por ende serán morales, valdría la pena examinar qué tipo de contradicción interna en el ser humano es inaceptable y cuál tipo de contradicción interna resulta aceptable:

I. La prueba del imperativo categórico está basada en la lógica clásica, esto es, en el principio de no contradicción, por lo que racionalmente no puedo querer que el homicidio se convierta en Ley, por cuanto si fuera así, la raza humana se extinguiría y no habría destinatario de dicha Ley o porque si así fuera, terminaría exterminado el mismo autor de la ley, lo cual implicaría una lucha interna en contra de su propia razón. Asimismo, no puedo querer que mi máxima de hacer una promesa en falso para sortear una dificultad económica sea universalizada, pues esta práctica al ser extrapolada (por el imperativo categórico) a un ámbito universal, destruiría el mismo concepto de "promesa". (Kant, FMC 1994. pp. 6-7)

II. Sin embargo, es necesario admitir que la negación de una inclinación implica una lucha interna contra otra de las determinaciones humanas: el amor propio. Si bien es imposible que el ser humano como razón pura quiera contradecirse a sí mismo, es igualmente imposible que el ser humano en tanto egoísta quiera ir en contra de sus propios intereses [inclinaciones].

En este punto, vemos que Kant incurre en un tipo de aristotelismo, en el que privilegia la parte nouménica del hombre, tal vez porque la Razón Pura constituye “lo propio” de ser humano y, por ende, su virtud radica en la realización de este aspecto. O quizás, simplemente lo que tiene en mente es que al obedecer a la Razón Pura y no contradecirle, se puede llegar a ser virtuoso, mientras que, al obedecer al egoísmo, de ninguna manera se podría ser virtuoso. Si fuese el caso de esta consideración, dicha aspiración de virtud tiene un contenido implícito, que no estaría sujeto simplemente a una no-contradicción de los términos, sino que desembocaría en una ética de tipo judeo-cristiana donde no existen dilemas morales y la valoración de las motivaciones es absoluta, habiendo sólo dos posibilidades: o bien es *por mor* del deber, o bien es por inclinación.

III. Esto podría poner de manifiesto otro supuesto bajo la teoría moral kantiana, [teniendo como primer supuesto la no contradicción como principio general de la Razón Pura] y sería la ética judeo-cristiana. Una razón más para afirmarlo: Kant, en la fundamentación de la metafísica de las costumbres (Kant, I, 1967, pp. 86-87) divide los deberes en positivos y negativos y en particular aparecen dos, cuyas razones para ser deberes son disímiles y aluden a procuras distintas, a saber, un deber de la forma “no hacer promesas falsas” vs. un deber de la forma “ayudar a los demás”. En este caso, tenemos que, al someter ambos a la evaluación del Imperativo Categórico (IC), son aprobados por razones distintas, pues en cuanto a la primera es racionalmente imposible que yo pueda querer que sea legítimo hacer promesas falsas por cuanto dicha máxima provocaría la destrucción del mismo concepto de “promesa”, incurriendo en una contradicción lógica. Mientras que, en cuanto a la segunda, es muy posible imaginar un mundo en el que nadie ayude a nadie, sin entrar en franca contradicción.

Adicionalmente, desde la segunda formulación del IC, tampoco se entiende como necesaria la ayuda mutua, porque puede darse un mundo en que yo trate a los demás como fines en sí mismos, no utilizándolos como medio para algo más, es decir, respetándolos sin que ello implique necesariamente que yo les ayude en manera alguna o ellos a mí. Entonces lo que imposibilita la máxima que diría “no ayudar a los demás”, es simplemente una inconsistencia entre la concepción de “bondad” judeo-cristiana y la concepción de “moral” kantiana o, en otras palabras, la simple noción ordinaria de que “ayudar es mejor que no ayudar”, debido a la cual no puedo querer que haya un mundo donde las personas no se ayuden entre sí.

La moral pues, no se reduce a una derivación de leyes meramente racionales por cuenta de una lógica clásica, sino que implica que los seres morales “procuran hacer lo que es bueno” y ayudar a los demás es “bueno”, dentro de la ética cristiana.

Habiendo establecido las bases de la ética Kantiana y considerado algunas dificultades en cuanto a la práctica ética en el ser humano, es preciso continuar con la disertación de Kant acerca de la instauración del deber en la experiencia.

