

## Kant y su propuesta de una humanidad dignamente feliz

*Ricardo Antoncich, S.J.  
Escuela Antonio Ruiz de Montoya, Lima*

---

Buscando inspiración en el equilibrio kantiano entre dignidad y felicidad, el autor apunta hacia la polaridad entre los ideales de solidaridad y los de bienestar en el consumo, que podrían ser manifestaciones contemporáneas de una vieja tensión que se origina ya con estoicos y epicúreos. El utópico reino de los fines en sí, de Kant, sería un intento de plasmar el equilibrio entre felicidad y dignidad tanto propias como ajenas. Con todo, es necesario ir más allá de Kant, con las correcciones que hace la ética discursiva, y la apertura ética a la alteridad que permita escuchar al otro en la búsqueda común de felicidad y dignidad.

Searching for inspiration in the Kantian dialectic of dignity and happiness, the author addresses himself to the polarity existing between the ideals of solidarity and those of personal well-being, a polarity that in some ways constitutes a contemporary manifestation of the age-old debate between Stoics and Epicureans. While Kant's utopian kingdom of ends in themselves might certainly contribute in the effort to strike the balance between dignity and freedom, one's own and that of others, it is nonetheless imperative to go beyond Kant and to incorporate the correctives made by discourse ethics and the contemporary ethical concern with otherness.

---

Kant ha sido indudablemente una de las grandes figuras de la filosofía que ha marcado un giro copernicano en el pensamiento. Su interés en fundar en el ser humano el punto de articulación de todo el pensar de la realidad, de examinar críticamente las condiciones de posibilidad del pensar mismo, de buscar la autonomía moral en la persona y su libertad, marcan y reflejan a su vez el espíritu de la Ilustración y de la modernidad. Cuestionando la metafísica en su validez objetiva por no contar con el fundamento de los juicios sintéticos *a priori*, busca sin embargo un proyecto metafísico en el campo moral. Lo más profundo de este proyecto no es el equilibrio entre razón y experiencia sino “la reflexión del hombre-sujeto sobre su capacidad” pero no limitada a la capacidad cognoscitiva<sup>1</sup>.

En el fondo existe pues un proyecto de humanidad, racionalmente fundado, es cierto; pero proyecto que no deja de tener también el sabor de una utopía. Creo que con razón, Gómez Caffarena afirma para Kant un lugar intermedio entre las dos morales de Bergson, la “cerrada” o infraintelectual, que mueve por obligaciones, y la “abierta” o supraintelectual, que atrae con la fuerza de lo místico. La razón de este lugar intermedio la establece este autor en el carácter de la moral kantiana que por un lado quiere ser conceptual-racional en la línea de la afirmación del deber y del respeto; pero por otro entraña también la utopía del “reino de los fines en sí”. Es bien conocido cómo esta utopía fue especialmente atrayente para una generación de jóvenes filósofos que fueron creando, en la amistad y colaboración, un proyecto de encarnación racional del “Reino de Dios” secularizado, expresión de ese reino de fines en sí<sup>2</sup>.

Como la imagen de la moral kantiana, rígida y estricta, del deber por el deber es la que más se ha impuesto, no está mal recuperar el aspecto utópico. Si, en el orden cognoscitivo, Kant quiso realizar la síntesis de la razón y de la experiencia superando el abismo que los separaba, representado por las ideas de Leibniz y de Hume, en el orden práctico, podríamos decir que pretende una síntesis entre dos polos

---

<sup>1</sup> Cf. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1983.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 187-197.

éticos representados con bastante nitidez en sus extremos, el epicureísmo y el estoicismo<sup>3</sup>.

### *Un dilema permanente: felicidad y dignidad*

Más allá de la tensión entre la singularidad de los hechos de experiencia y la universalidad del conocimiento, que mueve a Kant para llegar a los juicios sintéticos *a priori*, y que es una característica aplicable tanto a la razón teórica como a la práctica, hay en ésta última otra tensión entre la búsqueda de felicidad y la vida con dignidad.

