

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2003

Fecha de aceptación: 5 de octubre de 2003

VIDA BUENA, DIGNIDAD, RECONOCIMIENTO*

Por: **Lucy Carrillo Castillo**
Universidad de Antioquia

*"¿No tenemos nosotros también manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones?
¿Es que nuestros cuerpos no están nutridos por los mismos alimentos, no son heridos por las mismas armas,
no están sujetos a las mismas enfermedades, ni son curados por los mismos medios, o calentados
y enfriados por el mismo verano y por el mismo invierno ...?
Si nos pincháis, ¿acaso no sangramos? Si nos hacéis cosquillas, ¿acaso no nos reímos?
Si nos envenenáis, ¿acaso no nos morimos?"*

W. Shakespeare, *El mercader de Venecia*, Acto III, Escena I.

Resumen. *Aquí se reflexiona sobre el vínculo entre las nociones de vida buena, dignidad y reconocimiento. Para este propósito se ha dividido el presente ensayo en los siguientes apartados: 1. La idea de una vida buena y la búsqueda de la felicidad. 2. La indigencia de lo real y la pregunta por el sentido de la vida. 3. Los filósofos y la idea de una vida buena. 4. Vida buena, reconocimiento y el concepto kantiano de dignidad.*

Palabras clave: *Kant, moralidad, política, felicidad, vida buena, dignidad, reconocimiento*

Summary. *The article reflects upon the link between the notions of good life, dignity and, recognition. With this purpose, the text has been divided in the following sections: 1. The idea of a good life and the pursuit of happiness. 2. The indigence of the real and the question about the meaning of life. 3. Philosophers and the idea of a good life. 4. Good life, recognition and the Kantian concept of dignity.*

Keywords. *Kant, morality, politics, happiness, good life, dignity, recognition*

1. La idea de una vida buena y la búsqueda de la felicidad.

Todo hacer o efectuar, todo logro o realización y en suma todo obrar práctico implica una relación de nuestro pensar con nuestro querer, y todo cuanto nos podamos imaginar que podemos querer, lo anhelamos porque nos produce placer la mera idea de su posibilidad. De esta manera, lo deseado y querido es lo que llamamos lo bueno en general, tal como nos lo recuerda Kant en la *Crítica del juicio*¹. Me importa destacar que desde esta noción de lo

* Este trabajo hace parte del proyecto de investigación: *Los Conceptos Kantianos de Individuo, Ciudadano y Estado*, del Grupo de Estudios Kantianos, y subvencionado por el CODI.

1 Cfr. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, §4, B10.

bueno en general se puede hablar de dos modos en que concebimos lo bueno: una, lo que es bueno para algo, es decir, lo que de una u otra manera nos es útil o es medio para otro fin; y dos, lo que es bueno en sí mismo, en tanto que aquello que queremos lo deseamos por ser lo que es. En lo que concierne a lo que podemos llamar lo bueno en sí mismo, tal como lo pone de manifiesto el sentido de la expresión, no hay lugar a discusión, porque lo único que puede llamarse con legitimidad bueno en sí mismo es, desde Platón, el bien moral o lo que, con mayor exactitud Kant llama en la *Fundamentación de la moral*, aquello que con toda legitimidad pudiéramos llamar una buena voluntad². Esto es, una voluntad capaz de obrar siempre, en cada caso y sin excepción, en conformidad con la ley moral que, como tal, implica la idea de lo que necesaria y universalmente vale para todos los humanos como bien moral.

En la tradición filosófica, desde la idea platónica del Bien, hasta las actuales y muy diferentes propuestas en torno a lo bueno en sentido moral, el concepto del bien ha querido ser denominación para el sentido más pleno de la existencia humana. En esta medida, la idea de una vida buena recoge todo cuanto nos podamos representar en correspondencia con los bienes para nuestra vida, lo que más y mejor pudiéramos querer para nuestras vidas. Por eso, tal como pensara Kant, la tarea suprema de la filosofía es esclarecer, justificar y legitimar esa búsqueda del bien para nuestras vidas. Los clásicos de todas las épocas han señalado precisamente que la pregunta por el sentido de una existencia buena es la pregunta misma por el sentido de la existencia, que ha dado lugar a la misma la filosofía. Desde esta perspectiva, bien puede decirse que la pregunta por lo bueno para la vida de los humanos, es el asunto o la cosa misma de la filosofía.

La idea de una vida buena, tan vieja como la propia tradición filosófica de Occidente, ha sido vuelta a colocar en el centro de las investigaciones filosóficas en las últimas décadas y como renovado tema de interés ha surgido como pregunta en el campo de la filosofía moral y política (Hannah Arendt, Martha Nussbaum o Ursula Wolf, por ejemplo). Al abordar la pregunta por el sentido de la vida de los humanos se ha querido volver a recoger el sentido de lo que los griegos llamaran una *eudaimonia* cuyo significado se hace explícito en su etimología. Ursula Wolf opina que *eudaimonia* proviene de dos términos: el sustantivo *daimon*, al que Sócrates se refiriera como el demonio o demon de la vida, el espíritu de la vida, es decir, la misma vida y el adverbio *eu* que atribuye en esta expresión el calificativo de buena³; en suma, volver a preguntar por la *eudemonia* es querer saber cuál es la buena manera de vivir; es preguntar por una sabiduría de la vida; en suma, es buscar esclarecer lo que pueda significar saber vivir bien.

