

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**“LA ELECCIÓN DEL SÍ MISMO COMO PARTE FUNDAMENTAL DE LA
FORMACIÓN PERSONAL DEL INDIVIDUO. UN ANÁLISIS ÉTICO DEL
PENSAMIENTO DE SÖREN KIERKEGAARD.”**

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JOSUÉ SALVADOR MANRÍQUEZ RAMÍREZ

DIRECTOR DE TESIS

MTRO. GENARO ÁNGEL MARTELL ÁVILA

GUANAJUATO, GTO. 2023

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: CONCEPTO ÉTICO DE ELECCIÓN DEL SÍ MISMO EN KANT	4
1.1 La ilustración Kantiana	4
1.2 El concepto de deber	13
1.3 El imperativo hipotético y categórico	19
1.4 La libertad o elección de sí mismo. Un paso hacia el horizonte de la racionalidad práctica.	28
CAPÍTULO II: CONCEPTO ÉTICO DE ELECCIÓN DEL SÍ MISMO EN HEGEL..	36
2.1 Crítica a la ética kantiana	36
2.2 El concepto de eticidad en Hegel	43
2.3 La realización de la libertad o elección del sí mismo a través del Estado	54
CAPÍTULO III: LA ELECCIÓN DEL SÍ MISMO EN EL PENSAMIENTO ÉTICO DE SÖREN KIERKEGAARD	64
3.1 Límites de la elección de sí mismo en el estadio estético	64
3.2 La elección del sí mismo en el estadio ético. Sede de la auténtica elección	73
3.3 Responsabilidad ética de la elección y el amor del individuo hacia sí mismo. Principios esenciales de solidaridad y compromiso con los demás.	81
CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LA ELECCIÓN DEL SÍ MISMO ENTRE EL PENSAMIENTO ÉTICO DE KIERKEGAARD Y LAS DEMÁS POSICIONES ÉTICAS (KANT, HEGEL Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA)..	92
4.1 Relación entre la ética kierkegaardiana y el deber moral kantiano	92
4.2 Relación entre la ética kierkegaardiana y la eticidad hegeliana	98
4.3 La elección del sí mismo en el pensamiento filosófico contemporáneo: Jürgen Habermas y Adela Cortina.	106
CONCLUSIÓN	115
Fuentes Bibliográficas	117

INTRODUCCIÓN

La elección del sí mismo representa uno de los rasgos fundamentales dentro del pensamiento ético kierkegaardiano. El sí mismo es el yo singular que ha puesto la subjetividad por encima de cualquier saber sistemático, pues la libertad individual va más allá de toda concepción o categoría filosófica, que no es definida simplemente como un acto externo sino interno; donde el sujeto es capaz de transfigurar su realidad gracias a que ha elegido libremente. Por ende, la elección ética supone, acorde con Kierkegaard, el tránsito necesario de la vida natural hasta llegar a la vida concreta. Los modos de existencia, más aún, la existencia estética, designa una postura en la que el individuo refleja su estado de naturaleza; esto es, una forma de vida incompleta que se distingue por su falta de autodeterminación, por lo que no es posible hablar de una elección como tal. Por tales motivos, se requiere dar un salto, y es justamente lo ético en el cual la existencia alcanza su verdadero significado y desarrollo, superando así, el lado abstracto del yo. En resumen, el estadio ético es aquella estancia superior que tiene por objeto el vivir y obrar bien por parte del existente; éste, al relacionarse positivamente consigo mismo, puede establecer una relación positiva con los demás. Partiendo de este presupuesto, la filosofía del danés se centra en la individualidad vista desde la intersubjetividad, ya que el individuo se comprende a sí mismo no como ente aislado o ensimismado que actúa desde afuera, excluyendo al mundo; más bien, logra su realización desde la perspectiva de lo general, es decir, desde la participación activa con los otros en el momento que cumple con su deber ante la sociedad: las distintas circunstancias de vida concreta (el matrimonio, la vocación profesional, la amistad, etc.), resaltan su importancia siempre y cuando el individuo haga de ellas su deber ético, su tarea, las cuales son reconocidas por una colectividad. Sin embargo, la exigencia ética va más allá de los deberes concretos, y señala que la única vía para obtener una auténtica elección y relación consigo mismo se sustenta a través del amor, lo cual invita al hombre a trascender su egoísmo y establecer un diálogo personal con el otro. De hecho, amar a alguien implica ayudarlo a descubrir su singularidad, a conocerse; evaluando su relación consigo mismo. Por lo tanto, la

teoría del amor propuesta por el filósofo danés emprende el rescate de la propia subjetividad, de llamar la atención al individuo a que asuma su independencia, que sea él su propio *telos*, es decir, que sea él mismo el fin por el cual aspira ser: quien se ama fomenta la unidad, la integridad y la apropiación de su personalidad, en consecuencia, la posibilidad de integrarse al mundo social a la cual pertenece. Empero, profesar el amor a sí mismo no puede sostenerse por sí solo si no existe un vínculo ontológico con Dios, ya que él es el origen donde procede toda relación. Por ello, hay que amar a Dios primero para poder amar al prójimo.

Por otro lado, la discusión sobre el sentido de la elección del sí mismo como un acto de relación y apropiación subjetiva no sólo subyace en la filosofía de Sören, sino que se apoya también en las ideas centrales de otros autores anteriores a él, tales como Kant y Hegel, señalando que el origen de la acción moral se da desde el seno de una autonomía racional y comunitaria que configura la identidad de la persona. Lo anterior puede coincidir en cierta medida con el pensamiento del danés puesto que la existencia ética debe estar ajena, en principio, de todo análisis empírico; la libertad, verbigracia, no es algo que se pueda cuantificar, sino que proviene de la libre voluntad del sujeto, libre del marco de la sensibilidad (en esto Kierkegaard se asemeja plenamente con la ética kantiana), aunque añade que el puro concepto de la voluntad es insuficiente cuando no tiene relación alguna con la vida concreta del individuo (en ello se asemeja con la ética hegeliana).

De todo lo expuesto, la presente investigación tendrá como finalidad exponer de forma clara y detalla la noción de *elección del sí mismo* tomando como punto de partida la doctrina ética de Kierkegaard, la cual será dividida en cuatro capítulos: en los dos primeros se dará una explicación general de dicha noción, para ello nos basaremos en la filosofía de Kant y Hegel, considerando algunos conceptos importantes, en particular, el concepto de deber y eticidad; el tercero, versará sobre el aspecto fundamental de la filosofía kierkegaardiana, para lo cual se explicarán algunos puntos que son: los límites y alcances de la elección del sí mismo en el estadio estético, la auténtica elección en el estadio ético, entre otros puntos; en el cuarto y último capítulo se proporcionará una conclusión final estableciendo una relación entre la ética de Kierkegaard y las demás posturas éticas mencionadas,

incluyendo a su vez, la ética discursiva y la dialógica, respectivamente, de Jürgen Habermas y Adela Cortina con el propósito de entender el significado de la elección del sí mismo que bien pueden tener similitudes con la filosofía del danés.

CAPÍTULO I: CONCEPTO ÉTICO DE ELECCIÓN DEL SÍ MISMO EN KANT

Este capítulo tiene como objeto presentar de forma general, los aspectos cruciales del pensamiento ético kantiano. El desarrollo del mismo se sustentará a primera vista en el contexto histórico intelectual del autor, la época ilustrada, siendo este el referente necesario para analizar el desarrollo sistemático de su pensamiento, poniendo énfasis en su postura ética formalista, la cual dista de otras posturas. A continuación, se explicará uno de los conceptos básicos y éticos de la filosofía de Kant, el deber o deontología, tesis que sostendrá la defensa de ciertos preceptos o mandatos morales precedidos de la propia razón, como constituyentes a priori que conducen la vida individual de la persona. Como consecuencia de lo anterior, Kant propondrá categorías o imperativos, llamados así por ser principios autónomos e inherentes, dirigidos a perfeccionar el carácter subjetivo del individuo, libre de toda facultad apetitiva o placentera, y sin irrumpir su carácter teleológico: llegar a ser él mismo.

1.1 La ilustración Kantiana

La época ilustrada, surgida en el siglo XVIII, deja una huella importante en la historia de la humanidad; la aparición de las ciencias naturales pone de relieve una nueva forma de explicar la realidad, su origen o nacimiento y, por consiguiente, otra concepción de lo que es el hombre. Dichas ciencias requieren un enriquecimiento epistémico, alejándose poco a poco de toda fundamentación precedida de un dogma o autoridad religiosa, por lo cual sobresalen otros saberes tales como las matemáticas y el dominio de la física, saberes más cercanos a exponer todo aquello que compone o define al mundo. Gracias a ello se perfecciona la sistematización y el avance del conocimiento científico, mostrando así, su fortaleza e impacto en una sociedad dominada por el conocimiento teológico y metafísico. Esto posibilita una mayor cercanía e interés por la ciencia de lo natural, colocando el escepticismo sobre la validez de la cultura y la tradición de la fe medieval.

En este sentido, el estudio de la propia naturaleza parece ser un estudio más calculable y hasta cierto punto frío, ajeno a todo lo referente a las pasiones religiosas; dirigido hacia el análisis unificado, consistente y lógico. Sus estructuras

metodológicas arguyen el componente de todo el sistema filosófico, otra forma de filosofar, acompañado de los descubrimientos y el incremento de nuevas ideas. Para aclarar la disertación, Ernst Cassirer menciona la efervescencia propia de la Ilustración, sus avances y la huella que dejó en la cultura occidental, mencionando lo siguiente:

“Todas estas causas han colaborado en la producción de una viva efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, ataca con violencia a todo lo que se opone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil.”¹

Con ello se muestra el interés por el progreso, espíritu característico de aquel tiempo, entusiasmado e impregnado por el desarrollo de una nueva luz, recobrando así, la integridad humana perdida en los siglos pasados. Este resurgimiento cobra una factura importante; la pérdida de poder de la Edad Media era notorio, las conformaciones políticas y eclesiásticas intentaban reestablecer y mantener la tradición, acosadas seriamente por la revolución ilustrada, buscaban alternativas para su fortalecimiento, ante tal dilema se toma un breve fragmento de Jonathan Israel: “ en el nuevo contexto, en contraste con el pasado, ninguno de los gobernantes europeos, ni siquiera el papado, pudieron decidir fácilmente, o adoptar consistentemente, una estrategia espiritual e intelectual coherente.”² Ante la falta de protagonismo por parte de la filosofía medieval, el quehacer de la filosofía ilustrada marcó la necesidad del cambio ya mencionado, en lo económico, lo

¹ Ernst Cassirer, “La forma de pensamiento de la época ilustrada”, *Filosofía de la Ilustración*, traducido por Eugenio Imaz (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993) ,18.

² Jonathan I. Israel, “Primera Parte: La ilustración radical”, *La ilustración radical*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017) ,24.

educativo y lo social, tratando incluso de influir hacia la nueva conceptualización de la razón humana. Los filósofos ilustrados adoptaban una inédita forma de filosofar: el orden o cosmovisión de la existencia sólo es explicado en este mundo y no fuera de él, la postura por la afirmación de la otra vida, sea salvación o condenación, fueron relegados a un segundo plano, nuevos conceptos arrojaban dudas sobre: “la existencia del infierno y de la realidad del eterno tormento para los condenados, por ejemplo, se comenzó a pensar seriamente si era posible ocultar tal incredulidad a la población en general.”³

El énfasis en la razón se convirtió en el punto central y necesario para la sociedad ilustrada, el uso de la razón misma generó el anhelo y esfuerzo por construir una univocidad cultural, pues es utilizada para “todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas.”⁴ No obstante, la palabra razón, en la cual muchos autores han coincidido, puede emplear otra significación, cuya expresión se relaciona también con las filosofías de Descartes, de Leibniz, de Malebranche y de Spinoza, pues estos pensadores muestran en la medida de lo posible la rigurosidad sistemática, su ampliación y justificación para comprender o entender la existencia de lo sobrenatural, el origen de todo aquello en cuanto existe, empeñándose bajo conceptos metafísicos, la solidez de una filosofía racionalista. Esta filosofía, sobre todo en Descartes, expone la idea permanente de una sustancia, centralizada en la subjetividad del yo pensante, como una realidad que se determina y se capta a sí misma: “*cogito ergo sum*”, pero que, a la vez, pertenece al campo de la propia finitud, su dependencia va en razón de la existencia de otra sustancia que es infinita. En pocas palabras, se trata de demostrar, a través de argumentos, la distinción entre las cosas contingentes y la esencia de Dios, es decir, para Descartes: “Dios es la sustancia infinita, la *Causa Sui*, el cual es inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente. En cambio, los demás seres, en cuanto seres finitos incluyendo al

³ *Ibid.*, 21

⁴ Ernst Cassirer, op. cit., 20.

hombre, son producidas por la sustancia infinita, su existir no tiene otro concurso que no sea la de Dios.”⁵

Lo anterior adquiere la misión de defender una filosofía cuyo saber verdadero no puede satisfacerse hasta llegar al conocimiento de un ente supremo, comprobar su existencia, partiendo así de una certeza primordial y deductiva, esto es, buscar una forma de razonamiento que no proceda de la experiencia sensible, una búsqueda de lo universal a lo particular. Por otro lado, este rigorismo mencionado, pierde su sentido en la Ilustración del siglo XVIII; los filósofos ilustrados se abstienen de aplicar cualquier sistema filosófico procedente de las enseñanzas del pasado, su causa se orienta al modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se intenta resolver, por consiguiente, la cuestión central del método, sin recurrir al pensamiento cartesiano, mostrando así, cierto interés por otros ámbitos intelectuales. La consideración filosófica ilustrada marca una nueva dirección epistemológica; un ejemplo vivo de ello es la teoría newtoniana, porque el camino de Newton no es “la pura deducción, sino el análisis. No comienza colocando determinados principios, determinados conceptos generales para abrirse camino gradualmente, partiendo de ellos, por medio de deducciones abstractas, hasta el conocimiento de lo particular, de lo fáctico; su pensamiento se mueve en la dirección opuesta.”⁶ En resumen, el origen de todo fenómeno natural es expuesto mediante leyes empíricas, con la finalidad de dar razones entre la causa y el efecto de los objetos. Por tales motivos la física, en cuanto tal, no podrá dar justificaciones mediante una hipótesis cualquiera, arbitrariamente supuesta, sin ningún ensayo o comprobación. Semejantes hipótesis no se pueden inventar a discreción, ni modificarse o transformarse a placer; más bien éstas exploran otro tipo de patrón lógico, fuera de toda concepción metafísica, su *télos* es la experiencia y la observación. Esta aseveración no significa en ningún momento la ruptura radical entre experiencia y pensamiento; antes bien, la idea aquí planteada es:

⁵ Véase Víctor Alvarado D. y Alexis Sandoval V. *La noción de sustancia en la filosofía moderna (Descartes, Spinoza y Leibniz)*, 101.

⁶ Ernst Cassirer, op. cit., 22

“el orden y legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es mero material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad matemática, en su figuración y articulación según número y medida”⁷

Tal reflexión nos conduce en buena medida hacia el desarrollo científico y sistemático para explicar lo real de la propia naturaleza, cuyo origen no se da partiendo de principios o conceptos hasta llegar a los fenómenos, sino al revés. Dicho de otra manera, se inicia primero con la observación de los hechos concretos hasta llegar a la tesis planteada, traducida mediante conceptos o mediante un lenguaje abstracto. Esta jerarquía metódica es quizás la que presta su sello dentro del pensamiento del siglo XVIII; la racionalidad científica se dirige inevitablemente hacia el abandono de verdades absolutas, señal latente del rechazo ante la imposición metafísica ya citada previamente, que es el exponer elementos intangibles que van más allá de la realidad sensible.

Ahora bien, de todo lo expuesto se originan dos cuestiones: ¿Qué vínculo o relación hay entre la racionalidad ilustrada y el sistema de pensamiento de Kant? ¿Qué significado tiene para Kant la Ilustración? Las respuestas a estas cuestiones requieren un examen general sobre la teoría del conocimiento del autor y su perspectiva ética, a la cual éste se le atribuye un formalismo autónomo de la razón. Cabe señalar el interés de Kant al tratar de estudiar los diversos usos y límites de la propia razón, resumiéndolo en tres preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? ⁸ La primera es tratada en la *Crítica de la Razón Pura*, la segunda en la *Crítica de la Razón Práctica* y la última en *La religión dentro de los límites de la razón*.

El aspecto referente a la facultad de conocer, según Kant, se sitúa en su ocupación y delimitación por el cual se extrae aquello que es conocido gracias a la experiencia, en contraste con aquello que lo supera y no es posible acceder, pero que no dejar de ser problematizada, dicho en términos kantianos: “La razón humana

⁷ *Idem.*

⁸ KrV A 805/B 833

tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.”⁹ De lo afirmado por el fragmento, se toma la noción de dos mundos: el mundo *fenoménico o realidad natural*, el cual nos es dado mediante intuiciones sensibles, aquello que es accesible para el entendimiento; y el mundo *suprasensible o nouménico*, aquello que es expuesto a través de la razón práctica y no es accesible para el entendimiento, cuyo abordaje temático es la idea de Dios, la inmortalidad de alma y la libertad.

Este despliegue sistemático, propuesto por el filósofo prusiano, contribuye al sentido de la razón ilustrada, volviendo hacia los orígenes de la autonomía. La autonomía, en cuanto facultad racional, independiente de sí misma y sumo criterio de la propia verdad, reivindica su legislación y afirma a su vez la finitud frente a lo desconocido. En otras palabras, no es posible dar respuestas existenciales ante los problemas supramundanos: la afirmación de la otra vida, la existencia de un ser supremo y la existencia del bien y del mal, al menos en lo empírico, de lo contrario, se cae en las garras del fanatismo, en el cual se imponen criterios propios sin ser cuestionados por la razón.

