

La moral griega y su repercusión en la ética de Kant

MORAL Y RAZÓN EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

La disputa por la prioridad entre la razón y la moral en el sistema de valores fue, desde la antigüedad, definida en favor de la razón, ya que el fundamento de la moral es un procedimiento racional. En la misma cuestión sobre el fundamento yace, implícitamente, la idea de que la moral está obligada a justificarse ante la razón y obtener su “permiso de existencia”. De esta manera, la razón se coloca en el trono del rey antes de demostrar los derechos para ocuparlo. En lugar de hablar sobre la validez racional de la moral, se podría plantear la validez moral del conocimiento. Y este planteamiento sería completamente distinto. Sin embargo, durante milenios la razón extendió su poder sobre la vida moral, por lo que uno de los problemas clave de la filosofía europea devino en la manera como la razón pudiera guiar la conducta moral de los seres humanos que no son totalmente racionales.

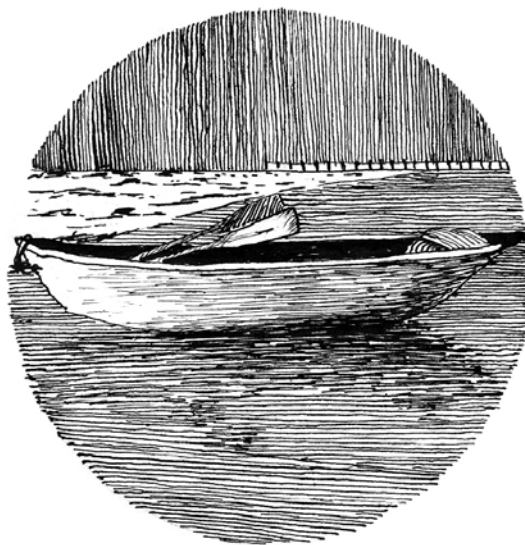
Los primeros que resaltaron la idea de la omnipotencia del conocimiento moral fueron los sofistas, quienes consideraron que al hombre se le puede enseñar todo, incluso la virtud. Ellos consideraron que no existen distinciones objetivas entre el bien y el mal, y que el ser humano es capaz de manipularlos según sus gustos e intereses. Lo que para unos es bien,

para otros puede ser mal. Para un mismo individuo, algunas cosas son buenas a veces y otras malas. Así, aquellos que empezaron a considerar la razón en función de la producción del conocimiento, también fueron los primeros que relativizaron los conceptos morales.

Sócrates compartió la idea de la omnipotencia del conocimiento, expresada por los sofistas, pero rechazó su relativismo moral. Como se sabe, el pensador de Atenas tenía su *daimon* que le advertía de ciertos actos de comportamiento y le ayudaba a tomar la decisión correcta. Dejemos a un lado el problema de identidad del *daimon*: ¿se trata de una voz de la conciencia o de intuición moral espontánea? No importa su esencia, pero sí resaltar que no era conocimiento: su voz siempre advertía algo, decía lo que no se debía hacer, pero nunca mostraba las razones de sus advertencias. Su naturaleza fue poco comprensible, oscura, y en este aspecto el *daimon* se contraponía a la voz de la razón. Sin embargo, las advertencias de este genio enigmático siempre fueron correctas. Resulta que esta misteriosa voz interna comprendía la virtud mejor y más profundamente que la razón, por lo menos en algunos casos; aunque Sócrates mismo afirmaba que la razón es una facultad cognitiva más alta.

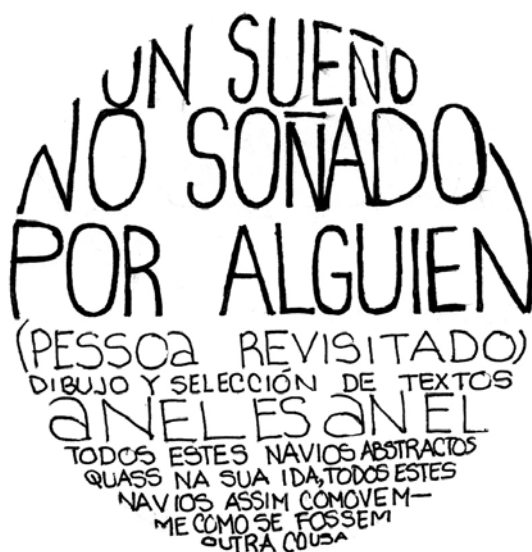
En breve, el *daimon* de Sócrates constituyó un desafío a sus posibilidades intelectuales y cognitivas. Parecía lógico, si el pensador ateniense hubiera reconocido el límite de la competencia de la razón en cuestiones morales para transformar la idea sobre el hombre y tratarlo en primer lugar como un ser moral (y no totalmente racional); sin embargo, esto no lo consiguió, optó mejor por la vía del predominio del intelectualismo ético. De la contradicción con la que se enfrentó obtuvo una conclusión inesperada: el hombre simplemente no sabe qué es la virtud.