2 Cfr. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt, BA1.

3 Cfr. Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Hamburg, Rowolht, 1999, p.68.

La expresión *saber vivir bien* pudiera hacernos pensar que se trata de saber hallar los medios para alcanzar la felicidad. Pero la palabra felicidad es muy problemática y conforme al uso que le damos, tiene un sentido claramente hedonista o utilitarista que se reduce a la vaga idea del cumplimiento total de nuestros actuales deseos y anhelos. La búsqueda de la felicidad es inherente a nuestra condición. Los seres humanos sólo podemos querer incondicionadamente conservar nuestra propia existencia, estar libres de toda clase de dolores y, además, el mayor bienestar de que somos capaces, no sólo de disfrutar, sino también de imaginar. La cuestión es cómo concebir que la felicidad coincidiera con la moralidad. Ciertamente, todos quisiéramos ser felices. Pero la búsqueda de la felicidad acarrea siempre problemas de comprensión y de mutuo acuerdo. Viene a mentes un personaje de Oscar Wilde que replicaba así a sus interlocutores: “Si me preguntan cómo ser feliz sin ser egoísta, yo respondo que todos deberían pensar en el otro, mejor dicho, que todos ustedes deberían pensar en mí”.

Nuestra existencia toda, podría decirse, está orientada hacia lo que creemos que se ajusta a la búsqueda de nuestra propia felicidad, lo cual no puede, en modo alguno coincidir con aquello que todos pudiéramos acordar llamar una vida buena en sentido moral. Aquí gana significado la exigencia kantiana de desinterés en el obrar moral; desinterés que nada tiene que ver con la indiferencia, sino más bien con el coraje de desprenderse del propio egoísmo que es, precisamente, el fundamento de la inmoralidad.

Kant, que comprendía muchas cosas, también comprendió muy bien la problemática de la idea de la felicidad. En el §3 de la *Crítica de la razón práctica* nos da una definición: “felicidad es la conciencia de lo placentero de la vida que acompañaría ininterrumpidamente la existencia de un ser razonable”. La felicidad es idea de lo agradable y placentero, donde, lo duradero no es el sentimiento de placer, sino la idea de lo que sería deseable. Ser feliz plenamente significaría, entonces, vivir en un estado permanente en el cual todo le va a uno según todos los deseos y por lo tanto se daría una completa coincidencia entre lo que pasa y lo que uno busca, espera y anhela⁴. Pero Kant nos hace comprender que una cosa es anhelar ser felices y otra bien distinta pretender que todos nuestros deseos se vean cumplidos.

En el § 83 de la *Crítica del juicio* nos dice Kant: “el concepto de la felicidad no es un concepto que el humano abstraiga de sus instintos ..., sino que es una mera idea de un estado a la que él quiere adecuar su propio estado en condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). El humano bosqueja para sí esa felicidad de modo tan diverso..., cambia de opinión tan a menudo, que si la naturaleza estuviera sometida completamente a su arbitrariedad, no podría de ninguna manera adoptar ninguna ley determinada y firme para concordar con este concepto vacilante y con el fin que cada cual arbitrariamente se propone. Aunque redujéramos este fin a la verdadera necesidad natural, en que nuestra especie

4 Cfr. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 224.

coincide consigo misma, o aumentáramos... la habilidad para procurarse fines imaginados, el humano nunca podría alcanzar lo que entiende por felicidad; a eso hay que añadir que su naturaleza es tal que no puede tampoco colmarse ni satisfacerse en la mera posesión y el goce". Kant nos hace ver que la idea que cada uno de nosotros tenemos de la felicidad es siempre cambiante; que lo que creemos hoy que nos haría felices, posiblemente mañana ya no nos interese, de tal modo que si viéramos cumplidos nuestros deseos tan caprichosos, en virtud de los tantos y tan diferentes opiniones, gustos y deseos, eso significaría que el mundo sería un total caos; pero además se da cuenta Kant de que esa idea es cambiante porque somos de tal condición que tan pronto como logramos algo, ya estamos anhelando otra cosa y que por naturaleza no somos seres que encontremos en nada una completa satisfacción de nuestros deseos y anhelos.

Así, que si estamos de acuerdo con las opiniones Kant respecto a la felicidad, podemos también colegir que la idea de una vida buena, más que idea de una vida feliz o placentera, se refiere a la tarea que cada uno de nosotros tenemos planteada de aprender a vivir bien, llegar a saber qué pueda ser lo que haga buena a nuestra vida, bajo las circunstancias sociales, políticas, históricas en las que nos ha tocado vivir. Desde esta perspectiva, a pesar de la connotación hedonista que pueda tener la usual expresión castellana de *la buena vida*, se trata efectivamente de preguntar por lo que puede hacer que amemos la vida y que, a pesar de todo, tengamos buenas razones para seguir deseando vivir. Preguntar por una vida buena es lo mismo que preguntar por la mejor manera como, dadas las limitadas y pobres circunstancias de nuestra propia existencia, pudiéramos en todo caso sentir que la nuestra es una vida amable y satisfactoria; que nuestra existencia es digna, sin perder de vista que no se puede, en modo alguno, esperar hallar indicaciones precisas –a manera de recetas- respecto a cuáles han de ser las cosas determinadas que debemos anhelar y que como fines nos debemos proponer alcanzar.

2. La indigencia de lo real y la pregunta por el sentido de la vida.

Con lo dicho podemos adelantar ya algo importante ganado en estas reflexiones preliminares. Que la idea de una vida buena es decisiva para toda reflexión filosófica. Pues tiene que ver nada más ni nada menos que con aquello que todos nosotros, como seres humanos, buscamos y anhelamos. En la vida cotidiana no nos enfrentamos con la pregunta misma por una vida buena, de manera directa y explícita. Más bien, planteamos soluciones plausibles inmediatas o mediatas a nuestros asuntos y nos forjamos determinadas tareas o propósitos siempre delimitados, y todo esto siempre con el propósito de hacer lo mejor que podemos. Si usted se preguntara si es bueno seguir leyendo este ensayo, o si después de leerlo será bueno hacerse una siesta o irse a cine o ver televisión –claro está, que sólo si usted tiene tiempo libre para eso-, bien se dará cuenta de que esas decisiones son fáciles de tomar y que no exigen una mayor reflexión en torno al sentido mismo de la vida. Pero aún tratándose de decisiones sencillas, si nos detuviéramos reflexivamente en alguna de ellas, tarde o temprano nos estrellaríamos con las cuestiones más importantes de nuestras vidas.