Es sobradamente conocido el rechazo kantiano a poner la esencia de la moralidad en la búsqueda de bienes y fines. Más en concreto, a proponer la moralidad como la búsqueda de la felicidad, en sus diferentes formas, sea hedonista o eudemonista, y con distintos alcances, sea temporales o escatológicos. La vida humana, si está dirigida a la búsqueda de la felicidad, estaría privada del valor moral que puede provenir únicamente de la voluntad buena -y ella es la única que interesa éticamente- y que se manifiesta en la fuerza del imperativo categórico. Un imperativo hipotético desvirtúa por su condicionalidad la exigencia absoluta que reclama para sí el acto moral como encuentro de obligación y libertad.

Pero no hemos de exagerar la desconfianza hacia la felicidad, como si ésta fuera una realidad humana que pueda ser marginada o sistemáticamente eliminada. Por el contrario, la felicidad es una atracción humana poderosa y legítima, en tanto no sea buscada como finalidad, pero sí vivida como fruto del dinamismo moral. La verdadera felicidad entraña algo de la gratuidad “desde el bien” realizado, pero este bien tenía que ser buscado en sí mismo. La felicidad así descrita es revelada como un don que adviene del deber cumplido y no como una meta conquistada.

La felicidad es pues un polo de la existencia humana; su dinamismo se enraiza en el *appetitus naturalis* que la escolástica consideraba como fuente del movimiento en todos los seres semovientes, y que en el ser humano encuentra sus formas más excelsas en el *appetitus sensibilis* y el *espiritualis*. Si hemos de mantener la vertiente utópica de la ética kantiana (la utopía del reino de los fines en sí) y no sólo la vertiente

---

<sup>3</sup> Villacañas, José Luis: "Kant", en: Victoria Camps (Ed.), *Historia de la ética*. Barcelona: Ed. Crítica, 1989, vol. III, pp. 315-404.

conceptual-racional (del respeto y del deber), tenemos que reconocer al polo de la felicidad, como un elemento que debe entrar en síntesis con el otro polo de la dignidad; y precisamente el primero se aproxima más a lo utópico, en tanto que lo segundo, a lo racional.

Como polo de atracción, el eudemonismo persiste en todas las éticas que van tratando de definir las condiciones de una vida humana en paz social. Lo encontraremos presente en sistemas como el utilitarismo, extendiendo la búsqueda de felicidad individual al bienestar de toda la sociedad, y justificando el paso de la primera a la segunda por un deseo de felicidad individual que incluye también el deseo de ser feliz por la gratificación social. Sean cualesquiera las formas de felicidad que se busque, hay un dinamismo humano innegable en esta apetencia.

El esfuerzo de síntesis en la moral kantiana entre los datos particulares de la experiencia (que en el campo moral se identificarían con las máximas de conducta del sujeto particular-concreto) y la validez universal de las leyes morales, se reproduce también en la otra síntesis de felicidad-dignidad. Vivir con dignidad es vivir racionalmente, sin las veleidades de las emociones y de la afectividad. La voluntad debe estar gobernada por la razón práctica, es decir, por motivos, y no dinamizada por los estímulos de la sensibilidad. Los estímulos que vienen de la esfera de lo sensible, son móviles, pero no llegan a la dignidad de motivos que son de orden racional.

La abundancia de los estímulos ahogan la capacidad de reflexión. Podemos sospechar que existe una especial complicidad, dentro de la sociedad de consumo, entre la abundancia de estímulos que prometen encontrar la felicidad, manteniendo al ser humano en el nivel de sus satisfacciones individuales, y la ceguera generalizada frente a las exigencias de la razón, que conducen a considerar a todo ser humano como un fin en sí.

Si la búsqueda de felicidad podría ser representada por el epicureísmo, el otro polo de la dignidad se representaría por el estoicismo. La sumisión de la voluntad individual al gran logos del universo es la máxima sabiduría para el estoico. *Mutatis mutandis*, el ideal de la racionalidad humana se hace central en la Ilustración y Kant es representante de esta época.