Las reflexiones de Sócrates empiezan con una observación: la gente usa conceptos axiológicos como justicia, belleza, valentía



y otros, pero no tiene idea de qué son ni sabe cómo definirlos. La paradoja radica en que éstos expresan cuestiones muy válidas e importantes en la vida. La gente apela a estas nociones como última instancia para justificar o fundamentar sus pensamientos y acciones. Se trata de valores superiores que, a pesar de constituir la base de la existencia humana, no son objeto de atención de la gente. Por ejemplo, Sócrates conversa sobre la “valentía” con el estratega Laques, a quien todos reconocían como un hombre valiente, por lo que debiera ser muy competente en este asunto, pero resultó que este militar no sabía qué significaba. Sócrates intentó averiguar sobre otros conceptos con la gente idónea, y cada vez se decepcionaba. Resulta que la gente vive como en un sueño, sin entender lo que dice ni lo que hace. Por tanto, Sócrates empezó a cuestionarse sobre la procedencia de estos conceptos, los fenómenos que se esconden tras ellos y la realidad de que son reflejos.

Este filósofo compartía las convicciones de sus compatriotas respecto a la importancia de los conceptos éticos, pues éstos orientan la conducta de los seres



humanos en esta vida. Y, precisamente, tal convicción constituyó el punto neurálgico de su filosofar. Si la virtud es una cualidad importante, la más valiosa de todo cuanto los hombres quisieran alcanzar y a la que aspiran con toda su alma, entonces es preciso averiguar la naturaleza de esos empeños y esclarecer los motivos que les impiden realizarla.

La ética de Sócrates puede reducirse en tres puntos principales: primero, el postulado de que el bien es placer o utilidad; segundo, la tesis sobre la identidad entre la virtud y el conocimiento; y tercero, la inferencia “yo sólo sé que no sé nada”. Estos tres puntos constituyen una cadena lógica. Todos los seres humanos aspiran a los placeres, y sus combinaciones complejas tienden, al fin y al cabo, a la felicidad, esto es, a la afirmación positiva de su ser. Los placeres podrían constituir la ley de la conducta humana, si no fueran tan variados y múltiples y si la frontera que los separa del sufrimiento no fuera tan delgada. El mundo de los placeres y de los sufrimientos es complejo. Por eso surge el problema de la elección entre diferentes placeres, y entre éstos y los

sufrimientos; o, como menciona Sócrates, el problema de medición.

El criterio de la elección para llegar a la virtud puede ser sólo una cuestión de conocimiento, y justamente a esta conclusión llegó el pensador de Atenas. Esta reducción de la virtud al conocimiento significa que la responsable elección moral coincide con una decisión racionalmente fundada. La convicción ética adquiere su fuerza legítima sólo en forma de coerción lógica.

La vida moral, considera Sócrates, depende directamente del conocimiento de la virtud. Imaginar que alguien conoce en qué reside la virtud y no la sigue significa entrar en contradicción con la afirmación inicial, según la cual el bien coincide con la aspiración al placer, la utilidad y la felicidad; significa admitir una tesis absurda: que el hombre opta por lo peor y rechaza lo mejor. El mal intencional, según esta lógica, es una definición contradictoria, algo parecido al hielo frito. Ser inteligente y ser virtuoso es una y la misma cosa. Y si la gente no aspira a la belleza y no evita la fealdad es una consecuencia y, al mismo tiempo, la prueba de que no sabe en qué consiste la belleza o la fealdad. Respecto a la opinión de Sócrates, Aristóteles menciona que “sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia” (Aristóteles, 2000: 85). De aquí se desprende que la razón es virtud, que, a su vez, es idéntica a la felicidad; nada es malo voluntariamente, el mal es producto de la ignorancia; conocer bien es elegir en consecuencia.

El principal reproche al intelectualismo socrático imputado desde la antigüedad consiste en que el pensador ateniense identificó la virtud con la parte razonable del alma, descuidando

su parte irracional. Sócrates ignoraba esa parte irracional, lo cual no significa que no supiera de su existencia. No fue tan ingenuo. Comprendía que el alma no se reducía sólo a la razón, ya que también poseía un principio irracional. En la parte final del *Hippios Mayor* afirma que existe una fuerza misteriosa que le domina y le destina al vagabundeo; más adelante menciona que hay un “hombre” interno misterioso, “su doble” que permanentemente le avergüenza y le delata cuando está dispuesto a guiarse por las ideas trilladas de la virtud. El sabio ateniense buscaba la virtud en la vía del conocimiento, algo le obligaba a hacerlo, pero ese *algo* no era la razón. En otras palabras, Sócrates intuía la existencia de capas profundas e irracionales de la vida, pero prefirió no sumergirse en sus honduras.