Un joven estudiante de filosofía que leyera este ensayo y que no solo no se sintiera insatisfecho con los planteamientos que he hecho hasta ahora, sino que, por ejemplo, encontrara también insatisfactorias los demás ensayos publicados en esta revista, bien pudiera estar planteándose la pregunta de si puede justificar que la filosofía sea para él un asunto de estudio sistemático, si vale realmente la pena continuar con las penosas exigencias de la Universidad. Pues, la decisión que todavía puede tomar para cambiar las cosas impregnaría toda su vida y pone en juego, justamente, la pregunta en torno a cuáles son los fines de su vida misma.

Pero toda situación en la que se toma una decisión es todavía más compleja. Esa pregunta acerca de si se tendría coraje para dedicarse al estudio de la filosofía no se plantea por sí misma, sino que contiene también otras muchas preguntas como, por ejemplo, si le exigiría mucho tiempo, si tiene los medios económicos para hacerlo y qué sentido pudiera tener estudiar filosofía en una sociedad como la nuestra con las tasas de desempleo que tiene y con la situación de violencia que se vive. En suma, esta persona se estaría preguntando acerca de cuál sería la dirección que puede dar a la vida. Este ejemplo muestra que en nuestras reflexiones prácticas cotidianas nos vemos constantemente confrontados con diferentes dimensiones de la vida respecto a las cuales nos vemos necesitados de tomar decisiones.

De hecho, la pregunta por una vida buena, es una cuestión que todos nos planteamos en incontables circunstancias. Lo que importa es saber cuáles son las dimensiones más importantes de una vida buena, con qué criterios podemos decidir respecto a esa mencionada bondad de la vida o si esa idea no deja de ser una mera apreciación puramente subjetiva. Una persona que esté reflexionando ahora mismo, mientras lee estas líneas, sobre el posible futuro para su vida desde la incertidumbre del presente, es alguien que está preocupado y se pregunta para qué pueden ser buenas estas reflexiones, pues aunque se empeñara en el estudio mismo de la filosofía, nada le garantiza ahora que pueda terminar exitosamente su carrera ni las muchas otras cosas que se pudieran hacer bien. En primer lugar, por la propia condición de nuestra existencia, es decir, por la brevedad de la vida —como decía Séneca—, que es la causa de que que todo cuanto uno se pueda proponer hacer y anhelar hacer sea siempre realizable de modo incompleto y fragmentario. Pero de modo muy relevante entre nosotros, por las circunstancias de inseguridad, desamparo, violencia, terror y amenaza permanente de nuestras vidas en esta sociedad que hoy tenemos y que además de desgastar nuestras posibilidades de hallar nuevas alternativas para la existencia, menoscaba y empobrece nuestras relaciones con los otros, de tal modo que, sin notarlo, nuestras relaciones con los seres más cercanos se tornan ásperas, desconfiadas, temerosas. Dadas las muy limitadas posibilidades que tenemos efectivamente, llegan ocasiones en que uno se pregunta si tienen sentido todas esas preocupaciones, e incluso alguno puede llegar a preguntarse si tiene sentido acaso la propia vida.

En este punto se pone manifiesto el peso filosófico de la pregunta por una vida buena, porque esta pregunta presupone nada menos que la pregunta por el sentido de la

existencia que es una cuestión que se plantea por sí misma a todo humano. Aunque bien pudiera parecer que son muchos los humanos que han vivido y viven sin necesidad de plantearse la pregunta acerca de lo que sería para ellos un vida buena de modo explícito, lo cierto es que aunque no se plantee explícita, directamente y en cuanto tal, es un problema con el que está confrontada permanentemente nuestra humana existencia. De hecho, la sociedad ha desarrollado respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia a través de las creencias que fundan las costumbres, de entre las cuales —entre nosotros— la religión ha desempeñado un decisivo papel de consuelo y evasión. La cuestión es que la religión ha venido perdiendo influjo sobre las opiniones y creencias de muchos y la filosofía pareciera ser un conjunto deshilado de construcciones conceptuales que poco tuvieran que ver con nuestra pregunta. Algunos sostienen además que, dado que vivimos en una época ‘posmodernista’, quizá estemos preguntando por algo que sólo pudo ser objeto de reflexiones metafísicas ya superadas, pasadas de moda y por eso superficiales.

La cuestión es que dadas las muy pobres alternativas que tenemos para nuestra existencia, esta pregunta es apremiante para nosotros, aquí y ahora. En muchos otros lugares en que se puede vivir en seguridad, en paz y sin violencia puede que se trate de una cuestión que no se planteen con frecuencia las gentes, hasta que algún hecho o circunstancia de la vida cotidiana venga a sacudir las creencias que sostienen la seguridad de la vida, como fuera el célebre caso de las torres gemelas de Nueva York, por ejemplo. Sin embargo, en las sociedades donde hay un Estado de derecho que protege los derechos básicos de sus ciudadanos, empezando por el derecho a vivir que aquí no tenemos asegurado, el asombroso despliegue de sectas religiosas, el culto a estrellas de cine, de televisión o del fútbol, el alcoholismo, la elevada tasa de suicidios, el uso de drogas, etc., da un indicio de que la pregunta prevalece, incluso en esas sociedades donde no se viven los desastres de la guerra que nosotros vivimos. Pero, dada la indigencia de nuestra realidad, nosotros vivimos cada día bajo las amenazas que implica nuestra situación de inseguridad en todos los aspectos. Algunos podrían ser de la opinión de que la pregunta por el sentido de la vida no debería ser cuestión de la filosofía, porque una persona razonable o autónoma se la planteará necesariamente en su vida personal y cotidiana y tendrá que comportarse respecto a su vida como mejor lo crea, de tal manera que pareciera que esta pregunta es cosa de cada día para cada uno de nosotros, pero no asunto con el cual tenga que ver la filosofía. Pero, precisamente, la tarea de la filosofía es buscar comprender qué somos, qué podemos hacer con nuestras vidas, cómo debemos obrar, cómo se pueda ordenar razonablemente la vida en comunidad, y desde esa perspectiva hablamos de filosofía ética y la política. La filosofía busca esclarecer cómo se puede formular esa pregunta por el sentido en nuestras vidas concretas, si esa pregunta tiene un sentido de unidad y sirve a la reflexión práctica, si tiene sentido abarcante de los problemas de la vida y puede abarcar las muy disímiles circunstancias en las que desenvuelve la vida humana, de tal manera que se legitime hablar del sentido de la idea de una buena vida.

