

If I can't be my own, I'd feel better dead.

*Alice In Chains **

¿¿WHO IS WORTHY?

E

n la actualidad, es común cuestionarse por la legitimidad del nivel ético del hombre; es a lo que hace referencia la tan conocida frase *¿Cómo filosofar después de Auschwitz?* enunciada por Adorno; es la pregunta del por qué de las crisis actuales, del por qué de la caída de las torres gemelas, del bombardeo a Afganistán, de las amenazas estadounidenses a Irak, de los atentados de la ETA, de las guerrillas colombianas, etc. La pregunta por el hombre como ser ético se enmarca casi en los límites mismos de problemas tan profundos como los de la teodicea o los de la existencia del mal. Tratar de entender al hombre como ser ético, es tratar de entender la mitad del problema del mal 'moral' del mundo, siguiendo la clasificación del mal que postuló Leibniz.

A lo largo de la historia de la filosofía, la gran mayoría de escuelas filosóficas desde la antigua Grecia hasta el idealismo alemán, han postulado diversos sistemas éticos, diversas teorías y postulados de la manera en que *debe* o no actuar el ser humano. La consideración de la ética es de capital importancia en la filosofía (tanto así que Kant no dudó en darle la primacía a la Razón práctica sobre la Razón pura), pero la ética considerada al estilo griego, como un modo de ser, un *ethos*, y no al modo latino como costumbre, porque si bien la virtud puede convertirse en un hábito, como bien lo indicó Aristóteles en su ética a Nicómaco, la virtud se establece primero en un modo de ser antes que una simple costumbre. Hasta en los casos más extremos, como el de Sexto Empírico, se puede observar la superioridad de vivir la vida antes de preocuparse por el saber teórico, como cuando dice a manera de conclusión en las últimas líneas de sus 'Escritos Pirrónicos': *¿y, entonces, qué deben hacer los filósofos? Deben olvidar sus teorías y dedicarse a vivir como gente normal*. El hecho de vivir es prioritario al hecho del conocer. Pero la pregunta por el hombre como ser ético no se reduce a investigar qué es más prioritario, sino cómo se debe vivir; ese cómo va a constituir uno de los capítulos más largos, y acaso el más vigente, de toda la historia de la filosofía..

El hombre se considera como el único ser ético de la naturaleza, por la razón de que es el único poseedor de libertad que puede ordenar y valorar sus actos. Es importante, antes de proseguir, aclarar que la conciencia moral no es conocimiento, ya que no nos presenta la realidad esencial de algo, sino que es un acto de valoración de acuerdo a un paradigma de bondad, felicidad, deber, etc. Es en este sentido en el que se puede decir que las cosas no son buenas ni malas en sí mismas, sino que es el hombre el que le da el carácter de bondad o de maldad a las cosas que le rodean, de acuerdo con los paradigmas éticos que se sigan, si son paradigmas de felicidad, de utilidad, de deber, etc. Esta afirmación no es un descubrimiento nuevo sino que se haya presente desde la filosofía helenística: *No son las cosas las que afectan a los hombres sino las opiniones que se tienen de ellas* nos dice el estoico Epícteto en el quinto pensamiento del *Manual*. Todo esto no es más que la prueba plausible de que el hombre es un ser ético; pero surgen preguntas ¿eso basta? ¿el hecho de que el hombre sea un ser ético es un beneficio o una maldición para la convivencia, para la felicidad?, ¿lo ético constituye parte de la esencia humana o culminará algún día?, etc. Sobre estas cuestiones del carácter ético del hombre volveremos más adelante, ya que primero nos introduciremos en la ética kantiana para entrever cuáles son las 'condiciones' del hombre como ser ético, y posteriormente pasaremos a las consideraciones que respectan a la actualidad, en lo que Adela Cortina ha denominado ética de mínimos y ética de máximos, con el fin de dilucidar hasta qué punto la ética, desde la filosofía, mantiene un discurso coherente que no sea abstracto como los filósofos que lo hacen.