Aquel estrato de la conducta humana donde la última palabra pertenece al individuo mismo es el de sus acciones regidas por la razón. Para confirmar esta tesis, Jenofonte aduce con palabras de Sócrates: “Según mi parecer, viven óptimamente los que se estudian para hallar el mejor modo de llegar a ser óptimos, y viven muy felices los que tienen más viva la conciencia de su continuo mejoramiento” (Mondolfo, 1971: 180). El conocimiento es el medio a través del cual el hombre otorga la medida a todas las cosas, y sólo éste le permite actuar con plena responsabilidad. Sócrates, sin embargo, no logró fundamentar racionalmente la moral, no pudo esclarecer la naturaleza de aquella fuerza que le obligaba a recorrer las calles de Atenas, olvidando otras preocupaciones, y que le impulsaba a considerar la justicia, el bien, la verdad y la belleza como lo más importante en el mundo (por qué esto era así, no podía responderlo).

La vida virtuosa depende del conocimiento de la virtud. ¿Poseía Sócrates ese conocimiento? Parece que no, aunque reconoció abiertamente su ignorancia, y precisamente en esto halló la expresión de sabiduría que le adscriben sus

conciudadanos. En efecto, en esta afirmación paradójica (“yo sólo sé que no sé nada”) radica la sabiduría ética de Sócrates y su programa moral.

Es preciso señalar que esta ignorancia reconocida se desprende del intento de reducir la virtud a razón. Si la virtud sólo fuera conocimiento y alguien dijera que lo posee, entonces se proclamaría un virtuoso. Luego, este conocimiento podría ser asimilado por los demás y todos tendrían acceso a la felicidad. Pero esto no es así, ya que las costumbres y los hábitos reales tienen poca relación con las virtudes, y la vida real dista mucho de lo que se puede considerar felicidad. Además, la virtud humana es una perfección, y la perfección realizada es algo análogo a la infinitud contada, lo cual es absurdo. Por ello Sócrates, por ser consecuente y quizá por otras razones, se vio obligado a proclamar saber sólo que no sabía nada.

En sentido ético, la tesis de Sócrates, sin embargo, abrió la perspectiva del mejoramiento moral del ser humano. Si la virtud es conocimiento, y yo sólo sé que no sé nada, entonces la tarea radica en continuar mis búsquedas éticas. El conocimiento de mi ignorancia me otorga la dirección y el espacio para mi perfección moral. Empero, la tarea inmediata que planteó el pensador ateniense —iluminar la vida moral con la luz de la razón— no logró resolverla. La moral se resiste a ser reducida a una interpretación exclusivamente racional. Sócrates no pudo explicar de dónde provienen los conceptos morales y a qué responden en el mundo real.

Aunque el sabio ateniense no logró responder qué es la virtud, tuvo la convicción firme de que tal conocimiento era posible. En su época ya ocurría la coexistencia de las costumbres corruptas con las aspiraciones elevadas, y el mal se escondía detrás del disfraz del bien y la justicia. ¿Cómo aparecen, entonces, las ideas de la virtud, si la práctica real no favorecía su surgimiento? ¿Quizá, caían desde el cielo? Y ¿por qué no? Justamente esta idea se le ocurrió a Platón, el alumno más talentoso de Sócrates. Platón partió de una premisa: si la virtud no radica en este mundo, quizá exista en otro mundo “más allá”, cuyo reflejo y expresión se da en el “mundo más acá”. Platón construye un mundo trascendente para encontrar fundamento a los conceptos morales y asegurar su existencia. Tenía que hacerlo.

Ya que fue planteada la tarea de interpretar racionalmente la moral, y se hallaba que los conceptos morales no tenían sustento y estaban “suspendidos en el aire”, se presentaban dos opciones: relativizar estos conceptos, lo que hacían los sofistas, o inventarles bases en el otro mundo, y esto fue lo que hizo Platón al construir el mundo ideal donde rige la idea del Bien. Éste no sólo es mejor que el mundo real, sino que es un mundo perfecto: se distingue del mundo real igual que el original se distingue de su copia imperfecta. El mundo ideal es causa, razón y modelo respecto de la realidad material.

El idealismo de Platón tenía razones no sólo lógicas, también afectivas. Platón consideraba a Sócrates como el mejor de los hombres, y el juicio de su maestro le causó un profundo trauma ¿Por qué mataron al mejor de los hombres? Y, además, lo mataron no por azar, sino premeditadamente, según la ley. ¿Qué significa este acontecimiento? ¿Por qué la sociedad no soportó a una persona virtuosa? ¿Cómo entender que la virtud no conduce a la felicidad, sino que se censura como si fuera un delito grave? Platón llegó a la conclusión de que el mundo en donde matan a los virtuosos no es lo único que existe. Quizá, hay otro donde a Sócrates no lo hubieran matado, sino que lo hubieran elogiado y respetado, y donde la virtud fuera remunerada con la felicidad.