La tarea de la Ilustración para Kant es la liberación infantil del hombre: “es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. ¡Sapere Aude! ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!”¹⁰ El auge ilustrado kantiano pretende sostener una crítica, capaz de poner de relieve los elementos de la razón pura, haciendo resaltar su capacidad, esto es: “delimitando las distintas posibilidades del uso de la razón y de las reglas correspondientes.”¹¹ Vista así, la crítica es el autoconocimiento y aseguramiento de la razón puesta sobre sí misma y ante sí misma como sistema, y en cuanto tal se fundamenta, vale decir, la razón crítica no requiere de otros elementos exteriores para autodeterminarse y valorarse a sí misma.

⁹ Kant, I. KrV. A VII

¹⁰ Kant, I. “¿Qué es la ilustración? *Filosofía de la historia*, traducido por Eugenio Imaz (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017) ,25.

¹¹ Cfr. William Betancourt *El sentido de “ilustración” para Kant* , 13.

Por otra parte, Kant entiende a la Ilustración como una época histórica definida, cuya caracterización es la autosuficiencia de la razón humana para salir de la minoría de edad. El acto de la independencia y del entendimiento mismo se justifica por la ciencia y la moral. “El hombre autónomo y científico es un ilustrado, que no necesita de la superficialidad y los prejuicios de la razón, producto del dogmatismo.”¹² Así pues, cuando la razón se aferra a su defectuosidad, es incapaz de eximirse de la culpa. El acto de indecisión y la comodidad mantiene al hombre débil, conducido como un andador sin rumbo, como un agente que es dominado por sus pasiones e instintos, a veces actúa con resquemor cuando se le pide liberarse, ya que le gusta vivir mediante verdades aparentes, en resumidas cuentas:

“La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (naturaliter majorenes); también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado!”¹³

El saber es un asunto de la razón y de la emancipación del hombre, rompe, por lo tanto, las condiciones de su simplicidad, llegando así, a la autodeterminación de sí mismo, gracias a esa libertad que éste posee. La génesis de esta facultad declara primordialmente la reiteración disponible de ser ilustrada con base a herramientas ofrecidas por el conocimiento objetivo; un análisis lógico de la misma se servirá precisamente de reglas generales para sentar las bases de un juicio racional y posibilitar la adquisición de un conocimiento verídico. Al observar el rango positivo de esta veracidad, acompañada por una buena reflexión y decisión, podrá comprenderse el significado propio de la naturaleza, preguntarse su causa y su origen; ésta se nos da para ser observada e interrogada por un tribunal, que es la razón pura misma, su función libera la ignorancia y permite ampliar criterios para su uso. Para Kant, la naturaleza se relaciona con el saber, ligado a la especificidad y a la buena fundamentación, lo cual descansa según principios a priori. Por lo tanto, el

¹² *Ibid.* 15.

¹³ Kant, op. cit., 25.

aspecto fenoménico de la naturaleza buscar precisar las condiciones de su posibilidad, no sólo se conforma con la pasividad o receptividad del conocer humano, antes bien busca elementos justificables para dar respuesta ante la pregunta planteada ¿Qué puedo saber? He aquí que el acto del entendimiento juega un papel importante, como facultad superior del conocimiento, hace viable la aparición de conceptos o categorías mediante las cuales se suscita la relación entre objetos vistos desde el campo fenoménico, esto es, observados en el territorio de la naturaleza, es allí donde se concretiza toda experiencia y conocimiento posible. Por lo tanto, nuestro entendimiento remite a la naturaleza misma y es mediante ella donde hacemos referencia a su finalidad, su carácter propio y liberador. A este respecto:

“El hombre de la Ilustración se ha apropiado ya de la naturaleza al declarar su fe en ella, que, si bien puede mostrarse esquiva en un momento determinado, no encierra en sí misma secretos insalvables, no plantea problemas que la razón no pueda develar ni conduce a algún sentido metafísico oculto, ni a misterio teológico alguno.”¹⁴

Expuesto este fragmento, se vislumbra la peculiar finalidad de la época ilustrada ya citada en los anteriores párrafos; la confianza arraigada hacia el progreso, así como el abandono de la filosofía especulativa, suscita resultados favorables que ponen en evidencia su eficacia ante los problemas concretos sobre el origen y la evolución de la naturaleza. Ante la disponibilidad científica: “el hombre continúa siendo libre, pues él es la medida para todo actuar y pensar, la razón y la confirmación de su papel como tal se funda en la ciencia y a sus resultados propios.”¹⁵ En este caso, el papel de la emancipación requiere el esfuerzo y el ánimo necesarios para hacer uso adecuado de la razón, no desviarse de los objetivos por los cuales es llamada: la tolerancia y el derecho de profesar una diversidad religiosa.

No obstante, para Kant, el problema ilustrado es mucho más complejo, el ser libre implica el atreverse ¡Es necesario atreverse a pensar! Kant no habla de

¹⁴ William Betancourt op. cit., 25.

¹⁵ *Ibid.* 24.

esforzarnos en primera instancia, aunque reconozca la necesidad de hacerlo. Dicho en otras palabras:

“Para Kant no basta la ciencia para la ilustración, al menos no la ciencia entendida como el simple resultado del buen empleo de la razón. Kant apunta con la simple mención de atreverse, a una concepción de la ciencia que, según nuestro criterio, difiere de la vigente ilustración y constituye una crítica radical a todo positivismo.”¹⁶

Lo anterior muestra una postura crítica hacia la ciencia moderna, la simple idea de liberación o libertad humana queda ajena para ser orientada por dicho saber, ya que su directriz se apoya en el reino de la necesidad, aquello que sólo es, dejando hueco o espacio para la reflexión moral. De este modo, se concluye la existencia de dos campos: lo empírico y lo normativo, la primera se relaciona con la razón especulativa y la segunda con la razón práctica: “Pero aún, aceptando esto, el positivismo sostiene que el único conocimiento posible y verdadero es el de los hechos empíricos; la ética, en cuanto se ocupa del deber ser, es un discurso carente de sentido.”¹⁷ Frente a esta afirmación, se exhibe una actitud de inconformidad, la elección libre o responsabilidad ética queda inconclusa si esta se marca exclusivamente en el territorio de las ciencias naturales; no es posible analizar empíricamente nuestras decisiones morales, tampoco son sujetas bajo leyes empíricas, queda otra alternativa para exponer su desarrollo, y ésta es conducida mediante el logos de la praxis, es decir, mediante el saber práctico.

Para finalizar este discurso, lo que se pretende formular es, a manera de síntesis, la reflexión del pensamiento kantiano: En primer lugar, el papel que ocupa la experiencia sensible, marcando sus límites dentro del mundo fenoménico, cuya tarea es estudiar los objetos dados, resultado de la mera intuición y, en segundo lugar, la afirmación de una voluntad libre, sujeta a la racionalidad práctica, cuyo fundamento es el cumplimiento del deber, tema que será tratado en el siguiente punto.

¹⁶ *Ibid.* 26.

¹⁷ Cfr. Hernán Martínez Ferro *Kant: Una ética para la modernidad*, 186.

1.2 El concepto de deber

Uno de los rasgos importantes dentro de la filosofía de Kant estriba en la fundamentación de una moral que pueda guiar o conducir la vida del hombre, sinónimo de aquel que ha mostrado una mayoría de edad para conducirse a sí mismo, disponible para obedecer los mandatos de su propia razón, sin depender de las decisiones del otro. Sin embargo, se muestra una dificultad de lo antes mencionado: ¿Cómo es posible construir valores o principios morales estando ausente la autoridad divina y sustentar racionalmente dichos principios? He aquí el quebradero de cabeza por parte del filósofo de Königsberg, pues los mandatos de la razón no pueden realizarse aisladamente, se requiere de un sistema ético válido para toda acción.

Por otra parte, surgen motivaciones e inquietudes por las cuales Kant va construyendo poco a poco su postura ética formalista ¿Cuáles fueron? El filósofo se muestra crítico con dos posturas: el eudemonismo utilitarista, llamada así porque intenta establecer que el origen de nuestros actos se basa exclusivamente en la felicidad¹⁸, y el fideísmo moral de Jacobi, sustentando leyes morales con base en apreciaciones exclusivamente intuitivas. Ambas posturas intentan disolver la autonomía de la razón, negándole su limitación y poniéndola en una órbita fuera de su función, que es su simplificación tanto teórica como práctica. En relación con la primera, Kant antepone una filosofía a priori de la razón, como un criterio evaluativo donde pueda legislarse el rol del individuo ante el cumplimiento de sus deberes, la felicidad debe reemplazarse por la noción de una voluntad general, rompiendo la diversidad de intereses particulares. El giro discursivo de este asunto nos evoca inevitablemente la forma de cómo se expone el obrar del ser humano: la tesis de la cual parte que nuestras motivaciones son el reflejo de la aprobación o desaprobación ante ciertos dilemas éticos, teniendo como fin la felicidad de la mayoría, contradice la expectativa del proyecto ético en Kant, porque tal especulación subyace en la mera contingencia; lo contingente representa el espacio

¹⁸ La felicidad en Kant se relaciona a la facultad de satisfacer todas nuestras inclinaciones apetitivas y que por lo tanto solo pertenece a la experiencia mas no a la idea critica que guía la autonomía de la razón.

donde nuestros conocimientos son percibidos sensiblemente, dejando de lado la objetividad y la universalización incondicional del deber.

Esta insistencia de Kant en poner los derechos de la razón por encima del mundo cognitivo, esto es, de lo sensible, ejerce su cumplimiento dentro la ley moral, es ahí donde se denota la genuina idealización del proyecto filosófico propuesto por el filósofo de Königsberg. La finalidad mencionada comunica el desacuerdo implementado a las pretensiones infundadas por la filosofía eudemonista: una teoría moral empirista que siembra la confusión y corrompe las costumbres.¹⁹ Dado que esta filosofía tuvo auge e impacto en la sociedad ilustrada, llegando desde los niveles culturales hasta lo político, Kant se mantuvo opuesto al emplear en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, una de las obras de mayor relevancia en su filosofía ética, la conciencia de una responsabilidad por el empleo y el cumplimiento de una ley a priori otorgada por la propia razón. La polémica en contra del empirismo utilitarista denota su deficiencia práctica, guiada por los medios ante una felicidad que no puede satisfacer más que por el despotismo popular, olvida el sentido del bienestar social en general. El programa ético kantiano: “muestra que la moralidad práctica, puede ser entendida como un programa de autonomía de la voluntad y que por ello el eudemonismo utilitarista ha de ser desechado como una ética heterónoma de la voluntad humana que suplanta y socava el bien moral”.²⁰

Debido a la perversidad del empirismo moral al implantar un simulacro sensible en una ética ilustrada, Kant busca justificar, en su trabajo filosófico, una filosofía moral pura, como una necesidad real e histórica donde se mantenga los fines supremos de la razón. La supuesta sofisticación eudemonista pasará a un segundo plano, siendo este, un inerte en la praxis social para su realización. Por lo tanto, el hombre moral para Kant requiere un giro copernicano, por lo que debe analizarse su adecuada orientación al momento de establecer las bases de la moralidad:

¹⁹ Véase Maximiliano Hernández, “Estudio Introductorio: Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón”, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica y Hacia de la paz perpetua. Tomo II* (Madrid: Gredos, 2010), XIV.

²⁰ *Ibid.* XV

“Pues si la ética coetánea hubiese empezado por esta crítica del sujeto de las buenas obras, se habría percatado del origen enteramente racional de las ideas y actos morales, y no habría ido a buscar el principio de la moralidad en instancias empíricas, ajenas a la razón pura misma, tales como la tendencia natural a la felicidad o los sentimientos de simpatía y sociabilidad. Mas tan pronto como se reconoce la índole racional pura de la moralidad – y mostrar esto es tarea de la crítica –, no queda otra forma científica de hacer o elaborar la ética que la de un discurso metafísico, a base de conceptos a priori, sobre el mundo moral.”²¹

El discurso retórico sobre este planteamiento, más allá de las objeciones en contra de la filosofía moral empirista, se despliega en la filosofía ética kantiana, aquella por la cual intenta buscar en el trabajo severo de la exposición; el empleo de ideas abstractas referentes al mundo moral, supliendo así, el acceso a una filosofía empirista y populista, distante de la racionalidad práctica.

Respecto a la crítica del fideísmo moral de Jacobi, Kant consideraba al igual que el utilitarismo, una filosofía que se orienta hacia el destronamiento de la razón humana, en virtud de emplazar los conceptos puros de la razón, (Dios, alma y libertad) a meros objetos de la experiencia; es más, no solo viola los límites de la facultad cognitiva, sino que lleva al fanatismo: “además este abuso especulativo impedía cualquier uso legal de la racionalidad pura en la praxis humana, es decir, desembocaba en el ateísmo moral.”²² En ese impedimento legal consistía precisamente el negar el reconocimiento del deber, porque no se exponía adecuadamente una ley a priori, autónoma, tendiendo a deshacerse hasta llegar a la simple especulación. Kant con una agudeza analítica, advirtió el peligro contrailustrado de una infantería en boga al propagarse la destitución del pensamiento crítico:

²¹ *Ídem*

²² *Ibid.* XXI

“[...] ya que el no haber puesto los límites del poder cognitivo de la razón en relación con los objetos suprasensibles, había abierto las puertas a toda forma de delirio e iluminación descontrolada sobre seres trascendentales a la experiencia (dioses, espíritus, fantasmas, poderes ocultos, etc.) y había facilitado de esta manera el desarrollo del fanatismo y la superstición, y con ellos la sustitución de la virtud y la moralidad en la relaciones sociales por el yugo de una obediencia a la autoridad política y religiosa”.²³

Cuando la razón se somete a ese yugo autoritario, queda desfalcada la realización de la praxis moral, social y política del proyecto ilustrado, que es precisamente el alcance de una verdadera autonomía por el cual se lucha a través del criticismo.²⁴ De aquí que para Kant será importante prevalecer la identidad de la razón misma al concepto a priori de una libertad en lucha de una negación fatalista proveniente de Jacobi, ya que esta se orienta en la simple conceptualización dogmática, vacía de formalismo práctico.

Una vez sentado todo lo observado, la singular perspectiva de la filosofía kantiana es la indagación de una moral con base a esos ideales puros, es decir, dado que estos son procedentes de la razón, no pueden derivarse bajo ninguna circunstancia de una evidencia empírica que regula la vida individual del sujeto. De algún modo, Kant intenta resguardar su postura apriorística en objeción al sistema dogmático-empírico de su tiempo, criticando tanto la validez de sus principios, así como su realización práctica. El campo de la acción humana, respecto a su orientación objetiva, se vislumbra en esa idealización porque ve en ella elementos a priori aplicables a una voluntad libre. No obstante, su vigencia en la vida social retorna en una praxis común, que es el cumplimiento de normas o valores acatados por el acto de deber. La diferencia de estos ideales respecto al ámbito de lo cognitivo reside que:

“si bien se traduce en actos empíricos y estructuras visibles de organización de la acción, no es de sí empírica, sino absolutamente pura, porque no

²³ *Ídem.*

²⁴ Entiéndese por criticismo a la doctrina sistemática y filosófica de Kant, que pretende establecer los límites y alcances de la razón humana.

depende de hechos, propiedades u objetos dados en el mundo perceptible, sino de las ideas, valores y principios racionales que hacemos reales mediante aquellos actos y formas de ordenación social, y que manejamos en los juicios de estos últimos.”²⁵

La cuestión central de esta discusión parte de evitar cualquier confusión referente a los hechos morales junto con los hechos empíricos. Ambos comparten el conocimiento sobre el mundo, lo que difiere es cómo se procede este saber: el primero muestra una estructura cognoscible en las ideas puras, subyacente en la vida social, en cambio, el segundo maneja la estructura de las ideas contingentes, orientado hacia la vida natural. Por otra parte, es importante no olvidar el lugar imprescindible que ocupa el deber en el terreno de la praxis humana, para ello es pertinente aclarar qué se entiende en sentido general por dicha noción, en Kant “*el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.*”²⁶ La reverencia o el respeto por la normatividad define el orden común de la vida individual y colectiva, ella corresponde, a su vez, a la conciencia moral de la cual se aprueban o desaprueban los actos humanos. Este acontecimiento representa uno de los puntos de partida del sistema crítico en Kant, que más allá de ser una afirmación en un sentido estrictamente formalista, es concebida como la reflexión esencial para la existencia moral que rige lo social. La conciencia moral del hombre forma parte de la introspección cognitiva de la moralidad en la cual reside la posibilidad de “discernir en cada caso concreto el deber y de juzgar las propias acciones y ajenas en función de ese discernimiento.”²⁷ Kant muestra que esa percepción crítica forma parte de la gente común, de allí sale a relucir el carácter genuino de las ideas morales, estas se evidencian en el lenguaje y los conceptos implicados en los juicios y valoraciones que se hacen en la conducta individual y ajena. La apelación, por parte del filósofo alemán, de tratar de justificar una filosofía moral en el horizonte constitutivo del

²⁵ *Ibid.* XXIII

²⁶ Cfr. Kant I. “Primer Capítulo: Tránsito del conocimiento moral común de la razón al filosófico” *Fundamentación para un Metafísica de las Costumbres. Tomo II* Traducido por Roberto R. Aramayo, (Madrid: Gredos, 2010), A15.

²⁷ Maximiliano Hernández op. cit., XXV.

deber, responde la necesidad del esclarecimiento filosófico ante la popularidad común sumergida en la quimérica ilusión de la individualidad.