La ética no puede ser material, piensa Kant, de bienes y fines, sino formal. La voluntad es buena cuando ella misma procede en conformidad con el deber por la razón formal del deber; nada exterior a ella misma la justifica; de lo contrario no habría autonomía sino heteronomía. El deber, la obligación, es una necesidad que no puede subsumirse

dentro de un género común, con la necesidad de la naturaleza; sólo en el orden moral se da una necesidad -la obligación- que no niega la libertad sino que precisamente la presupone. Del *factum* de la obligación en el orden *cognoscendi* es posible llegar a la libertad, y de ella, en el orden *essendi*, terminar en la obligación misma.

Las tres formulaciones del imperativo categórico van a presentar desde diferentes perspectivas la misma exigencia absoluta: la humanidad. El paso de la máxima particular a la ley universal, es como el puente que une la experiencia particular-concreta de cada ser humano con las exigencias de lo universal-abstracto que reviste a la obligación moral.

¿No hay ya una cierta contradicción en procurar un principio puramente formal de la moralidad y proponer sin embargo un mínimo de contenido en la segunda máxima de no tratar al ser humano sólo como medio, sino sobre todo como fin en sí? Es aquí donde puede buscarse el elemento utópico de la moral kantiana y en donde descansa la solidez del reino de los fines en sí.

El utópico “reino de los fines en sí” representa la ideal situación donde la libertad propia se autodetermina tanto en la afirmación de sí y de sus intereses, como en la restricción de los mismos intereses cuando interfieren con los ajenos. El reino de los fines en sí explica muy bien la esencia de la moralidad, porque se verifica el “principio de la libertad” tanto en el punto de origen (la autodeterminación de cada sujeto) como en el fin (la creación de posibilidades de autodeterminación en los demás sujetos).

El objetivo de Kant, de fundar una moral que no tenga su fuente en la heteronomía de normas externas a la misma libertad, se consigue cuando la persona es capaz de autodeterminarse por sí misma, y esto conforme a la racionalidad. El mero capricho queda excluido porque queda siempre confinado al ámbito de lo hipotético, a lo pragmático de la finalidad egoísta de la propia felicidad, no contrastada con el respeto a la felicidad del otro. No es racional tratar a los otros como puros medios. La racionalidad como instancia crítica, frena los impulsos de la emotividad regida por los estímulos.

### *Versiones contemporáneas de la felicidad-dignidad*

Nuestro interés es descifrar en los sistemas ideológicos contemporáneos la representación histórico-social de este dinamismo perma-

nente. ¿No parece ser la fórmula de “la mayor felicidad para el mayor número de personas” un concepto válido para entender la sociedad de consumo y la atracción que ejerce, capaz de movilizar políticamente a las masas? Una de las razones de la caída del totalitarismo marxista es, además de la búsqueda de libertad, la aspiración a la “felicidad consumista” que parecía inalcanzable en el paraíso comunista.

La dignidad, interpretada en el sentido kantiano, no es el mero aprecio de los otros (que pueden valorar el tener, el poder, el saber) sino algo más profundo: el haber configurado la propia vida desde las bases del respeto al deber; haber tomado en cuenta la felicidad de los otros al pensar en la propia felicidad.

Políticamente, la aspiración del respeto al derecho de otros, los marginados en la sociedad industrial, ha intentado refugiarse en los ideales socialistas. La doble contradicción de esta ideología ha sido proponer lo que podría ser considerado como un ideal ético -en cuyo nombre era legítimo hablar de un nuevo humanismo-, en primer lugar con la exclusión de una parte de la sociedad (lucha de clases) y, en segundo lugar, con los medios que niegan el ideal ético, porque son los del poder y la dictadura del proletariado.

Desde una de las reflexiones éticas más recientes, la pragmática trascendental, podría decirse que ambos proyectos de los sistemas ideológicos carecen de legitimidad en su normatividad social; el primero, como lo advierte Rawls, porque el utilitarismo que aboga por el “mayor número de felices”, siempre deja de lado al “menor número” que puede ser lesionado en su calidad de fines en sí. La paradoja de la sociedad de consumo consiste en que a la vez que se afirma como consumo de masas (del mayor número), deja al margen -en el ámbito internacional- al mayor número de masas en los países subdesarrollados; contradicción evidente cuando se considera la planetarización de la economía que el neo-liberalismo defiende con ardor. En otros términos, no es sacrificada, de hecho, la minoría por el bienestar de la mayoría, sino exactamente lo contrario. El bienestar de una minoría descansa en la marginación de mayorías.