En Kant, como en la mayoría de los pensadores ilustrados, el hombre es un ser ético, dotado de voluntad y

albedrío, capaz de discernir el bien del mal y obrar libremente gracias a su propia Razón; pero quizás sea Kant el ejemplo más representativo de todos ellos. El filósofo de Königsberg, después de haber delimitado los alcances de la Razón pura en su primera *Crítica*, va a dedicarse de lleno al problema de la moral, que los empiristas habían degradado hasta un proto-utilitarismo sin que los racionalistas pudieran salir de su yo para hacer algo al respecto. Desde los albores de la edad moderna, la filosofía casi se había olvidado de la ética por preocuparse más de la ciencia: lo que es un Descartes, Malebranche, Spinoza, Berkeley, y compañía, no lograron forjar un sistema ético que mantuviera coherencia con el sistema del mundo que trataban de figurarse. Los empiristas se relegaron sobre lo práctico a nivel de la moral y fue necesario que Kant reconociera en la Razón un medio por el cual se puedan conducir moralmente los hombres. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* inicia señalando que lo único que se puede considerar bueno sin ninguna clase de restricciones es una *buena voluntad*. Por tratarse de una voluntad, y no de un entendimiento, es que se puede hablar de ética en el hombre. La voluntad implica la acción, el entendimiento el conocimiento, de ahí que Kant estudie ambas facultades por separado antes de intentar una síntesis en una Razón monológica.

En sus escritos éticos, Kant va a desarrollar un concepto muy arraigado en el pietismo y en el pueblo alemán, con el fin de convertirlo en máxima de la ley moral: se trata del concepto del *deber*. No pretendemos hacer una exposición de la consistencia del concepto y de las máximas del deber a manera expositiva, pues para eso están las clases del curso. Lo que se pretende en el siguiente análisis es vislumbrar hasta qué punto se puede entender el 'deber' como una manifestación de la dimensión ética del ser humano. Para este cometido, estudiaremos el deber desde tres puntos de vista, desde el personal o individual, desde el social y desde el religioso. Cabe recordar que se entiende como la dimensión ética del hombre la facultad libre y volitiva de valoración de hechos y fenómenos, así como su respectiva actualización en la vida práctica. *

• El individuo en la manifestación ética del ser humano.

El deber en cuanto manifestación ética del hombre en su individualidad es la nota característica del pensamiento kantiano, tanto así que esa va a ser una de las críticas que Hegel le haga al sistema kantiano, pues cree que hacer residir la moralidad en el interior del individuo resulta peligroso para la formación del estado, pero sigamos con Kant. El deber viene definido como la necesidad de una acción por respeto a la ley, nos dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, lo que indica de manera directa el carácter individual del deber, ya que el respeto no es un sentimiento colectivo, sino que siempre es de índole personal (por eso se puede hablar de personas respetuosas y de personas irrespetuosas). Pero la justificación de la dimensión ética no concierne al respeto, es más profunda. El hombre como ser ético se manifiesta cuando cumple el deber que le dicta la Razón a manera de imperativo categórico, así que todo hombre es ético gracias a su Razón, pues es tesis del racionalismo que *la razón es lo mejor repartido entre los hombres, pues todos están seguros de tener suficiente* como nos indica Descartes en la primera línea de su Discurso del Método. Pero esto no es más que una definición, entender cómo el deber constituye parte de la dimensión ética humana y que éste hace parte de la misma esencia del hombre es nuestro objetivo en este apartado.

La primordial constitución del hombre a nivel ético es su carácter de persona, para Kant el ser persona indica que es un fin en sí mismo, por tanto jamás va a ser tratado como medio, lo que le confiere dignidad al ser humano. Entonces aquí desaparece cualquier desigualdad entre las configuraciones morales de los distintos sujetos. Pero es menester recalcar también que es importante el hecho de que las personas sean hombres individuales, para no caer en la trampa hegeliana del estado, que considera al individuo solitario como un ser carente de sentido, como un sujeto irrelevante frente al poderío estatal. El individuo es sujeto ético, sujeto de la ley moral que se expresa por el cumplimiento del deber, manifestado en las diferentes versiones del imperativo categórico. De esta manera, tenemos que el individuo se maneja a sí mismo gracias al respeto que siente por la ley moral, y sus actos, que se caracterizan por ser efectuados con plena libertad, han de ser valorados como efectuados por deber y no simplemente como conformes al mismo. Ahora bien, si no fuera por la dimensión ética del hombre, resultaría imposible hacer valoraciones de bondad o maldad respecto a las cosas existentes en el mundo, ya que como bien lo indica Kant, : *¿de dónde tomamos el concepto de Dios*

como bien supremo? Exclusivamente de la idea que la Razón a priori bosqueja de la perfección moral... . De esto resulta que la ley moral es independiente de la experiencia, y por ser un a priori de la Razón, goza de carácter universal y necesario, tanto así, que se propone que cualquier ser en el mundo o fuera de él, que posea libertad, ha de tener como ley moral la máxima del deber. Con estas afirmaciones es que se puede abordar la dimensión ética del hombre en su nivel social.