A primera vista, Platón resolvió la controversia: ofreció la idea de un mundo trascendente y propuso considerar nuestros conceptos morales como recuerdos dispersos y vagos del mundo en el más allá, como sus copias imperfectas; pero, en realidad, Platón reformuló radicalmente la esencia del problema: postuló la moral como una realidad superior, y de esta manera cambió la dirección de la búsqueda. Desde entonces el problema se ha planteado no como esclarecimiento de los fundamentos objetivos de la moral en el mundo terrenal, sino como su justificación, su adecuación a los modelos ideales. La cuestión sobre las bases racionales de la moral se transformó en el problema de los límites morales y objetivos de su conocimiento.

Según su sentido real, la ética platónica afirma que la moral no puede ser explicada en los límites de la experiencia, ya que sus raíces radican en una esfera que está fuera de las fronteras del conocimiento racionalmente fundado. Pero esta conclusión no fue hecha por Platón:

hechizado por la razón, no se atrevió a limitar su poder. Consideraba que la moral puede ser esclarecida teórica y prácticamente, que es posible conocer su origen y concretarla en las relaciones humanas; aunque, para llevar a cabo esta postura, debió recurrir al mito de la transmigración de las almas y crear una utopía de cuartel en su teoría sobre el Estado.

En su discurso ético, Platón distingue dos tipos de razón y dos tipos de placer. La primera se dirige a lo que nunca nace ni perece y se queda siempre idéntico a sí mismo; la segunda es lo que nace y lo que perece. Por supuesto que el primer tipo de razón es superior al segundo. En lo referente al placer, el primer tipo está vinculado con aquellos que están adecuados y cuya ausencia no causa ningún sufrimiento, y el segundo se caracteriza por su falta de límites, ya que estos otros suscitan en el alma perturbaciones y provocan sufrimientos siempre (por ejemplo, miedo, ira y soberbia). Entre estos dos tipos de placeres no hay nada en común. Sólo los primeros entran en la estructura de la virtud, pero incluso ahí ocupan el último lugar.

El camino de la virtud, según el filósofo griego, es una vía ascendente del conocimiento del Bien que puede terminar sólo cuando el alma vea lo eterno, y el amor a la verdad no tenga ningún contratiempo. Así que la interpretación cognitiva de la moral se transformó en consagración moral del conocimiento. Platón intentaba demostrar que la moral es razonable; pero, en realidad, *demostró* que la razón es una virtud suprema de la moral.

Aristóteles, alumno de Platón, descifró los códigos secretos de su maestro y trató de establecer el contenido terrenal de sus fantasías irrefrenables. El pensador de Estagira postuló dos conceptos antropológicos fundamentales: el hombre es un *ser pensante* y es un *ente político* (ciudadano de *polis*). Estos dos conceptos están vinculados entre sí: el hombre deviene ciudadano de *polis* en la medida en

que realiza sus posibilidades como un ser racional. La *polis* es una razón encarnada en las relaciones sociales de sus ciudadanos. Si Aristóteles entendía la actividad (práctica) como el tránsito de la posibilidad a la realidad, entonces la *polis* representaba una forma específica de praxis; mientras que la moral era simplemente la forma óptima de realización de la razón del individuo en la *polis*. Así que la moral adquiere su contenido en las virtudes de los ciudadanos.

Según Aristóteles, las virtudes éticas son una clase especial de las cualidades humanas que se forma en la interrelación entre la razón y los afectos, cuando la primera dirige y somete a su control a los segundos. En esta relación se establece la proporción entre estos dos elementos, y esta medida se aplica a las formas habituales de la conducta del ciudadano en la *polis*. La virtud individual y el comportamiento de los miembros de la *polis* se apoyan mutuamente: la virtud es una forma de convivencia de la vida social en la *polis* y, a su vez, es una parte inalienable del carácter individual de sus miembros.

El hombre perfecto y la *polis* perfecta se condicionan mutuamente; es como un círculo donde la causa se convierte en efecto, y éste se transforma, a su vez, en la causa. Para Aristóteles, la virtud es idéntica a la razón, y ésta significa dos cosas: en la estructura de las fuerzas anímicas, la razón es el principio dominante, y la *polis* como una razón objetivada da pautas al *ethos* individual. El filósofo griego otorga a las virtudes éticas un carácter secundario, aplicado. La medida de la virtud de la conducta humana es siempre concreta y debe ser precisada en cada caso. Por eso no existe un conjunto de propiedades objetivas que de antemano permita establecer si un acto es justo o injusto, porque es necesario vincularlo con la persona que lo realiza.

El enfoque ético principal de Aristóteles consiste no tanto en la adscripción de la virtud a



la conducta, sino en el intento de describirla y explicarla. El pensador de Estagira consideraba la moral como una dimensión del ser humano que él mismo puede elaborar en correspondencia con su naturaleza y de acuerdo con las circunstancias de su existencia, y en este sentido la moral no se distingue de otras formas de la vida humana. No hay gran diferencia entre el modo cómo un carpintero hace un mueble y la forma cómo un hombre virtuoso forja su carácter.

