

La noción de felicidad en la filosofía práctica de Immanuel Kant

Juan Velázquez González
Segundo de Filosofía
Historia de la Filosofía Moderna II
Profesor: Luis Arenas
Zaragoza, 9 de septiembre de 2008

ÍNDICE

Introducción.....	pág. 2
I. La felicidad kantiana: un sentimiento opuesto a la moralidad.....	pág. 3
II. La felicidad kantiana: ¿puede confraternizar con la moralidad?.....	pág. 7
III. Lecturas de la felicidad de la filosofía práctica de Kant.....	pág. 11
a. Felicidad imposible.	
b. Felicidad excluida.	
c. Felicidad afirmada.	
d. Felicidad utópica.	
Conclusiones: Felicidad kantiana prometeica.....	pág. 17

Introducción

La noción de felicidad ha sido vinculada a la pregunta ética desde la antigüedad filosófica; platónicos, epicúreos, estoicos... han pensado la relación que pudiese existir entre las dos. No extraña por ello que las dos obras de filosofía moral de Kant (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*) presenten la felicidad como uno de los centros de la reflexión. Por esta cuestión, en definitiva, nos vamos a preguntar a lo largo de todo este ensayo, casi hasta la extenuación, si no el aburrimiento: ¿Se puede vincular el deseo humano de ser feliz al deber moral del bien obrar? Y, si es así, de qué vínculo se trata.

Gadamer, al profundizar en lo que implica leer un texto, explica que “el horizonte de sentido de la comprensión no puede limitarse ni por lo que el autor tenía originariamente in mente ni por el horizonte del destinatario al que se dedicó el texto en origen”¹. El sentido del texto sobrepasa los horizontes de ambos, del autor y de intérprete, y a la vez se asienta en ellos. El mismo Gadamer describe la búsqueda de la verdad del texto como una *fusión de horizontes* de sentido. Esta fusión horizontal es la que vamos a intentar realizar aquí, para indagar en la verdad que acerca de la felicidad nos quiera desvelar la filosofía práctica de Kant.

La cuestión de la felicidad es de por sí huidiza y corremos el riesgo de dejarla escapar hacia el terreno de la opinión. Tendremos que hacer un esfuerzo por superar la estrechez de un debate de opiniones sobre lo que sea la felicidad y abrimos a la conversación, al diálogo de sentidos en los que decimos el sentimiento y el deseo de “ser feliz”. Nuestra referencia está clara: la felicidad kantiana, pero lo que significa es lo verdaderamente incierto. A lo largo de estas páginas intentaremos esbozar uno de los posibles sentidos, una de las posibles verdades hermenéuticas sobre la felicidad en Kant, en la fusión del horizonte kantiano y del horizonte presente, entre los que media tanto el abismo de la incomprendibilidad como, asimismo, el deseo y el esfuerzo del mutuo entendimiento, del texto por hacerse comprender y del lector por comprender el texto. Además, vamos a dejar entrar en la conversación a otras voces, otras cuatro lecturas de la felicidad kantiana, que puedan ayudar a perfilar un sentido más amplio de lo que ésta signifique. La intención no es ni mucho menos el acuerdo, sino el diálogo, la dialéctica de la *hermeneusis*; más aún si nos damos cuenta de lo distintas que son todas las interpretaciones a las que vamos a aludir.

Es paradójico que, siendo la intención de Kant presentar un sistema filosófico-ético completo, tan completo que incluyera a la felicidad, a pesar del cuestionamiento continuo de Kant a la eticidad de la ésta; resulta paradójico, digo, que las lecturas que se pueden hacer de la felicidad kantiana sean tan diversas, dispersas e incluso contradictorias entre sí. Se debe seguramente a que el lector lee desde su horizonte - como diría Gadamer-, nunca identificable con el del vecino, con el que comparte ascensor, pero tampoco con el compañero, con el que comparte pupitre en clase de historia de la filosofía. Espero que este horizonte mío que ha querido fusionarse con el de Kant en un diálogo sobre el sentido de la felicidad sirva, por lo menos, para hablar en el ascensor de algo “más” que del tiempo y en el pupitre de algo “menos” que de la temporalidad del ser, pongamos por ejemplo.

¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 474.

I

La felicidad kantiana: un sentimiento opuesto a la moralidad.

Para introducirnos en el tratamiento que hace Kant de la felicidad en su filosofía práctica vamos a comenzar con una categorización de los tipos de *principios prácticos* y de *imperativos* a los que se refiere, tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Se trata de unas distinciones necesarias para entender el tipo de oposición que establece nuestro autor entre la felicidad y la moralidad, centro articulador de esta primera parte del ensayo.

Hay, según Kant, dos tipos de principios prácticos: subjetivos o *máximas*, donde el principio se considera válido sólo para la voluntad del sujeto, y objetivos o *leyes prácticas*, en las que el principio práctico se considera válido para la voluntad de todo ser racional. El imperativo, por su parte, es una regla que se designa por un deber-ser, a modo de obligación objetiva de la acción, que hallaría cumplimiento si la razón determinara totalmente la voluntad. Hay dos tipos de imperativos: *hipotéticos*, que determinan la voluntad respecto a un fin apetecido, y *categoricos*, que determinan la voluntad sin condiciones.

Resulta de esto que los imperativos categoricos son leyes prácticas, son objetivos, porque no entran en su consideración las apetencias del sujeto. De este tipo son los principios de la moralidad. Los imperativos hipotéticos, por su parte, son máximas, por cuanto están subjetivamente determinados, y son los propios del ámbito de los sentimientos, con su aporte de irracionalidad; entre ellos se inscribe la felicidad, como el más importante. Todos estos principios prácticos que requieren de un objeto de la facultad apetitiva y predisponen hacia él a la voluntad, es decir, que son materiales, son a su vez empíricos y no pueden ser normativos. Dirá Kant que “todos los principios prácticos materiales como tales son, sin excepción, de la misma clase y deben figurar bajo el principio universal del amor a sí mismo o de la propia felicidad”². Todos ellos pertenecen al sentido o al sentimiento, y no al entendimiento.

A partir de la distinción terminológica presentada desde el principio por Kant hemos llegado a la diferenciación en la que vamos a profundizar: la felicidad, sentimiento, opuesto (que no contradictorio, como veremos) al deber, la moral. Dos ámbitos que conforman esferas separadas, en apariencia de forma tajante, por la filosofía práctica kantiana. Vamos a continuar con la diversa caracterización que Kant piensa para cada uno de estos universos, no sólo terminológicos sino conceptuales y, sobre todo, vivenciales, por cuanto la razón práctica es la forma reflexiva de la acción.

En el conocimiento de la acción humana persigue Kant un saber práctico-absoluto; un fundamento, con todas las implicaciones de esta palabra: que funda y que se funda a sí mismo incólume, en un lugar y de un modo determinado, para construir a partir de él un edificio, desprovisto como está en el momento originario de ornamentos, pero colmado de posibilidades (forma moral en potencia de materialización; en terminología aristotélica). Este fundamento no arranca de la libertad humana, uno de los dos pilares de la moral kantiana, sino de la ley moral, que no sólo es pilar sino también estructura formal autofundada y fundante. La ley moral es lo primero que en nuestras representaciones morales se hace evidente –dice Kant- y que conduce al concepto de libertad: la conciencia del deber conduce al sujeto a reconocer su capacidad para elegir (aceptación o rechazo del deber), su libertad, desconocida hasta entonces para él.