Si el deber surgiera de la experiencia, aquellos que niegan la moralidad tendrían razón, pues si bien la mayor parte de las acciones son conforme al deber, si se analizan las motivaciones, por todas partes sale a relucir el amado yo, destruyendo la esperanza de que exista aquí o allá, alguna cosa que se haga por deber. Sin embargo, si el origen de la moralidad no descansa sobre un fundamento empírico, sino que tiene su asiento en la razón, nada importa que en el mundo fenoménico no haya o no exista jamás una acción tal que pueda decirse hecha por deber. Pues la razón, por sí misma e independientemente del mundo empírico, determina cómo deben ser las cosas y ordena la voluntad según fundamentos a priori, (de modo que conocemos la lealtad en general y la exigimos en las relaciones de amistad, con independencia de que haya existido o no alguna vez, un amigo leal). No puede, entonces, ponerse en duda que “su ley es de tan extensa significación que [...] vale para todos los seres racionales, de modo absolutamente necesario”, pues dicha ley no pudo ser inferida de la

experiencia, no está sujeta a las contingencias del hombre y merece respeto ilimitado. La moralidad es deducida estrictamente de principios a priori de la razón pura práctica (Kant FMC 408:12-17)

Aquí procede, en la ética de Kant, una disociación fenómeno-noúmeno, pues del hecho de que se pueda pensar que hay una forma en que la razón gobierne a la voluntad y la lleve a contravenir sus inclinaciones, de modo que se llegue a una acción digna de autorespeto, no se desprende necesariamente que la aplicación de esto sea posible ya que hay algo más evidente y es que el ser humano generalmente sigue a la inclinación, usando su razón de una manera instrumental para conseguir propósitos egoístas e incluso logrando cubrirlos con apariencia de piedad, esto es, obrando conforme al deber. Para ilustrar este punto, cabe recordar la respuesta de Kant –con el monje Gaunilón– al argumento ontológico de San Anselmo, donde en pocas palabras, muestra que de la realidad de un concepto, no se deriva necesariamente la realidad de su objeto. De que yo pueda determinar cómo debería actuar, (e incluso de que pueda querer actuar de esa manera) no se desprende que yo pueda actuar como debería.

Podría objetarse que no hay disociación, sino que se están empleando dos perspectivas: la moral y la empírica y que el hecho de tener tan cerca a la segunda, no invalida el valor que para nosotros puede tener la primera como posible fuente de determinación de nuestras acciones y Kant podría afirmar: “si quiero, puedo”. Sin embargo, la experiencia parece probar todo lo contrario: El propósito de la ética es precisamente hacer que lo que pensamos desde la perspectiva del noúmeno, influya en nuestra vida “en tanto fenómenos”, ya que si bien lo que determina la naturaleza de la acción (por deber o por inclinación) no es su efecto sino su motivación, la motivación lo es siempre de algo y la moral está encaminada a regir la acción del ser humano, no su inacción.

La motivación debe ser causa de una acción, porque si tengo una buena motivación para hacer algo, pero no lo hago, mi motivación ya no importa, no procede, está muerta. Así, la pretensión kantiana de decir “si quiero, puedo” parece impropio para un ser cuya voluntad maligna tiende a

invertir las motivaciones, privilegiando al egoísmo; que yuxtapone la acción por inclinación a la acción por deber y que aparece como frágil para cumplir las máximas propuestas.

Incluso a pesar de las dificultades presentadas, Kant desestimará el ejemplo como fuente de principio moral:

La imitación no tiene lugar alguno en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente; pero no pueden nunca autorizar a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos. (Kant FMC 1967. 409: pp. 4-8)

Ahora bien, aunque podemos aceptarle a Kant que la moralidad no puede regirse por ejemplos, también es cierto que no se puede enunciar una sola muestra de acción por deber en la experiencia. Según el mismo Kant, dado que las motivaciones son siempre cuestionables, entonces, no podría despejarse la duda acerca de la posibilidad de hacer lo que la ley manda. Y aunque ésta –la moralidad– se derive a priori de principios puramente racionales, supone una práctica. Ciertamente privilegia la motivación, siendo irrelevante el resultado, más la motivación lo es de algo, la motivación es motor de algo y en este caso sería un concepto sin intuición, quedaría vacío.