La tarea de la virtud ética es el perfeccionamiento del alma. En Platón, el alma vuela; mientras que Aristóteles le corta las alas. Este último está preocupado de que el alma se encuentre en su justo medio, y permanentemente le ahuyenta de los límites peligrosos. Aristóteles es ajeno a la aspiración de llegar al borde extremo y mirar su fondo; para él, el equilibrio o punto medio es una perfección en sí. El acto virtuoso es una acción que se realiza de acuerdo con el juicio correcto. ¿Pero cómo saber si este juicio realmente corresponde a la razón? Aristóteles responde que hay un solo criterio: el acto tiene que hacerse de acuerdo con el punto medio; es decir, cuando

la parte no racional del alma (esto es, los sentimientos) no impide la parte racional o, lo que es mejor, cuando coadyuvan de buena gana. Si se preguntara cómo establecer cuándo los sentimientos no impiden a la razón e incluso le ayudan, Aristóteles respondería que esto es imposible de saber y que es preciso sentir; ello significa que, en la investigación de la virtud ética, el filósofo llegó hasta el límite y tuvo que aceptar la verdad sin referencia a su fundamento.

La moral pretende al valor en sí, a la autosuficiencia. El estatus especial y el carácter misterioso de los valores morales están vinculados porque se piensan como fundamentos evidentes: el bien no necesita de ninguna sanción y contiene en sí su propia remuneración. Con esta afirmación, Aristóteles no pudo evadir la supremacía de la moral y, en pos de su maestro Platón, trasladó la ambición absolutista de la moral a la razón. El objetivo superior que existe en sí y para sí es una actividad contemplativa. En la contemplación y a través de ella, el hombre se eleva sobre sí mismo y adquiere un estado de bienaventuranza parecido más a un estado divino

que humano. En otros términos, la razón y el conocimiento nos dan todo aquello que pretende la moral. Por eso Aristóteles, al lado de las virtudes propiamente éticas, destaca las virtudes dianoéticas, esto es, las virtudes de la razón que son superiores a las de la moral. En su opinión, la vida contemplativa intelectual sería superior a la de un hombre común y corriente, pues el sabio viviría de manera elevada...

[...] no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros... Y esta vida será también la más feliz. (Aristóteles, 2000: 288-289)

Nosotros, los filósofos —señala Aristóteles—, en aras de la salvación de la verdad tenemos que retractarnos de otros valores, como de la amistad, por ejemplo; así que, aun cuando Platón sea mi amigo, más amiga es la verdad. Estas palabras son un lema de la antigüedad griega. La persuasión de que no existe nada que valga más que la verdad, y no simplemente la verdad, sino la verdad de la ciencia, obtenida a través del conocimiento; y de que la moral y todas las demás metas humanas reciben su estatus legítimo sólo cuando se sancionan por la razón, y que esta misma razón cognoscente es algo sagrado en cuyo altar se puede llevar cualquier sacrificio. Esta persuasión constituye el fundamento del espíritu antiguo y determina el destino de su cultura.



Lo racional es idéntico a lo virtuoso —tal es el lema de la conciencia antigua—. Si se entiende la razón como una instancia responsable del conocimiento, que clasifica los juicios según los criterios de lo verdadero y lo falso, y si se entiende la moral como una instancia responsable de obtener las metas y los objetivos que, a su vez, clasifican las acciones según el criterio del bien y del mal, entonces este lema sustituye la moral por la razón y la convierte en su sirviente. Según Séneca, si el hombre quisiera someter algo o a alguien bajo su dominio, primero tendría que someterse al dictado de la razón. Así que la razón se eleva al grado de la última instancia donde se forjan las normas éticas. Y no hace falta seguir a la razón simplemente, también se requiere amarla más que a todo en el mundo, porque ésta, además de otorgar la fuerza, constituye también la dignidad del ser humano. La razón produce el conocimiento y, a la vez, representa lo humano en el hombre.

¿Y la moral? Su tarea radica en la obediencia a la razón, en seguir sus órdenes. El conocimiento llega a las inferencias objetivas que tienen valor universal, rechaza las inclinaciones subjetivas y separa lo verdadero de lo falso. El objetivo de la moral consiste en su capacidad de transformar la diferencia entre lo verdadero y lo falso en la diferencia entre el bien y el mal. La moral debe elevar la verdad a tal altura que ésta sea más valiosa que el respeto a Platón. Así, la ética se convierte en la prolongación de la gnoseología, y la moral en un conjunto de normas que enseñan cómo someterse a la realidad.