² I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires ⁴1961, p. 26.

No vamos a entrar aquí (ya que no son las pretensiones de este ensayo) en la consideración exhaustiva de esta ley moral y en por qué Kant la considera un principio evidente por sí mismo; tal vez nos baste con constatar que es un principio formal, una ley práctica e imperativo categórico pero absolutamente formal, y que Kant lo expresa en la *Crítica de la razón práctica* como “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”³, y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de este modo: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer *que mi máxima se convierta en ley universal*”⁴. Se trata del famoso *imperativo categórico* de la razón práctica kantiana: expresión formal de la ley práctica que -como se explica también en la *Fundamentación*- tiene, además de este aspecto formal de universalidad (imperativo categórico), dos facetas más: la material, según la cual cada ser humano es un fin en sí mismo y nunca un medio (*principio práctico de la moralidad*), y la de una determinación integral de esa misma ley, que consiste en que ella supone una concordancia estructural entre todas las máximas morales (lo que llamará Kant *reino de los fines*).

Esta ley moral está determinada únicamente por la razón pura, una razón práctica pura, pero que para su completud requiere de una *voluntad* a sí mismo *pura*, es decir, dirigida únicamente por la forma de la ley, apriorísticamente, sin la coacción de ningún objeto material. No obstante, esta voluntad pura no satisface de por sí la ley moral; ha de ser también santa: una voluntad pura y santa, que no esté afectada por ninguna necesidad y ningún móvil sensible, por nada que no sea el puro deber. Una voluntad así sólo la puede poseer un ente infinito, no un ser humano, movido por sus apetitos y deseos. Este ente realizado no viviría en la dicotomía humana, entre el querer y el deber, y, por tanto, no estaría expuesto a la necesidad de ningún tipo de coacción sobre sus deseos. No así el ser humano que, en tanto que volitivamente imperfecto depende de la ley y pende de su obligatoriedad. Debe estar atado al deber. He aquí otra forma de ruptura, desde otro frente en la misma línea de batalla, de la distinción que consolida la razón moral kantiana: deseo y deber, como dos ejércitos en rivalidad, que frecuentemente luchan y -como veremos en el próximo apartado- pudieran, según se desarrolle la contienda, confraternizar.

La felicidad, general de uno de estos dos ejércitos, es definida por Kant como “la conciencia de un ente racional de lo placentero de la vida que acompaña interrumpidamente toda su existencia”⁵: una explicación preciosa de unos de los conceptos más polémicos y polemizados de la historia (lástima que se vea inmiscuida por Kant en esta guerra, aunque tenga que ser la flor que emerja del campo de batalla en medio de sus despojos). “Ser feliz -continúa poetizando razonadamente Kant-, es necesariamente la exigencia de todo ente racional aunque finito y, en consecuencia, inevitable motivo determinante de su facultad apetitiva”⁶. El deseo de ser feliz es una condición del ser humano, por el común saber de su finitud, y refiere a un motivo material, que sólo puede ser conocido de modo empírico por el sujeto. En consecuencia, para expresarlo prácticamente no se podrán establecer leyes sino máximas morales, que no podrán alcanzar la objetividad, universalidad y necesidad a priori de las primeras.

Kant rechaza de pleno una universalidad empírica; es un imposible para él, pero que acarrea un rechazo, tal vez menos explícito, a un consenso material en el orden moral: sólo cada uno sabe de sus deseos y de la forma mejor de satisfacerlos.

³ Ib., p. 36.

⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 91990, p. 65.

⁵ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o.c., p. 26.

⁶ Ib., p. 30.

El principio de la felicidad, una materialización completa del sentimiento placentero, puede producir, como decimos, máximas, no leyes para la voluntad. Estas máximas se basarán en la opinión de cada individuo acerca del modo de alcanzar el estado de felicidad. Esta doctrina es lo que Kant denomina eudemonismo, que consiste en que “es, pues, el deseo de la felicidad, como fin último y absoluto, el que, en el fondo, condiciona todos nuestros actos, todas nuestras máximas, las cuales, por lo tanto, no son imperativos categóricos, sino siempre condicionados por el fin que todos apetecemos: la felicidad”⁷. Además, las máximas de la felicidad no pueden estar al alcance de todos, no todos pueden ser felices en base a las máximas de otros y no siempre respecto a las suyas; lo contrario que sucede con el imperativo categórico, con la ley moral, aplicable a todos porque todos, no sólo la deben sino que también, la pueden cumplir. “La máxima del amor a sí mismo sólo aconseja; la ley de la moralidad ordena”⁸.

El amor a sí mismo es el sentimiento que sostiene al deseo de felicidad. La felicidad podrá ser fuente de máximas prácticas, que se podrán convertir, sin embargo, en leyes prácticas objetivas si incluyen la felicidad de los demás, por cuanto responderían en ese caso a la universalidad y la formalidad requeridas toda ley, pero no porque vayan a determinar a la voluntad pura, esto es, no porque vayan a ser efectiva y moralmente vinculantes para todos. Una forma negativa de estas leyes prácticas objetivas de la felicidad implica no quitar bienestar a los demás, aunque tampoco aportarlo, y su forma universal positiva consistirá en que los fines del otro lleguen a hacerse los fines propios, a través de un ejercicio de solidaridad.

Según Kant, en el juicio de nuestra razón práctica importa mucho nuestra felicidad, nuestro agrado o desagrado, pero esto no puede ser lo determinante en el orden de la acción, como ocurre en el mundo animal. “El eudemonismo nos dice cómo son los hombres. Pero la moral nos indica cómo deben ser, aunque no lo sean, aunque no puedan serlo”⁹. La voluntad puede operar perfectamente según la ley moral mediada por un sentimiento material, pero debe hacerlo por uno formal, lo que llama Kant “amor a la ley moral”. En caso contrario la acción contendría legalidad pero no moralidad. El deseo que arrastra la voluntad y la aparta de la moralidad es, entonces, el modo de acción más execrable. Voy a citar ahora en extenso un pasaje de la *Fundamentación* que puede iluminar este tercer y radical corte que opera Kant entre el sentimiento y la moralidad. Si el primero que hemos observado era lógico (terminológico: imperativo categórico e imperativos hipotéticos) y el segundo ontológico (voluntad infinita y voluntad finita), el último es axiológico y, más aún, pasional, visceral y dogmático; poco racional en su crítica de la razón práctica.

...el principio de la felicidad resulta ser el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige por el buen obrar; no sólo porque no contribuye en nada a fundamentar la moralidad, pues es muy distinto hacer un hombre feliz, que un hombre bueno... sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase de cosas las motivaciones que impulsan a la virtud con aquellos que empujan al vicio enseñando solamente a hacer bien los cálculos y borrando, en suma, la diferencia específica entre virtud y vicio¹⁰.