¿Qué sería la buena voluntad si no se realizara como acción? La moralidad, como la entiendo, comprende la manera en que algo, que sólo puedo pensar, puede determinar mi actuar fenoménico. ¿De qué valdría pensar que debería ser motivado de tal o cual manera para obrar, si de hecho no pudiera serlo?, ¿Qué provecho tendría hallar un deber intrínseco a mi razón, si de hecho mi razón no puede constreñir a mi voluntad? –al formular Kant la propensión al mal en la naturaleza humana, acepta que pudiendo conocer los preceptos de la razón que deberían regir para mis acciones, soy al mismo tiempo frágil para cumplirlos, por lo que el conocer mi deber no basta para realizar mi deber y esto es un problema.

Parece entonces que la moralidad presenta una doble determinación, desde sus bases y desde su posibilidad real, pues mientras debe estar basada en principios determinados a priori, su realizabilidad empírica ha de ser evaluada en la experiencia, para lo cual se requeriría al menos una instancia particular de acción por deber.

Ahora bien, sólo un hombre cuyos motivos no puedan ser cuestionados podría configurarse como ejemplo de moralidad, constituyendo este ejemplo el paso de lo pensable a lo posible. Si contáramos con dicho ejemplo de acción por deber indubitable, podríamos concluir que la moralidad es posible para los seres humanos, de modo que cuando éstos obran inmoralmente, no lo hacen porque no puedan obrar de otro modo, sino porque eligen obrar inmoralmente. Este ejemplo, absolutamente necesario, por constituir el paso de la realidad del concepto a la realidad del objeto, no puede ser otro que la resolución de Cristo en el Huerto de Getsemaní.

Según la tradición cristiana, la persona de Cristo: a) Constituye un relanzamiento de la humanidad, en cuanto al pecado y en cuanto a una continua relación de comunión con Dios; b) Es la única realidad humana existente, aparte de Adán, que no se encuentra contaminada por el pecado a priori, esto quiere decir que la inversión en los motivos de su máxima no se da necesariamente, es el único ser humano, aparte de Adán, sin una propensión natural al mal; c) Cristo, quien cuenta con una libertad mayor que la de Adán, (una libertad no constreñida por su naturaleza humana, pues en uso de su naturaleza divina es capaz de hacer cosas que están fuera del alcance de cualquier hombre) va a hacer uso de esa libertad ilimitada para tomar una decisión distinta a la de Adán, restableciendo el orden de la subordinación de los motivos de su máxima, de modo que el seguimiento de la ley moral aparece como motivo único en la máxima universal de su albedrío y subordina todo motivo del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste.

Examinemos un poco la naturaleza de Cristo: La teología sostiene una unión hipostática en Cristo, siendo 100% hombre y 100% Dios. Para comprender

este concepto podríamos hablar de la dualidad humana, como animal racional: la animalidad es ciertamente negación de la racionalidad y la racionalidad lo es de la animalidad, de modo que resulta francamente contradictorio formular un animal racional desde su definición. Sin embargo, es necesario aceptar que el hombre constituye las dos determinaciones a la vez y que sólo es cuestión de elección (de ejercicio de su libertad) el dejarse determinar por alguna de las dos. Aunque parezca contradictorio, esta demostración procederá de la misma manera en la que Kant habla del “poder pensar” al ser humano simultáneamente como fenómeno y como noúmeno, a pesar de tratarse de determinaciones que obedecen a principios opuestos.

Cristo como fenómeno y la posibilidad de la inclinación:

I. Desde la tradición bíblica, (y también fuera de ella) ha sido documentada la vida de Jesucristo y ubicada espacio-temporalmente, lo que describe su realidad fenoménica (hablando en un sentido kantiano) en tanto persona que existió. En la Biblia además aparecen algunos apartes que muestran que Cristo tenía apetitos naturales del cuerpo, a saber: Jesús come (Lc. 24: 42-43), Jesús duerme (Mt. 8:24), Jesús cae bajo el peso de la cruz (Mt. 11:28-29) y Jesús muere (Lc. 23: 40-44).