• La Sociedad como manifestación de la ética del hombre individual.

Al empezar este apartado, salta a la luz un problema importante que hay que resolver. Ya hemos visto cómo es que la dimensión ética constituye parte de la esencia del ser humano, y cómo por medio de la Razón el hombre parte de principios morales a priori para actuar por una ley moral. De esto resulta que el individuo evalúa sus acciones y las cataloga como morales o no, pero resulta imposible determinar la moralidad de los actos de otras personas, pues la ley moral no es objeto de la experiencia. Hasta aquí resultaría que la ética es totalmente asocial y se omitiría la dimensión social del hombre (lo cuál carece de sentido, debido a que la ética implica elección, y como bien lo argumenta Sartre, cuando uno elige, elige al hombre, o en otros términos no hay un yo sin un tú, lo que equivale a decir que la dimensión ética, por más a priori que sea, siempre va a hacer referencia a otro, tanto que una de las formulaciones del imperativo categórico dice: obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin nunca solamente como medio lo que evidencia la dimensión social del deber). Pero esto no es más que una primera apariencia. Kant nos va a decir que si bien cada uno es el único capaz de evaluar la moralidad de los propios actos, los demás valorarán la virtud que en ellos exista. Ahora, resultaría contradictorio no poder evaluar la moralidad de los actos pero si evaluar las disposiciones para ejecutar dichos actos conforme a la ley moral, pues en cualquiera de los casos es imposible hacer de la moral un objeto de la experiencia. Kant va a solucionar esto de una manera un tanto compleja pero no difícil. Para él, el hecho moral apunta a dos elementos, a la virtud y a la felicidad. El máximo posible de virtud se llama santidad, y el máximo posible de felicidad se llama beatitud (de ahí sale el postulado de la Razón práctica de Dios como el ser en el que confluye la mayor beatitud con la mayor santidad, la mayor realidad con la mayor idealidad). Cada individuo está llamado, por deber, a dos cosas: *a la perfección propia y a la felicidad ajena. No se las puede intercambiar, convirtiendo la propia felicidad, por una parte, y la perfección ajena, por otra, en fines que fueran en sí mismos deberes de la misma persona.* En efecto, la propia felicidad es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pero este fin nunca puede considerarse como deber, sin caer en contradicción. Lo que cada uno quiere, ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de deber; porque este implica un evitar cualquier tipo de inclinaciones que son más bien destinadas al instinto y que aparecen en los gustos propios; por tanto, es contradictorio decir que estamos obligados a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas. Asimismo es una contradicción que me proponga como fin la perfección de otro y que me considere obligado a fomentarla, porque la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo. El deber de buscar mi propia perfección consiste en el deber de desarrollar mis capacidades, el deber de buscar la felicidad de otros consiste en el deber de promover tanto sus metas como la satisfacción de sus deseos y de sus proyectos individuales. Así, la única manera viable en la que se puede establecer una valoración moral de los otros, es por medio de la perfección en la virtud y en la posibilidad del alcance de la dignidad de poder ser feliz.

Una segunda manera de salir del problema es recurrir a la consideración de la Razón como universal para todos los hombres, pues así no habría necesidad de valorar los actos de los otros, ya que su juicio es idéntico al propio, lo que equivale a que su valoración sería la misma que cualquier otro hombre haría en la misma situación, y por lo tanto es válida. La mejor ejemplificación que el propio Kant hace de esta posición es cuando habla Job en su escrito titulado 'Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea', al expresar que : *Job habla como piensa, habla tal y como le dicta su ánimo, tal y como el mundo sentiría en su lugar* . Está dando a entender que en situaciones similares las valoraciones morales serían similares (advuértase que se refiere a las valoraciones y no a las acciones, ya que las acciones variarían debido a que el

hombre es libre y cada uno hace lo que quiera, pero la valoración moral permanece igual).