Sólo la ley moral podría impulsar “legítimamente” a la voluntad. Ella se encargará, por un lado, de contrarrestar las inclinaciones que nos extravíen de ella

⁷ M. García Morente, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, p. 149.

⁸ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o.c., p. 43.

⁹ M. García Morente, o.c., p. 150.

¹⁰ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p. 123.

misma, de menoscabar el “amor a sí” y la vanidad que éste implica; y en un sentido positivo la ley moral produce el “respeto” también por ella, “respeto por la ley moral”. El “sentimiento moral” es a la vez sentimiento “de desprecio” por las inclinaciones contrarias a la ley moral y sentimiento “de respeto” hacia la misma. El modo de darse es la batalla, el combate contra las inclinaciones (recordemos la metáfora bélica), contra los sentidos que extravían con objetos materiales a la voluntad, lucha contra la felicidad¹¹. Así lo afirma explícitamente Kant: “para los hombres y todos los entes racionales creados, la necesidad moral es imposición, es decir, *obligación*, y toda acción fundada en ella tiene que representarse como *deber*, y no como modo de proceder que ya nos guste espontáneamente o que pueda llegar a gustarnos”¹².

Nos guste o no el deber es imperativo, sometidos como estados al dominio que las pasiones ejercen sobre nosotros. Kant presenta su moral como un ejercicio de liberación, una defensa de la libertad (el segundo y secundario de los pilares de la razón moral, siguiendo al deber), pero ¿a qué precio? ¿al coste de cuántas víctimas, de cuántos soldados irreflexivos? El estado moral del hombre, dice Kant, es el de la virtud o intención moral en lucha, no el de la santidad o pureza de intenciones de la voluntad, por eso está “libremente obligado” a luchar o a morir.

¹¹ ¿Está Kant realmente contra la felicidad?: tema de debate, que dejamos para la tercera y última parte del ensayo, en una de las lecturas que vamos a abordar sobre el significado de la felicidad en Kant (ref.: E. Guisán, “Kant contra la felicidad personal”, en J. Carvajal (coord.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 253-264).

¹² I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o.c., p. 89.

II

La felicidad kantiana: ¿puede confraternizar con la moralidad?

Después de las consideraciones hechas en el primer capítulo sobre la tajante distinción que Kant lleva a cabo entre desear y deber, sentimiento y moralidad, felicidad y obligación, inevitablemente nos hemos de plantear la posibilidad de un alto el fuego, de una paz más o menos duradera entre los combatientes (¿un tratado de paz incluso?). A este interrogante vamos a intentar empezar a responder a partir de esta segunda parte del ensayo. En el fondo, es la pregunta central: ¿tiene que ver la felicidad con la moral? tal y como se la planteo Aristóteles veintidós siglos antes que Kant.

Hemos visto hasta aquí tres brechas que realiza Kant entre felicidad y deber; consideremos ahora tres intentos, que él mismo se propone, para reunirlos. Uno, dos y hasta tres intentos que van ganando en intensidad, hasta que Kant cree haber dado con la solución; también hallan paralelo las tres separaciones con las igualmente tres promesas de confraternización en su determinación creciente: de la lógica a la ontología y de ella, a raíz de su fracaso, hacia la axiología metafísica que acaba proponiendo Kant en su filosofía práctica. Veámoslo con detenimiento.

En primer lugar, el principio de la felicidad (lo empírico) y el de la moralidad (lo legal) son diferentes, pero no por ello se ha de seguir –dice Kant– su contradicción y el rechazo de la aspiración a la felicidad, como ha parecido poner en evidencia. El deseo de felicidad puede ser incluso beneficioso en ocasiones para el cumplimiento del deber. Una lógica del sentido común, que Kant intenta destacar a lo largo de la *Crítica* y más aún en la *Fundamentación* (obra de carácter más divulgativo) no podría negar tal posibilidad: que si un deber aporta cierta forma de felicidad se cumpla con mayor empeño que si careciera de él; el deseo como colaborador, como hermano, confraternizado con la obligación propia del deber. Sin embargo, tal acercamiento del “querer ser feliz” al “querer obedecer” no parece satisfacer al filósofo de Königsberg, porque en el fondo, “el fomento de la felicidad propia no puede ser nunca directamente deber, y menos aún principio de todo deber”¹³.

Un intento no del todo afortunado, porque la defensa búsqueda de la felicidad trae consigo el riesgo de extraviar el camino de la ley moral, único objeto inmaterial en esencia de la actuación humana. Sin embargo, “es una desgracia –se confiesa Kant– que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir de una manera bien definida y sin contradicción lo que propiamente quiere y desea”¹⁴. Esto se debe a que la felicidad es relativa a las personas, se deriva de la experiencia de cada individuo, de modo que no puede pretender el grado de universalidad de un absoluto (lo que realmente persigue Kant en su filosofía moral). “En suma, nadie es capaz de determinar con plena certeza mediante un principio cualquiera qué es lo que le haría realmente feliz, porque para eso necesitaría una sabiduría infinita... porque la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación, que descansa en fundamentos meramente empíricos”¹⁵. Esta segunda promesa de reconciliación no podemos ni siquiera asegurar que alcanza a prometer algo; se limita a sugerirlo. El ser humano tendría que ser sustancial y ontológicamente distinto, no atado a su contingencia relativa, infinitamente sabio, para poder equiparar

¹³ Ib., p. 100

¹⁴ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p. 88.

¹⁵ Ib., pp. 88-89.

sus juicios y máximas sobre la felicidad con sus imperativos morales, pero ésta es una posibilidad imposible, descartada por Kant casi antes de decirla.

“A la tercera debe ir la vencida” y así se confirma en las intenciones de Kant. Tras un resultado insatisfactorio y uno imposible, el filósofo plantea su propuesta de una reunión entre el mayor de los deseos humanos y la forma más pura de su deber: todo un reto para la razón humana. Kant explica en la *Crítica* que el enlace de la virtud con la felicidad puede entenderse de dos maneras: identificándolas o distinguiéndolas.

Epicúreos y estoicos habrían optado por una identificación; Kant por la distinción, como hemos comprobado. Para el epicureísmo la virtud se contiene en la máxima de promover la felicidad: “la felicidad es todo el bien supremo” y la virtud es la forma racional de adquirirla. En el caso opuesto del estoicismo, la sensación de felicidad se contiene en la conciencia de la propia virtud: “la virtud es todo el bien supremo” y la felicidad es la conciencia de su posesión. Kant niega los supuestos de ambas escuelas, porque el deseo no puede ser identificable con la obligación, pero conserva una idea: virtud y felicidad, ambos, pertenecen y comparten el bien supremo. “En el supremo bien práctico para nosotros –dice Kant-, o sea, que ha de hacerse real por medio de nuestra voluntad, la virtud y la felicidad se conciben como necesariamente unidas”¹⁶.