II. Cristo posee sentimientos: Es capaz de experimentar dolor emocional, angustia y asombro, cosas que son francamente imposibles para Dios: Jesús lloró (Jn. 11:35), Jesús siente angustia y manifiesta tristeza (Mt 26: 36-38; Mc 14:34) y Jesús se asombra (Lc. 7:1-10).

III. En la tentación de Cristo (Mt. 4) vemos cómo Jesús parte al desierto a orar y es tentado por Satanás. Esta tentación tiene un punto sólo si Cristo puede caer. Y “caer” en este contexto no se refiere a una acepción convencional de “pecar” sino precisamente a obrar en contra del orden establecido por Dios, incluso en cumplimiento de la misma Escritura (esto es, cumplir una escritura en un momento distinto a aquel en que Dios tiene determinado cumplirla).

Es por esto que, en cada una de las instancias de la tentación de Cristo, Satanás citará la Escritura para respaldar su propuesta y apelará a la humanidad de Cristo, en una de tres dimensiones. En primer lugar, los deseos de la carne o las inclinaciones naturales en cuanto al convertir las piedras en pan. En este apartado, Cristo en tanto hombre tiene hambre y en tanto Dios puede convertir las piedras en pan. El hecho mismo no es pecado, sin embargo, sí constituye una inversión en las motivaciones en el actuar de Cristo; privilegia la satisfacción de sus apetitos naturales inmediatos sobre la obediencia a la voluntad de Dios en el cumplimiento de su deber (de comunión) en ese momento particular.

En segundo lugar, Cristo será tentado en la dimensión de la vanagloria de la vida. Apelando a su necesidad humana de reconocimiento, Satanás le propone que salte del pináculo del templo por voluntad propia. No puede decirse que sea pecado que Dios sea reconocido como Dios o que Cristo sea reconocido por su poder divino. Sin embargo, esta sería una demostración de poder en un momento distinto al determinado por Dios e implicaría nuevamente una inversión de las motivaciones en Cristo.

Finalmente, Cristo es tentado en su humanidad según los deseos de los ojos cuando se le ofrecen todos los reinos de la tierra y su gloria. Nuevamente no es pecado que Cristo los tenga, pues según la Escritura: “en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él” (Col 1:16). Sin embargo, nuevamente hay un designio de Dios que establece cuándo estas cosas serán entregadas en su mano y este sería un momento distinto a ese, por lo cual Cristo resiste estas tres tentaciones vinculadas a las Escrituras.

Cristo en su Naturaleza Divina y la posibilidad de evitar el sacrificio supremo:

I. Cristo es reconocido como Hijo unigénito por el Dios invisible en varias oportunidades: El bautismo de Jesús en el Jordán (Mt. 3:13-17), la

transfiguración en la que el cuerpo de Jesús adquiere la forma visible de su Gloria y además aparecen junto a Él Moisés y Elías (Mt. 17:1-13).

II. La tentación de Cristo procede a partir de la premisa de que Cristo es el Hijo de Dios (Mt. 4:1-11) y Cristo mismo afirma “No tentarás al Señor tu Dios” al rechazar la segunda tentación de Satanás hacia su persona (Mt. 4:7)

III. Al superar la tentación de Satanás, vienen ángeles a servirle (Mt. 4:11); en la oración en Getsemaní, un ángel aparece para confortarlo en medio de la agonía del camino a la cruz (Lc. 22:39-46).

IV. Cristo muestra tener poder sobre la vida y la muerte y los elementos naturales, operando milagros y siendo capaz de hacer cosas imposibles para cualquier ser humano ordinario: convertir el agua en vino (Juan 2:1-12); multiplicar de los panes y peces (Mateo 14: 13-21); caminar sobre el agua (Mateo 14: 22-27); calmar la tempestad (Mateo 8: 23-27); resucitar muertos (Juan 11: 38-44); sanar enfermos (Mateo 8: 1-4).