3. Los filósofos y la idea de una vida buena.

El pensamiento de Sócrates que ha llegado hasta nosotros fundamentalmente a través de la obra de Platón está íntimamente relacionado con los sofistas que –juzgados en su valía e importancia- constituían un movimiento de ilustración donde sus representantes cuestionaban las costumbres y convenciones tradicionales con el fin de subrayar el poder de la inteligencia humana con cuya ayuda se podían hacer valer los anhelos propios respecto a la vida. Hay que subrayar la importancia de este movimiento de ilustración antiguo, porque en mucho difiere de la ilustración moderna de nosotros conocida que está enlazada, en razón de determinadas circunstancias históricas, a los conceptos de libertad y autonomía y a las ideas de igualdad y solidaridad, de tal manera que propone una osada y novedosa idea de una vida buena individual y social, idea tan extraordinaria, que no se puede realizar. A diferencia de esto, la ilustración griega surge en circunstancias bélicas que echan por tierra los valores aceptados. Este desarrollo se fortaleció por el realismo de los griegos, su actitud respecto a las adversidades de la vida, de tal modo que podemos ver aquí la manera como surge la pregunta por una vida buena sin los rodeos, ilusiones vacías o encubrimientos que implican los muy bellos y respetables ideales de la ilustración moderna.

Los griegos sabían de la imposibilidad de una felicidad plena, de tal manera que ellos buscaban responder la pregunta de la siguiente manera: ¿cómo se puede vivir con sentido si la felicidad completa es inalcanzable?⁵ Preguntar por la vida buena en un sentido radical es la tarea de la obra de Platón. En consideración de las incontables circunstancias naturales y sociales que determinan la vida de un individuo, cada cual necesita un asidero seguro desde el cual comprender su propia vida; para Platón es el concepto de *cosmos* como totalidad que permite establecer la relación de la vida individual con la totalidad de lo que existe, de tal modo que la pregunta por una vida buena en Platón lleva necesariamente a la reflexión sobre la posición de la vida humana en el cosmos; poder comprender esto es la tarea de la filosofía. De donde tenemos que para Platón la pregunta por una vida buena es la pregunta misma de la filosofía. Aristóteles, por su parte, separa las tareas propias de la metafísica y de la ética. Sin detenerse en las aporías de la existencia –la volubilidad tanto de la fortuna como de nuestros afectos-, que precisamente constituyen el corazón de los razonamientos de Platón, Aristóteles ensaya en su ética proponer su comprensión de lo que pueda ser una vida buena, tomando como punto de partida la concreción, la multiplicidad, en suma, las formas empíricas de la vida de los humanos. Aristóteles propone la idea de *frónesis* que pudiéramos leer como prudencia o sabiduría de la vida y reflexiona sobre la capacidad humana para elegir en sentido preferencial entre alternativas –*phroairesis*- como mediación entre razón y deseo que evita la violentación de la una o del otro. Pero esto no explica aún a la voluntad como facultad de comenzar autónomamente un nuevo estado de

5 Para lo que sigue, cfr. Ursula Wolf, op. cit., particularmente los capítulos primero y segundo, pp.31ss. Cfr. también Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Gender Studies. Frankfurt, Suhrkamp, pp.227ss.

cosas, tal como lo descubrió el cristianismo y como nos explicará más tarde Kant. Para nosotros que hoy nos preguntamos por aquello que pueda tenerse por una vida buena es decisivo este tema que se convierte en lugar central de la filosofía moderna: el problema de la conciencia que cada uno de nosotros tenemos respecto a nosotros mismos y el advenimiento del concepto de individualidad, respecto a lo cual habría que mencionar en primer lugar a San Agustín, de cuya obra debería decirse que es la precursora de la filosofía de la conciencia y fundadora del concepto de vida interior individual, que no hallamos de modo explícito en la filosofía de la antigüedad⁶.

Son esenciales los conceptos de conciencia y de individuo, porque lo que pone en juego nuestra pregunta es nada menos que la pregunta por la libertad que pueda tener cada uno de nosotros para elegir lo que pudiese ser esa vida buena. La libertad misma se convierte problema cuando nos preguntamos si efectivamente podemos hacer lo que debemos hacer, o como pensaba San Agustín, saber cómo decidir en medio del alboroto que arma en nosotros nuestro querer y nuestro no-querer⁷. La cuestión acerca de que el concepto de voluntad tal como lo comprendemos haya surgido con el cristianismo debe poder responderse desde la pregunta por las experiencias propias y concretas que recogió éste acerca de la posesión de esa voluntad. En todo caso, al plantear la pregunta por una voluntad concreta que lucha consigo misma y que se contradice, se pone en evidencia uno de los más lúcidos aportes de Heidegger. Cuando se pregunta por el sentido de la vida no se trata de algo abstracto; quien pregunta por la vida es un portador de vida, alguien que decide efectivamente respecto a su vida, ya dada de un modo determinado, lo cual Heidegger llama la facticidad de la existencia⁸. La pregunta por una vida buena parte siempre, entonces, de una determinada perspectiva de una persona singular⁹. Pero en la medida en que pretendemos que la respuesta que pudiéramos hallar tenga sentido comunicable, es decir, que yo pueda compartir con otros lo que yo pienso que ha de ser para mí y para ti una vida buena, tendríamos que plantear nuestra pregunta de otro modo: ¿cómo tendría que vivir yo, en tanto que soy un ser humano? Y, entonces, hago entrar en escena de nuevo a Kant.