Esta unión no puede ser analítica (identificación) como proponían los filósofos helenistas pero sí que es sintética, así como la causa enlaza con el efecto, la virtud enlaza con la felicidad. Pero no es posible que la virtud sea causa eficiente de la felicidad o aquella tendría que poseer una base empírica; algo imposible según los razonamientos ya esgrimidos. De modo que su argumentación conduce a Kant a acuñar un nuevo concepto, un nexo, una articulación necesaria entre las dos orillas de la acción del hombre: la “satisfacción”. La ley determina inmediatamente la voluntad, y la conciencia de esta determinación produce “satisfacción en sí mismo”, como un sentimiento pasivo, de modo que éste sentimiento agradable no es causa de la acción (acción conforme al deber) sino su consecuencia (acción por deber): “consecuencia indirecta de las acciones que obedecen el imperativo categórico, aquellas que se realizan por respeto al deber”¹⁷.

“Satisfacción”, en realidad, no es lo mismo que felicidad; refiere Kant “la palabra satisfacción consigo mismo, que en su acepción genuina indica siempre solamente un agrado negativo por la existencia propia, cuando se tiene conciencia de no necesitar nada”¹⁸ a una sensación reducida, negativa, de felicidad. No es una afirmación del deseo de ser feliz, sino una consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria, de la ley moral, si es que se quiere sostener la existencia del bien supremo. En todo caso, este bien no sería tan “supremo” con el requerimiento de una felicidad tan disminuida. Kant necesita darle una forma más consistente a esta felicidad negativa a la que ha llamado “satisfacción”; ha de positivizarla y, para ello, acude a la metafísica para que ella sostenga a su filosofía práctica, a su filosofía moral en último extremo, a la axiomatización kantiana de la acción.

Kant ha empujado tan fuerte el sentimiento de su moral que en la ley moral que ha construido no hay ningún motivo para hacer coincidir moralidad y felicidad. El bien supremo, decimos, ha de legitimarse más allá de la pura moral y la mera acción humana para que ésta misma se legitime a sí misma sobre la misma fuente. “Por lo tanto, –dice Kant- se postula también la existencia de una causa de la naturaleza que sea distinta de

¹⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o.c., p. 121.

¹⁷ E. Bonete Perales, “Modelos éticos de felicidad (un esquema comparativo del eudemonismo)”, en Cuadernos Salmantinos de Filosofía nº 28, Salamanca 2001, p.421

¹⁸ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o.c., p. 126.

toda naturaleza, causa que contenga el fundamento de esta relación, a saber, de la coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad”¹⁹. Esta causa, alejada de las restricciones y el imperio del deseo humano, es Dios. Dios es postulado por Kant como moralmente necesario, pero no porque Él legitime la obligatoriedad de la ley moral, como ha defendido gran parte de la tradición teológica y filosófica que requería de la existencia de Dios para salvaguardar un orden moral del mundo.

Muy lejos de todo esto, la existencia de Dios para Kant garantiza la existencia del bien supremo y con ella la posibilidad de una felicidad positiva para el ser humano que está moralmente obligado a actuar conforme al deber. Kant, al fin y al cabo, parece que está comprometido radical, aunque bastante marginalmente, con la felicidad del hombre, con sus deseos de bienestar y de realización. La idea cristiana de Reino de Dios equivale a la de bien supremo, que se basa en la observación de la ley moral, pero que ella misma no promete la felicidad. Un Dios que promete la felicidad en su Reino, que sólo es alcanzable en la eternidad, pero que en el presente ha de ser objeto de espera; ese es el postulado moralmente necesario de la filosofía práctica de Kant. “Ha de postularse la existencia de Dios como una causa del conjunto de la naturaleza que garantice la exacta y proporcionada coincidencia de la felicidad con la moralidad, con el cumplimiento del deber. Este Dios ha de ser capaz de proporcionar la felicidad al hombre que realiza la virtud, que cumple con el deber”²⁰.

En realidad, dice Kant que “la moral no es propiamente la doctrina de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos hacernos dignos de la felicidad. Sólo cuando la religión se añade a ella, aparece también la esperanza de llegar un día a ser partícipes de la felicidad en la medida en que nos hayamos cuidado de no ser indignos de ella”²¹. Estas palabras de la *Crítica* nos indican un último punto a tener en consideración: la consecuencia del bien obrar, del actuar conforme a la ley moral no es sólo la negativa felicidad de la “satisfacción” sino también una positiva “dignidad de ser feliz”. Parece necesario que la virtud y la felicidad se encuentren; “the reason why virtue should be rewarded with happiness is simply that one’s own happiness need not be willed as a merely natural, selfish goal, antithetical to morality, but can also be willed as one’s own part of the whole that virtuous action aims to produce, namely a universal system of happiness”²². La felicidad sería positiva siempre y cuando estuviera preludiada por la virtud, la cual generase una forma no material sino sistemática y universal de ser feliz.

Desplazándonos a la *Fundamentación* hallamos un desarrollo para esta idea: “la buena voluntad parece constituir la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices”²³, pues ella es lo único que puede llamarse bueno sin restricciones, al margen de todo condicionamiento material, lo único que posee el ser humano en realidad para conseguir alcanzar el bien supremo y, con él, su felicidad. El mismo deseo de felicidad se ha de subordinar al deseo de poseer una voluntad totalmente buena, pues aquella “se dará por añadidura”, como dice la Sagrada Escritura.

La filosofía moral kantiana, como vemos, está traspasada por un sentido religioso que dé consistencia a una difícil de por sí relación entre el “deber hacer bien” y el “desear ser feliz” (más aún después de la triple brecha, realizada por Kant, en esta relación: lógica, ontológica y moral) que Kant recoge en un “querer ser bueno”. Pero en esta “buena voluntad” kantiana podemos observar la influencia de una moral cristiana protestante, exacerbada en el puritanismo, que busca una seguridad para la fe, un

¹⁹ Ib., p. 133.

²⁰ E. Bonete Perales, o.c., p. 424.

²¹ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o.c., p. 138.

²² P. Guyer, *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 120.

²³ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p. 54.

aliento, que pueda realizarse humanamente, para conservar la esperanza en la felicidad prometida por Dios en su Reino. La “buena voluntad” es en el fondo una garantía para la felicidad humana, incierta en sí misma y que nunca puede dejar de ser sino en espera.

III

Lecturas de la felicidad de la filosofía práctica de Kant.

Llegados a este momento de la reflexión vamos a ampliar nuestra perspectiva hermenéutica y dar en ella cabida a otras miradas, todas ellas dirigidas al aspecto que adquiere la felicidad en la filosofía práctica de Immanuel Kant. Diversas interpretaciones de unos mismos textos que pueden orientarnos hacia una percepción más amplia de la felicidad kantiana. Tratamos de seguir dando respuesta con ello a la pregunta que esbozamos al comienzo de la segunda parte del ensayo: “¿tiene que ver la felicidad con la moral?”, ¿pueden encontrarse en algún momento, darse la mano como hermanas?