Ahora bien, en la oración del huerto de Getsemaní, el Evangelio relata la única instancia empírica de una acción *por mor del deber*:

Y saliendo, se fue, como solía, al monte de los Olivos; y sus discípulos también le siguieron. Cuando llegó a aquel lugar, les dijo: Orad que no entréis en tentación. Y él se apartó de ellos a distancia como de un tiro de piedra; y puesto de rodillas oró, diciendo: **Padre, si quieres, pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.** Y se le apareció un ángel del cielo para fortalecerle. Y estando en agonía, oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra. Cuando se levantó de la oración, y vino a sus discípulos, los halló durmiendo a causa de la tristeza; y les dijo: ¿Por qué dormís? Levantaos, y orad para que no entréis en tentación. (Lc. 22:39-46)

En este punto, vemos que Cristo es necesariamente sincero en su oración, por cuanto la Biblia declara que “no conoció pecado” (2 Cor. 5:21); y que realmente no quería, según su inclinación, tener que pasar por un sacrificio que le causaba angustia y dolor, a tal punto que era su sudor como grandes gotas de sangre (Lc. 22:44). No obstante, vemos que, a pesar de ello, él se

somete a la única buena voluntad, a aquella que solo quiere el deber y siempre se corresponde con lo mejor (por ser perfecta) y dice: “Que se haga tu voluntad”. No podría expresar una instancia más clara de *acción por mor del deber*.

En este punto, es preciso hacer algunas consideraciones adicionales, procurando una aproximación al problema de la autonomía y la libertad humana.

La razón sólo puede ser ley moral universal al cumplir con los requerimientos que la hacen pasar el test del imperativo categórico, a saber: 1. No incurrir en contradicción lógica y 2. Preferir la “bondad” sobre lo que no es bondadoso a pesar de que ninguno de ellos implique contradicción lógica.

Ahora, si las motivaciones que pasan el test son de un solo modo, existe una moral intrínseca al hombre y las máximas objetivas son universales. Si esta moral intrínseca es conocida por todos, pero no puede ser cumplida a cabalidad por nadie, allí habría un problema.

Dejando este problema de lado por lo pronto y concentrándonos en la universalidad de la Ley: si la Razón Pura representa más propiamente al ser humano que la inclinación, y se debe privilegiar el precepto de la razón frente a la máxima de la inclinación subjetiva, porque la inclinación relaciona al hombre con los demás animales y lo generaliza determinándolo desde afuera como eslabón de una cadena causal apetitiva, tendríamos que preguntarnos si la Razón Pura hace algo muy distinto:

En la exposición de Kant, tenemos que la Razón Pura actúa siempre de la misma manera, regida por el principio de no-contradicción (además de la búsqueda de la virtud) y esto es, sin duda, una característica vinculante para toda la humanidad. Si la Razón Pura no es únicamente mía y por lo tanto no constituye un principio de individuación, sino que es común a todos los seres racionales y está determinada a aceptar un único tipo de imperativo, sucede que es otro tipo de determinación desde afuera. La Razón Pura,

común a todos, no es causa sui, sino que es efecto de una causa anterior, y dicha causa anterior, es a la vez la primera causa de la cadena causal natural, es decir, Dios.

Si la Razón Pura no es individual, no es diferente en todos. Entonces está regida por algo externo a ella misma, algo que la determina desde afuera para que funcione igual en todos los seres racionales, lo que nos deja como individualidades, sólo con nuestra voluntad, que es libre, en tanto puede decidir por cuál de sus condiciones se deja determinar. Aunque sus dos condiciones –fenoménica y nouménica– están determinadas a priori por algo superior a ambas.

En cambio, en Dios la Ley Moral coincide siempre con su voluntad sin haber constricción alguna. Pues Dios siempre quiere lo bueno (2 Pe. 1:3-4) y es bueno por naturaleza (Sal. 25:8). Habría entonces que preguntarnos si Dios es bueno porque su voluntad coincide con la ley o si la ley es buena porque es lo que Dios quiere (si Dios quiere la ley porque la ley es buena o si es buena porque Dios la quiere). En caso de que fuera la segunda opción, lo que habría en la Razón Pura sería simplemente un instrumento para descubrir la voluntad de Dios desde la finitud, imperfección y pecaminosidad del hombre. La autonomía consistiría en hacer uso voluntario de dicho instrumento para descubrir qué es lo mejor –que sería en todo caso, la voluntad de Dios. Así que no sería una auto-legislación que parta desde la individualidad de cada hombre, sino desde aquello que todos tienen en común, por lo que sería una sola Ley moral escrita en todos los corazones humanos desde la Razón Pura, de modo que la autonomía sería heteronomía y la libertad consistiría en poder elegir por qué dejarse determinar.