Por lo que concierne al concepto del deber, anunciado en el anterior párrafo, Kant intenta diferenciar dos tipos de actos: aquellos *conforme al deber* y aquellos actos *por deber*. La primera toma como referencia que toda acción moral se actúe por algún interés particular, y en ese discurrir trata de cumplir su cometido conforme a los mandatos de la propia razón. La segunda actúa sin perseguir ningún interés, ésta no se apela bajo una inclinación o deseo, si no que, en cualquier circunstancia, es motivada por el mismo respeto y reverencia a la ley. Para ilustrar el panorama de ambas posiciones, es preciso establecer dos ejemplos propuestos por Kant, la actitud de un comerciante y la conservación de la propia vida:

“Así, por ejemplo, resulta sin duda conforme al deber que un tendero no cobre de más a su cliente inexperto, y allí donde abundan los comercios, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene su precio fijo para todo el mundo, de suerte que hasta un niño puede comprar en su tienda tan bien como cualquier otro. Por lo tanto, uno se ve servido honradamente; sin embargo, esto no basta para creer que por ello el comerciante se ha comportado por deber y siguiendo unos principios de honradez. Su beneficio lo exigía; más tampoco cabe suponer aquí que por añadidura debería tener una inclinación inmediata hacia los clientes, para no hacer discriminaciones entre unos y otros en lo tocante al precio por afecto hacia ellos. Consiguientemente, tal acción no tiene lugar por deber, ni tampoco por una inclinación inmediata sino simplemente con un propósito interesado (...) En cambio conservar la propia vida supone un deber y además cada cual posee una inmediata inclinación hacia ello. Pero por esa causa, el angustioso desvelo que tal cosa suele comportar para la mayoría de los hombres no posee ningún valor intrínseco y su máxima carece de contenido moral.”²⁸

De este dilema presentado en la cita, Kant considera que el auténtico valor de las acciones morales es aquel que proviene del deber ¿Cuál es su sustento?

²⁸ Kant op. cit., A9.

Debido a que se busca reorientar la voluntad adscribiéndose a los mandatos o leyes de la razón, es preciso moderar cualquier inclinación o interés particular que impida su actuar. De esta forma, actuar por deber significa el apego y el equilibrio entre las máximas morales (leyes universales) y los deseos naturales producto de la voluntad. La llamada voluntad o buena voluntad es para Kant un acto bueno en sí mismo en virtud del deber, en otras palabras:

“La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas.”²⁹

En este aspecto la buena voluntad se relaciona con la virtud de su propio valor intrínseco, dado que no actúa bajo la necesidad de las realidades externas, esta se instruye mediante imperativos a priori de la razón, de las cuales predominan el ejercicio del comportamiento humano, estos imperativos expuestos por Kant se dividen en hipotéticos y categóricos, sus características serán analizadas en el siguiente punto.

1.3 El imperativo hipotético y categórico

Tal como se ha mencionado en los dos anteriores puntos, la base de la filosofía moral kantiana radica en la necesidad de sustentar los actos humanos con base en argumentos a priori de la razón, esto es, en una razón por la cual el individuo concreta su vida mediante un criterio absoluto de moralidad sin tener en cuenta los datos de la experiencia; por lo tanto, el sentido del deber: “no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias temporales en que el hombre está colocado, sino a priori en el concepto de una razón pura.”³⁰ Se debe

²⁹ Ibid. A4

³⁰ Rafael Arrillaga Torrens, “La ética kantiana”, *Kant y el idealismo trascendental* (Madrid, España: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1979), 195.

aclarar también, que el término moral es una idea de la praxis humana por lo que dista mucho del campo teórico de las ciencias naturales, pues si bien ambas forman parte del sistema crítico en Kant, la primera recurre: “al fundamento de la voluntad humana y hace decisiones morales de acuerdo con leyes que se origina en la propia razón; el segundo su propósito son los objetos y la facultad cognitiva.”³¹ En resumen, el ámbito práctico pertenece a los juicios morales y lo teórico pertenece al juicio epistémico.

Por otro lado, la percepción que se tiene sobre el aspecto crítico de la razón práctica tiene que ver con acciones que se sustenten en criterios universales y necesarios aplicados a todo ser pensante, si es que pretende orientar su actuar mediante un basamento racional. Dentro la ética kantiana, lo que impera es el propio deber por el cual determina cada una de las elecciones humanas, dicho de otro modo: “la ética no discute lo que los seres hacen, sino lo que deberían hacer.”³² Ahora bien, esta concepción se vincula directamente con el mandato de la propia razón que se formula a su vez en modo de imperativos con la finalidad de enunciar deberes morales para el sujeto. Resulta interesante y a la vez polémico cuando se pretende analizar la palabra imperativo, ya que en la mayoría de los casos suele relacionarse como un conjunto de adscripciones impuestas por una autoridad externa. No obstante, en Kant dicha palabra resulta todo lo contrario, porque el filósofo habla de imperarse a sí mismo, puesto en palabras por José Gómez Caffarena: “el imperarse es mandarse, autogobernarse, etc. Es, en definitiva, superarse a sí mismo.”³³ Con ello se clarifica que la pretensión de la filosofía moral kantiana se concibe bajo la perfección de un ideal moral superando el estado de la naturaleza del hombre. Por tanto, Kant concibe a la moral como la máxima expresión de la razón. Dentro del pensamiento de Kant, el origen de la reflexión moral no se suscita en el aspecto teórico sino en el aspecto práctico.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, 196.

³³ José Gómez Caffarena, “La ética del criticismo”, *Diez Lecciones sobre Kant* (Madrid, España: Trotta, 2010) ,57.

En la observación del segundo capítulo del libro *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*; Kant describe a las leyes morales en función de la representación pura del deber, dicho por el filósofo:

“Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla de adiciones ajenas provistas por acicates empíricos, ejercer sobre el corazón humano, a través del solitario camino de la razón, un influjo cuyo poder es muy superior al resto de los móviles que pudieran reclutarse desde el campo empírico, ya que aquella representación pura del deber desprecia todos estos móviles empíricos al hacerse consciente de su dignidad y puede aprender a dominarlas poco a poco, ha de oscilar al ánimo entre motivaciones que no se dejan subsumir bajo principio alguno [...]”³⁴

En este aspecto, la originalidad de Kant consiste en el hallazgo de proponer una representación o idealización moral por encima de cualquier móvil empírico, es decir, en actos que están por encima de las pasiones o inclinaciones naturales. La moral alcanza su perfección en la medida en que el sujeto integre sus acciones bajo el argumento de imperativos que brinden la propia autonomía, por tales motivos, de acuerdo con Mijail Malishev, interpretando las palabras de Kant: “cualquier acto moral contiene un imperativo, pero no cualquier imperativo es un acto moral.”³⁵

De ahí surge los dos famosos imperativos kantianos: hipotéticos y categóricos, los cuales se definirán a detalle. En primer lugar, los imperativos hipotéticos son aquellos que determinan los medios necesarios para alcanzar un fin establecido, dicho en palabras del filósofo prusiano: “representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera).”³⁶ La exigencia de estos imperativos son condicionados porque en ellas se nos exige la realización de ciertas cosas bajo el empleo de una condición. Un ejemplo claro y sencillo para comprender lo expuesto son el aprender alguna actividad (ya sea nadar o tocar cualquier instrumento); el

³⁴ GMS, Ak. IV, 411.

³⁵ Cfr. Mijail Malishev *Kant: “Ética del imperativo Categórico”*, 10.

³⁶ GMS, Ak. IV, 414/A39.

imperativo en sí, ya me exige que recurra a todos los medios necesarios para cumplir ese fin, digamos tomar clases de natación o clases de música. No obstante, en el instante en que se rompa las condiciones, el imperativo hipotético deja de ser el que prescribe las acciones humanas.

Para Kant, los imperativos hipotéticos se dividen en dos clases: problemáticos y asertóricos. Los problemáticos son considerados como reglas de la habilidad, porque en ellas se ejercen acciones necesarias para producir el fin deseado, sin que por ello sea considerados acciones racionalmente buenas (o éticamente buenas); el conocimiento científico pertenece en ese ámbito, puesto en palabras kantianas: “Todas las ciencias contienen alguna parte práctica, la cual consta de problemas relativos a un fin posible para nosotros y de imperativos sobre cómo se puede ser alcanzado dicho fin. De ahí que tales imperativos pueden ser llamados de habilidad. La cuestión aquí no es si el fin es razonable y bueno, sino solamente lo que uno ha de ser para conseguirlo.”³⁷ Kant menciona también como imperativos de la habilidad las prescripciones dadas por el médico para curar a alguien y las del envenenador para envenenar a esa misma persona: “Las prescripciones dadas por el médico para hacer sanar de un modo exhaustivo a su paciente y las dadas por un envenenador para matar infaliblemente a ese mismo hombre son de idéntico valor, en tanto que cada cual sirve para realizar cabalmente su propósito.”³⁸ Por otro lado, los asertóricos son llamados por Kant consejos de sagacidad o prudencia, en tanto que emplean recomendaciones para implementar el bienestar, dicho por Kant: “representa la necesidad práctica de la acción como medio para la promoción de la felicidad.”³⁹

Ahora bien, el filósofo prusiano considera la felicidad como un bien contingente, relativo y natural, pues estas pertenecen al ámbito de lo empírico, lo cual puede variar de acuerdo con la inclinación particular de cada sujeto:

“la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con

³⁷ GMS, A41.

³⁸ GMS, A42.

³⁹ *Idem.*

precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiere o desee. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad, son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia.”⁴⁰

Resumiendo lo anterior, los imperativos hipotéticos (tanto problemáticos como asertóricos) mencionados tienen algo en común: ambas buscan de forma inmediata la consecución de ciertos propósitos en razón de una necesidad subjetiva, generando así, ese bienestar y felicidad mediados bajo el apremio condicionado de la voluntad. Esto contradice directamente al imperativo categórico, pues este representa el elemento incondicionado de la voluntad, regido por las leyes o mandatos de la razón; tomando las palabras del filósofo Königsberg:

“[...] pues sólo la ley conlleva el concepto de una objetividad incondicionada y por lo tanto válida universalmente, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento en contra de la inclinación [...] El imperativo categórico no se ve limitado por condición alguna y, al ser absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, puede ser llamado con entera propiedad mandato.”⁴¹

Así pues, los imperativos categóricos constituyen la objetivación moral expresada mediante leyes de la razón, y esto es así porque los mandatos presuponen la participación de todo ser racional, por lo que, cada individuo analizará su propia conducta en razón a esos imperativos categóricos.

De esta forma, la ética en Kant plantea tres formulaciones categóricas: la primera es la formulación universal o de universalización; la segunda, es la fórmula de la personalidad y la tercera es la fórmula de la autonomía. Respecto a la primera formulación, ésta reza así: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal.”⁴² Para comprender este

⁴⁰GMS, A45.

⁴¹ GMS, A44.

⁴² GMS, A52.

principio es necesario analizar qué se entiende por máxima, para Kant la máxima es: “el principio subjetivo del obrar”⁴³. Esto es, la máxima contiene unas reglas prácticas por el cual determinan el actuar de alguien, verbigracia; mantener una promesa, respetar la integridad del tercero, etc. Tales máximas excluyen el interés propio del sujeto, pues en ellas se derivan la fundamentación del bien en sí mismo, sin que haya referencia a ningún otro fin. Aludiendo al ejemplo de la promesa, Kant le interesa saber si la acción de no cumplir una promesa está legítimamente universalizada:

“Otro se ve apremiado por la indigencia a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero también sabe que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlo en un plazo determinado. Le dan ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene suficiente conciencia (moral) como para preguntarse << ¿No es lícito y contrario al deber remediar así la inteligencia?>> Suponiendo que con todo se decidiese a ello, la máxima de su acción sería del siguiente tenor: <<Cuando me crea sumido en un apuro económico, pediré dinero a crédito y prometeré devolverlo, aunque sepa que nunca sucederá tal cosa>>. Este principio del egoísmo o de la propia conveniencia quizá pueda conciliarse con mi bienestar futuro, sólo que ahora la cuestión es ésta << ¿Es justo? >> Transformando por tanto la pretensión del egoísmo en una ley universal y reformulo así la pregunta <<¿Qué pasaría si mi máxima se convirtiera en una ley universal?>> Al instante advierto que nunca podría valer como ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino que habría de contradecirse necesariamente.”⁴⁴

Este ejemplo y los otros dados por Kant denotan la situación en que un individuo podría verse afectado si no es capaz de actuar conforme a ciertos principios morales, porque si actuase en contra, es imposible sostener la promesa, ya que nadie confiaría en él. En este sentido, Kant sugiere que el sujeto moral tenga

⁴³ GMS, Ak. IV, 421

⁴⁴ GMS, A54.

una conciencia en la participación de leyes objetivas, las cuales deberá adherirse, si quiere ser un sujeto autónomo.

Cuando la autonomía de la voluntad rompe con esa conciencia moral; las máximas de las acciones dejarían de ser incondicionadas y a priori, esto es, ya no podrían legislarse como ley universal, tampoco valdrían como sistema moral que acompañase el actuar del hombre, al contrario, sería totalmente subjetivo y contingente. Por tales motivos, la primera formulación, al ser planteada como imperativo categórico, determina cuál de las acciones son determinadas como deber y cuáles no, sin ser atribuidas a la naturaleza humana. En este caso, el deber, siendo un elemento de índole racional es: “una necesidad práctico-racional de la acción, tiene que valer por lo tanto para todo ser racional (el único capaz de interpretar un imperativo) y sólo por ello ha de ser también una ley para toda voluntad humana.”⁴⁵

Al ser la voluntad humana, el eje central de la fundamentación moral y tener un valor absoluto respecto a los demás seres, tiene un fin en sí mismo. Partiendo de lo expuesto, el filósofo prusiano formula el segundo principio categórico, que es el de la personalidad:

“Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin. Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno.”⁴⁶

Lo que Kant pretende explicar, por medio de esta argumentación, es que el concepto de fin tiene una orientación antropológica dirigido hacia la integración y dignidad de la persona, esta integración lo aclara el autor distinguiéndolo de las

⁴⁵ GMS, A60.

⁴⁶ GMS, A65.

demás cosas; pues las cosas son intercambiables como las mercancías, por tales motivos poseen un valor relativo, mientras que las personas poseen un valor interno:

“Sin embargo, los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tiene sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales reciben el nombre de personas porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto)”⁴⁷

Tomando en consideración la cita, el aspecto crucial de la relación con el hombre, consiste en evitar cualquier comportamiento que cosifique su libre voluntad. Los mandatos morales, tales como: no mentiras, no robarás, etc., se enmarcan en la expresión de la segunda formulación ya descrita (no trates al hombre como simple medio), retomando a Mijail Malishev: “la prohibición del engaño y la cosificación del hombre es la condición elemental de la cultural moral en la convivencia social.”⁴⁸ Por otra parte, Kant no sólo prohíbe tratar al otro como medio sino a uno mismo; ejemplo de ello es la prohibición del suicidio por motivos egoístas:

“Según el concepto del necesario deber para con uno mismo, quien ande dando vueltas alrededor del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la humanidad como fin en sí mismo. Si para huir de una situación penosa se destruye a sí mismo, se sirve de una persona simplemente como medio para mantener una situación tolerable hasta el final de la vida. Pero el hombre no es una cosa y, por tanto, no es algo que pueda ser utilizado simplemente como medio, sino que siempre ha de ser considerado en todas sus acciones como fin en sí.”⁴⁹

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ Mijail Malishev, op. cit., 13

⁴⁹ GMS, A67

Lo central de esta afirmación, al igual que la primera formulación, estriba en la generalización en cuanto a su aplicación, puesto que el trato hacia uno mismo y hacia el otro como fin supone una elección necesaria aplicada a todo ser racional sin ninguna excepción; no existe pues condiciones subjetivas que provengan de la experiencia, sino un porvenir de la razón.

Respecto a la tercera formulación, Kant enfatiza la libre elección como el reconocimiento de un principio universalmente legislador: “Esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional y tiene que poder emanar de su voluntad, cuyo principio por lo tanto es este: no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora.”⁵⁰ En esta cita, Kant pretende establecer un principio de autodeterminación por el cual cada individuo pueda actuar de una forma libre y racional, esto es, el sujeto en cuanto ser moral, es capaz de pensarse como ser autónomo cuyo querer coincida con la máximas objetivas, por tanto: “la voluntad cuyas máximas coinciden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa y absolutamente buena.”⁵¹ Hay que aclarar que el sentido de la palabra autonomía debe ser comprendida desde la raíz etimológica donde *nomos* significa leyes y *autos* propio, mismo; vale decir, la voluntad en cuanto tal, vale como una ley para sí misma, siendo independiente de cualquier circunstancia externa. Esta afirmación se sustenta no bajo el análisis conceptual de lo meros hechos naturales, antes bien, bajo un análisis crítico que emana del propio sujeto, dicho en otros términos, la idea de la autonomía se basa en la comprensión de una razón práctica. Empero, si la voluntad está circunscrita mediante una inclinación externa, su elección descansa en la heteronomía: “Cuando la voluntad busca esa ley en la modalidad de cualquiera de sus objetos, comparece siempre la heteronomía. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que quien le da esa ley es el objeto merced a su relación con la voluntad.”⁵²

⁵⁰ GMS, A76.

⁵¹ GMS, A86.

⁵² *Idem*.

Resumiendo este punto, la acción heterónoma para Kant está adherida a la acción hipotética; porque la elección individual obedece a recomendaciones ajenas a la razón, condicionada bajo los sentimientos morales que proceden de la sensibilidad. Por tanto, la elección para Kant reside exclusivamente en la legislación de las leyes morales, es decir, en el ejercicio de la razón práctica, tema que se desarrollará en el siguiente punto.