Felicidad imposible, felicidad excluida, felicidad afirmada y felicidad utópica, son las cuatro designaciones para cuatro nuevas visiones de la felicidad según la filosofía práctica de Kant; cuatro que vamos a tomar en consideración. Como adelanto: las tres primeras confirman la tesis sostenida en el primer apartado del presente ensayo (*La felicidad kantiana: un sentimiento opuesto a la moralidad*): el sentimiento y el deseo de felicidad se oponen a una forma absoluta de moralidad, tal y como la busca Kant; sólo la última lectura de la felicidad kantiana (*felicidad como utopía*) sostiene que la reconciliación es posible, que la ética de Kant posibilita, permite e induce el deseo y la satisfacción de la felicidad, tal y como queríamos empezar a sostener en el segundo de nuestros apartados (*La felicidad kantiana: ¿puede confraternizar con la moralidad?*), aunque, como veremos, no en el mismo sentido.

a. **Felicidad imposible**²⁴.

Partamos de una contemplación negativa de las posibilidades de ser feliz según los presupuestos defendidos por Kant en su filosofía moral. Tanto la *Crítica de la razón práctica* como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* defienden –ya lo hemos recalcado suficientemente– la extrañeza que existe entre el deber y el desear. Una oposición considerada necesaria por Kant para que el deber y su ley moral puedan seguir siéndolo y no contaminarse por el influjo de los deseos, las inclinaciones y las pasiones, que pueden pervertir a una voluntad ya de por sí débil, generalmente impura e imposiblemente santa. Si la voluntad fuese perfecta y la sabiduría completa, si los seres humanos fuésemos semejantes a dioses por tanto, el debate sería innecesario, la lucha no se daría y la moral con la felicidad se casarían, estarían identificadas, como ingenuamente pensaban los epicúreos y los estoicos, obviando los límites de lo humano, dejando de lado la finitud en la que consiste ser mujer y ser hombre y no ser dios.

La distinción lógico-terminológica que señala Kant entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético se basa, según Isaac Álvarez, en una distinta racionalidad. Si los imperativos categóricos se sustentan sobre una racionalidad formal, de fines absolutos, los imperativos hipotéticos lo hacen sobre otro modo de razonar: el técnico o instrumental, y la “lógica del poder”. Para ella no hay fines absolutos sino sólo medios para un fin ulterior, lo que nos habla de una profunda insatisfacción en el ser humano, que va buscando siempre lo que nunca podrá conseguir del todo. Además, esta

²⁴ I. Álvarez Domínguez, “Felicidad imposible: Hobbes, Kant, Schopenhauer”, en *Laguna* nº5, 1998, pp. 129-136.

lógica se cierra sobre el individuo y vive para él: “Kant verá en el motivo egoísta tanto un impulso autoconservador como una fuerza siempre latente, amenazante y perturbadora, disolutora”²⁵. La perspectiva eudemonista kantiana es puesta en relación y parece hallar semejanzas con la de Hobbes, pero Kant da a ésta una resolución diferente.

Contra esta tendencia autodestructiva de los sentimientos y del más imperativo de todos, el deseo de ser feliz, Kant opone una moral del “desinterés”, de la formalidad e intención, que pueda contrarrestarla. La voluntad pura kantiana, su “buena voluntad”, es pura intención, desobjetivizada, desmaterializada, para no verse influida por una sensibilidad que la pueda extraviar del deber moral.

“Descubierto el vínculo secreto de felicidad y poder, la circularidad infernal y sin salida de la instrumentalidad del mandato hipotético, sólo queda la tangente del total sometimiento al deber”²⁶. La percepción tan negativa de Kant sobre la felicidad humana, una felicidad de hecho imposible, que si se persigue conduce al sufrimiento, a la desesperación e insatisfacción vital; esta visión negativa de la felicidad –dice I. Álvarez- conduce a Kant a tomar una drástica solución que salve al ser humano del dolor: romper todo lazo entre su felicidad imposible y su deber posible. Además, una felicidad basada en el interés, el egoísmo y la autosatisfacción no es digna de ser posible; la “dignidad de ser feliz” parece un recurso de segundo orden, derivado de la necesidad y posibilidad primera de obrar conforme a la ley. Si buscar la propia felicidad nos va a conducir a sufrir porque la descubrimos imposible, es mejor dejar de intentarlo y querer más bien hacer lo que debamos.

Ahora nos preguntamos: ¿es la felicidad kantiana tan autónoma y egoísta como la piensa I. Álvarez? ¿No caben en ella también los deseos e intereses de los demás? Y, en todo caso, ¿cree realmente Kant en que la formalidad del deber sanará al hombre de su insatisfacción, de su sufrimiento infeliz? ¿Le hará olvidar acaso el cumplimiento del deber sus ansias de felicidad? ¿No cree Kant que junto a la moral, incluso que gracias a la moral, es posible la felicidad?

b. Felicidad excluida.

Si la separación radical entre las necesidades y deseos humanos, por una parte, y la razón moral, por el otro, podía pensársela consecuencia de considerar que la felicidad es un imposible y, en consecuencia, su persecución causa de infelicidad, también cabe pensar que el concepto de felicidad ha sido pervertido, desprestigiado y lacerado por Kant, hasta excluirlo del horizonte de lo humano. Esperanza Guisán defiende como tesis que “Kant no supo comprender el valor de la felicidad personal, la diferente calidad de los placeres, y el papel imprescindible de la simpatía a la hora de determinar nuestras acciones morales. La ética de Kant como resultado, si bien majestuosa en ocasiones, con su exaltación de la autoestima y la dignidad, no deja de ser en buen medida un atentado contra la felicidad del ser humano total racional y sensible”²⁷.

La felicidad y el sentimiento sensible, en general, serían profundamente negativos, el lado opuesto de la positividad de la razón moral. Las inclinaciones humanas estarían marginadas en una razón dirigida al obrar o, más bien, excluidas por una libertad y voluntad puras, sumisas al deber de la legalidad. La imposición y consecuente exclusión de las pasiones y deseos por una férrea voluntad moral serían, en

²⁵ Ib., p. 132.

²⁶ Ib., p. 133.

²⁷ E. Guisán, o.c., p. 253.

todo caso, satisfechas con el “contento de sí mismo”, una consecuencia del cumplimiento preciso y adecuado del deber. Libertad significaría para Kant liberación de la esclavitud de nuestros sentidos e inclinaciones, con la recompensa de la “satisfacción en sí mismo”. Percibe claramente aquí E. Guisán el más exacerbado de los dualismos antropológicos.