• La Religión dentro de los límites de la mera Razón.

De lo anterior resulta que el hombre, tanto como individuo o como parte de una sociedad, es un ser ético en lo que respecta a su propia naturaleza. El factor religioso queda relegado debido a que su objeto (la divinidad, la relación que se puede establecer con ella, el modo de esa relación, etc.) no se presenta ni como experiencia para los sentidos ni como un a priori para la Razón. La idea de Dios es eso, una idea que busca regular, desde la Razón práctica, las finalidades de los actos morales. Kant en su texto *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, aclara que el hombre empírico siempre actúa por fines, siendo los actos morales los únicos que no tienen una teleología más que cumplir el deber por el deber. Kant se da cuenta que los actos morales son distintos, ya que no proceden únicamente del hombre como ser empírico, sino del hombre como ser racional. Ahora, es el hombre empírico el que efectúa los actos morales, y por tanto se apuntan hacia un fin. Pero mientras que el fin de los actos corrientes está ordenado por la causalidad, el fin de los actos morales está ordenado por el postulado de la idea de Dios que hace la Razón práctica. Es decir, todos los actos del hombre tienden a una finalidad, siendo la de los actos morales la consecución de la virtud y la felicidad, es decir llegar a Dios. Quedando aclarado el papel que determina la idea de Dios podemos pasar a observar si el hombre se comporta como un ser ético en relación a la religión, pues ya vimos que como individuo y como parte de la sociedad lo hace.

La religión es para Kant es el *conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre en sí misma*. Nótese que es un conocimiento y no una vivencia; esta pequeña diferencia va a ser la que lleve a Kant a decir que la religión procede de la ética y no al contrario. Aparentemente es una afirmación un tanto arriesgada pero que puede tener todo el fundamento racionalista que se quiera. Ya Descartes había hablado de una divinidad que no puede engañar al hombre, ahora Kant nos dice que las revelaciones religiosas no son más que repeticiones de la ley moral que cada hombre lleva en su interior. De esta manera el filósofo de Königsberg va a dividir la religión en clases, entre las que se encuentra la religión natural y la revelada. La primera es el conocimiento natural, diríamos que a priori, que tenemos de los principios de la moral y de los postulados que hace la Razón sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad del hombre; la segunda hace referencia a las distintas confesiones que aseguran tener un mandato expresamente revelado por Dios. Sea como sea, la religión no puede ir en contra de la Razón pues acabaría destruyéndose, de lo que resulta que entre la Razón y la religión hay una serie de afinidades que se expresan en la ley moral del hombre. Kant, siendo consecuente con la definición que da de religión, va a decir que la mejor manera de honrar a Dios es *el respeto por su mandato y el cumplimiento del santo deber que nos impone su ley*.

Esta es la argumentación kantiana sobre la religión, pero Kant desconoce un pequeño elemento esencial a la religión y que es el que va a evidenciar que la dimensión ética del hombre es de otra índole en el plano religioso; no es que religiosamente hablando el hombre no sea ético, sino que la ética va a estar de un modo distinto del que se encuentra en un individuo o en la sociedad. El elemento que olvida Kant es la fe. Ahora bien, Kant se defenderá argumentando que la fe no se presenta como objeto a la Razón y que por eso es que la razón llega a forjarse una religión natural sobre la religión revelada, pero dicha argumentación está basada en la concepción de la religión como un conocimiento no como una vivencia. Para mostrar este olvido de Kant recurriremos a una de las exposiciones maestras de la fe cristiana, que refutan la idea de una religión sometida a la razón, ya que –como se ha insistido– la religión no es un conocimiento sino una vivencia (muchas veces angustiosa). Indudablemente me refiero a la exposición que hace Søren Kierkegaard en su obra *Temor y Temblor*.