Pero también la dictadura de una clase social, la del proletariado en el caso socialista, carece de legitimidad, si admitimos el postulado de que un conjunto de normas no tiene validez sin el diálogo y la participación de todos los que van a ser afectados por ellas. Lo que una dictadura política evidencia en este caso, también revierte como argumento en el caso de la ideología anterior: las mayorías no han

sido consideradas interlocutores válidos frente a aquellas normas que les afectan vitalísimamente.

Si la caída del socialismo real ha mostrado el camino sin salida de un sistema, ¿estaremos en el momento de despertar para una crítica igualmente justificada del neoliberalismo que nos envuelve? Más allá del valor orientador de una encíclica social para los católicos, las advertencias sobre las alienaciones que se encuentran dentro de nuestro sistema vigente, hechas por el Papa Juan Pablo II en *Centesimus Annus* (21), no han sido suficientemente recogidas. Sus palabras, que son testimonio de personal experiencia de largos años dentro de un sistema socialista, tienen más valor, porque advierten otras alienaciones de las cuales somos inconscientes. En ese número se afirmaba que la alienación es también una realidad en las sociedades occidentales (y no únicamente en la sociedad marxista) y que se da en el consumo y el trabajo en cuanto que hay una inversión de fines y medios que priva al ser humano de vivir en solidaridad y comunión con los demás; se aliena el que rechaza trascenderse a sí mismo y se hace incapaz de la autodonación; se aliena también la sociedad que no valora la autodonación; hay alienación cuando los seres humanos se instrumentalizan mutuamente y no regulan y ordenan la satisfacción de sus necesidades.

En consecuencia las ideologías que parecieron guiar los caminos de la historia se han mostrado impotentes para conseguir la síntesis de la tensión felicidad-dignidad, que recobra su vigencia como desafío histórico. El camino de una síntesis fecunda entre ambas aspiraciones humanas, queda abierto para nuevas creativities. Y en este punto es necesario aprender de Kant, y también superarlo.

Esto es lo que pretenden algunas corrientes éticas contemporáneas, como la "ética discursiva" de Karl-Otto Apel y de Jürgen Habermas, la cual, afirmando la validez del método trascendental, quiere superar la ética kantiana por considerarla "monológica", en cuanto que la intersubjetividad queda relegada para el "reino de los fines en sí", pero no es objeto de la reflexión trascendental tanto en la razón teórica como en la práctica. La pragmática trascendental que parte del *factum* del argumentar dialógico sería una forma de superar el monologismo kantiano y de establecer en el proceso discursivo el lugar de examen crítico del paso del consenso de la particularidad a la universalidad (en este caso la validez del consenso para todos los afectados por él), en forma semejante al paso que Kant exige para que la máxima particular se extienda a tener la validez de ley universal.

La intersubjetividad es ciertamente una exigencia importante para ser rescatada no sólo en el momento utópico del reino de los fines, sino también en el mismo punto de partida del *factum* originario, dato que Kant no tuvo en cuenta. Pero si Apel va a establecer la polaridad de la comunidad *real* de comunicación con la comunidad *ideal*, esta contraposición es tanto más necesaria cuanto que la *comunidad real*, fáctica e histórica, puede cerrarse como totalidad marginalizadora del otro. De hecho, lo que podría ser fundamento de una ética de la democracia, por ser ética discursiva, revela la enorme distancia que existe entre democracias y democracias. Las condiciones de la moralidad, como tarea propia de la ética, no pueden desconectarse de la moral existente, porque la tarea de la ética es precisamente fundamentar la moral<sup>4</sup>.