Pregunta, que incluye respuesta, se hace evidente ahora según esta interpretación de la eudaimonía (si es que existiera) en Kant: “por qué no desea Kant fundamentar la ética en las pasiones humanas en lugar de en esa pobre libertad que no es sino *apatheia*, y silencio ante las inclinaciones. Por qué en resumidas cuentas teme Kant tanto a la felicidad, como si fuese la fuente de toda la indecencia humana y no el fundamento de la excelencia, la benevolencia y la beneficencia”²⁸. Hay un miedo en Kant a decidirse por la felicidad auténtica, por eso tiene que acudir a sustitutos y a soluciones que acallen el grito del deseo y del sentimiento, la voz del hombre que reclama ser feliz, que su necesidad de felicidad encuentre un lugar junto a la moral, que su bien hacer y su bien querer se entiendan. Este miedo se basa, según la interpretación a la que aludimos, en que Kant piensa que “todo el mundo busca su propia felicidad”. En el mismo sentido que hablábamos en la *Felicidad imposible*, la felicidad sería para Kant egoísmo, autocomplacencia y satisfacción de uno mismo. La felicidad de los demás estaría excluida: la exclusión primera (la felicidad de otros no cabe dentro de mi felicidad) es madre de la exclusión aún mayor (la felicidad no cabe dentro de mi acción). El formalismo moral será el agente de esta cadena de exclusiones, que reducen la vida del ser humano a la racionalidad (o irracionalidad, más bien dicho) de la obligación, el deber por el deber. La moral kantiana impide al ser humano tanto ser él mismo feliz como buscar en la felicidad de los demás una participación en la suya propia.

E. Guisán atribuye el dualismo aludido de la razón práctica y el miedo implícito a dejarse llevar por las inclinaciones de los sentidos a la formación pietista y puritana de Kant. Es interesante esta apreciación (a la que nos habíamos referido someramente antes), que nos hace reconsiderar mucho la “modernidad ilustrada” de Kant, pero no puede esgrimirse como acusación, pues la moral kantiana es claramente tributaria de una raíz cristiana moralizante, situación en la que Kant vive y en la que piensa, de la que no pudo huir, por muy “ilustrado” que fuera. En efecto, el filósofo de la Ilustración atribuyó una matriz negativa y dañina a todas las pasiones, excluyendo, una vez más, el beneficio que reportan y la necesidad que de su realización, no sólo de su deseo, tiene el ser humano.

Otras tres acusaciones se derivan de esta primera en esta lectura de la felicidad kantiana por E. Guisán: el antihumanismo que desprende, por cuanto arranca del hombre y de la mujer sus deseos y sus pasiones, e intenta rellenar el hueco que dejan con la obediencia satisfecha de la sumisión; la despersonalización que implica, al sustituir el gozo del corazón de los hombres por los dictados de la pura razón; y el fracaso al que llega, evidente cuando Kant intenta “tapar los huecos” que ha ido dejando su moral de devastación. Uno de esos huecos lo intenta rellenar con el deber de la compasión y la empatía, que sin Kant darse cuenta, “supone en cierto modo una enmienda a la totalidad de la producción filosófico-moral kantiana. Hay que dejarse llevar por esta simpatía irreprimible, por este impulso o pasión que nos mueve las entrañas. Kant empieza a querer parecerse a un ser humano”²⁹. Sin embargo, sigue sosteniendo la exclusión a la felicidad compartida, la de uno mismo con la de otros. Kant ciertamente, a pesar del disfraz de una moral de sistema, se desvela contradictorio.

²⁸ Ib., p. 255.

²⁹ Ib., p. 262.

Al menos reconoce E. Guisán una defensa kantiana de la auto-estima, bajo el nombre de “la propia dignidad” o de “la dignidad de ser feliz”. Obrar conforme al deber, a la justicia, a la benevolencia y a la compasión que nos sirva para merecer una pequeña parcela en el jardín de la felicidad, por lo menos, para considerarnos dignos de ella a nuestros propios ojos. ¿Será éste el único reducto de libertad que quede al ser humano, un vez que Kant la ha prácticamente excluido?

Son ciertas gran número de las acusaciones que se han vertido en este apartado hacia la razón práctica de Kant, por su dualismo puritano, por su miedo a la verdadera libertad, la de las pasiones, por su reducción de horizontes y la imposición del deber al querer hasta anularlo casi del todo, dejando sólo una libertad servil al fondo. Son ciertas, pero no es menos cierto que Kant acepta que la felicidad de los demás pueda incluirse en las pretensiones morales propias, incluso en la propia felicidad, o que sostenga que la felicidad puede esperarse aunque no conseguirse, que hay que gozar de la pequeña parcela que de ésta tenemos ahora para aguardar una felicidad mayor en un reino de los fines supraindividual. Aquí también demuestra ser menos “ilustrado” de lo que pensamos al leer su *Crítica a la razón pura*, pero por eso mismo se puede objetar que la felicidad no es un tabú para Kant, ni su consecución un peligro para la razón, y que su exclusión es más inclusiva de lo que pueda parecer, pese a las profundas aporías y perplejidades a las que conduce.

c. Felicidad afirmativa³⁰.

Las dos lecturas presentadas sostienen y explican el supuesto de la distinción ya reiterativa que coloca a la felicidad kantiana en el mundo de la imposibilidad o en el de la inexistencia. La lectura de Catherine Chalier, por su parte, sigue afirmando la separación antropológica kantiana de las pasiones y de las obligaciones, pero afirma al mismo tiempo que esta división no está polarizada. Kant no ha colocado al deber en el polo positivo de su antropología y al sentimiento en el polo negativo, como decían las dos argumentaciones anteriores. Por el contrario, la felicidad kantiana es afirmativa, junto a la afirmatividad de la moral y subordinada a ésta. La ética kantiana conserva la idea de felicidad de la mano –en opinión de C. Chalier- de dos conceptos: la “dignidad de ser feliz”, como esperanza del sujeto moral, y el “bien supremo”, a modo de vínculo entre la virtud y la felicidad.

La distinción entre felicidad (lo empírico) y moralidad (lo formal) no sería de oposición sino de subordinación: lograr las condiciones de una vida feliz “forma parte incluso del deber, pues, gracias a ellas, un hombre dispondrá de mejores oportunidades de cumplir su tarea moral”³¹. Subordinación no significa renuncia, a la manera estoica, sino relegación a un lugar segundo, a sabiendas de que la consecución del deber puede ser fuente de felicidad.

La visión afirmativa de la felicidad en Kant sostiene, a diferencia de lo que parecen opinar I. Álvarez y E. Guisán, que el egoísmo no es un defecto moral sino “la propia ontología del sujeto”. La felicidad es por ello esencialmente egoísta. La dignidad de ser feliz es el valor intrínseco de la ley moral, no un valor relativo a las inclinaciones empíricas de los sentidos, por lo que sería imposible de lo contrario una felicidad universal. Con esta idea de que la virtud procura la dignidad de ser feliz Kant pretende

³⁰ C. Chalier, “La cuestión de la felicidad”, en *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Caparrós Editores, Madrid 2002, pp. 163-187.

³¹ *Ib.*, p. 167.

“impedir que se pueda justificar la felicidad por las cualidades distribuidas de manera desigual entre los hombres y por los diversos grados de realización con que han contado”³². La felicidad es posible y lo es para todos; Kant no la excluye, pero sí la subordina a la ley moral, por lo que al ejercer la virtud el hombre no busca ni explícita ni implícitamente su felicidad, o perdería su misma dignidad de alcanzar la felicidad, sino que ésta le es dada.