Kierkegaard parte de la posición contraria a la de Kant. Concibe la religión como una vivencia de la angustia y no como un conocimiento de la ley moral, pero tanto el filósofo danés como el alemán señalan hacia Dios, cada uno a su manera, pero van a estar de acuerdo en que lo ético es lo general y como tal también lo divino y

por eso se puede decir que todo deber en cuanto tal es un deber para con Dios. Lo primero que Kierkegaard va a observar de Kant es que por el cumplimiento del deber el hombre no entra relación con Dios, sino con los demás, lo que conlleva necesariamente a que *Dios pase a ser un punto invisible de convergencia, una idea desvaída, cuyo poder sólo reposa en la ética que se refiere a la existencia terrena*. Kant aceptaría la observación de Kierkegaard y reforzaría su posición diciendo que en ninguna religión universal existe un deber particular hacia Dios, pues Dios no puede recibir nada de nosotros. Es aquí cuando Kierkegaard entra en desacuerdo con Kant y se pregunta ¿existe un deber absoluto para con Dios? De ser negativa la respuesta se llegaría a la misma posición de Kant, diciendo que de Dios no tenemos más que la idea y que el deber es un a priori universal y necesario para todo ser libre, llegando a afirmar que primero está la ética y luego la religión. De ser afirmativa, el panorama cambia totalmente, pues se acepta, implícitamente, que hay una 'paradoja' tal que hace que el particular como particular se encuentre en una relación absoluta con el absoluto que sobrepasa todos los ámbitos de lo general, lo que hace que el deber (como ley moral) se vaya a entender de un modo distinto. Por esta última respuesta ira la respuesta del pensador danés.

El ejemplo por el cual Kierkegaard va a mostrar la pequeña deficiencia de la ética kantiana es por el de Abraham. El argumento que sigue es, en resumidas cuentas, el siguiente: Dios pide una prueba de fe a Abraham y él la quiere cumplir. Se presenta a manera de prueba, como tentación. Una tentación se define, generalmente, como lo que pretende separar a un hombre del cumplimiento de su deber; pero en este caso en particular, la tentación la constituye la ética al tratar de impedir que Abraham haga la voluntad de Dios. Pero entonces, el deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios y no la representación que el hombre se hace de ella. De aquí surge de manera manifiesta la necesidad de recurrir a 'una nueva categoría' (dice textualmente Kierkegaard, lo que vendría a ser una comprensión distinta del deber) si se quiere entender a Abraham, y es una concepción de una relación existente entre el particular y Dios. Como anotamos anteriormente, Kant rechaza de entrada dicha relación, ya que Dios no puede ser objeto de experiencia y no hay intuición intelectual posible, por lo que la fe no entra en los ámbitos de la Razón (ni pura ni práctica). En esta omisión de la fe, es precisamente donde Kant se olvida del carácter vivencial que posee la religión y que le asigna de manera expresa a la ética. Kant coloca la ética sobre la religión, lo que le va a permitir a Hegel colocar la filosofía como algo superior a la religión. Independientemente de la validez o no de esa clasificación de superioridad, lo cierto es que ambos alemanes olvidan el elemento de la vivencia que hay en la religión y que no se puede presentar de igual manera en la ética. Quizás Kant esté más cerca de Hegel a la consideración de la religión como vivencia, ya que nos dice en la *Crítica de la Razón práctica* que para satisfacer el natural deseo de felicidad, aparece la religión. A pesar de las distintas justificaciones que se hayan hecho para validar la religión, Kierkegaard no la va a entender como Kant, no va a aceptar que la religión haga felices a los hombres, *la fe no es consuelo, la fe es temor y temblor* es uno de los corolarios que se obtienen de la lectura de su obra, y lo expresa manifiestamente cuando se cuestiona: *¿no resulta evidente que cuando Dios bendice a alguien lo maldice también al mismo tiempo?* Entonces hemos de preguntarnos ¿qué función cumple la dimensión ética en la religión? A esta pregunta, basados en la comparación de argumentos hecha anteriormente, daremos respuesta a continuación.