Para concluir podemos afirmar que:

I. La instauración en la experiencia de la posibilidad de la moral es necesaria, puesto que hay una escisión insalvable entre el conocimiento del deber y su realización (por la insuficiencia de la Razón Pura para vencer la propensión al mal en la naturaleza humana).

II. El único ejemplo de acción por amor del deber es Cristo. Así, el hecho de que Cristo sea el ejemplo del deber en la experiencia, posibilita al cristiano para actuar por amor del deber, pues, siguiendo la Biblia, Cristo provee su espíritu, de modo que ya no vivo yo, más Cristo vive en mí (Gál. 2:20) y él me permite obrar por amor del deber, como él lo hizo, aunque la decisión de seguirlo es mía y en esto reside mi libertad. Esto es contemplado por la Escritura, cuando dice:

Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo. Y si sobre este fundamento alguno edificare oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, hojarasca, la obra de cada uno se hará manifiesta; porque el día la declarará, pues por el fuego será revelada; y la obra de cada uno cuál sea, el fuego la probará. Si permaneciere la obra de alguno que sobreedificó, recibirá recompensa. Si la obra de alguno se quemare, él sufrirá pérdida, si bien él mismo será salvo, aunque, así como por fuego. I Corintios (3:11-4:6)

Lo que prueba el fuego, cuando se refiere a “la obra” parece ser la motivación, pues las obras a tener en cuenta, a edificar sobre el fundamento de Cristo son ciertamente “buenas obras” a los ojos de los hombres. Pero el pasaje apunta a que hay una naturaleza de la obra más allá de la obra misma, que ha de ser revelada por el fuego.

III. Según la Escritura, del hecho de que Cristo se constituya en la única instancia de cumplimiento de la Ley en la realidad y del hecho de que haya entregado su vida en sacrificio a Dios por el pecado del mundo, se desprende la justificación personal ante Dios de quienes crean en Cristo. De modo que Dios mira al pecador contra la ley y lo encuentra culpable, dada su pecaminosidad tanto inherente como deliberada, pero al creyente lo encuentra sin culpa, habiendo sido expiado en Cristo, su pecado presente, pasado y futuro. Y su redención se obra así, por cuanto él “conoce nuestra condición; Se acuerda de que somos polvo” (Sal. 103:14).

IV. El fin último de la moral, tanto como el de la religión es Dios, lo cual es paradójico en una consideración meramente racional, tanto de una como de otra. Sin embargo, Kant mismo lo admitirá: “De la Moral, sin embargo,

“De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de qué saldrá de este nuestro obrar bien, y hacia qué -incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder- podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. Así ciertamente se trata sólo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado, concordante con ello, de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo; pero esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la Razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral”. (Kant. La Religión dentro de los límites de la mera razón. 1981. Prólogo a la primera edición, p. 1).

Yendo un poco más lejos, al menos en apariencia, a partir de estas breves consideraciones, podríamos afirmar con argumentos suficientes que la moral sólo es posible desde la religión. Dios será lo que constituya la condición de posibilidad de la idea del Bien supremo, que procuramos alcanzar y satisfacer cuando actuamos por deber y Cristo será la condición de posibilidad de nuestro actuar por deber, a pesar de nuestra propensión natural hacia el mal.

REFERENCIAS:

BONHOEFFER, DIETRICH.

Resistencia y sumisión. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. Nueva Edición, Vol. 1. (virtual)

KANT, IMMANUEL.

Crítica de la razón práctica. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2005. Segunda edición, Vol. 1 (impreso).

–*Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007. (virtual)

–*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, 2007. Segunda edición, Vol. 1 (impreso).

–*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. Manuel García Morente, Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1967. (virtual)

–*La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1967. (virtual)

–*La religión dentro de los límites de la mera razón*. Edición 2, Vol. 1, Madrid: Alianza Editorial, 1969. (Libro electrónico).

LA BIBLIA.

Reina Valera Revisada. Ed.Casiodoro de Reina. Rev. por Cipriano de Valera, Londres: Bible.org UK, 1960.