1.4 La libertad o elección de sí mismo. Un paso hacia el horizonte de la racionalidad práctica.

Cuando se pretende hablar de voluntad libre en Kant, debe considerarse como aquella facultad humana capaz de autolegislarse, vale decir, como una capacidad de autodeterminarse sin que el motor de su actuar devenga por una necesidad natural, de ahí radica su libertad; de hecho, de acuerdo con el filósofo prusiano, la libertad es el punto de partida para explicar el sentido autónomo de la voluntad, en cuanto que ésta sólo se adscribe en los seres dotados de razón, siendo la causa que determina el obrar del individuo, por tanto, de acuerdo con el maestro de Königsberg:

“La voluntad, es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son seres racionales, y la libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen; tal como la necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajena.”⁵³

Por otro lado, considerar la libertad dentro de la propiedad causal, implicaría conceptualizar a la propia libertad en sentido negativo; dado que lo causal se vincula directamente en el apego a las leyes, exponiendo la idea de que una cosa es causa de otra bajo determinaciones naturales, por lo tanto, no es posible que haya libertad de forma auténtica, ya que dependería de elementos externos condicionando su actuar, esto es, deja de ser autónoma. No obstante, de acuerdo con Kant, pese a la

⁵³ GMS, A97.

complejidad de dicha cuestión, la libertad ha de abrazar leyes objetivas para alcanzar su realización, expuesto por el filósofo prusiano: “[...] aunque la libertad ni sea una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no es por ello enteramente anómica, sino que más bien ha de ser una causalidad según leyes inmutables, aun cuando estas sean de muy particular índole; pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo.”⁵⁴

Bajo este planteamiento, la idea de la libertad como autonomía, es expuesto como el único principio de toda moralidad, cuyo origen se manifiesta mediante leyes objetivas independientemente de cualquier impulso e inclinación. Kant afirma lo siguiente en la *Crítica de la razón práctica*:

“La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas; en cambio en toda heteronomía del albedrío, lejos de fundamentar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consiste en independizar a la ley de toda materia (cualquier objeto deseado) y en determinar al albedrío mediante la simple forma legisladora universal que una máxima ha de optar. Sin embargo, aquella independencia equivale a la libertad tomada en sentido negativo, mientras que esta propia legislación de la razón pura, y en cuanto tal práctica, supone en un sentido positivo de la libertad. Por lo tanto, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón práctica, o sea: la libertad.”⁵⁵

Reiterando lo expuesto, Kant postula que, para justificar el sentido de la libertad debe asumirse ésta mediante reglas o principios; pues como seres morales somos conscientes de nuestra libertad y nos adherimos a su vez en el reino de los fines. El reino de los fines debe entenderse de acuerdo con el autor como: “la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a las leyes comunes.”⁵⁶ Expuesto en otras palabras, el reino de los fines se concreta en la integración de

⁵⁴ *Idem.* A 98

⁵⁵ KpV. A59

⁵⁶ GMS, A74.

seres racionales de los cuales son capaces de ejercer la deliberación moral por la necesidad de actuar según leyes que implican la fundamentación absoluta de la razón. Esta perspectiva formalista, permite al sujeto juzgarse a sí mismo y evaluar sus elecciones acordes a los imperativos categóricos, sólo así tratará de verse como un ser libre y ser considerado un ser que tiene fin en sí mismo. De esta forma, quienes participan en el reino de los fines han de mostrar un respeto hacia las leyes universales y ser simultáneamente autónomos cuando tienen la facultad de hacer dichas leyes y obedecerlas, dicho por Suzanne Islas Azais, interpretando el pensamiento ético de Kant: “Solo cuando la razón es autónoma, es decir, cuando es ella misma la que se da leyes y, por tanto, cuando ejercemos nuestra libertad en sentido positivo, sólo entonces podemos hablar de acuerdo con Kant, de una voluntad libre y de una obligación libremente asumida.”⁵⁷

Mas allá de lo mencionado, se debe recalcar que la libertad debe ser juzgada bajo una presuposición regulativa que sólo es atribuida a la voluntad de los seres racionales, encauzando el sentido de la propia moralidad; Kant afirma lo siguiente:

“No basta con adjudicar la libertad a nuestra voluntad por el motivo que fuere, si no tenemos una razón suficiente para atribuir esa misma libertad a todos los seres racionales, entonces ha de valer también para todo ser racional y, como la moralidad tiene que ser deducida exclusivamente a partir de la propiedad de la libertad, entonces la libertad tiene que ser demostrada también como propiedad de la voluntad de todo ser racional y no basta con exponerla desde ciertas pretendidas experiencias de la naturaleza humana.”⁵⁸

Lo peculiar de la moralidad, aunado a la idea de la libertad, subyace en la conformación práctica de toda acción, puesto en palabras llanas, las exigencias de las máximas morales han de vincularse al arbitrio de todo ser finito: “que los principios subjetivos de las acciones, o sea, las máximas, hayan de ser asumidas

⁵⁷ Cfr. Suzanne Islas Azais Malishev *Kant hoy*, 10.

⁵⁸ GMS, Ak. iv, 448/ A100.

siempre de tal manera que valgan también objetivamente, esto es, como principios universales, y por lo tanto, puedan servir para nuestra propia legislación universal.”⁵⁹

Por tanto, para Kant no existe ningún interés subjetivo que pueda obligar a cumplir la ley, de lo contrario perdería el carácter objetivo de la acción moral, asumiendo el relativismo del deber:

“[...]pues este <<deber-ser>> supone propiamente un querer que vale para todo ser racional, bajo la condición de que la razón fuera en él práctica sin obstáculo alguno; para seres que, como es nuestro caso, se ven afectados mediante la sensibilidad por móviles de otro tipo y entre los cuales no sucede siempre lo que la razón haría por sí sola, aquella necesidad de la acción significa tan sólo un <<deber-ser>> y la necesidad subjetiva difiere de la objetiva.”⁶⁰

Es necesario recordar la distinción establecida por Kant entre el carácter arbitrio de la sensibilidad y el carácter objetivo de la razón donde se representa el fundamento de la legalidad moral: el mundo sensible ha de sustentarse o regirse en absoluta subordinación dentro del mundo natural, apelando a su condición finita; en cambio, el mundo inteligible, apela a leyes objetivas puras (con independencia de lo sensible) posibilitando que la libertad se realice. En la *Crítica de la Razón Pura*, sobre todo en la Dialéctica Transcendental, el fundamento problemático de la libertad deviene propiamente de una antinomia, dicho en otros términos; como un dilema donde la misma razón evidencia la complejidad de exponer la propia libertad desde el horizonte fenoménico, marcando sus límites para su explicación y la necesidad de una filosofía práctica para su comprensión. La antinomia de la razón entre libertad y necesidad se presenta de la siguiente manera: la tesis que afirma la existencia de la libertad o de la autonomía para dar razones de lo que ocurre en el mundo; planteada por Kant dice: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ GMS, A103.

éstos nos hace falta otra causalidad para libertad.”⁶¹ En cambio la antítesis, que es una posición determinista, niega la existencia de la libertad: “No hay libertad. Todo cuando sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.”⁶²

De esta tensión, producida por la razón, se concluye al sujeto con un doble carácter: Mientras queda adherido a las leyes causales de la naturaleza, sus efectos quedan encadenados al fenómeno y, por consiguiente, vive bajo las determinaciones de las leyes naturales y éste pertenece a su carácter sensible. No obstante, mientras es completamente independientemente de las leyes de la naturaleza, y sometido a las leyes de la libertad, las acciones de este sujeto no son fenómenos, sino que son considerados como cosas en sí mismas.⁶³

Ante la dicotomía del sujeto (perteneciente al mundo sensible y a la vez al mundo inteligible), Kant propone una solución que resulta de la idea de la libertad trascendental, la cual es considerada, de acuerdo con Kant: “la capacidad de iniciar por sí mismo un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente.”⁶⁴ La idea trascendental de la libertad ha de pensarse en sentido a priori, pues no es tomado de la experiencia, porque la experiencia misma tal como se ha afirmado desde el inicio de este apartado, supone el sometimiento a la causalidad fenoménica basado en la temporalidad causal, por tales razones: “ninguna causa primera podrá ser concebida mientras queda encadenada a los fenómenos.”⁶⁵ A este respecto, la razón busca, ante la necesidad lógica; el fundamento de una acción espontánea que sea autónoma, una autonomía que valga por sí misma, esto es lo que se llama libertad trascendental.

Solamente bajo el sentido trascendental de la libertad se abre la posibilidad de una libertad práctica, de tal modo que si no es pensable (lógicamente desde la razón pura), no es posible la segunda. Ahora bien, mostrar dicha aseveración en su

⁶¹ KrV. B472.

⁶² KrV. B473.

⁶³ Cfr. Luciano Vorpapel Silva *Sobre el problema de la libertad en Kant* de, p.545

⁶⁴ KrV. B561.

⁶⁵ Luciano Vorpapel Silva op. cit 5.

posibilidad real, resulta imposible; pues sólo es posible de forma teórica, mostrando sus límites. El alcance teórico de la razón permite la resolución exclusiva de la antinomia, abriendo el camino para la posibilidad real de la libertad práctica, dicho en términos de Luciano Vorpape: “Es sólo una aclaración teórica (lógica), para que la razón pueda verse encorajada a avanzar más allá de la experiencia con conceptos que no tienen ninguna correspondencia empírica.”⁶⁶ Según Luciano, la libertad trascendental kantiana, es pensable para la base práctica de la libertad, de estar ausente la libertad trascendental, quedaría sólo la libertad psicológica, explicada desde la base de la sensibilidad.

Lo anterior plantea la cuestión de la elección individual, ya que, para Kant, si bien ésta se ve afectada por causas sensibles, no la determina absolutamente, ahí la importancia de que la idea trascendental de la libertad sea un principio regulador para la realización práctica de la libertad; tomando la afirmación de Kant:

“En su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla patológicamente afectada (por móviles de la sensibilidad). Se llama animal (*arbitrium brutum*) si se puede imponerse patológicamente. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos.”⁶⁷

Una vez analizado el fragmento, el cual expone la resolución para dar respuesta a la antinomia; la razón, como facultad legislativa, pone a la libertad como un principio regulativo de la cual puede verse limitada en su pretensión de exigir respuestas que provengan del ímpetu natural, pues no es posible conocer objetos que trasciendan la experiencia. Sin embargo, para evitar cualquier contradicción con la naturaleza, es esencial postular la existencia de una realidad distinta a la de

⁶⁶ *Ibid.* 6.

⁶⁷ KrV. A534

la realidad sensible, y es precisamente el mundo inteligible donde se fundamenta las leyes morales. En resumen, libertad y ley moral son elementos inseparables en el ejercicio práctico de la razón, para ello Kant afirma que la libertad es la <<ratio essendi de la ley moral>> y la ley moral <<la ratio cognoscendi de la libertad.>>⁶⁸ La ley moral es la <<ratio cognoscendi de la libertad>>: “porque constituye el único dato, ciertamente a priori, de que somos libres, de que no estamos sometidos exclusivamente a la legalidad mecánica de la naturaleza”,⁶⁹ vale decir, es una ley enteramente a priori de la razón, ya que mediante ella el individuo descubre la capacidad de actuar por sí mismo al margen del mundo fenoménico, considerándose totalmente libre. Por otro lado, la libertad es la <<ratio essendi de la ley moral>>: “porque sin presuponer esa propiedad en la voluntad de un ser racional como el hombre no habría moralidad en el mundo en que vivimos, ni tampoco, por ende, derechos y deberes, de manera que entonces los seres humanos, reducidos así al juego mecánico de la naturaleza, no tendríamos motivo alguno para atribuirnos un lugar privilegiado en los restantes seres vivos.”⁷⁰ Dicho en otros términos; sin libertad, como idea que está presupuesta en la razón, no es posible el sentido de la moralidad, tampoco existiría evaluación alguna de nuestras acciones morales que nos constituye como seres pensantes.

A fin de cuentas, la absoluta comprensión de la libertad o elección individual sólo es la expresión de la condición necesaria al sometimiento de las leyes morales, y es justamente ahí donde el hombre es capaz de vincularse no sólo como un ser psíquico o biológico, sino como un ser en el obrar que se identifica en la praxis de las acciones morales. Por tanto, el reconocimiento de la libertad vista desde la razón práctica, vislumbra el por qué actuamos de alguna forma: “sólo obrar bajo la idea de la libertad equivale a ser realmente libre en sentido práctico, aun cuando no podamos conocer mediante la experiencia esa libertad que nos atribuimos.”⁷¹

⁶⁸ KpV Ak. v, 4.

⁶⁹Véase Maximiliano Hernández, “Estudio Introductorio: Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón”, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica y Hacia de la paz perpetua. Tomo II* (Madrid: Gredos, 2010), LXXII.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

Finalizando este apartado se menciona lo siguiente: la libertad en Kant es atribuido únicamente en la esfera de la racionalidad y como principio regulativo donde se fundamenta la moralidad. El aspecto moral, de acuerdo Kant, trasciende toda determinación empírica cuya realidad ha de ser justificado en el ámbito práctico de la razón. Esto evidencia que el actuar moral es capaz de autodeterminarse gracias a ley moral, lo cual proporciona una idea positiva de la libertad, considerándola no sólo de forma causal acorde a las leyes de la naturaleza, sino de una causalidad inteligible, proporcionando leyes a priori que posibilitan la autonomía de la voluntad. Posteriormente, la idea de libertad o elección de sí mismo, es retomado bajo la categoría existencial, siendo Kierkegaard (autor principal de esta tesis) quien postula esa elección en la plena concreción del individuo, haciendo de su existencia ética, la parte fundamental de su desarrollo personal. Por lo tanto, la participación del individuo de lo general, esto es, de la ley moral, será crucial en el devenir del hombre, porque permite abandonar su estado natural hasta llegar a ser concreto o autónomo. Ambos autores, tanto Kierkegaard como Kant, coinciden en la autonomía de la voluntad dentro del ejercicio ético como desarrollo de la propia libertad, tema que será tratado en el capítulo 4, más en concreto en la sección 4.1. A su vez, la doctrina ética kantiana ha sido objeto de análisis crítico; Hegel es uno de los autores que intenta reconstruir el formalismo kantiano remplazándolo por la idea de eticidad, idea que se presenta en la vida social o comunitaria, punto que será discutido en el capítulo 2.

CAPÍTULO II: CONCEPTO ÉTICO DE ELECCIÓN DEL SÍ MISMO EN HEGEL

La finalidad de este apartado es exponer los elementos fundamentales de la filosofía moral de Hegel. El primer punto por considerar es el aspecto crítico de la filosofía ética kantiana, donde el filósofo de Stuttgart trata de fundamentar la moral en el entorno social y cultural, es decir, en lo intersubjetivo; siendo la filosofía moral kantiana, de acuerdo con el alemán, una filosofía abstracta que sólo se centra en la mera postulación de la razón sin que ésta sea traducida en la acción comunitaria. En el segundo punto se pondrá a discusión la idea de eticidad propuesta por el mismo Hegel, idea expresada precisamente en la vida social, esto es, en la vida familiar, institucional, religiosa, etc., en la cual el individuo abandona su estado de naturaleza hasta llegar a ser social mediante las relaciones intersubjetivas. Por último, se explicará, a manera de síntesis, el concepto de libertad o elección de sí mismo en Hegel basado no en la individualidad, sino en el Estado, que es la condición necesaria para el desarrollo existente de una vida concreta. Posteriormente, la relación entre la ética hegeliana y la ética existencial de Kierkegaard será desarrollado en el cuarto y último capítulo.

2.1 Crítica a la ética kantiana

La crítica de Hegel hacia la ética kantiana puede verse a primera vista a su carácter formal, lo cual, según Hegel, Kant intenta buscar la moralidad sin recurrir a la experiencia, es decir, recurre a la subjetividad pura: “ese fundamento lo colocaba en el continente de la voluntad, el cual no puede descubrirse por razonamiento inductivo.”⁷² Sin duda, se reconoce a Kant el aporte conceptual de la voluntad como la máxima expresión para la fundamentación moral. No obstante, al no ser reflejado en la realización concreta o en la acción se convierte en mero formalismo, dicho por Hegel en su obra *Fenomenología del Espíritu*: “Si, pues, dejamos que este bien supremo [höchste Gut] valga como esencia, la conciencia no toma en serio, en general, la moralidad. En efecto, en este bien supremo no tiene otra ley que la

⁷² Cfr. Francisco Piñón Gaytán *El problema ético en la filosofía de Kant*, 104.

moralidad. Con lo cual desaparece la acción moral misma, pues la acción es solamente bajo la premisa de algo negativo, que ha de ser superado por la acción.”⁷³

En este fragmento, Hegel no pretende rechazar de forma absoluta la doctrina ética de Kant; antes bien, quiere evaluar sus límites y ponerlo en el marco social y cultural. El problema de Kant comienza por la forma de entender al sujeto moral, libre de toda inclinación hasta llevarlo a la más abstracta singularidad. Esto puede verse, a los ojos de Hegel, como una indeterminación que contradice la universalidad de lo social, dicho en otras palabras, lo social; incluyendo lo cultural y lo religioso, son elementos que contribuyen a la verdadera realización del mundo ético. Por tanto, puede verse que el sujeto kantiano termina siendo: “el más abstracto universal indeterminado que podemos concebir.”⁷⁴

Por otro lado, si queremos plantear la crítica al sistema ético kantiano a partir del silogismo lógico, podemos decir que la relación entre los principios morales puros (lo universal) y las inclinaciones de la sensibilidad por parte de los individuos (lo singular) retornan a una simulación, puesto que para Kant hay una contradicción entre ambas posturas sin que exista un elemento intermedio que supere tales contradicciones. Para comprender lo mencionado, y dar mayor claridad sobre la discusión, Hegel plantea argumentativamente la idea de que el individuo se encuentra precisamente en la singularidad, y la objetividad de los principios morales son la manifestación de lo universal. Empero, para que ambas sean superadas debe existir la mediación (lo particular), y es el mundo de la cultura y de la fe donde puede verse realizada: “Es la mediación absoluta [absolute Vermittlung], como la conciencia que se forma por medio de la cultura y la conciencia que cree en la fe; en efecto, es esencialmente el movimiento del Sí-mismo consistente en superar la abstracción de la existencia inmediata y de llegar a ser universal.”⁷⁵

El objetivo principal de Hegel es reconciliar al sujeto singular con la realidad objetiva. La realidad objetiva llega a ser para Hegel la máxima escisión de la conciencia humana que posibilita el obrar de todos y cada una de las personas

⁷³ G. F. W. Hegel, “[BB.] El espíritu. C El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad”, *Fenomenología del Espíritu*, traducido por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 295.

⁷⁴ Cfr. Jorge Aurelio Díaz *Crítica de Hegel a Kant*, 162.