La comunidad ideal de diálogo debe juzgar las comunidades reales, que se distancian enormemente de la situación ideal. A ellas nos referimos al puntualizar que hay muchos ausentes en el diálogo de la democracia, fruto de secular marginación. Recuperar su puesto en el diálogo, escuchar su voz e interpretarla, es una primaria exigencia ética, así como la otra es la confianza en la buena voluntad de los dialogantes. Más aún, la buena voluntad de éstos exige precisamente verificar si a todos los posibles interlocutores se les dió iguales oportunidades de intervenir.

Faltan muchas condiciones por crear a fin de que el discurso "real" y fáctico, tenga carácter ético fundamentador de convivencia. Es necesario irrumpir en la "totalidad" que ha considerado al otro como parte de nuestro todo y no como interlocutor que desde el infinito de su posición distinta fecunda un proceso creador.

En una sugerente reflexión sobre los marginados de nuestras barriadas, ha establecido Pedro Trigo<sup>5</sup> que el dilema puede no ser felicidad-dignidad, sino simplemente vida-dignidad; en el habitante marginado hay un *conatus*

---

<sup>4</sup> Contraponemos aquí ética/moral siguiendo el uso que se extiende cada vez más en la filosofía contemporánea, para distinguir la moral como la ciencia de los actos humanos referidos a lo bueno/malo, con los juicios que esta ciencia posibilita sobre las acciones concretas, en tanto que la ética constituiría una ciencia diferente cuyo objeto es la fundamentación de los juicios morales. En tanto la moral se realiza en la contingencia histórico cultural, la ética aspira a fundamentar en el "principio de la libertad" la moralidad de cada moral. Cf. Pieper, Annemarie, *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona: Ed. Crítica, 1991, sobre todo pp. 14-42, 143-184, 189-228.

<sup>5</sup> Trigo, Pedro, "La cultura en los barrios. Fundamentos" y "El concepto de marginado. Sus usos y su realidad", en: Scanonne, Juan Carlos y Perine, Marcelo (Eds.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires: Ed. Bonum, 1993, pp. 13-26 y 45-70 respectivamente.



de existencia que se mantiene a pesar de todo y que pugna por afirmarse en medio de las dificultades del entorno; personas que no quieren recurrir a caminos fáciles (delincuencia, droga, etc.), sino al camino de vida honrada en dignidad. Por eso se sienten solidarios en la lucha y tratan de caminar juntos.

La tensión felicidad-dignidad se traslada pues, más allá de los horizontes individualistas de quien busca su felicidad, pero quiere tenerla de un modo dignamente humano, a los horizontes sociales de todos los que luchan por la supervivencia, pero que aspiran también a sobrevivir con dignidad. Recoger ese sano dinamismo de superación que no pierde nunca el horizonte de la afirmación del otro, es una de nuestras más urgentes tareas éticas actuales.

Se impone como condición de posibilidad para una ética discursiva la apertura al otro de quien nos habla Levinas. El grito de los pobres y marginados, que ha sido recogido desde perspectivas teológicas en la reflexión de los creyentes, reclama ser escuchado y pensado, no sólo desde el horizonte teológico de la identificación de Cristo con ellos, sino desde la misma racionalidad humana. Exige convertirse en tema filosófico prioritario y urgente, si queremos que los procesos sociales y políticos no se vean privados de fundamentaciones de sentido más radicales.

De esta manera, el antagonismo entre emancipación racional humana y convicciones de fe religiosa, que la modernidad parecía establecer con el rigor de métodos y saberes, en este caso se supera, porque por paradójico que pueda parecer, lo divino aparece aquí como exigencia de una radicalidad de lo humano, que el mundo está en peligro de olvidar. La fórmula de Ireneo, *gloria Dei vivens homo*, une el papel que en nuestra cultura latinoamericana, sobre todo en sus expresiones populares, sigue teniendo lo religioso, con las exigencias éticas de asegurar la felicidad-dignidad o, si queremos más radicalmente todavía, la vida-dignidad de la mayor parte de los habitantes de nuestro país.

Un hecho dramático en nuestro medio tiene todo el simbolismo del *Diario de Anna Frank*: la niña muerta hace pocas semanas por un policia ebrio, había escrito en su cuaderno de deberes: “sin vida nada tenemos, viva la vida”. Que la vida sea posible es una exigencia de nuestro pensar.