Aunque es indudable que para Kant la consideración de la filosofía teórica está puesta al servicio de la filosofía práctica y que para él determinar por qué el sentido moral de la existencia es lo más importante para toda filosofía, también es cierto que desde él una ética

6 Cfr. Kurt Flasch: *Was ist die Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*. Frankfurt, Klostermann, 1993, pp. 27ss

7 Cfr. San Agustín, *Confesiones*, VIII, ix.

8 Cfr. M. Heidegger: *Ser y tiempo*. Trad. J. Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, pp. 79ss.

9 Sin embargo, hay que notar que el sujeto, el humano de la filosofía es el mismo individuo de la literatura. Si bien la Filosofía habla del ser humano en general y la novela, por ejemplo, siempre de un individuo en particular, Sancho, Aureliano Buendía, Gregorio Samsa, estos casos individuales tienen el poder de aludir a todos; sus problemas son idénticos a los de todos los demás. El individuo concreto es idéntico al sujeto general, al ser humano, objeto de la reflexión filosófica.

como doctrina de una vida concreta correcta ha quedado excluida de las pretensiones de rigor científico con las cuales ha dejado sentadas las bases de la filosofía. Desde esta perspectiva, si la pregunta por una vida buena cabe dentro de la moral kantiana, podría hacerlo pero únicamente en estricto sentido como parte de la filosofía científica, es decir, sobre los fundamentos de la filosofía práctica, desde el rigor y el formalismo del concepto de libertad moral. Por eso los seguidores de Kant que pretenden hacer coincidir hechos reales o posibilidades de realización concreta plausible con la ley moral, se equivocan y malinterpretan la filosofía moral de Kant.

Según Kant, hay dos posibilidades para proponer contenidos para una buena vida: Por un lado, la idea de que los humanos pueden alcanzar en su vida la suma perfección. Pero esta hipótesis sólo puede ofrecer criterios vacíos e indeterminados que se mueven en un círculo vicioso, porque parten de supuestos metafísicos isostenibles e ilusorios para la descripción de lo que sea la condición humana. En segundo lugar, está la posibilidad subjetiva conforme a la cual una vida buena sería aquella vida que cada individuo experimenta como buena; pero la cuestión aquí insostenible para Kant es que no hay ninguna garantía de validez general para criterios concretos compartidos, porque cada cual puede tomar lo que se le antoje por bueno y no se sabe qué habría de valer como norma general para circunstancias concretas de la vida. En este sentido Kant excluye del corpus de su filosofía crítica toda consideración ontológica o psicológica de la pregunta por una vida buena, porque desde la razón pura se puede ganar sólo una fundamentación de la moral que legitime únicamente lo posible para los mortales razonables pero que, por otra parte, permanezca independiente de las variantes, accidentales y empíricas circunstancias de la vida. Esto significa, precisamente, que dentro del estricto campo de la filosofía crítica podemos aislar una rigurosa reflexión al respecto, ya que como pregunta por el más elevado sentido de la existencia humana, abarca necesariamente el problema de una vida buena. Y la cuestión debe poder solucionar el conflicto práctico que propone el hecho de que no hay felicidad sin virtud, pero que hace falta virtud para distinguir la felicidad de satisfacciones inmediatas.

Esa elaboración en todo caso, es todavía una tarea por realizar. Pero su plausibilidad nos exige tomar en consideración además el hecho de que Kant no desconocía las corrientes de la Ilustración que defienden la unidad del individuo humano y que sostienen que además de razón discursiva y práctico-moral, el individuo tiene imaginación, sentimientos, pasiones, etc. Un individuo que toma en consideración su vida, busca darle un sentido unitario en el que quede excluida la discrepancia entre razón discursiva y sensibilidad, entre el puro deber moral y las posibilidades fácticas para obrar. A mi modo de ver, en ese sentido todavía está por comprenderse el alcance de las reflexiones que Kant desarrolla en la *Crítica del juicio* y en los breves ensayos que solemos llamar de filosofía de la historia, entre los que se incluye *Por una paz perpetua*. De esta manera, la escisión del humano en ser inteligible o sujeto moral y ser sensible o existencia empírica, que en Kant marca el abismo entre lo que sucede de facto y lo que debería suceder moralmente, podría dar lugar a una nueva consideración de la individualidad, en tanto saberse uno mismo con capacidad efectiva de tomar decisiones libres en su vida fáctica en comunidad. Hay que decir que Hegel buscó resolver esa tarea

pero, como es sabido, terminó sacrificando los anhelos y necesidades del individuo a los intereses de la sociedad. Y luego, también, Nietzsche, pero como quedó mostrado, pudo lograr salvaguardar la individualidad a costa del sacrificio de toda la comunidad.

Las diferentes propuestas que han hecho los filósofos, en todo caso, no han podido solucionar la discrepancia entre el origen de la pregunta por el sentido de la vida en la existencia individual y el carácter intersubjetivo u objetivo de la explicación de la pregunta por una vida buena o, dicho de otro modo, lo que significaría saber vivir moralmente en este mundo tal como es y en tanto seres tal como somos, y esto se explica porque esta discrepancia constituye uno de los problemas fundamentales de nuestra humana existencia¹⁰. Tanto los antiguos como los modernos han sabido que no puede haber una receta para vivir una vida buena, que no puede haber una lista de logros o de fines que puedan constituir el sentido pleno de una vida buena.

4. Vida buena, dignidad y reconocimiento.

Quiero aquí, en este último apartado, considerar brevemente la ley moral universal en tanto que imperativo categórico que -como señalaba arriba-, recoge la idea más elevada de lo que pueda significar una vida buena. Efectivamente, en el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant propone formulaciones distintas para el imperativo, de las cuales yo quiero mencionar solamente la tercera: 'obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca solamente como medio'.