No existe una correspondencia entre la dignidad de ser feliz y la espera de la felicidad, por tanto, pero hay una garantía para la espera y para que la dignidad se vea colmada, una conexión entre las dos formas eudaimónicas: el bien supremo, de carácter trascendente. El bien supremo, como ya hemos dicho anteriormente, es el nexo entre la virtud y la felicidad. El que realiza la virtud sin pensar en su felicidad sabe, sin embargo, del bien supremo, según el cual puede esperar que sus ansias de estar bien (bienestar) sean colmadas, porque deben pasar antes por su hacer bien (bienobrar), supuesto un “reino de los fines” donde todos los seres razonables obedezcan a la ley moral.

En esta lectura de una felicidad afirmativa recuperamos la posibilidad de hablar de una unidad entre la moral y la felicidad en la filosofía práctica de Kant, aunque pase por la subordinación del sentimiento a la moral y por un nexo suprahumano entre las dos esferas. Sin embargo, ¿no está positivizando demasiado C. Chalier a Kant en su lectura positiva de la felicidad kantiana? Una subordinación implica habitualmente un rechazo y, aunque se quiera negar, también una polarización y axiologización entre positivo y negativo, bien y mal, defendible y rechazable, uno y otro, primero y secundario. Puede ser una felicidad afirmada, la de Kant, pero no tan afirmativa, pues contiene fuertes dosis de negatividad.

d. Felicidad utópica³³.

Planteamos finalmente la última de las cuatro lecturas, de contraste con la propia, que estamos analizando en este ensayo. De la imposibilidad a la posibilidad afirmativa, pasando por la negación excluyente, de la felicidad kantiana, accedemos a un nuevo planteamiento, que va a reconsiderar la separación efectiva entre moral y felicidad en la ética de Kant. Con ello, también nos va a aportar la postura del profesor Caffarena, tomada a su vez de Bergson, un replanteamiento de la posición de la felicidad en la filosofía práctica del filósofo de la Modernidad. La felicidad kantiana hasta aquí ha sido vista, como mucho, como un placebo al dolor o un residuo de la moral, si no como el peor de los caminos por los que el hombre podría transitar. Pero si sacándola de la periferia colocásemos el problema de la felicidad en el centro del debate moral, ¿a dónde tendría que conducirnos la reflexión?

J. Gómez Cafferena percibe, como ya lo decía E. Guisán con la expresión de “miedo a la felicidad”, la prevención en Kant a afirmar un eudemonismo que coloque la satisfacción del deseo de bienestar por encima de cualquier otra consideración moral: “el filósofo moral debe evitar caer en la trampa de querer explicar el deber por la felicidad”³⁴. Este punto de partida es el que –se puede considerar– ha hecho pensar a las tres perspectivas kantianas eudaimonistas anteriores que Kant rechaza el sentimiento y el deseo de ser feliz, o lo relega a ser un apéndice de la moralidad formal.

³² *Ib.*, p. 173.

³³ J. Gómez Caffarena, “Respeto y utopía, ¿dos fuentes de la moral kantiana?”, en *Pensamiento* 34 (135), 1978, pp. 259-276.

³⁴ *Ib.*, p. 260.

La tesis bergsoniana que defiende Caffarena es que no existe sólo esta fuente de la moral en Kant, la que imposibilitaría, excluiría o suspendería de la moral la felicidad. Esta primera fuente, la que con más fuerza se hace presente en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (como ya hemos visto en el primer y segundo capítulo), es la que llama Bergson “moral del respeto”, del respeto a la ley moral. El respeto sería el sentimiento que acompaña a la formalización moral, esto es, al imperativo categórico. Así pues, Bergson ya no está centrado en una supuestamente kantiana división radical entre sentimiento (respeto) y obligación (imperativo categórico), sino más bien lo contrario. En esta fuente moral, la del respeto a la ley, “la felicidad era expresamente llamada a prestar una ayuda en la función del motivo, supliendo la insuficiencia del solo respeto”³⁵.

Habría, entonces, una segunda fuente de la moral kantiana; es aquella a la que se refieren las aseveraciones de la *Crítica* acerca del “supremo bien” y la que Bergson denomina “moral utópica”. La felicidad en esta moral ocuparía el centro de la reflexión, y no sería una felicidad propia, dominada por el imperativo hipotético de lo empírico sino que se trataría de una felicidad universal. El “supremo bien” es el utopema de una felicidad utópica y universal, no relegada a ser un apéndice de la moral (como en la “moral del respeto”), como sostiene el eudemonismo que ataca Kant (felicidad negativa, como polo negativo del bien obrar); se trata de una felicidad en sentido positivo, afirmativa plenamente de las capacidades de la acción moral humana para conjuntarse con sus pasiones y lograr un bien superior, gracias a la ayuda que brinda un Dios no del orden y la legalidad sino adalid de la felicidad humana. En el caso de la “moral del respeto” la existencia de Dios es un postulado necesario para que el deber de respeto a la dignidad de las personas como fines en sí mismos sea también causa de la felicidad personal. En el caso de la “moral utópica” Dios deja de ser un postulado –diría Bergson– pues él mismo se convierte en el fin de la acción del hombre y porque Dios es el fin supremo la felicidad de toda la humanidad se convierte en fin supremo de la moralidad del individuo. El hombre utópico, según Bergson, “a través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con amor divino”³⁶.

En este punto es cuando nos replanteamos de la mano de Bergson, que nos ha llegado a través del profesor Caffarena, si entre moral y felicidad existe o no un enlace, un puente, un nexo, una excusa para la paz o una armonía del encuentro. Confiesa el Caffarena que “no sé si se podría ni cómo se podría intentar una «síntesis práctica a priori» de respeto y utopía”³⁷, puesto que ésta debería estar dada en el concepto de “Reino de los fines”, pero tal ligazón no fue desarrollada por Kant, tan sólo intuida. Parece subyacer permanentemente en Kant una doble contemplación de la felicidad. En su sentido negativo como felicidad derivada de los que obedecen a la ley del respeto a los otros como fines en sí mismos y nunca como medios (“moral del respeto”); y, por el otro lado, en su sentido positivo, el de la “moral utópica”, para la que el Reino de los fines es el lugar todavía esperado (todavía no-lugar) donde la empatía, la compasión y la solidaridad mueve a todos a buscar la felicidad de todos. Puede entenderse que son dos formas complementarias de una misma felicidad, en cumplimiento provisorio y en espera de realización, aunque el hecho de separar sus momentos de realización induce a pensar que la negatividad todavía puede más que la afirmatividad en la lectura kantiana de la felicidad.

³⁵ Ib., p.

³⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., Paris 1969, p. 248; cit. en J. Gómez Caffarena, o.c., p. 275.

³⁷ J. Gómez Caffarena, o.c., p. 273.

Conclusiones: Felicidad kantiana prometeica.

Pues tu atributo, el ígneo de la llama
fulgor y fuente de las artes todas
robó del Cielo y diólo a los mortales.
Es justo, pues, que pague este delito.
¡Que aprenda a respetar de Zeus la fuerza
y a poner freno a la filantropía!³⁸.