La filosofía que vinculaba la grandeza del hombre con su actividad creativa-intelectual y que buscaba en la moral la justificación de la utilidad racional estimulaba el progreso en diferentes esferas de la actividad humana; pero, al mismo tiempo, tal enfoque contenía ciertos riesgos. El aspecto más vulnerable estuvo vinculado con la *omnipermisión*. Si la

conducta humana no tiene otras restricciones, salvo aquellas que se imponen por el conocimiento y la racionalidad, significa que no existen barreras morales primordiales, lo que, a su vez, abre la posibilidad de hacer lo que sea. Quizá había cierta verdad en la visión de los autores cristianos que consideraron que las causas de la caída de Roma radicaron en la descomposición moral, y ésta tuvo algunas raíces en la filosofía. Vale la pena hojear el libro *Vida de los doce Césares*, de Suetonio, para encontrar a emperadores romanos que fueron verdaderos monstruos morales. Uno se sorprende, no tanto de los hechos de perversión que se transforman en incesto, crueldad y asesinatos, sino de que éstos se cometan casi legalmente, con frivolidad y ligereza. Según nuestros criterios morales, Calígula y Nerón fueron auténticos criminales, a pesar de que Séneca fuera preceptor de estos personajes, y de que considerara que su mayor virtud era la serenidad de la razón. En los límites de la moral antigua es muy difícil encontrar los criterios que pudieran impedir la conversión del placer sexual en incesto, y la utilidad práctica en asesinato cotidiano. Hay pocos argumentos que pudieran prohibirle a Nerón que incendiara Roma, o impedirle a Calígula que arrojara a la gente a los depredadores salvajes. Por lo que, la corrupción moral llevó a la ruina a la cultura antigua y obligó a Atenas a inclinar la cabeza ante Jerusalén.

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO CONTRA LA MORAL CONTEMPLATIVA

Así, la ética antigua encontró la moral cristiana y con ella estableció una simbiosis. La revolución espiritual del Tiempo Nuevo fue el renacimiento del culto antiguo a la razón, y recibió su manifestación suprema en la fundamentación racional de la moral en la ética de Kant, el Sócrates de la época moderna. En su filosofía, Kant hizo lo que no hicieron los filósofos griegos: separó la razón pura (cognitiva) de la razón práctica (moral). Si la primera responde a la pregunta ¿qué puedo saber?, la segunda está vinculada con la interrogación ¿qué debo hacer? Según el filósofo alemán, en la esfera de esta interrogante, vinculada con la búsqueda del sentido de la vida, el hombre piensa de un modo distinto de como

lo hace en el dominio de la razón cognitiva —más bien, elige, espera y confía.

Contrariamente a los pensadores griegos que partieron de la idea de que existe una garantía metafísica, según la cual la razón siempre conduce al bien, a la justicia y a la felicidad, Kant consideraba que no existe una receta racional para alcanzar la felicidad para todos. El filósofo alemán nunca negó un hecho evidente: a los seres humanos les es propio querer la felicidad y aspirar a obtenerla a través de medios y circunstancias concretas. Sin embargo, “determinar con seguridad y universalidad que acción fomente la felicidad de un ser racional, es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga feliz [*sic*]” (Kant, 1995: 38).

En otras palabras, la idea de felicidad no puede ser expresada por medio del imperativo categórico, porque es imposible hacerla universal para todos los seres humanos, para todas las épocas y culturas. Además, el hombre, en diferentes periodos de su vida, elabora diversos conceptos de felicidad y no puede *a priori* captar la unidad del sentido de sus aspiraciones *eudemónicas*. Nadie puede negar que éste sea capaz de experimentar, en algunas etapas de su vida, una dicha o una tristeza; sin embargo, tales estados anímicos no pueden ser elevados al rango de metas válidas para todos. En breve, es imposible elaborar una fórmula general para ser feliz, puesto que la felicidad de cada ser humano es un sentimiento particular y además, en el mismo sujeto, el criterio de felicidad y los principios prácticos para alcanzarla varían en cada etapa de su existencia.

A diferencia de la ética de los pensadores antiguos que identificaron la razón con la virtud, Kant consideraba que no se debe ser enemigo de la virtud. Basta sólo observar la conducta de los seres humanos, sus deseos y aspiraciones para dudar de que en el mundo existe una virtud verdadera. El hombre no debe pretender llegar al estatus de santo, esto es, no debe presumir de que solamente en virtud de sus buenas inclinaciones y sin autorrestricciones actuará siempre moralmente. Al grado alcanzado por el ser humano en su desarrollo ético le corresponde “no la santidad en la supuesta posesión de una completa pureza en las

intenciones de la voluntad”, sino “la intención moral en lucha” (Kant, 1995: 150); es decir, el sometimiento al deber. Esto significa que el ser humano, por noble y bueno que sea, no es capaz de erradicar la lucha de los motivos en su mundo interno ni de evitar para siempre, en virtud de su “santidad espiritual”, todas las tentaciones que le empujen al mal; pero sí debe suprimirlas por medio de su voluntad cuando sea necesario. Kant critica a los predicadores-moralistas que aconsejan a sus adeptos purificar su mundo interno, sublimar sus deseos y elevarlos al grado de perfección angelical sin la necesidad de someterlos a la disciplina del deber, la instancia práctica de la razón moral. Pero tal consejo es inasequible para cualquier ser humano.