La ley moral kantiana insiste en que nos relacionemos con los otros no sólo porque nos puedan ser buenos para nuestros intereses o necesidades, sino porque la existencia de esas personas es buena en sí misma. Para esclarecer lo que Kant entiende por la diferencia entre la idea de que una persona es buena para algo y que es buena en sí misma, quisiera tomar en consideración la reflexión que se hace Kant en el §4 de la *Crítica del juicio* sobre lo que podemos tener por bueno, con la que había comenzado estas reflexiones. Kant dice ahí: "Bueno es lo que nos complace por medio de la razón y por el simple concepto. Llamamos a una especie de lo bueno lo *bueno para algo* (lo útil), cuando complace sólo como medio; a otra especie de lo bueno, en cambio, lo llamamos lo *bueno en sí*, porque complace por sí mismo. En ambos conceptos de lo bueno está incluido siempre el concepto de un fin y, por lo tanto, la relación de nuestra razón con nuestro querer y, en consecuencia, una satisfacción en la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un cierto interés"

Desde aquí, ensayemos a comprender lo que significa que debemos tratar a los seres humanos, *nunca solamente como medios*. Las más de las veces las personas somos buenas

10 Cfr. Allan Bloom: *The closing of the american mind*. Nueva York, Simon & Schuster, 1987, pp.173ss.

o malas para algo, en el sentido de tener ciertas destrezas o aptitudes o carecer de ellas. Toda persona que tiene una vida activa en la sociedad desempeña un papel en esa sociedad, ya sea prestando un servicio a otras personas de la comunidad o cooperando en la producción de bienes para la sociedad. En virtud de esa tarea que cumplen con el fin de satisfacer necesidades o intereses de los demás, hay designaciones específicas para esas actividades: un panadero, un técnico en informática, un chofer de bus, un profesor, etc. Se sobreentiende con esos apelativos que un buen panadero lo es, porque es bueno para hacer pan, por ejemplo, y que eso no excluye que nuestro panadero pudiera ser un asesino en serie; a pesar de sus crímenes, su pan seguiría siendo sabroso. Sobreentendemos que los panaderos son personas que son buenas para hacer pan, es decir, tienen las destrezas apropiadas para hacer buen pan, porque saben hacerlo¹¹. Tal como piensa Kant del concepto de *lo bueno para algo*, las personas son buenas en ese sentido utilitario, cuando lo que hacen o pueden hacer da satisfacción a algo que a los otros nos interesa obtener como fin. Por eso puede decirnos que lo bueno en general está íntimamente relacionado con el interés que nos tomamos en que algo exista o en hacer algo determinado para lograr algún propósito.

Podríamos decir que materialmente todas nuestras relaciones personales son relaciones en las que las otras personas son medios para nosotros, en la medida en que a través de ellas satisfacemos necesidades o podemos alcanzar nuestras metas. En nuestras inevitables conversaciones sobre los otros solemos decir, por ejemplo, que 'a él sólo le interesa el dinero de ella' o 'él utiliza a sus amigos para hacer carrera'. Hablando con cinismo, un joven, por ejemplo, quiere a sus padres; pero entre las muchas razones que pudiera aducir para justificar este amor filial están, sin lugar a dudas, el aseguramiento de un techo, de alimento y sostenimiento. Desde otra perspectiva, todos amamos a nuestras parejas, pero además de las ilusiones del enamoramiento –cuando las hay–, ese amor se funda en que esa pareja satisface nuestros deseos eróticos; amamos a nuestros amigos, porque nos dan prestigio, seguridad o nos libran del aburrimiento un viernes en la noche, etc. Ciertamente, podemos pensar que en lo que acabo de decir falto a la verdad, que lo más importante que no se ha dicho. Y ese plus esencial no mencionado es precisamente a lo que Kant alude con la idea de *tratar a los otros como fines en sí mismos*.

Si referimos esta noción a nuestras relaciones personales más apreciadas por nosotros, el amor filial y la amistad, damos con la idea de que nuestros padres y amigos como fines en ellos mismos, poseen existencia autojustificada, lo cual significa que ya no podemos ni debemos preguntar para qué y por qué existen en relación con nuestra propia persona. La existencia moral de mis padres y de mis amigos atribuye el sentido de buenas en sí mismas a sus existencias. Es incuestionable su existencia, la pensamos como una existencia necesaria si y sólo si hemos puesto esa existencia sobre la base del respeto; por el reconocimiento

11 El concepto de lo bueno como lo que es apropiado para poder desempeñar una tarea, es desarrollado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Así, un cuchillo es bueno para cortar; en su uso se satisface apropiadamente nuestra necesidad de cortar un trozo de carne o de pan, por ejemplo.

inmediato –sin mediaciones- de la dignidad de su existencia. Lo que resulta chocante en una descripción utilitarista o cínica de nuestros afectos es la incuestionable valía moral del otro. Efectivamente, nuestros padres satisfacen nuestras necesidades, nuestros amigos nuestros intereses y caprichos. Pero es que además de que nos sean útiles, les respetamos, tenemos consideración por ellos, reconocemos la dignidad de sus personas. Pero lo cierto es que si tratar a los otros ‘siempre al mismo tiempo como fin y nunca solamente como medio’ significara lo que de hecho son nuestras relaciones con los otros, entonces de esto resultaría que estamos perdiendo el tiempo dándole vueltas a la pregunta por una vida buena, puesto que en la manera como comprendemos y asumimos nuestras relaciones con los otros estaríamos dando cumplimiento a la ley moral y estaríamos llevando ya una vida buena, es decir, plena en sentido moral y político, lo cual está muy lejos de ser verdad.