Así habla Fuerza a Hefesto, al mismo tiempo que el dios de la fragua encadena a una escarpada roca al titán Prometeo, que ha osado desafiar al poderoso Zeus. Prometeo ha robado el fuego de los dioses para dárselo a los mortales, a fin de que éstos puedan ser ellos también dueños de las artes y de la técnica, y alcanzar con ellas la buenaventura divina que el padre olímpico guarda celosamente. El castigo de Zeus es terrible: la esclavitud y el sufrimiento eterno.

El sujeto moral kantiano que anhela la felicidad tiene mucho de Prometeo. Nuestra reflexión sobre la felicidad kantiana ha sido objeto de un sinnúmero de vaivenes, de intentos de sentido y también de insistentes tentativas por encontrarle un sitio junto a la moral, no en oposición a ella sino en amistad. Estamos de acuerdo con P. Guyer en que “Kant does not completely oppose virtue and happiness but rather connects the *a priori* principle of morality to the genuinely *a priori* concept of a systematic whole of intra- and interpersonal happiness”³⁹. La moralidad y la de la felicidad son formas apriorísticamente posibles de ser hombre y entre sí hay una trabazón, no una simple subordinación causal y sintética que haría depender el sentimiento de felicidad de la consecución de la ley moral, a modo de “satisfacción” por el bien cumplido. No decimos que no exista este tipo de noción de felicidad en Kant: felicidad afirmada pero reducida y minimizada (“tapahuecos”, como vulgarmente decíamos) por la única razón práctica válida, la dominada por el imperativo categórico. Lo que afirmamos es que esta no es toda la felicidad que Kant reserva para el sujeto moral.

Como Prometeo, el héroe kantiano vive sobre esta tierra, contempla el dolor que la habita y la injusticia que la penetra, y ve a sus conciudadanos padecer por todo ello. Con su filosofía práctica Kant no huye de este mundo real (tal y como se ha interpretado su ética formal), sino que pretende que en él nazcan seres heroicos, titanes que puedan apropiarse de sus propias acciones, que sean dueños de sí mismos y puedan enfrentarse autónomamente a su mundo injusto. Propone un ideal moral universal, en tanto que formal, como arte que devuelva al ser humano los medios para realizar su propia felicidad, destinada antes sólo a los dioses. Porque ese ideal, en su forma práctica consiste en afirmar que los hombres son siempre fines, nunca los medios de ninguna acción. Es decir, que la felicidad, que es parte esencial de lo humano no puede obviarse porque forma parte del fin de la moral, del hombre mismo; y sin embargo, la propia felicidad no puede hacerse a la vez un fin en sí mismo que convirtiese a los otros en medios. La felicidad o es universal (“a systematic whole of intra- and interpersonal happiness”) o se convierte en un grave peligro.

Kant no es ingenuo, como tampoco lo es el Prometeo de Esquilo, que sabe de la finitud de lo humano, y sabe también que el fuego, arte moral y creación práctica, que roba, le acabará quemando, que por sus propias fuerzas morales no podrá dar cumplimiento a su

³⁸ Esquilo, “Prometeo encadenado”, en *Tragedias completas*, Cátedra, Madrid 2001, p. 435.

³⁹ P. Guyer, o.c., p. 117.

deseo de felicidad, a no ser en una forma depauperada. Sabe que la felicidad universal no se logra, no se puede conseguir, por muy estricto que sea su cumplimiento de la ley moral, que al final de su empresa moral le aguarda una pequeña dosis de “satisfacción en sí mismo” y una fuerte descarga de realidad, esto es, de infelicidad (¡Que aprenda a respetar de Zeus la fuerza y a poner freno a la filantropía!). Como interpreta Nietzsche en su lectura de Prometeo, “el artista titánico encontraba en sí la altiva creencia de que a los hombres él podía crearlos, y a los dioses olímpicos, al menos aniquilarlos: y esto, gracias a su superior sabiduría, que él estaba obligado a expirar, de todos modos, con un sufrimiento eterno”⁴⁰.

Así que ser humano, aunque fuese moralmente perfecto, estaría abocado al mismo sufrimiento. Pero todo héroe prometeico, como todo ser humano, héroe o no, no sólo tiene pánico sino repudio hacia el dolor, por eso no se conforma con él, lucha en su contra con todas fuerzas, pero son fuerzas finitas. Necesita esperar, tener esperanza, como Prometeo:

de esta simiente vendrá al mundo
un día, un héroe audaz, de arco famoso
llamado a liberarme de mis penas.
Tal profecía revelóme un día
Temis, mi madre, la Titania antigua⁴¹.

Si recuperamos ahora la interpretación bergsoniana de la segunda fuente, que pasa inadvertida pero que está presente en la moral kantiana: la utopía, vemos que se corresponde con nuestras apreciaciones. La moral del respeto a la ley y su imperativo categórico, con su felicidad reducida, se piensa sabiendo de los deseos de justicia del hombre y, también, de la finitud propia de lo humano. La moral de la utopía la piensa Kant atendiendo a los deseos, también humanos, de inmortalidad y de esperanza en que un Dios en un Reino de fines, de hombres que actúen sólo por la felicidad de otros hombres, garantice una felicidad absoluta, colmando así el anhelo más íntimo que todos albergamos.

La felicidad kantiana prometeica no se entiende sin la utopía, el Reino de la ilusión, del deseo y de la esperanza todavía incumplida, de una felicidad en camino pero siempre provisoria, acosada por la realidad del sufrimiento, pero en espera de liberación (de “un héroe audaz, de arco famoso llamado a liberarme de mis penas”).

⁴⁰ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid ⁸2007, p. 95.

⁴¹ Esquilo, o.c., p. 475.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica de la filosofía práctica de I. Kant:

- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid ⁹1990.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires ⁴1961.

Bibliografía complementaria a la filosofía práctica kantiana:

- GARCÍA MORENTE, Manuel, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, pp. 136-174.

Bibliografía específica sobre la felicidad en la filosofía práctica kantiana:

- ALVAREZ DOMÍNGUEZ, Isaac, “Felicidad imposible: Hobbes, Kant, Schopenhauer”, en *Laguna* nº5, 1998, pp. 129-136.
- BONETE PERALES, Enrique, “Modelos éticos de felicidad (un esquema comparativo del eudemonismo)”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* nº 28, Salamanca 2001.
- CHALIER, Catherine, “La cuestión de la felicidad”, en *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Caparrós Editores, Madrid 2002.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, “Respeto y utopía, ¿dos fuentes de la moral kantiana?”, en *Pensamiento* 34 (135), 1978, pp. 259-276.
- GUISÁN SEIJAS, Esperanza, “Kant contra la felicidad personal”, en CARVAJAL CORDÓN, Julian (coord.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Universidad de Castilla-La Manchz, 1999, pp. 253-264.
- GUYER, Paul, *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 96-125.

Bibliografía secundaria:

- ESQUILO, “Prometeo encadenado”, en *Tragedias completas*, Cátedra, Madrid 2001.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid ⁸2007.