⁷⁵ Hegel, op. cit., 286.

dentro del entorno comunitario, lo cual es parte de un todo absoluto, es allí donde surge la realidad efectiva, capaz de unificar lo individual con lo social. La esencia absoluta no se da en el pensamiento o en la abstracción, expuesto por Hegel: “La esencia absoluta no se reduce, por tanto, a la determinación de ser de la esencia simple del pensamiento, sino que es todo realidad efectiva.”⁷⁶

Esta dicotomía kantiana del ser humano al ser separado de su realidad sensible (mundo fenoménico) e inteligible (mundo nouménico) necesita ser resuelto a través del proceso dialéctico como vía de desarrollo que es puesta como unidad superior, de acuerdo con Miranda, las oposiciones de la estructura hegeliana:

“[...] Llegan a una reconciliación que no supone simplemente la restauración de la condición primitiva a estas sino, por el contrario, una nueva unidad que conserva los frutos de la oposición, pero, que, al mismo tiempo, logra una reunión entre ambas. La filosofía es, entonces, el camino de esta realización y también nuestra conciencia de dicha reconciliación.”⁷⁷

La cuestión es, conforme a lo expuesto, cómo lograr esa reconciliación. La respuesta hegeliana es abandonar el punto de vista filosófico tradicional y optar por el método dialéctico mencionado. Dentro del proceso dialéctico se enlaza los términos de movimiento y de negación: “La dialéctica afirma el carácter esencialmente fluctuante de la realidad en virtud de las negaciones o contradicciones y el método dialéctico intenta, por medio de negaciones sucesivas, salvar las antinomias. Así, al comprender cabalmente las dicotomías, descubrimos que los términos en oposición son idénticos.”⁷⁸ Los vínculos de oposición e identidad en la filosofía de Hegel, son consideradas como realidades inseparables; ya que una y otra son codependientes, no pueden existir por sí solas: “al contrario, se encuentran en una especie de relación circular, impuesta por una necesidad lógica

⁷⁶ *Ídem.*

⁷⁷ Cfr. Luis Villavicencio Miranda *Comunitarismo versus Liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después*, 8.

⁷⁸ *Ídem.*

y, por lo mismo, una oposición surge de una anterior identidad y esta da lugar a una nueva oposición.”⁷⁹

Ahondar el sistema dialéctico de Hegel es sinónimo de complejidad, requiere el esfuerzo para comprender la manera o la forma en que la realidad se manifiesta: desde las formas más elementales hasta llegar al saber absoluto, he aquí la plena encarnación del *Espíritu* o *Geist*. Por tanto, la realización del *Geist*; más aún, en la vida humana, habrá de desplegarse a tal grado de que supere la división entre el sujeto como identidad, ser aunado como ser espiritual; y la oposición, realidad material. La estructura teórica del sujeto hegeliano es la expresión no sólo de la filosofía antikantiana, sino de la filosofía anticartesiana; pues niega el dualismo entre el espíritu que se piensa y el cuerpo por el cual se encuentra en el mundo material. De acuerdo con Charles Taylor: “La teoría expresiva de Hegel no ve el hiato entre la vida y la conciencia que encontramos en el dualismo cartesiano-empirista. Para este último, las funciones vitales quedan relegadas al mundo del ser material, extendido, y deben entenderse de manera mecanicista; mientras que las funciones del espíritu corresponden a una entidad separada, no material”.⁸⁰

Resumiendo lo anterior, lo que pretende Hegel es unificar vida (lo material) y conciencia (lo espiritual) bajo un sistema filosófico. Empero, esta unificación, implica a su vez dinamismo y confrontación, de tal manera que la comprensión de la existencia humana resulta ser compleja: “Somos seres racionales, lo que significa que vivimos y pensamos y sólo podemos racionalizar porque tenemos una existencia; sin embargo, la capacidad de reflexión nos distancia de la vida espontánea y natural obligándonos impostergablemente a dividirnos, a construir una distinción allí donde primitivamente había una unidad.”⁸¹ De lo afirmado, existe dos consecuencias importantes, según Miranda, la primera alude a la racionalidad y a la discordancia inherente a ella: “es algo que se desarrolla, algo a lo que se arriba y, por lo mismo, no solo existen jerarquías de seres sino que también hay grados en

⁷⁹ *Ídem*.

⁸⁰ Charles Taylor “El sujeto encarnado”, *Hegel y la filosofía moderna*, traducido por Juan José Ultrilla (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 28.

⁸¹ Luis Villavicencio Miranda, op. cit., 9.

los modos de pensamiento; cada vez que la conciencia racional se perfecciona, el modo en que se expresa debe ser también perfeccionado.”⁸² Vale decir, en la medida en que el pensamiento va evolucionando, este ha de ser evaluado constantemente hasta llegar al conocimiento absoluto; dicho proceder implica ciertas dificultades. La segunda consecuencia, es que la racionalidad no es un hecho dado, al contrario, es algo que se consigue, posee una transformación histórica: “En definitiva, nuestra transformación requiere más que el ascenso por diversos niveles de conciencia, exige que el ser humano construya una forma de vida que impulse ese ascenso, o sea, una cultura que pueda expresar las exigencias de la racionalidad y la libertad”.⁸³

Tal como se ve, la concepción del hombre hegeliano posee dos propiedades: por un lado, la condición de su finitud, la cual el individuo va relacionando su ser con la naturaleza exterior (espíritu subjetivo); por otro lado, su perfección en la razón por medio de la sociedad (espíritu objetivo): “Así, para llegar a ser consciente, el ser humano debe encontrarse encarnado en la vida, pero para realizar la perfección de su conciencia debe enfrentarse y superar la tendencia natural como límite. Así, la reconciliación que opera a escala filosófica también se produce en el propio ser humano, lo que permite recuperar la unidad mediante una comprensión cabal de las oposiciones pertinentes.”⁸⁴

Otras de las críticas desarrolladas por Hegel es la cuestión del deber kantiano; al ser considerado por el autor como esencia absoluta, ausente de toda evidencia empírica, no puede ser más que una simple idealización indefinida o abstracta, en palabras de Hegel: “La autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta, sólo se halla vinculada mediante él, y esta sustancia es su propia conciencia pura; el deber no puede adoptar para ella la forma de algo extraño. Pero así, encerrada dentro de sí misma, la autoconciencia moral no se pone y se considera todavía como conciencia.”⁸⁵

⁸² Ídem.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ Ibid., 10.

⁸⁵ Hegel, op. cit., 286.

En este aspecto el deber kantiano, impuesto como carácter obligatorio, prescinde de toda acción concreta que permita la resolución de distintos problemas e intereses morales:

“El deber que se sustenta exclusivamente en la obligación no puede sino aparecer como una limitación para la subjetividad indeterminada o la libertad abstracta y frente a los impulsos de la voluntad natural o de la moral, que establece mediante su arbitrio su bien indeterminado. Empero, el deber bien comprendido es para el individuo más bien su liberación, ya que, por una parte, se libera de la dependencia del mero impulso natural, así como de la sujeción como particularidad subjetiva; y, por otra, se independiza de la subjetividad indeterminada que no llega a la existencia y a la determinación objetiva del obrar y permanece en sí como irrealidad.”⁸⁶

El tema del deber para Hegel no sólo se relaciona por la autonomía radical del individuo conseguido en la razón práctica de Kant, sino que el deber debe ser circunscrito en la realidad efectiva; donde el orden social es la plena manifestación de la vida ética:

“Partiendo de esta determinación, se constituye una visión moral del mundo [moralische Weltanschauung], que consiste en la relación entre el ser en y para sí moral y el ser en y para sí natural. Esta relación tiene por fundamento tanto la total indiferencia y la propia autosuficiencia de la naturaleza y de los fines y la actividad morales entre sí como, de otra parte, la conciencia de la exclusiva esencialidad del deber y de la plena no-autosuficiencia e inesencialidad de la naturaleza.”⁸⁷

Dentro de este fragmento, la visión moralista de Hegel radica nuevamente en la concepción pura del deber y la naturaleza de las inclinaciones naturales: “al parecer el deber ser resulta irrealizable, si pensamos que hay un valor intrínseco en

⁸⁶Luis Villavicencio Miranda, op. cit., 15.

⁸⁷ Hegel, op. cit., 287.

el esfuerzo y la lucha en contra de los impulsos egoístas de nuestra naturaleza interna”.⁸⁸ Bajo esta perspectiva, Hegel intenta demostrar que el valor absoluto del deber puede entrar en contradicción con la multitud de intereses particulares. Aquí se trata de abordar el problema histórico; pues en la medida en que crece las necesidades o apetencias naturales, aumenta más la heterogeneidad y los conflictos de la vida humana. Esto tiene como consecuencia la diversidad de deberes que no pueden unificarse en un solo deber, tampoco existe el cumplimiento radical de cada uno de ellos. Por ende: “No existe un deber inmanente. Es imposible forzar el deber al querer, como si fuesen una misma cosa. La expresión kantiana <<deber querer>> presupone una inclinación de la razón que dejaría al descubierto que la razón no es tan autónoma como se pretende”.⁸⁹

Ahora bien, la lógica del deber supone que al querer cumplirlo implica un cierto desagrado, a vencer, que son las pasiones. Las pasiones representan el campo de la finitud y de la imperfección del hombre que necesitan ser complementadas por la razón universal del deber: “El deber es algunas veces un sacrificio y otras veces una razón pura que no cabe sino el deber por el deber mismo.”⁹⁰ Lo que se resalta aquí es la impotencia del deber por el deber: el universalismo moral abstracto fracasa en un primer momento al intentar asegurar la victoria del deber frente a las pasiones, lo cual resulta lejana su realización; en un segundo momento se excluye toda posibilidad de acción concreta que tenga que ver con la realidad efectiva, es decir, con la condición cultural. De hecho, el simple deber no puede motivar ninguna acción:

“Conforme a la conciencia, actúo moralmente cuando soy consciente de cumplir solamente el deber puro y no cualquier otra cosa; es decir, de hecho, cuando no actuó. Pero cuando realmente actuó tengo conciencia de otro, de una *realidad efectiva* dada y de una realidad efectiva que yo quiero producir,

⁸⁸ Cfr. Carlos Ruíz *El concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo*, 198.

⁸⁹ A Adolfo León Gómez “Dos posturas encontradas frente al problema de la universalidad: posibilidad de una ética de la universalidad desde el horizonte de la eticidad”, *Moral Eticidad. Estudios sobre Kant y Hegel* (Santiago de Cali, Colombia: Universidad de Valle, 2004), 38.

⁹⁰ *Ídem*.

tengo un *determinado* fin y cumplo un *determinado* deber; hay en ello algo *otro* del deber puro que es lo único que debería perseguirse.”⁹¹

En resumen, la objeción de esta afirmación se dirige hacia la existencia de deberes abstractos, carentes de contenido, en cuanto que estos no tienen un sustrato con la objetivación exterior de las instituciones sociales que definan la singularidad del individuo. Para Hegel el deber moral estaría sujeto al pueblo, a la cultura y a las tradiciones, ya no sería el puro deber ser kantiano. De este modo, los deberes vienen determinados por las diversas maneras en que se desarrolla la vida comunitaria, a lo que Hegel llamará *eticidad*, aspecto que se discutirá en el siguiente punto.

2.2 El concepto de *eticidad* en Hegel

Analizar la idea de *eticidad*, de acuerdo con la filosofía hegeliana, requiere, a primera vista, la comprensión conceptual del término y su diferenciación respecto a la idea de moralidad. Sin bien ambos términos tienen cierta similitud en cuanto que tratan de reflexionar sobre las acciones humanas, existe una distinción al respecto: la moralidad (*Moralität*) alude a la acción abstracta del individuo, mientras que la *eticidad* (*Sittlichkeit*) engloba la acción en la totalidad de lo real, dicho en otros términos: “la *Moralität*, la virtud del individuo concebida lejos de las relaciones sociales y principalmente responsable de él, y la *Sittlichkeit*, la rectitud de la que es capaz el hombre sólo como miembro de una comunidad a la cual pertenece y en los asuntos comunitarios de los cuales participa”.⁹² La diferencia entre estas dos nociones permitirá evaluar la crítica de la filosofía kantiana, que corresponde a la formalidad de lo ético sin contenido alguno; pues no es posible representar nuestras decisiones morales únicamente bajo la supuesta guía de la razón, antes bien, toda decisión corresponde a la acción concreta, real y existente depositada en la objetividad ética (leyes, instituciones, costumbres, etc.).

⁹¹ Hegel, op. cit., 303.

⁹² K. -H. Ilting “La estructura de la filosofía del derecho”. *Hegel y lo político*, Z. A. Pelczynski, coord. (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016), 155.

La obra *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, muestra una exposición clara de cómo va construyéndose la noción de eticidad, desde el marco del derecho abstracto hasta llegar a la eticidad misma: “Se trata, en términos generales, del tratado de filosofía práctica, que abarca todo el ámbito que históricamente se ha asignado a esta parte de la filosofía: filosofía del derecho, moral, sociología (de la familia y de la sociedad), incluso economía (tanto en sentido clásico como moderno), política o teoría del Estado y filosofía de la historia.”⁹³ Lo anterior, se resume como un tratado de la filosofía de la libertad, puesta como concepto y desarrollado en la voluntad libre de cada uno de los individuos. En consonancia con este planteamiento, puede decirse que el derecho representa, en sí, la existencia de aquella voluntad por lo que el derecho no es concebido como la limitación de la libertad. La libertad, por ende, en su plena actividad, está inmersa o conectada con el orden establecido de la intersubjetividad (con lo político y lo social).

Cabe resaltar que el concepto de libertad se identifica en su realización, y como consecuencia de ello van a surgir diferentes instituciones. Por lo tanto, el derecho se sujeta en la realidad objetiva: “El derecho no pertenece al ámbito de la naturaleza, sino al del espíritu, no es por naturaleza, sino por institución.”⁹⁴ El derecho, de acuerdo con Hegel, forma parte del marco del espíritu objetivo ya mencionado: “es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde el [sic] mismo como una segunda naturaleza.”⁹⁵ Por otra parte, la libertad, en su primera etapa, es considerada como una realidad no determinada por la objetividad; es una realidad puramente negativa, vale decir, no tiene vinculación con algunas de las determinaciones o categorías filosóficas (razón, Estado, derecho, etc.) que se relacione con su identidad o sustancia: “es la libertad que no ha hecho todavía el movimiento de negación de su indeterminación.”⁹⁶ Esta libertad es limitada por las inclinaciones, encerrada en su propia ensimismamiento, la simple reflexión

⁹³ Gabriel Amengual “La filosofía del derecho” *Guía Comares de Hegel* (Albolote, Granada: Editorial Comares, 2015), 211.

⁹⁴ *Ibid.*, 215.

⁹⁵ G.W.F Hegel “Introducción” *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, traducido por Eduardo Vásquez, (Madrid: Biblioteca nueva, 2000), § 4, 87.

⁹⁶ Gabriel Amengual op. cit., 215.

solipsista del yo, la libertad en abstracto: “la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia.”⁹⁷ Así pues, aparece el segundo momento, el yo busca aplicar la negación a su propia indeterminación hasta concretarse en la particularización de la existencia. No obstante, dicha particularización no puede ser vista de forma cualquiera, no puede ser considerado arbitrariamente dependiendo exclusivamente de la subjetividad, de lo contrario, se seguiría con el solipsismo, refiriéndose al yo puro. Lo esencial radica en que lo particular se unifique con el concepto: “debe ser particularización o concreción de la universalidad del concepto.”⁹⁸ Esta unificación de lo particular con lo universal es mediada por lo singular, representa el tercer momento, que consiste en darle sentido a la realidad ética. Por consiguiente, la libertad tiene dos connotaciones: como simple idea abstracta y como realidad concreta manifestada en la acción individual. Estas connotaciones cobran su sentido en la eticidad, que no es más que la singularización donde se hace presente y viva la libertad. La verdadera libertad es la racionalidad vinculada con el proceso objetivo del mundo ético: “Así, la libertad presupone la realidad de la razón, pues sólo ésta capacita al sujeto para ejercer la libertad.”⁹⁹

Es importante insistir que la ética, presentada por Hegel, obedece a una estructura lógica la cual parte de un dinamismo dialéctico para su interpretación. El primer elemento, es el Derecho abstracto o formal, el cual hace referencia a la etapa primitiva de la libertad, donde el individuo es mirado como persona, esto es, ser de derecho: “La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento abstracto del derecho abstracto y, por consiguiente, formal. Por consiguiente, el mandamiento jurídico es: *sé una persona y respeta a los otros como personas.*”¹⁰⁰ Hegel da por sentado que el hombre, por el simple hecho de serlo, entra en juego sus derechos y el único deber de reconocer que los

⁹⁷ *Ídem.*

⁹⁸ *Ibid.* 216

⁹⁹ Ángel Prior Olmos *Notas sobre individuo, libertad y eticidad en Hegel*, 49.

¹⁰⁰ Hegel op. cit., §36, 119.

otros, al igual que él, tienen derechos. Sin embargo, el derecho personal queda estancado en el individualismo y no como realidad presente en la colectividad. Es entonces donde la persona busca su realización en la propiedad, en el cual: “la libertad es aquí la de la voluntad abstracta en general o, precisamente por eso, la de una persona singular que se relaciona sólo consigo mismo.”¹⁰¹ No existe como tal la socialización, más bien, la planificación subjetiva de la acción situada de forma conflictiva con el espacio de la realización de los demás.

El contrato es la clara expresión de dicho conflicto, ya que los propietarios ejercen individualmente la posesión de las cosas, negando la relación con los otros: “En cuanto soy propietario, excluyo al otro, al cual sólo me identifico dejando de ser propietario.”¹⁰² Si bien los propietarios son considerados como autónomos, porque realizan de alguna manera su libertad, ésta es condicionada por la inmediatez. Como resultado de lo expuesto, el contrato parte:

“α) del arbitrio; β) la voluntad idéntica, la cual entra en la existencia empírica por el contrato, es solamente una voluntad puesta mediante ellas y solamente así es común y no en sí (an sich) y para sí universal; γ) el objeto del contrato es una cosa externa singular, pues solamente una cosa semejante está sometida al simple arbitrio de ellas de enajenarla.”¹⁰³

Puede observarse que las tres características entran en discusión dentro del sistema hegeliano; el propósito es mostrar que ninguna de ellas sostiene el campo universal de lo ético, al contrario, entre más se particularice nuestras decisiones difícilmente puede darse el bienestar social. Por tanto, el contrato llega a ser injusto en la medida en que éste no se cumpla, cuyos motivos son: por desconocimiento o malicia. Es allí donde la libertad es violentada, lejos de todo vínculo objetivo, sin ningún alcance orientada al desarrollo de lo general, o sea, a la totalidad que compone el terreno de la eticidad. En pocas palabras, el contrato en

¹⁰¹ Ibid. §40, 120.