El hecho de que consideremos la religión como una vivencia y no como conocimiento nos inclina hacia la posición de Kierkegaard, aunque si se quiere no en tan angustioso extremo, pues hemos de aceptar que la religión como vivencia exige una relación entre el particular y el absoluto, entre el individuo y Dios. Surge entonces, la cuestión medieval de la omnipotencia divina, si lo que es bueno lo es porque Dios quiere que sea bueno, o porque ha de ser bueno necesariamente. Unamuno dirá que lo primero haría de Dios un ser arbitrario y lo segundo haría que Dios fuera contingente en términos morales. Esta encrucijada nos remite a la conclusión que da el mismo Kierkegaard, cuando dice que, si el deber para con Dios es absoluto, la ética no desaparece, pero sí *desciende hasta convertirse en algo relativo*. Claramente esta conclusión se va más por el lado de la omnipotencia divina, y es lo que hace que el cristianismo se vuelva angustioso, como lo expresa Job: *...Siempre he cumplido sus leyes y mandatos, y no mi propia voluntad. Cuando él decide realizar algo, lo realiza; nada le hace cambiar de parecer. Lo que él ha dispuesto hacer conmigo, eso hará, junto con otras cosas semejantes. Por eso le tengo miedo, solo el pensarlo me llena de terror. Dios, el todopoderoso me tiene acobardado...*. Resulta angustioso pues, ¿cómo saber cuál es la voluntad divina, cómo entender los mandatos

divinos cuando van en contra de la razón? Estos son interrogantes que en Kant no se postulan porque la definición de religión que maneja es distinta a lo que es realmente la religión. Para finalizar este aparte, es importante mostrar el mayor acierto que Kant descubre en la ética desde el punto de vista de la religión, y es que el sumo bien es inmutable, que los deberes son absolutos para con todos los seres que gocen de una voluntad libre, trátase del hombre o de Dios mismo: *el hombre (y con él todo ser racional) es fin en sí mismo, es decir, no puede nunca ser utilizado sólo como medio por alguien (ni aun por Dios) sin al mismo tiempo ser fin.*

• **La dimensión ética del hombre en la actualidad: Hacia una ética de máximos sobre una ética de mínimos.**

Hemos analizado desde los tres puntos de vista fundamentales, la visión del hombre como ser ético, con lo que tenemos que el hombre siempre vive conforme a los principios morales que le dicta la razón y que en un contexto religioso no han de ser violados ni siquiera por Dios, aunque haya casos en los que la vivencia religiosa haga de la ética una contradicción. En la actualidad, y retomando lo que hemos venido aplazando desde el comienzo del escrito, se han clasificado las corrientes éticas de diversas formas, y una de esas clasificaciones es la que hace Adela Cortina al diferenciar entre ética de máximos y ética de mínimos.

Una ética de máximos no es prescriptiva, no consiste en formular preceptos de acción sino que consiste en la enunciación de estilos de vida, de *máximas* para la vida, en la formación de un *ethos*, no de una lista de mandamientos que la mayor de las veces aparecen aislados y prescritos casi de manera arbitraria. En este clase de ética, la *dimensión ética* del hombre cobra su máximo valor, pues se halla en completo uso de su libertad y no encerrada en 'decretos' que regulan su actuar. Ahora bien, al hablar de una ética de máximos se necesita una *autonomía* tal que la manera de actuar esté regida por la ley moral de la Razón. En ese sentido, y sea la ética que sea, religiosa o no, toda ética ha de tener su fundamento en el hombre como ser racional. Si las leyes morales son impuestas por autoridad divina o humana, el hombre dejaría de ser un ser autónomo y por tanto libre; pero si vienen del mismo ser del hombre, la autonomía no se pierde, sino que por el contrario, se ratifica y la dignidad humana cobra sentido. Una ética de máximos contiene toda la coherencia racional que se aplique a los actos humanos, ya que el hombre actúa siempre con miras a un fin y es muy superior la consideración que concibe ese fin, ese *telos*, como una máxima de vida, como un modelo y no como convenciones variables que cambiarán de acuerdo a una posición utilitarista, que deja de lado gran parte de la dimensión racional del hombre para darle prioridad a comodidades vacías de sentido, que degeneran en las crisis '*irracionales*' del mundo actual.