Sólo de modo muy parcial he aludido a lo que significa kantianamente que una persona sea un fin en sí misma. Si mis padres o mis amigos fueran considerados por mí como buenos en sí mismos, es decir, como fines en sí mismos, esto implicaría que los reconozco como si fueran los padres que debieran ser y como si mis amigos en su existencia personificaran lo que significa la amistad. Que una persona sea un *fin en sí misma* significa que no puedo añadir ni quitar nada a su existencia, porque mi respeto por ella implica reconocerla como persona moral (es decir, como una existencia humana moralmente plena). La ley moral me manda obrar como si mis padres y mis amigos, mis colegas y demás habitantes de la ciudad y del mundo fueran lo que debieran ser. Ese previo reconocimiento de los otros es la necesaria condición de que yo pudiera alguna vez esperar de ellos que me reconocieran a mí también como si yo fuera un fin en mí misma, es decir, como si yo llenara todas las condiciones de todo cuanto debiera ser en cuanto soy lo que soy como hija, hermana, amiga, profesora, colega, ciudadana, etc. Pero tendría que confesar que aunque me lo propusiera con obstinado empeño (cosa que ninguno de nosotros hace), mis logros en todos esos aspectos serían siempre demasiado limitados. Un verdadero respeto por el otro implicaría que tuviéramos que deponer todas nuestras envidias, desprecios, injusticias, deslealtades, prejuicios, etc., pero también todo nuestro efectivo quererle, toda simpatía, toda complicidad, para reconocerle únicamente en su más pura y elevada dignidad humana. El respeto que demanda la ley moral kantiana apela a la idea de la conducta que les sería propia a seres puramente razonables, si es que todavía los podemos concebir. La elevada y muy rigurosa exigencia de la ley moral kantiana, no obstante, ilumina el camino por donde hemos de preguntar por una vida buena.

El bien y el mal tienen origen en la razón. No puede decirse que hay humanos que son buenos o son malos; más aún, no existen humanos que sean buenos o malos absolutamente; solamente existimos los humanos que somos capaces de bondad o maldad. La ley moral debe ser un imperativo porque los humanos no disponemos de una voluntad buena siempre y sin excepción, sino más bien somos muy propensos a desviarnos de lo moral. Con su concepto de moralidad, ese elevado concepto del respeto por la dignidad humana, Kant desvirtúa la opinión según la cual el mundo se movería imparable e incesantemente desde el mal hacia el bien. Pues, no hay lugar para las falsas esperanzas. En cambio, ese sentido

inalcanzable del concepto de ley moral es lo único que puede conceder significado, por ejemplo, a las nociones de justicia, igualdad, solidaridad que son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella, y que sólo pueden ser legitimadas moralmente. Sin ese significado moral tales nociones pierden su razón de ser a la luz de las meras instituciones de la sociedad y del Estado. Sin la dimensión moral no puede haber dimensión política. La doctrina de las instituciones del estado y de la sociedad, fundadas sobre el sentido de lo moral, alcanza, es cierto, para justificar lo que debe entenderse por lo legal, pero bien podría contribuir al mantenimiento y al refuerzo de la conciencia moral. Sin el presupuesto de esa universalidad no podría llevarse a cabo ninguna comprensión del problema del mal, y no se podría más que hacer descripciones de lo que sucede, de lo que ha sucedido, pero no podría argumentarse ni justificarse qué es lo que solemos llamar responsabilidad moral, o por qué nos sabemos responsables de nuestro obrar y por qué sabemos que los otros tienen derecho a imputárnoslo.

Nuestra pregunta por la noción de una vida buena nos ha llevado aquí al concepto kantiano del respeto por la dignidad de la existencia humana encerrada en la ley moral. Pero también nos lleva al, en boga, concepto de reconocimiento del otro. Nunca un individuo encuentra del todo su lugar propio y nunca es él mismo, sino que siempre es también otro. Todas las relaciones afectivas que mantenemos los humanos hacen irrelevante la pregunta por el modo de aparecer el otro en mi mundo y, por eso, inútil preguntar si el otro tiene igual dignidad de existencia. El proceso a través del cual se nos descubre el mundo se identifica con el modo como lo compartimos, lo recreamos y lo reinventamos permanentemente junto con los otros. Que no seamos seres puramente racionales es lo que justifica la ley moral. El rasgo propio de los seres humanos, lo que nos hace de la misma condición a todos es la capacidad que compartimos para obrar bien, pero también la tremenda propensión a no hacerlo, e incluso a transgredir el sentido del bien. Esto es lo que Kant llamaba el 'mal radical' en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Nuestra existencia corporal no sólo es el signo doloroso de nuestras carencias y fragilidades, sino lugar de las posibilidades de nuestras fugaces alegrías y de nuestra menguada felicidad. La visión cristiana de que las pasiones son tan poderosas como corruptas y que la razón es un instrumento demasiado débil y engañoso para dominarlas, ha hecho fuertes durante siglos al temor y la culpa, tanto en los individuos como en las comunidades y sociedades sometidas a los intereses de otras más poderosas. Pero, de hecho, ninguna pasión es mala en sí misma y, más bien, todas pueden servir a las causas justas y nobles. Tal como Hobbes sostenía, lo que nos define a los humanos todos, por igual, es la constante tensión entre razón y pasión.

Por eso, hacer valer la propia dignidad debería empezar por el reconocimiento del derecho de todos a vivir, sin importar las diferencias, que entre nosotros no es poca cosa. Shakespeare se refería a esto en la persona de Shylock, el avaro que fuera un *Mercader de Venecia*, quien era despreciado por sus conciudadanos, no por ser un ruin prestamista, sino por su origen judío. Se le descalifica, se le margina, se le desprecia como si no fuera humano,

por lo que en el discurso más conocido de Shylock contra los venecianos, el mercader les replica: ¿Somos distintos? “¿Es que acaso no tenemos también ojos? ¿Es que no tenemos manos, órganos proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no estamos nutridos por los mismos alimentos, no somos heridos por las mismas armas, estamos sujetos a las mismas enfermedades, curados por los mismos medios, calentados y enfriados por el mismo verano y por el mismo invierno ...? Si nos pinchais, ¿acaso no sangramos? Si nos haceis cosquillas, ¿acaso no nos reímos? Si nos envenenais, ¿acaso no nos morimos?”¹². Shakespeare hace ver que el mundo de los venecianos, sus opiniones y creencias acerca de lo que es bueno o lo que es malo, sobre la virtud y el vicio, no les permite reconocer como propias las opiniones y creencias de Shylock, quien detrás de esta áspera pero conmovedora queja hace valer su alegato a favor del ejercicio del reconocimiento de las mutuas semejanzas que sostienen la existencia humana, porque los humanos sólo podríamos aspirar a vivir dignamente cuando por encima de todos los intereses y opiniones prevaleciera el respeto por la vida del otro y el reconocimiento de los derechos de los otros. Todo discurso sobre el otro y la otredad se convierte en mera palabrería, cuando obedece al intento absurdo de concebir moralmente al ser humano como un ser más elevado que el propio ser humano.