¹⁰² Rubén R. Dri “Capítulo VIII. La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado” *La filosofía moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires, Argentina: Editorial CLACSO, 2000), 222.

¹⁰³ Hegel op. cit., §75 151.

la filosofía de Hegel es la manifestación de lo singular, suscrita entre individuos cuya finalidad es una relación por la posesión de bienes materiales, por lo que ambos reconocen el derecho de dicha posesión.

El segundo elemento ,dentro del campo ético, es la moralidad, la persona, siendo sujeto de derechos, reflexiona sobre sí, ya no sólo como ser de propiedad, sino como realidad que se autodetermina bajo el acto de su propia voluntad. Aquí se da el paso de la mera abstracción a la concreción, esto es, en palabras de Hegel:

“el punto de vista de la voluntad, en cuanto ella no es meramente en sí (an sich), sino infinita para sí. Esta reflexión de la voluntad en sí (in sich) y su identidad que es para sí frente al ser en sí (an sich) y la inmediatez, y las determinaciones que se desarrollan dentro, determinan a la persona como sujeto.”¹⁰⁴

En ese instante el individuo se comprende a sí mismo a través de sus acciones, donde el singular se haya como singular, lo cual supera toda determinación empírica, vale decir, toda determinación condicionada por las pasiones. El principio de la moralidad establece la idea de que el individuo es responsable de sus acciones en tanto que es suya sin la necesidad de que intervenga un agente externo. El acto individual se convierte en algo efectivo siempre y cuando: “a) se la propone y conoce su alcance”¹⁰⁵; es la capacidad de crear su propia interioridad y conocer su finitud, y “b) que la acción sea propia de su agente, conlleva el derecho del sujeto a encontrar satisfacción en la acción”¹⁰⁶; el derecho abstracto se adhiere a la libertad concreta del individuo; ya no es únicamente el sujeto reconocido ante la ley sino como sujeto moral. La moralidad pone en el centro el derecho a la voluntad, puesta en palabras llanas: “el desarrollo de una libertad en la cual la subjetividad quiere estar presente en todo lo que hace.”¹⁰⁷ Desde ahora la libertad emprende un camino necesario haciendo

¹⁰⁴ *Ibid.* §105, 177.

¹⁰⁵ Gabriel Amengual op. cit., 221.

¹⁰⁶ *Ídem.*

¹⁰⁷ Luis Rueda Sáez *Eticidad y negatividad en la filosofía del derecho en Hegel*, 77.

referencia a sí misma: “es por eso en su figura el derecho de la voluntad subjetiva. Según ese derecho la voluntad reconoce y es algo sólo en cuanto ello es lo suyo; ella se es en ello como subjetiva.”¹⁰⁸

En este aspecto, queda claro que el derecho abstracto no es algo externo al sujeto, más bien, es un principio que aparece como propio, íntimo y real al individuo, da dirección a la voluntad: “este derecho de la voluntad subjetiva es el que otorga verdadera realidad a la voluntad abstracta del derecho formal.”¹⁰⁹ Empero, el despliegue de la voluntad subjetiva llega a ser absoluta a tal grado de que se califique como el único criterio de verdad. El error es la falta de identidad de la moralidad que subyace de la simple formalidad ética propuesta por el filósofo de Königsberg; o sea, basada en los fundamentos morales (en los imperativos categóricos) mas no en las acciones y sus consecuencias. Esta perspectiva, al estar ligada al movimiento de la universalidad abstracta hace a la voluntad ajena a toda objetividad:

“[...] se hace también, él mismo, abstracto, es decir, se desvela falto de conexión con el proceso real de la libertad, desgajado de un proceso de autorrealización real. [...] De esta manera, la subjetividad deja de referirse a un contenido real y queda abandonada a su propio ensimismamiento. Permanece en una indeterminación, incapaz de incardinarse en la realidad y de actualizarse en ella como un verdadero dinamismo.”¹¹⁰

Se anticipa, pues, la incompletitud de la moralidad y el nexo necesario con la eticidad. La eticidad es la tercera fase del pensamiento ético hegeliano, ésta representa la idea del bien común: la realidad objetiva puesta en las instituciones sociales. Por tales motivos, Hegel es claro al afirmar la importancia del fundamento de la eticidad, porque permite unificar el derecho abstracto y la moralidad; instancias limitadas y finitas que son subsumidas por un proceso mayor, que es el orden colectivo de la libertad. En resumidas cuentas, la eticidad para Hegel es: “la idea de

¹⁰⁸ Hegel op. cit., §107, 178.

¹⁰⁹ Luis Rueda Sáez op. cit., 77.

¹¹⁰ *Ibid.*, 78.

la libertad, en cuanto el bien viviente, el cual tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y mediante cuyo actuar tiene su realidad, así como ésta tiene en el ser ético su finalidad motor y su fundamento que es en sí (an sich) y para sí.”¹¹¹ La libertad, como bien viviente, debe entenderse como realidad existente que se hace viva en la acción individual, pero dirigida mediante un propósito universal: la búsqueda de la libertad común. Cuando el individuo vive bajo aquella idea, hace que su actuar sea tangible, visible y se realice como sujeto, dicho en otro sentido, como sujeto intersubjetivo. Puede decirse que existe el rechazo al individualismo, cuya postura: “sitúa al individuo por encima de los grupos sociales e instituciones.”¹¹² Lo esencial de la eticidad es la superación de lo individual, lo que nos hace seres humanos es el vínculo con los otros en cuanto compartimos el conjunto de normas, leyes, usos y prácticas determinadas por una colectividad. Se trata de defender el contenido racional del *ethos* de la vida social, que ya no es la simple legalidad del derecho y la moralidad individual sino la unidad presente en un cuerpo institucional; en lo ético objetivo tal como lo llama Hegel:

“Lo ético objetivo, que entra en el sitio del bien abstracto, es la sustancia concreta como forma infinita mediante la subjetividad. Por eso, ella pone diferencias en sí (in sich), las cuales así están determinadas por el concepto y por las cuales lo ético tiene un contenido firme, el cual es necesario para sí y es un consistir elevado por encima de la opinión y del agrado subjetivos: las leyes y las instituciones que son en sí (an sich) y para sí.”¹¹³

Todo el organismo institucional posee cierta racionalidad objetiva, porque hace vivir al individuo conjuntamente en una sociedad donde el objeto de sus deseos y sus acciones son reconocidos por los demás mediante la ley, dicho con otras palabras, en un orden establecido donde la libertad individual no es impuesta y violentada por el deseo de algunos cuantos. De esta forma la experiencia de la

¹¹¹ Hegel op. cit., §142, 223.

¹¹² Ángel Prior Olmos loc. cit., 47.

¹¹³ Hegel op. cit., §144, 223-224.

libertad se ve realizada en las normas constitucionales que dan vida y sustento a la eticidad:

“Las instituciones de la eticidad son, en realidad, la esencia de esa autoconciencia, que las asimila como sus propios hábitos y costumbres. Las obligaciones que las instituciones imponen a los individuos tienen, según Hegel, un valor formativo y emancipador. Estas obligaciones educan al individuo, lo elevan por encima de la mera naturaleza, hasta transformarlo en un ser espiritual, propiamente humano.”¹¹⁴

En ese sentido, el individuo como ser inserto en lo social, se transforma como un ser humano concreto, que realiza su elección gracias al desempeño de sus funciones determinadas, esenciales para la vida ética. Para entender el alcance de la vida ética, hay que observar la conformación de las instituciones, que no es más que el proceso o despliegue de las tres grandes esferas de la eticidad: 1) la familia, caracterizada por su inmediatez o carácter natural; 2) la sociedad civil, compuesta por individuos cuya relación viene dada por sus necesidades y por medio de relaciones jurídicas; y 3) el Estado, que reúne la idea sustancial de la libertad.

Respecto a la primera institución, Hegel define a la familia: “en cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, tiene determinación suya la unidad que se siente, el amor, de modo que la disposición de tener la autoconciencia de su individualidad en esta unidad en cuanto esencialidad que es en sí (an sich) y para sí, para ser en ella, no como persona para sí, sino como miembro.”¹¹⁵ La familia, se basa, tal como se ha visto en el anterior párrafo, en la esencia natural, surgida de la voluntad o disposición libre producto del amor. Se deja la singularización abstracta para llegar a ser alguien en la unidad con el otro, esto es el amor para Hegel: “Amor significa en general la conciencia de mi unidad con otro, de modo que no estoy aislado para mí, sino que logro mi autoconciencia sólo como renuncia de mi ser para sí y por el saberme como la unidad mía con el otro y del otro conmigo.”¹¹⁶ Esta

¹¹⁴ Alberto Mario Damiani *Eticidad y soberanía en Hegel*, 3.

¹¹⁵ Hegel op. cit., *Primera sesión la familia*, 232.

¹¹⁶ *Ídem*.

unidad natural se transforma en una unidad querida y consciente, de tal suerte que, a pesar de su naturaleza, se transforma en vínculo que une al individuo como miembro ético.

Así, la familia es asumida dentro de la realidad espiritual, ya que cada uno de los miembros contribuye a la realización de la libertad del otro. La conciencia individual está presente en la composición familiar; la familia sabe de su singularidad y esencia en tanto posean identidad, surge ahí la confianza y la fe que disponen del ánimo ético, aquello puede ser ejemplificado en el matrimonio: “Lo ético del matrimonio consiste en la conciencia de esta unidad como finalidad sustancial y, de ese modo, en el amor, en la confianza y en la comunidad de la existencia individual total.”¹¹⁷ Debemos de entender que para Hegel el matrimonio forma parte de la eticidad, en virtud de que la vida en pareja disuelve la relatividad jurídica y la elección individual, dicho con otros términos, el arbitrio de la propiedad que se orienta al egoísmo y la existencia moral de la persona capaz de responder su elección particular sin que por ello participe en la elección del otro. Por otro parte, el mecanismo lógico de la primera institución (la familia) refleja todavía la eticidad inmediata; un vínculo externo, algo natural y vital para la sobrevivencia de la especie: “La familia es pues el universal abstracto, inmediato. Las mediaciones todavía no están puestas. Pertenece ya al ámbito ético, pero éste se encuentra todavía lastrado de naturaleza, de la primera naturaleza.”¹¹⁸ Cuando el individuo aparece ya no como miembro familiar (padre, madre, hijo, etc.) sino como ciudadano, se rompe la unidad inmediata y se forma la sociedad civil.

La sociedad civil representa la segunda fase institucional de la eticidad, es el conjunto de personas independientes a los que, como sociedad civil, sólo los une, por un lado, sus necesidades individuales, buscando sus fines propios; y, por otro lado, la mediación o relación por medio del cual los individuos se unen entre sí para alcanzar no sólo fines individuales sino colectivos, expuesto por Hegel:

¹¹⁷ *Ibid.*, §163, 235.

¹¹⁸ Rubén R. Dri. op. cit., 226.

“La persona concreta, la cual, en cuanto particular, es a sí misma finalidad, como una totalidad de necesidades vitales y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es el principio primero de la sociedad civil. Pero la persona particular en cuanto está esencialmente en relación con otra particularidad semejante, de suerte que cada una se hace valer y se satisface por la otra y a la vez simplemente sólo mediante la forma de la universalidad, el otro principio, se mediatiza.”¹¹⁹

En este fragmento, Hegel muestra el carácter racional de la sociedad civil; donde el individuo concreto representa el lado particular de la idea, mientras que la mediación representa el lado universal. Aquí se sigue manteniendo la configuración sistemática de Hegel, ya que los dos principios responden a la realidad estructural de la sociedad civil: lo particular va ingresando a lo universal y lo universal va desenvolviéndose, dicho en palabras llanas, el individuo es particular en cuanto ingresa en relación con los demás (sociedad civil) y la sociedad civil va adquiriendo progreso mediante su propia estructura (económica, administrativa, corporativa, etc.). La estructura puede dividirse en tres partes:

“A) La mediación de la necesidad vital y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de la necesidad de todos los demás: es el sistema de las necesidades vitales. B) La realidad de lo universal de la libertad contenida en ella, la protección de la propiedad por la administración de justicia. C) La prevención contra la accidentalidad subsistente en aquellos sistemas y el cuidado de los intereses particulares en cuanto algo colectivo mediante la administración y la corporación.”¹²⁰

El sistema de necesidades es la primera mediación universal cuya satisfacción se logra por medio del trabajo, tanto individual como colectivo; es el espacio donde el individuo realiza su libertad de forma grupal y no de forma aislada: “El trabajo nunca es algo meramente individual, siempre es social. Al buscar mi

¹¹⁹ Hegel op. cit., §182, 251.

¹²⁰ *Ibid.*, §188, 256-257.

satisfacción, logro también la de los demás.”¹²¹ También se origina la idea de la economía; empero, este concepto puede moverse en el ámbito de la particularidad, o sea, en el reconocimiento de la satisfacción individual, aún no ha logrado el paso de la mediación que involucre la interacción con el otro, queda estancado en el deseo y en la contingencia, cada quien persigue su fin particular y no universal: “impulsados por el egoísmo, en su mutua dependencia los hombres crean un <<patrimonio universal y permanente>> del cual cada uno puede participar de acuerdo al propio capital, a las propias habilidades, y en general a diversas circunstancias arbitrarias”¹²².

La segunda mediación, que es la administración de la justicia, es la defensa de la propiedad particular, aquí las leyes deben velar por la justicia. Se vuelve directamente a la idea del derecho abstracto: “se refiere a la necesidad de reconocer la necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales.”¹²³

Respecto a la tercera mediación, se expone ciertas ideas por las cuales tanto la administración como la corporación deben cuidar la seguridad de las personas, la regulación económica, la educación y la solución de problemas referentes a la desigualdad social, parte de ello interviene el Estado: “El tercer momento es el de la reconquista del universal, ahora más concreto, por parte de la policía, es decir, de la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos y el de la corporación como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado.”¹²⁴ En este sentido el Estado representa la máxima fundamentación de la eticidad, es el aspecto sustancial donde se objetiva la verdadera libertad, tema que será discutido con mayor detalle en el último punto del segundo capítulo.

¹²¹ Rub Rubén R. Dri. op. cit., 227.

¹²² *Ibid.*, 229.

¹²³ *Ibid.*, 228.

¹²⁴ *Ídem.*

2.3 La realización de la libertad o elección del sí mismo a través del Estado

El concepto de Estado significa, para la filosofía de Hegel, la última fase de la eticidad, y a su vez, la superación de los otros momentos anteriores a él: la familia, aquel momento donde el sujeto tiene un vínculo o relación con otro a través de la naturaleza o inmediatez, esta relación es ambigua pese a que su función pertenezca al ámbito de lo ético; y la sociedad civil, cuyo objeto es la justificación de las necesidades concretas y la ejecución de ciertas actividades para lograr ciertos fines, no obstante, dentro de esta fase, la libertad todavía no es puesta como realidad objetiva. Por tanto, el Estado no es más que la máxima expresión racional e histórica de aquellos momentos que hacen comprensible la idea de la libertad, encarnada en la colectividad social, que quiere y busca su realización, dicho por el filósofo:

“El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, ostensible a sí misma, sustancial, la cual se piensa y sabe, y la cual lleva a cabo lo que sabe y en cuanto lo sabe. En lo ético tiene el Estado su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, su existencia mediata, así como éste, por su disposición en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene su libertad sustancial.”¹²⁵

Esta visión parte del ámbito espiritual, esto es, del espíritu objetivo que vincula al individuo con la razón universal, la cual está por encima de la conciencia individual. De esta forma, el individuo vive más allá de su propia singularidad y se inserta como ser existente que encuentra regularidad en lo general, que es propiamente la vida ética unificada en las costumbres y en las leyes, manifestada por el Estado: “Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta e inmóvil, en la que la libertad llega a su derecho supremo, así como ese fin último tiene el derecho supremo frente a los individuos cuyo supremo deber es el de ser miembros del Estado.”¹²⁶ Lo afirmado suele interpretarse en su forma más primitiva, ya que el

¹²⁵ Hegel op. cit., §257, 302.

¹²⁶ *Ibid.*, §258, 302.

Estado puede estar en oposición con la libertad individual, en donde el interés de cada uno de los miembros es sacrificado en aras de la totalidad. Empero, hay que revisar con cautela el pensamiento del autor, pues él no trata de anular la libertad subjetiva, antes bien, busca preservarla; el problema suscita el efecto disolvente de la privatización que condiciona la libertad de los demás. Por tales motivos el Estado tiene superioridad sobre las demás instituciones, más aún en la sociedad civil, la cual no puede ser confundida por el Estado mismo:

“Si se confunde al Estado con la sociedad civil y se coloca su determinación en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personales, entonces el interés de los individuos como tales es el fin último, para el cual están unidos, y se sigue de ello, asimismo, que es algo discrecional ser miembro del Estado. Pero el Estado tiene una relación completamente distinta con el individuo: siendo el Estado espíritu objetivo, el individuo mismo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad en cuanto él es un miembro del Estado. La unión en cuanto tal es ella misma el contenido y la finalidad verdaderos, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su satisfacción, actividad y manera de comportarse posteriores y particulares tienen a esto sustancial y de validez universal como su punto de partida y su resultado.”¹²⁷

La génesis central de lo expuesto nos conduce, reiteradamente, el aspecto racional del Estado que posibilita la unidad entre la voluntad individual y la voluntad en común, ambas puestas según leyes o principios universales; pues gracias a estos principios, el individuo alcanza su plena realización concreta, tanto ser natural como ser social, he aquí que la racionalidad juega un papel importante en la unidad universal e individual:

“Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenentran; y aquí concretamente, según el contenido, en la unidad de la libertad objetiva, esto

¹²⁷ *Ibid.*, 302-303.

es, de la voluntad sustancial universal, y de la libertad subjetiva en cuanto saber y voluntad individuales que buscan su finalidad particular; y, por lo tanto, según la forma, en un actuar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir, universales. Esta idea es el ser del espíritu eterno y necesario en sí (an sich) y para sí.”¹²⁸

Por otra parte, debemos entender la noción de racionalidad en el sentido platónico, como aquella facultad humana capaz de conocer el mundo inteligible (el mundo de las ideas), pero no situada fuera de este mundo, sino presente en esta vida, por lo tanto, la idea hegeliana: “es histórica, no existe por fuera del devenir; es una construcción del propio devenir que se mantiene como un conocimiento objetivo. No implica sentimientos, opiniones ni deseo.”¹²⁹ Así pues, el Estado refleja aquella idea viva, real y presente en el orden de la objetividad ética: en las instituciones y leyes. De tal manera que no puede entenderse la libertad fuera del Estado, al contrario, su importancia determina el reconocimiento de las otras libertades: “No puede darse libertad fuera del Estado, no considerado éste como un aparato, sino como la totalidad de los sujetos que lo componen, quienes juntos conforman el gran sujeto colectivo.”¹³⁰ Ahora, el sujeto es puesto en conexión con lo comunitario, expuesto por Ramón Valls: “la relación a otra libertad es constitutiva de la libertad, de tal manera que la libertad de uno solamente deviene real en [relación a] la libertad de otros.”¹³¹ Este nivel es el que marca el campo de la fundamentación ética que, si bien no es originada bajo imperativos, su estrato deontológico dota de contenidos reales, esto es, un sujeto que quiere vivir éticamente debe de ser sujeto de comunidad: “primeramente familiar (se casa) después social (trabaja) y finalmente política (participa patrióticamente en los asuntos públicos con el desinterés que le da la conciencia de universalidad).”¹³²

¹²⁸ *Ídem.*

¹²⁹ Laura Gioscia, Fabricio Carneiro y Cecilia Rocha “Hegel (1770-1831)” *Kant y Hegel para no filósofos*, (Montevideo, Uruguay: Universidad de la República, 2010), 56.