Actualmente, más que en cualquier otro momento histórico, ha de ser necesario el *Sapere Aude* kantiano, el atreverse a pensar por sí mismo, ya que después de las dos guerras mundiales y los distintos totalitarismos, después de la globalización y la era de la computación, el hombre tiende a ser masificado por el poder, sea económico, político, religioso, étnico, etc., lo que genera una masificación que reduce al hombre a un elemento entre el sistema, a un 'algo' cuantificable e inventariable, reemplazable en cualquier momento. Actualmente el hombre deviene en un ser contingente por la sociedad en la que vive (es lo que Sartre considera en su *Crítica a la Razón dialéctica*), y por tanto el hombre queda aminorado a un simple consumidor del sistema, a un objeto sin la dignidad que le corresponde como persona. La salida de estos problemas no es actuar en grupos contrarrevolucionarios de las revoluciones pasadas que pretendieron revolucionar el mundo. Una actitud tal sería tan redundante como las líneas anteriores. La salida ha de empezar por uno mismo, por el individuo concreto y existente que, haciendo uso de su razón, sea capaz de forjar un modo de vida 'racional', no fundado en preceptos sino en actitudes de vida, no juzgado por una casuística de sus acciones, sino por una valoración de su modo de ser. La idea de esto no es hacer de la razón un instrumento para dominar el mundo, como critica la escuela de Frankfurt, sino respetar la ley moral que existe en el hombre. Las acciones morales, como ya lo había indicado Kant, no han de tener finalidad alguna en la vivencia del hombre empírico, sino que deben efectuarse por ser buenas en sí mismas. Esta es una consideración de la ética kantiana como una ética de máximos, y a pesar de lo dura o angelical que parezca, se establece como un ideal regulador de la realidad. Es cierto que la moral que propone Kant es imposible de

seguir, pero por ser tan formal y tan ideal es que es válida para todos los tiempos, pues sirve de paradigma o referente. Sea como sea, lo más importante de la ética de Kant, y que le confiere la actualidad que parece imposible de alcanzar, es el uso de la propia Razón, el Sapere Aude de la ilustración.

Frente a esto, aparecen las diferentes éticas de mínimos que no buscan más que un bienestar, considerando el bien bajo una convención y cuya definición más universal sería *lo útil*. Los diversos utilitarismos no son más que acuerdos entre los integrantes de una sociedad, lo cual degenera necesariamente en la consideración de que el bien supremo no existe, que es una ilusión. Las éticas de mínimos van a ser importantes en los ámbitos sociales y políticos, aún en los religiosos, ya que permiten tener un dominio y control de las personas, es decir, presenta beneficios a nivel social. Pero en cuanto se refiere al hombre individual y concreto, una ética de mínimos no es más que la seguridad de lo que se puede esperar del comportamiento de los demás, es decir, hace del hombre un ser pasivo ante la realidad, que se limita al cumplimiento de pequeñeces que no pueden sustentar el sentido de la vida. Este es el principal defecto de la ética de mínimos. Desde la antigüedad, las diversas corrientes éticas han promovido un ideal que sirva como meta del comportamiento moral, por ejemplo los estoicos tenían el ideal del sabio, los escépticos la consecución de la *ataraxia*, el cristianismo de la salvación, incluso la ética de Kant presenta dicho ideal al postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios expresada en términos de santidad y beatitud. Pero una ética de mínimos no contiene dicho ideal, sino que el ideal es el bienestar de la sociedad, lo que conlleva a que el hombre como tal se vea masificado. Contra esta primacía del estado sobre el sentido de la existencia concreta del individuo es lo que más va a luchar Kierkegaard en su pensamiento, pues no logra concebir que se puedan explicar los ideales del universo y del estado y no se pueda conferirle sentido a la propia existencia humana. En pocas palabras, una ética de mínimos fracasa porque no logra conferirle sentido a la existencia del hombre individual y concreto.

Pero, si levantamos nuestros ojos y miramos a nuestro alrededor, quedamos asombrados de la quietud del hombre actual. La actitud de *dejar hacer, dejar pasar* es la más representativa. En la actualidad la conducta moral no se funda en la conciencia del bien, sino en el miedo a no ser víctima de la violencia, secuestro, desplazamiento, terrorismo, etc., pero sin embargo se busca felicidad en esos mínimos, se busca un consuelo en el cumplimiento de preceptos vacíos que son de carácter político, legal o religioso. Pero el hombre no puede encontrar felicidad en esos mínimos, es más Kant nos dice que ni siquiera el cumplimiento de la máxima de la ley moral nos pueda llevar a la felicidad, sino que apenas nos hace dignos de ser felices, entendiendo que se es digno cuando la acción concuerda con el supremo bien. Pero si nadie actúa por el bien en sí mismo sino por pequeñas convenciones útiles únicamente a un grupo de personas, nos hemos de preguntar con tono preocupante y angustiado: ¿se puede alcanzar la felicidad en mundo como el actual?, ¿alguien es digno de alcanzarla? ¿quién?