Si pudiese alguna vez un ser racional llegar a cumplir completamente gustoso todas las leyes morales, esto significaría tanto como hallarse en él ni siquiera la posibilidad de un deseo que le incitase a separarse de ellas, pues superar un deseo semejante cuesta siempre sacrificio al sujeto; necesita, pues, coacción sobre sí mismo, esto es, constricción íntima a lo que no se hace enteramente con gusto. (Kant, 1995: 149)

Si nuestras vivencias afectivas y nuestra razón siempre estuvieran en armonía, no existirían los motivos que nos obligaran a tomar decisiones contradictorias ni nos afligiríamos por dudas atormentadoras. En este caso, la ley moral no tendría el carácter de mandato ni impondría sus normas como deber.

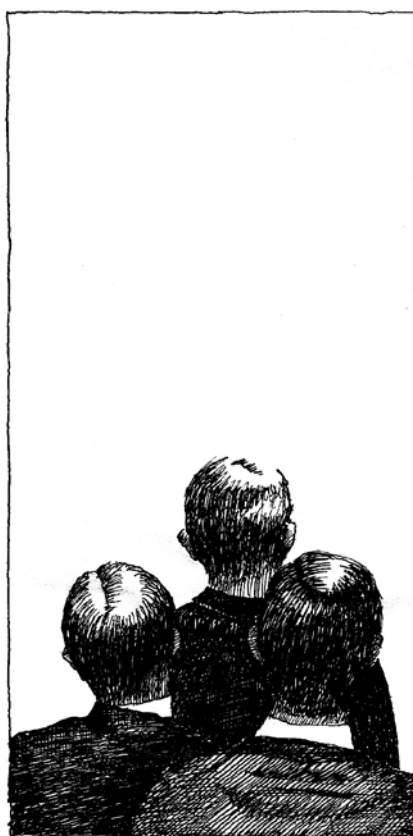
En cada uno de sus actos, el hombre toma parte, de uno u otro modo, en la generación y el mantenimiento de un estado moral de la sociedad; al elegir un modo determinado de conducta, él, en virtud de su elección, favorece su legitimación, es decir, permite que la sociedad le aplique la misma medida y, por lo tanto, no deberá quejarse de ser víctima de su propia

actitud. Kant se pregunta: “¿Qué significa la afirmación: si tú le robas, te robas a ti mismo?”, y responde: “significa que quien roba hace insegura la propiedad de todos los demás; por lo tanto, se priva a sí mismo de la seguridad de toda posible propiedad” (Kant, 1994: 168). El hombre que admite la violencia sobre un ser más débil permite que otro más fuerte pisotee su voluntad; el hombre pusilánime se comporta como si pudiera establecer sobre sí una tutela.

La fórmula del imperativo categórico pone énfasis en la responsabilidad civil de la conducta moral; acentúa que cualquier acto, en la medida en que es resultado de una elección consciente, contiene en sí la pretensión a la legitimación social. Esta fórmula exige que el sujeto moral no oculte esa pretensión y se pregunte: si hubiera tenido la posibilidad, ¿qué tipo de sociedad hubiera creado? La verificación de las máximas desde el punto de vista de la universalidad es como un “experimento moral” que Kant propone que cada individuo se aplique para comprobar el grado de virtud de su conducta. La esencia de este *experimento* consiste en lo siguiente: el hombre tiene que imaginar si la regla que involuntariamente legitima en el acto de su decisión podría convertirse, en realidad, en una ley que rija a la sociedad; es decir, ¿consentiría el mismo individuo seguir esta regla si ésta se volviera contra él, apoyada por toda la fuerza de la sociedad? ¿Acaso ser una persona responsable no consiste, en buena medida, en inhabilitarse para cometer actos que no quisiera que la sociedad cometiera contra ella? La generalización de las máximas (o los motivos) propuesta por Kant permite definir las principales prohibiciones morales que son primarias ante cualesquier demandas positivas. A diferencia del racionalismo ético griego, que trató de unir la virtud con la razón, Kant considera que antes de pensar cómo lograr ser un hombre virtuoso, éste debe estar

preocupado para prevenir lo peor, es decir, rechazar decididamente todos los motivos que contradigan los principios de coexistencia pacífica. Por ejemplo, los motivos que provocan la violencia, si estuvieran permitidos por la ley, llevarían a la descomposición de la sociedad.