¹³⁰ Dri, Rubén R. loc. Cit., 218.

¹³¹ Ramón Valls Plana *Sociedad Civil y Estado en la Filosofía del Derecho de Hegel*, 120

¹³² *Ídem.*

Por tales motivos, el Estado va desarrollándose no sólo lógicamente sino históricamente; sólo es comprendido a través del tiempo: desde la forma más elemental hasta llegar a la forma más articulada. Así como los individuos tienden a buscar sus propios fines, de manera similar sucede con los Estados y pueblos que buscan su propia realización: “cada uno tiene sus características personales y expresa un momento en el desarrollo de la Idea de Estado.”¹³³ En ese sentido, el espíritu va desplegándose bajo ese contexto histórico que permite la creciente acción de la libertad, se conserva cada uno de los momentos ,y a su vez, supera las estancias previas: “Lo que cuenta en la historia son los individuos en su aspecto racional o universal, y no en su individualidad.”¹³⁴ Este proceso requiere el salto de la inmediatez del singular, que jamás encontrará satisfacción aisladamente sino es a través de lo universal; para ello requiere ser transformado, ser cultivado o formado (*Bildung*), llevado a la segunda naturaleza, que no es más que la inserción a la vida verdaderamente humana, a la sociedad ética. Sólo allí el individuo consigue aspirar a desempeñarse subjetiva y objetivamente. Esto resulta del movimiento necesario que debe efectuarse en el espíritu objetivo, ya que el ser humano, por su esencia espiritual está: “determinado por la autorrealización de su libertad, es decir, por la libertad jurídica, moral y ético-política. En términos de ética, la libertad se configura «para la efectividad de un mundo» «La determinación [el destino] de los individuos es llevar una vida universal» es decir, una vida en la comunidad ética y en el Estado”¹³⁵.

La comunidad ética y el Estado representan por definición los aspectos más elevados de la vida humana altamente desarrollados por el sujeto, no como ente ajeno al organismo social ,sino como parte de ella, que es la base de su propio desarrollo: “El individuo no está sirviendo a un fin separado de sí mismo; antes bien, está sirviendo a un objetivo superior que es la base de su identidad, pues sólo es individuo si se encuentra en esta vida superior”.¹³⁶ No sólo puede pensarse al

¹³³ Laura Gioscia, Fabricio Carneiro y Cecilia Rocha op. cit., 55.

¹³⁴ *Ídem*.

¹³⁵ Miguel Guisti “Actualidad de la concepción hegeliana de la sociedad: La segunda naturaleza en Hegel y Marx”, Actualidad del pensamiento de Hegel, (Barcelona, España: Editorial Herder,2022),99.

¹³⁶ Charles Taylor, op. cit., 95.

individuo como una simple estructura biológica, conjunción de carne y hueso, sino como un conjunto de elementos que implican comunicar, sentir e interactuar con otros seres: “Y todo esto implica un lenguaje, un conjunto relacionado de medios de experimentar el mundo, de interpretar sus sensaciones, de comprender sus relaciones con otros, con el pasado, el futuro, el absoluto, etcétera. Es esta manera particular en que se sitúa a sí mismo dentro de su mundo cultural la que llamamos su identidad.”¹³⁷ De esta forma nos sentimos realizados intersubjetivamente en cuanto pertenecemos a la vida social. La vida social forma parte de la realidad universal cuya base es mayor que la del individuo; su desdoblamiento está dentro del Estado que unifica los intereses particulares a un único fin: “[...] es el Estado quien hace posible que sus miembros alcancen sus intereses particulares y quien los unifica con el fin universal [...] Esta es una determinación o característica de la concepción hegeliana del Estado moderno que la distingue tanto del Estado en su forma tradicional anterior como en su forma clásica.”¹³⁸

Ahora bien, debemos aclarar que la percepción hegeliana del Estado intenta desplegar su horizonte desde un doble diálogo: desde la filosofía griega, fundamentalmente Platón y Aristóteles, donde el campo de la *polis* tiene en su esencia el significado de lo colectivo; y la filosofía moderna, cuya noción es la autonomía, donde el interés se adscribe al establecimiento del pensamiento y la decisión racional (Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Kant, etc.). No es de extrañarse que, para Hegel, ambas perspectivas necesitan reconciliarse mutuamente, subsanando las insuficiencias de una y otra. Respecto a la filosofía moderna podemos encontrar ciertos paradigmas, ejemplo de ello es el liberalismo, pues esta corriente pretende: “la subordinación del universal, o sea, del Estado, al particular, esto es, a la sociedad civil, o más específicamente al mercado, a la propiedad.”¹³⁹ Para Hegel, esta subordinación supone la abstracción de la libertad misma, porque está ajena a la concreción, o sea, a la acción real de los individuos

¹³⁷ *Ídem.*

¹³⁸ Álvarez Gómez M., “Mediación y universalidad en la sociedad civil y del Estado”, *Derecho, historia y religión: interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, (Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013), 137.

¹³⁹ Dri, Rubén R. op. cit., 234.

con el propósito de alcanzar su satisfacción en la unidad de lo verdaderamente universal (el Estado); aquello rompe con la voluntad individual que sólo busca su libertad por medio de fines particulares:

“Contra el principio de la voluntad individual hay que recordar el concepto fundamental de que la voluntad objetiva es lo racional en sí (an sich) en su concepto, sea ello conocido o no por el individuo y querido o no por su capricho; y que lo opuesto, el saber y el querer, la subjetividad de la libertad, la cual únicamente está fijada en aquel principio, sólo contiene un momento, unilateral por consiguiente, de la idea de voluntad racional, la cual sólo lo es porque ella es igualmente en sí (an sich) como ella es para sí.¹⁴⁰

El marco universal, referente a la resolución objetiva de la voluntad, toma en cuenta la ya discutida afirmación de que el individuo dispone de su singularidad gracias a la participación estructural y racional del Estado (Estado ético), que es desarrollada por la armonía entre las tendencias naturales y la colección de intereses particulares aunados al servicio de lo general: “El Estado ético, en cambio, pretende que el particular, el mercado, la sociedad civil, tengan su lugar, se desarrollen, crezcan, pero como momentos de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado.”¹⁴¹ Por tales razones, la modernidad se ha quedado estancada radicalmente en la idea de un Estado individual, dicho en otras palabras, por la idea de una libertad apegada a la relatividad de necesidades subjetivas que deben ser subsumidas por la objetividad: “Asimismo, la singularidad del individuo es la que constituye el principio del conocimiento, pero no, sin embargo, el pensamiento de esa individualidad, sino que, por el contrario, las individualidades empíricas según sus propiedades contingentes, su fuerza y su debilidad, su riqueza y pobreza, etc..”¹⁴²

Con ello se perfila el movimiento del Estado ya no en función de la voluntad simplemente autónoma, defendida por los pensadores anteriores a Hegel; es la

¹⁴⁰ Hegel, op. cit., *Observación* §258, 304.

¹⁴¹ Dri, Rubén R. op. cit., 234

¹⁴² Hegel, op. cit., *Observación* §258, 304.

voluntad proyectada en la intersubjetividad: “Se trata de la voluntad que es intervolutad, del sujeto que es intersujeto, del pueblo libre sólo en el cual se realiza la razón que es la voluntad racional.”¹⁴³ De ahí que existe la diferencia respecto a la libertad subjetiva de la sociedad civil, por lo tanto, el Estado es el culmine real de lo ético, y la expresión de la libertad objetivada:

“El Estado en sí (an sich) y para sí es el todo ético, la realización de la libertad, y es finalidad absoluta de la razón el que la libertad sea real. El Estado es el espíritu, el cual está en el mundo y se realiza en éste con conciencia, en tanto que él se realiza en la naturaleza como lo otro de sí, como espíritu que reposa. Sólo en cuanto existente en la conciencia, que se sabe a sí mismo como objeto existente, es él el Estado.”¹⁴⁴

En este punto, el Estado aparece como la verdadera organización social, totalmente humana; y posee un valor infinito o trascendente, que supera la relatividad de las relaciones individuales: “Es una realidad objetiva, es una construcción y tiene una realidad jerárquica superior”¹⁴⁵ Lo anterior pone en discusión aquella idea judeo-cristiana en donde la ciudad terrena nunca puede ocupar el lugar de la ciudad de Dios y ningún hombre o ser finito que dicte principios morales puede suplir las leyes eternas. Acorde con la tradición religiosa, basada en la fe y en la espiritualidad, la realidad divina es: “anterior y superior al Derecho y al Estado.”¹⁴⁶ Por su parte, Hegel mostrará su desencanto con este planteamiento y argumentará que el mundo de la objetividad (el Derecho y sobre todo el Estado) son los medios perfectos para lograr las aspiraciones de la moralidad humana.

Por otro lado, la idea de Estado se desarrolla, al igual que las otras nociones, bajo un proceso dialéctico: “a) Realidad inmediata, y es el Estado individual en cuanto se refiere a sí como organismo; es la constitución o derecho interno del Estado; b) Ella pasa a la relación del Estado individual con otros Estados; es el

¹⁴³ Dri, Rubén R. op. cit., 234.

¹⁴⁴ Hegel, op. cit., §258, 307.

¹⁴⁵ Marcela Echandi Gurdíán *Teoría del Estado en los fundamentos de la Filosofía del Derecho de Hegel*, 12.

¹⁴⁶ *Ídem*.

derecho externo del Estado; c) Ella es la idea universal en cuanto género y poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu, que se da su realidad en el proceso de la historia universal.”¹⁴⁷

En el primer inciso, se retoma la cuestión de la libertad concreta que sólo puede tener fundamento y sentido dentro del Estado, la cual supera los ámbitos de lo particular y lo universal:

“El Estado es la realidad de la libertad concreta; pero la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su perfecto desarrollo y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal y, por otra parte, lo reconocen con saber y voluntad como su propio espíritu sustancial y actúan para él como su finalidad última, de manera que ni lo universal tiene violencia y se consume sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran en lo universal y para lo universal y tengan una actividad consciente de esta finalidad.”¹⁴⁸

Desde la reflexión filosófica, Hegel intenta resolver la gran cuestión ética que plantea, por un lado, el aspecto particular del individuo, esto es, su acción concreta; y, por otro lado, el aspecto de lo universal suscitado propiamente por el Estado: “Somos seres particulares-universales y sólo nos podemos realizar en la medida en que ambos momentos encuentren la manera de dialectizarse.”¹⁴⁹ Lo dialéctico parte precisamente de la unidad que conforma la construcción de la libertad, y es el Estado mismo, bajo su máxima expresión, quien regulariza este proceso. Aunque el individuo encuentra su particularidad dentro de la sociedad civil, frente al Estado, aparece como momento externo: “como policía que pone límites, como necesidad externa.”¹⁵⁰ La sociedad civil llega a su punto final, incapaz de lograr la conjunción

¹⁴⁷ Hegel, op. Cit., §259, 308.

¹⁴⁸ *Ídem.*

¹⁴⁹ Rubén R. Dri, op. cit., 235.

¹⁵⁰ *Ídem.*

universal, lo cual requiere de otra estancia superior (el Estado): “Ello significa que la sociedad civil, o el conjunto de individuos que la forman, no tienen sentido sin el Estado, sin el espíritu objetivo formado por una intersubjetividad plena de mutuo reconocimiento.”¹⁵¹

Tanto en la sociedad civil como en la familia, se despliega el interés por la individualidad, que encuentra su mayor alcance en las instituciones y en la corporación: “En estas esferas, en las que sus momentos, la individualidad y la particularidad, tienen su realidad inmediata reflejada, el espíritu es como su universalidad objetiva que aparece en ellas, como el poder de lo racional en la necesidad [...]”¹⁵² Estos espacios son las que conforman la constitución o derecho interno del Estado, que no es otra que la racionalidad plena, desplegada y realizada espiritualmente, esto es, a través del espíritu objetivo.

En el segundo inciso, que es el derecho externo del Estado, alude al reconocimiento entre los Estados como entidades autónomas bajo el marco de la legalidad jurídica: “Así como los sujetos individuales luchan por el reconocimiento y exigen un estatuto jurídico de reconocimiento, lo mismo pasa entre los Estados,”¹⁵³ o dicho por Hegel: “Así como el singular no es una persona real sin relación con otras personas, así también el Estado no es un individuo real sin relación con otros Estados.”¹⁵⁴ Sin dar mayores detalles, en esta etapa se muestra los inicios del derecho internacional, cuyo quehacer primordial es el respeto hacia los tratados internacionales. Aquello difiere de las consideraciones particulares de la filosofía kantiana, pues es la autonomía individual (la simple subjetividad) que tiene su esplendor en el actuar moral de cada uno de los individuos sin que por ello implique la colectividad asumida por el pensamiento hegeliano.

En el último inciso, que es la idea universal del Estado; se afirma que el propio Estado no tiene la última palabra en cuanto el despliegue del Espíritu se refiere, sino en la historia, esto es, la conformación dialéctica de los Estados particulares: “La historia, de esa manera, es el despliegue de los momentos de la razón, mediante la

¹⁵¹ *Ídem.*

¹⁵² Hegel, op. cit., §263, 312.

¹⁵³ Dri, Rubén R., op. cit., 240.

¹⁵⁴ Hegel, op. cit., §331, 382.

cual se van realizando el perfeccionamiento y la educación del género humano.”¹⁵⁵ Todo el conjunto de elementos que conforman el campo de la eticidad (pueblos, estados, individuos, costumbres, etc.) son parte de la conciencia real de aquel espíritu universal: “El elemento de la existencia determinada del espíritu universal que en el arte es intuición e imagen, en la religión sentimiento y representación, y en la filosofía el pensamiento puro y libre, es en la historia universal la realidad espiritual en su ámbito total de interioridad y exterioridad.”¹⁵⁶ Lo histórico para Hegel manifiesta el saber esencial de la libertad, la cual queda plasmada en la razón humana, no es la simple abstracción sino la acción plena y viva de aquella libertad: “La historia del espíritu es su acción, pues él sólo es lo que él hace y su acción es, y precisamente, en cuanto espíritu, hacerse objeto de su conciencia, concebirse a sí mismo explicitándose.”¹⁵⁷

Para finalizar este apartado, se puede mencionar lo siguiente: la noción hegeliana de la libertad representa un acto universal, es decir, un acto adherido a lo colectivo (en las instituciones, en las costumbres, en las leyes, etc.), siendo el Estado su mayor concreción. No obstante, pese a esta universalidad, la libertad individual no queda anulada, al contrario, entre más se realice el individuo como ser social mayor concretización será su existencia. Posteriormente, surgirá varias discusiones en torno al pensamiento de Hegel, tal es el caso de Kierkegaard, independientemente de su postura individual y existencial, la idea de *elección de sí mismo* no es más que el salto de la singularidad, que rompe con la inmediatez de la existencia (la vida estética) hasta llegar a la realización de la vida ética, que es la vida reflexiva, permitiendo al individuo no sólo actuar individualmente sino intersubjetivamente, en relación con otros, uno de los aspectos que serán analizados más adelante.

¹⁵⁵ Dri, Rubén R., op. cit., 240.

¹⁵⁶ Hegel, op. cit., §341, 387.

¹⁵⁷ *Ibid.*, §343, 387.

CAPÍTULO III: LA ELECCIÓN DEL SÍ MISMO EN EL PENSAMIENTO ÉTICO DE SÖREN KIERKEGAARD

El objetivo principal de este tercer capítulo es explicar los aspectos cruciales del pensamiento ético de Kierkegaard, autor principal de esta investigación; considerando la noción del sí mismo desarrollada en las obras del danés, sobre todo en la obra *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. En el primer punto se discutirán los límites y alcances del sí mismo en el estadio estético, ya que la naturaleza del sí mismo transcurre por el estado de su propia inmediatez hasta llegar a la concreción de su existencia producto de la elección. En el segundo punto, se aclarará el sentido de la elección del sí mismo que parte fundamentalmente de la reflexión moral kierkegardiana, donde el significado de la individualidad tiene raíces existenciales, esto es, el fenómeno existencial del individuo determinado como mera posibilidad de la libertad. En el tercer y último punto, se abordará la ética de la responsabilidad de la elección, tomando en cuenta que, para el filósofo de Copenhague, el yo individual no es una realidad aislada, más bien, es un yo gracias a que ha elegido a un tercero, ya sea a Dios o a otro individuo, lo cual implica cierto compromiso.