BIBLIOGRAFÍA

- CARDONA SUÁREZ Luis Fernando: La Teodicea Auténtica como Praxis de Denuncia.
- DESCARTES, René. Discurso del Método. Barcelona: Altaya. 1993.
- EPÍCTETO. Manual y Máximas. México: Porrúa. 1976
- GARCÍA MORENTE. Manuel. Lecciones preeliminares de filosofía. Bogotá: Ediciones Nacionales. 1984.
- JOB, libro de (Sagrada Biblia)
- KANT, Emmanuel. Crítica de la razón práctica (1º parte, 2º libro, capítulo 2, V). México: Porrúa. 1998.
- _____. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. México: Porrúa. 1998.

- _____. Metafísica de las Costumbres. Barcelona: Altaya. 1993.
- _____. La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid: Alianza. 1969.
- KIERKEGAARD, Søren. Temor y temblor. Barcelona: Altaya. 1994.
- SARTRE, Jean Paul. El existencialismo es un humanismo. Buenos Aires: Orbis. 1984
- UNAMUNO, Miguel. Del sentimiento trágico de la vida. Barcelona: Altaya. 1993.
- WALKER, Ralph. Kant y la ley moral. Bogotá: Norma. 1999

* La traducción del epígrafe es: *Si no puedo ser yo mismo, me sentiría mejor muerto*. Respecto al título, la traducción es: *¿Quién es digno?*.

Cf. GARCÍA MORENTE. Manuel. Lecciones preeliminares de filosofía. Bogotá: Ediciones Nacionales. 1984. pp. 322

EPÍCTETO. Manual y Máximas. México: Porrúa. 1976

* Hago la aclaración para recalcar que no me refiero a una valoración puramente teórica, sino a una valoración que cobija, sobretodo, el campo de la acción.

KANT, Emmanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. México: Porrúa. 1998. pp. 26

DESCARTES, René. Discurso del Método. Barcelona: Altaya. 1993. pp. 3

KANT. Ibid. pp. 31

Cf. SARTRE, Jean Paul. El existencialismo es un humanismo. Buenos Aires: Orbis. 1984

Kant entiende por virtud: disposición de ánimo conforme a la ley, por respeto a la ley. KANT, Emmanuel. Crítica de la razón práctica (1º parte, 2º libro, capítulo 2, V). México: Porrúa. 1998. pp. 180

Cf. KANT, Emmanuel. Metafísica de las Costumbres. Barcelona: Altaya. 1993. pp. 237

Citado por Luis Fernando Cardona Suárez **EN:** La Teodicea Auténtica como Praxis de Denuncia.

Cf. KANT, Emmanuel. La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid: Alianza. 1969 . pp. 20–21

KANT, Emmanuel. Crítica de la razón práctica (1º parte, 2º libro, capítulo 2, V). Op. Cit. pp. 181

KANT, Emmanuel. La Religión dentro... Op. Cit. pp. 25

KANT, Emmanuel. Crítica de la razón práctica (1º parte, 2º libro, capítulo 2, V). Op. Cit. pp. 182

KIERKEGAARD, Søren. Temor y temblor. Barcelona: Altaya. 1994. pp. 57

Ibidem.

KANT, Emmanuel. La religión dentro... Op. Cit. Nota 58 (de Kant) pp. 229–230

KANT, Emmanuel. Critica de la Razón práctica. Op. Cit. pp. 181

KIERKEGAARD. Op. Cit. pp. 55

UNAMUNO, Miguel. Del sentimiento trágico de la vida. Barcelona: Altaya. 1993. pp.

KIERKEGAARD. Op. Cit. pp. 59

Job 23, 12-16

KANT, Emmanuel. Critica de la Razón práctica. Op. Cit. pp. 182

KANT, Emmanuel. Critica de la Razón práctica. Op. Cit. pp. 181

15