Ciertamente, las circunstancias concretas de nuestras vidas determinan que seamos como somos en este mundo que es así y no de otro modo. Nos equivocamos, nos confundimos, dudamos en nuestras deliberaciones sobre lo que se debe hacer de la vida, en cada caso, porque no razonamos adecuadamente, no podemos calcular todas las consecuencias de nuestro obrar. Pero en tanto animales razonables, los humanos somos autores responsables de nuestros actos. Por eso, hay una diferencia abismal entre nuestra incapacidad para obrar rigurosamente en sentido moral, es decir, conforme al estricto mandato de la ley moral kantiana, y el falso supuesto de que por ello la conducta humana estuviera condenada a ser un obrar irracional. Dadas las circunstancias históricas, políticas y sociales que envuelven nuestras existencias, necesitamos claridad para poder comprender los terroríficos acontecimientos casi cotidianos que vivimos y que muchos dicen absurdamente que son resultado de actos irracionales. De manera incomprensible también, aceptamos que otros digan que una masacre en la que son asesinados decenas de campesinos fue cometida por un grupo de seres irracionales o que el horroroso asesinato de una mujer con una bomba atada a su cuello fue planeado y realizado por un ser irracional, o por seres inhumanos. Estos y otros casos son producto de actos de barbarie, acciones cometidas por criminales, que no podemos calificar de irracionales o inhumanos. Tanto más insostenible ésto por cuanto que tales actos obedecen a una planeación, organización y ejecución que presuponen el propósito de satisfacer determinados intereses y objetivos que sólo la razón humana puede concebir. Sólo porque son razonables, porque son humanos, a los autores de los crímenes les son moralmente imputables sus actos. Justamente, porque el conflicto entre el bien y el mal es un conflicto de la razón consigo misma, la noción de la dignidad del individuo

12 W. Shakespeare: *El mercader de Venecia*, Acto III, escena 1.

moral tiene la función de hacer valer el poder moral de la lucha contra el mal que libra cada individuo en su interioridad.

Como quiera que sea, a la búsqueda de ese esquivo asidero que nos diera seguridad sobre lo que pudiéramos comprender como una vida buena, pudiéramos compartir y llevar a la práctica, la pregunta por lo bueno moralmente no nos dice lo que hemos de hacer en cada caso concreto, sino que nos presenta lo que todos los humanos, en tanto seres capaces de razonar, deberíamos hacer de nosotros mismos. Cada uno de nosotros somos, no lo que nos creemos e imaginamos arrogantemente, sino lo que hacemos moralmente con nuestras vidas mismas. En este sentido, preguntar por una vida buena no es buscar una salida nueva a partir de la cual vayamos a ser otras personas completamente distintas. Sería poder hallar claridad respecto a lo que podemos realizar todavía como mejor para nuestras vidas. En esto Schopenhauer apelaba a la honda sabiduría de los antiguos y su propuesta tiene mucho que ver con la que hiciera en el imperio romano un legendario esclavo liberado, que en mucho debería ser maestro para nosotros mismos. Epícteto, que conoció en carne propia lo que constituye una existencia en medio terror de la guerra, de la miseria y la persecución del pensamiento libre, no usaba el término de una vida buena, sino del coraje para asumir las ineludibles restricciones de la vida real a través de lo que llamó el *arte de vivir la vida de uno mismo*. Esto es, la necesidad de esforzarse por comprender las circunstancias en medio de las cuales vive uno de tal modo que se pueda ejercitar a la propia razón en el deseo de lo que está en las propias manos y de evitar lo que está fuera de su alcance contribuyendo a disminuir las miserias que acechan la vida de todos, sin perder de vista el fin último de salvaguardar la propia dignidad. Lo que pudiera ser una buena vida, en lugar de una existencia cómoda, pacífica, alegre y llena de oportunidades felices, resulta ser para nosotros, más bien, un reto para actuar responsablemente y, en consecuencia, disentir activamente de los poderes ajenos que se ejercen sobre nuestras existencias.

No hay felicidad sin virtud y hace falta virtud para distinguir la felicidad de satisfacciones inmediatas. Una vida buena es la idea de una existencia capaz de abarcar en la búsqueda de su felicidad la felicidad de los otros. El amor y la amistad son impensables sin el deseo de hacer bien al otro. Señalan una necesidad congénita, una aptitud para la comunidad. Por lo demás, estos sentimientos surgen en nosotros con espontaneidad, sin esfuerzo y sin represión. De hecho, no renunciamos, no podemos, a la búsqueda de las mejores relaciones entre nosotros. Reconocemos lo mejor a través de lo peor, lo bueno en medio del mal, y esa conciencia afina nuestras capacidades para comprender el mundo humano, para juzgar sus motivaciones y para conducirnos sensatamente y con sensibilidad en la vida. No hay cabida para ninguna clase de optimismo. Pero mientras existan entre nosotros algunos pocos con el coraje necesario para hacer lo que se debe hacer, sin importar las consecuencias, y sólo en razón del respeto por la propia dignidad, tampoco podrá decirse que se ha perdido la última esperanza respecto a la posibilidad, alguna vez, de llevar una buena vida.