El procedimiento de la universalización imaginaria de la arbitrariedad, la violencia y la mentira significa que, cuando alguien intenta realizar un acto guiándose por estos motivos, tiene que preguntarse si ¿quisiera que las máximas de su voluntad se convirtieran en la forma en que el Estado tratara a sus ciudadanos y a él mismo, como uno de ellos? ¿Quisiera el ladrón que el Estado, personificado en sus funcionarios, le desplumara tan implacablemente como él mismo despluma a sus próximos? En la fórmula “no hagas al otro lo que tú no quisieras que te hagan”, Kant introduce un fuerte amplificador: a quien está tramando una fechoría le obliga a mirarse en el espejo de aumento de su arbitrariedad. ¿Qué sucedería si todos los demás



POETA NACIÓ EN LISBOA, PERO DURANTE SU INFANCIA VIAJÓ A DURBÁN, EN SUDÁFRICA, DONDE SU PADRE ERA — OGNOL. EL INGLÉS SE CONVIRTIÓ EN SU SEGUNDA LENGUA. FUE BILINGÜE Y TRABAJÓ COMO TRADUCTOR TÉCNICO. EL LIBRO DEL DESBOSIEGO, QUE INICIÓ EL QUE INICIÓ EL

PORTUGUÉS QUE INTRODUCIÓ EN LA LITERATURA EUROPEA EL MODERNISMO PORTUGUÉS, PERO QUE SUABIMOS RECONOCIENDO TRÁS SU MUERTE

EN LISBOA (1935) PUBLICÓ SUS PRIMEROS POEMAS EN 1912 EN INGLÉS SE COMPONE DE COLABORÓ EN PUBLICACIONES AFORISMOS, DIVAGACIONES, Y FRAGMENTOS DE SU DIARIO

IN FLU ÓRGANO DE LA LITERATURA IN IDO VANGUARDISTA.

POR LA FILOSOFÍA DE TRO SCHOPENHAUER Y DUJO NIETZSCH EN SU Y POR LOS SIMBOLISTAS FRANCESES, PÁS LAS CORRIENTES EN BOCA DE LA ÉPOCA

DESDE EL MODERNISMO AL FUTURISMO. NO PUBLICÓ POESÍA EN PORTUGUÉS HASTA UN AÑO ANTES DE SU MUERTE CUANDO APARECIÓ UNA COLECCIÓN DE POEMAS FIRMADOS CON DISTINTOS DIFERENTES ALTER NOMBRES EGOS

SU OBRA CONTIENE TODA UNA VARIEDAD DE VOCES Y DIFERENTES ESTILOS INDIVIDUALES FERNANDO PESSOA (1942) ALVARO DE CAMPOS (1944) ALBERTO CAEIRO (1946) RICARDO REIS (1945), MENSAJES, ODAS, ENTRE OTROS.

hicieran la misma fechoría que él? En este caso, el método kantiano tiene cierto parentesco con el género de “antiutopías”, de la imaginación productiva que ayuda a prevenir de posibles eventos desastrosos al pensamiento ético.

Si la ética racionalista de los pensadores griegos no tenía suficientes mecanismos para poner una barrera contra el abuso de la arbitrariedad, la ética del imperativo categórico considera que la privación de la libertad del hombre, su transformación en un medio para algún fin, el cual él mismo no se plantea y ni siquiera acepta, es un vicio que engendra todos los demás males. Y no importa si estos abusos se cometen por motivos bajos o elevados. El secreto de cualquier arbitrariedad se expresa en el uso de la “humanidad de otra persona” en calidad de un medio y no de un fin. La mentira, el engaño, la coacción, la violación del *libre albedrío* y la esclavitud son la consecuencia del trato al hombre como un medio. Esto significa que la demanda que prohíbe la humillación de la voluntad individual y condena decididamente cualquier

expresión de la arbitrariedad contiene en sí la afirmación de la dignidad humana; exigencia totalmente ajena a la sociedad antigua, donde la explotación del trabajo de esclavos fue el fundamento económico y social. Sólo basta recordar el famoso pasaje de la *Política* donde Aristóteles escribe: “Aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma y la bestia del hombre [...] son por naturaleza esclavos y para ellos es mejor ser mandados [...] La utilidad de los esclavos, además, difiere poco de la de los animales” (Aristóteles, 1994: 160-161). Esta idea contradice la ética de libertad y dignidad de Kant, manifiesta en su segunda fórmula del imperativo categórico: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1995: 44-45).

El imperativo categórico reconoce que todos los hombres son sujetos morales y pertenecen al reino de los fines, lo cual significa que merecen más que la mera satisfacción de lo que tienen en sí y ante sí. En otras palabras, Kant aspiraba a elevar al ser humano, en sus dimensiones morales, sobre sus propias circunstancias empíricas, y a encontrar aquello que le levanta “por encima de sí mismo”. Por eso, la verdadera actitud del sujeto moral no es la autocomplacencia, sino el deseo de alcanzar lo más y lo mejor en un afán incesante de dignificar su persona y elevar sus méritos. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1994), *Política*, México, Porrúa.
- _____ (2000), *Ética nicomáquea*, Barcelona, Gredos.
- Kant, Immanuel (1994), *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Tecnos.
- _____ (1995), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa.
- Mondolfo, Rodolfo (1971), *Pensamiento antiguo*, La Habana, Ciencias Sociales.