3.1 Límites de la elección de sí mismo en el estadio estético

Cuando se habla de Kierkegaard, respecto a su visión de lo estético, es importante tomar en cuenta la manera en cómo es transmitido sus escritos. Su ruptura con el sistema hegeliano, y el implemento de pseudónimos, muestra cabalmente la originalidad de su proyecto filosófico. Así pues, existe una confrontación entre la objetividad y la subjetividad; entre el pensar y el vivir; entre la razón y la angustia existencial, etc. La obra *O lo uno o lo otro*, es el primer escrito del danés, el cual se le atribuyen elementos existenciales donde la participación de los personajes inspirados por el filósofo (Don Juan, Fausto, Cordelia, Doña Elvira, Margarita, entre otros); son el reflejo ineludible de la experiencia estética de la vida. Por consiguiente, el tedio, el aburrimiento y la melancolía, representan la paradoja de la existencia que se deriva de una vivencia personal o autobiográfica; no son descritas por cuestiones conceptuales e históricas bajo el firmamento del saber filosófico. Ya en el prólogo de la obra mencionada, Kierkegaard expone su

contenido, cuya finalidad es versar sobre lo estético, incluyendo también lo ético de la vida: “Los papeles de A contienen justamente una multitud de indicaciones de una concepción estética de la vida. Una visión estética de la vida apenas se deja exponer. Los papeles de B contienen una concepción ética de la vida... Una vez leído el libro, A y B se olvidan, sólo las concepciones se encuentran cara a cara a la espera de una decisión final en personalidades determinadas.”¹⁵⁸

Puede observarse en la cita descrita, los dos problemas tocantes a la existencia humana: la elección por el estadio estético o por el estadio ético. Al final del escrito, el autor alude, aunque de forma insinuada, una tercera vía, que es el estadio religioso. Dicho esto, ¿qué es lo que caracteriza lo estético? Aquí debe aclararse que la percepción de la estética kierkegaardiana no sólo pone como fundamento el conflicto filosófico referido al arte o al significado de lo bello, más bien, es un cuestión que tiene que ver con la interioridad, tal como lo establece Jacobo Zabalo: “El tratamiento del estadio estético (primero de la tríada que completan el ético y religioso) que en su variopinta producción ofrece Søren Kierkegaard no se contenta con revelar la insustancialidad del vago aparecer, quiméricamente distante de la verdad absoluta, que él considera espiritual, sino que profundiza en su superficialidad, abordando con ello cuestiones vinculadas a la experiencia personalísima, intransferible del sujeto.”¹⁵⁹

En resumidas cuentas, la vida estética es la encarnación natural de lo inmediato, que, bajo su propia limitación, se le muestra al individuo esteta como algo suyo. Placer, deseo o goce son sinónimos que se vinculan con la fugacidad de la existencia, por ende, no es de extrañarse que el esteta sea incapaz de elegirse en la seriedad: “El estadio estético es propio del hedonismo o de la fruición. Es el del romántico (tal como lo veía Kierkegaard siguiendo a Schlegel), que no admite sujeción alguna, disuelve toda realidad en posibilidad, obedece a los imperativos fugaces del hombre, a las llamadas del placer y corre sin descanso tras nuevos

¹⁵⁸ Kierkegaard, Søren “Prólogo”, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, traducido por Begonya Saez Tajafuerce y Darío González (Madrid: Trotta, 2006),38.

¹⁵⁹ Zabalo, Jacobo Puig “El espejismo de la inmediatez: Lo estético en Sören Kierkegaard”, *Ironía y destino: La filosofía de Sören Kierkegaard*, Coord. Fernando Pérez-Borbujo (Barcelona: Herder, 2013), 77-78.

deseos.”¹⁶⁰ Mediante este planteamiento, se puede decretar que la experiencia de la inmediación, el esteta cree hallar una resolución ante la elección, no obstante, es víctima de su propia desesperación, viviendo en un espejismo: “El espejismo es una apariencia de realidad que lo afecta en lo más íntimo, que anhela ser poseída, realizada. La insatisfacción subsigue inevitablemente a semejante recreación, a la alimentación de la condición de aislamiento desde la cual el sujeto busca autosatisfacerse.”¹⁶¹

En torno al tema de la desesperación, Kierkegaard ve en ella como una de las contradicciones del espíritu, pues el espíritu es el yo real y concretizado gracias a su relación consigo mismo, lo cual no está adscrito por la sensibilidad y transitoriedad de la vida estética. Por tanto, el yo es precisamente espíritu: “Pero, ¿qué es el espíritu? Es el yo. Pero entonces ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación”¹⁶² Lo anterior manifiesta que los criterios de la autorelación nunca podrán configurarse en la relatividad del placer estético; ya que la singularidad del yo nunca está definida desde la interioridad, al contrario, está fuera de toda determinación. La actitud del esteta es una actitud condicionada por la falta de autorreferencia; siempre aspira al disfrute mientras viva, más aquello que posibilita tal disfrute se sumerge en el desencanto y en la desilusión. En este sentido, existe una enfermedad mortal que es espiritual, producto de aquella desesperación definida en grados: “el desesperado inconsciente de poseer un yo (lo que no es verdadera desesperación); el desesperado que no quiere ser él mismo; y aquel que quiere serlo.”¹⁶³

La primera imagen demuestra precisamente la estancia de la inmediatez estética; el yo, al estar absorto en su propio anhelo, le es indiferente relacionarse

¹⁶⁰ Régis Jolivet, “El estadio estético”, *Introducción a Kierkegaard*, traducido por Dom Manuel Rovira Madrid (Madrid: Gredos, 1950), 183.

¹⁶¹ Zabalo, Jacobo Puig, *loc. cit.*, 79.

¹⁶² Kierkegaard, Sören “Libro Primer. Capítulo I. Donde se ve que la desesperación es la enfermedad mortal”, *Tratado de la desesperación*, traducido por Carlos Liacho (México DF: Edición Tomo, 2013), 21.

¹⁶³ *Ídem.*

con el mundo de la finitud, por ende, no hay una desesperación como tal; la segunda imagen, siendo el yo consciente de sí mismo, desespera de su condición finita, no quiere ser él mismo bajo esa circunstancia, tal es el caso del esteta reflexivo; la última imagen, el yo rehúsa a vincularse en el ámbito de la infinitud, quiere ser un yo sin Dios, dándole la espalda, es el individuo ético. En suma, padecer la enfermedad de la desesperación de la que, según el danés, ningún hombre está exento del todo, marca una graduación en la conciencia del yo, entre más conciencia se posee, mayor desesperación. Ahora bien, la postura del esteta frente a la realidad es totalmente abstracta, toma una distancia al respecto, sin compromiso alguno: “Él toma distancia del mundo, la distancia del contemplador, y de este modo no se involucra jamás, no se compromete con los ideales que siguen habitualmente el común de los mortales.”¹⁶⁴ Él es la medida y el centro de todas las cosas, facultad para crear y modificar su propia experiencia, sin que por ello haga partícipe a los demás: “El mundo y el hombre en general no le importan en absoluto, no tienen una finalidad en ellos mismos, sólo aparecen ante sus ojos como material para su creación. Su principio es el egoísmo en su forma más desarrollada, ya que, en tanto aferrado a la inmediatez de su goce, la falta de conexión con el otro hace que se asuma como centro de la realidad, más aún, como aquel que puede jugar con ella, pues le da validez sólo relativa.”¹⁶⁵

Don Juan, acorde con Kierkegaard, es el prototipo perfecto de quien busca la primicia del placer estético, rompiendo con todos los estándares unificados por la realidad concreta. Para aclarar lo expuesto, se establece también la personalidad de Johannes el seductor, pues éste elabora distintas formas de seducción para conquistar a su amada, Cordelia, con el fin de idealizarla:

“¡Qué bello es estar enamorado, ¡qué interesante es saber que se lo está! He aquí la diferencia. Me amarga pensar que ella desapareció de mi vista la segunda vez y, sin embargo, me alegra en cierto sentido. La imagen que de ella poseo oscila con indeterminación entre su figura real y su figura ideal.

¹⁶⁴ Alejandro Peña Arroyave, *la melancolía como fundamento de la existencia*, 112.

¹⁶⁵ *Ídem*.

Dejo que esta imagen se me muestre; pero justamente porque, o bien es realidad, o bien la realidad no es la ocasión, tiene una imagen propia. No siento impaciencia alguna, pues seguro que ella es de la ciudad y con eso me basta por el momento. Esta posibilidad es la condición de que su imagen pueda mostrarse en su justa medida – todo se goza en sobornos lentos.”¹⁶⁶

Es evidente que el ensimismamiento del protagonista recurre a la simple proyección de su deseo oculto, que, en su uso, busca trascender la finitud hasta llegar a una invención fantasiosa que no es mirada desde la elección. La elección es decisión y seriedad real con la existencia, por eso, Johannes evita cualquier compromiso con Cordelia: “Cordelia es víctima de un implacable movimiento oscilatorio, pero es que su (nunca del todo suyo) Johannes encarna, como don Giovanni, el principio de un movimiento inexorable y siempre por satisfacer.”¹⁶⁷ Por otra parte, Don Giovanni expresa el aspecto genuino de lo erótico, resaltando las más bajas pasiones ante el encuentro con el objeto amado. ¿De qué forma puede ser representado lo erótico? A través de la música, gracias a ella se da la posible valoración de lo sensual:

“La idea más abstracta que cabe pensar es la genialidad sensual. ¿Pero en qué medio puede ser mostrada? Solamente a través de la música. No puede ser mostrada en la escultura, pues es de suyo una especie de determinación de la interioridad; no puede ser pintada, pues no cabe concebirla según un contorno determinado, es una fuerza, un clima, la impaciencia, la pasión, etc., en todo su lirismo, de tal manera, sin embargo, que no consiste en un solo momento sino una sucesión de momentos, pues si consistiera en un solo momento cabría retratarla o pintarla”.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Kierkegaard, Sören “Diario de un seductor”, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, traducido por Begonya Saez Tajafuerce y Darío González (Madrid: Trotta, 2006),338.

¹⁶⁷ Zabalo, Jacobo Puig loc. cit., 123.

¹⁶⁸ Kierkegaard, “Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical”. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, traducido por Darío Gonzales (Madrid: Trotta, 2006),81.

La música de Don Giovanni o Don Juan de Mozart muestra la unidad consumada de la idea y la forma musical del cual se traza la hegemonía perfecta para representar el camino del arte de la seducción. Esta originalidad musical confiere el rango más alto de la sensibilidad, dado que no existen otros medios que puedan suplirlo. Sin embargo, debe recordarse el rasgo común que comporta el carácter estético-erótico; su posición ante el mundo denota una función estrictamente contemplativa y no reflexiva que lo orille a la acción de sí mismo: “En dicha evaluación encuentra que los hombres y sus obras resultan tediosos.”¹⁶⁹ El tedio es el afecto negativo del espíritu, es la raíz de todos los males:

“Partir de un axioma, dicen gentes experimentadas, es siempre algo sensato; yo me uno a ellas y parto del axioma de que todos los hombres son tediosos. ¿O acaso habría alguien lo bastante tedioso como para contradecirme? Este axioma posee en grado máximo la fuerza de repulsión que siempre se le exige a lo negativo, la cual resulta ser propiamente el principio motriz; no es sólo repulsiva sino infinitamente espantosa, y quien se respalda en este axioma es por fuerza capaz de realizar movimientos con una celeridad infinita.”¹⁷⁰

Por lo tanto, el error del hombre estético es revestir al mundo de seriedad, de ahí que sus acciones y producciones no sean serias, no tengan duración, esto es, dichas acciones y producciones son instantáneas. Para el esteta, este mundo no es tan serio, no tiene caso esforzarse en aquello que perdure, ya que precisamente el hecho de que algo dure es síntoma de aburrimiento: “No es de extrañar, pues, que el mundo vaya hacia atrás, que el mal se expanda cada vez más, dado que el tedio aumenta y el tedio es la raíz de todo mal. Tras esta pista es posible ir desde que el mundo es mundo. Los dioses se aburrieron y por ello crearon a los hombres. Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el

¹⁶⁹ Alejandro Peña Arroyave loc. cit., 112.

¹⁷⁰ Kierkegaard, “La rotación de cultivos. Ensayo para una doctrina de prudencia social”. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, traducido por Darío Gonzales (Madrid: Trotta, 2006), 293.

tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida en que crecía la población.”¹⁷¹

¿Cuál es la forma de combatir el aburrimiento? Se propone una rotación de cultivos, expresión metafórica que indica el cambio de alternativas para explorar otras estancias placenteras con el propósito de aumentar el goce y evitar el tedio existencial: “La rotación de los cultivos es una buena imagen que designa la búsqueda de cambios de actividad en orden a combatir este permanente afecto negativo.”¹⁷² Hay dos maneras de entender la rotación: La primera refiere en el sentido *extensivo*, vale decir, turnar el terreno incesantemente; consiste en renovar las formas de diversión, como cuando “uno está harto de vivir en el campo y viaja a la capital; uno está harto de su país natal y viaja al extranjero; uno está *europamüde* [cansado de Europa] y viaja a América, etc.”¹⁷³ Este método supone un método imposible e inalcanzable de satisfacer, es “<<una pésima infinitud>>, infinitud extensiva que genera más aburrimiento todavía.”¹⁷⁴ Se propone el segundo método de rotación, y es el *cambio de exploración y las clases de simientes*, cuyo fin no es el cambio de extensión sino de intensidad, no hay que cambiar el terreno sino sus formas. Aquello supone la generación de límites que no tiene el anterior y está lejos del aburrimiento, del mismo modo que “un preso solitario está tan dotado de inventiva que una simple araña puede serle de gran entretenimiento.”¹⁷⁵ El oficio de toda dotación inventiva está anclada bajo ciertos criterios: Uno de los criterios es el dominio entre el olvido y el recuerdo; dominar el olvido y el recuerdo trae consigo el control de las experiencias pasadas, puesto en palabras llanas, el sujeto está capacitado para hacer desaparecer lo desagradable y guardar lo agradable, por eso “el olvido es la tijera con la que uno corta para siempre lo que no puede usar, aunque, desde luego, bajo la más estricta vigilancia del recuerdo.”¹⁷⁶ El otro criterio

¹⁷¹ *Ibid.*, 294.

¹⁷² Sellés, Juan Fernando “El fin humanizante de la estética kierkegaardiana”, *La antropología de Kierkegaard*, (Madrid: EUNSA, 2014), 220.

¹⁷³ Kierkegaard loc. cit., 298

¹⁷⁴ Zubieta, Carlos Goñi “Un fragmento de vida”, *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido* (Madrid: Trotta, 2013), 53.

¹⁷⁵ Kierkegaard loc. cit., 299.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 301.

es la abstinencia de amistades, porque el amigo no es eso lo que la filosofía llama el otro imprescindible, sino el tercer innecesario. Por tales razones, se puede prescindir de una relación con él, al menos que la amistad sea provechosa, que tenga intereses particulares: “¿Cuál es el significado de la amistad? Asistencia mutua a base de consejos y de actos. Por eso se asocian dos amigos tan estrechamente, para serlo todo para el otro; y ello a pesar de que un hombre no puede ser para el otro nada más que un estorbo.”¹⁷⁷ El siguiente criterio es eludir cualquier lazo matrimonial, pues el matrimonio anula la libertad individual y hace imposible la rotación de cultivos: “Guárdese uno siempre de contraer una relación para toda la vida en cuyo seno se puede llegar a ser muchos. Por eso es siempre peligrosa la amistad y aún más el matrimonio. Es cierto que se dice que los desposados acaban siendo uno, pero éste es un dicho oscuro y místico. Al multiplicarse pierde uno la libertad y no puede calzarse las botas de viaje cuando le place, no puede vagar con veleidad.”¹⁷⁸ El último punto, es no aceptar cargos públicos, si lo acepta será un esclavo de la masa social y perderá su autonomía: “Que no asuma uno nunca un alto cargo. Haciéndolo se convierte sin más en un zutano, en una minúscula clavija en la maquinaria del cuerpo político; uno deja de ser dueño de la explotación agrícola y, en ese caso, la teoría sirve bien poco.”¹⁷⁹

Empero, pese a la ventaja que pudiera brindar el cambio de exploración o intensidad del placer, conforme a los criterios establecidos; éste se encuentra en una situación de arbitrariedad, totalmente opuesto a cualquier rigor ético. En consecuencia, hay un paradigma que es el que produce la disolución entre lo casual y lo predecible: “Lo casual se transforma en absoluto y, en cuanto tal, se lo convierte en objeto de una admiración absoluta.”¹⁸⁰ Tal caso, hace del esteta vivir en el instante, cada instante lo es todo para el esteta, pero, afirmar que el instante lo es todo equivale al vacío, ya que realmente no ha elegido, y elegir tiene implicaciones éticas y religiosas: “El esteta vive el momento, pero cada momento es diferente a los anteriores y a los posteriores, no encuentra ninguna relación entre ninguno de

¹⁷⁷ *Ibid.*, 302.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 303.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 304.

¹⁸⁰ Carlos Goñi loc. cit. 54

los átomos del continuo fluir temporal, por eso, está lo más lejos posible de ser religioso, pues no es capaz de otorgarle al tiempo el sentido suficiente como para hacerlo valioso de cara a la eternidad.”¹⁸¹ Lo eterno es lo permanente, lo que no cambia, jamás se dispone a la conjugación de decisiones variadas o fugaces. Por tales motivos, el esteta no ejerce la repetición, debido a que no es apto para repetir los momentos felices: ser feliz significa alcanzar el telos, realizar el yo a través de la libertad.

Además, la doctrina de la repetición es una de las perspectivas novedosas que tiene como competición ni más ni menos que a la doctrina platónica de la reminiscencia: “La repetición es la realidad y la seriedad de la existencia. El que quiere la repetición ha madurado en la seriedad,”¹⁸² escribe el pseudónimo Constantius. En esta circunstancia, quien ejercita la repetición revive en su entorno dado (el cine, una cafetería habitual en otro tiempo, la habitación del hotel, etc.), estados de antaño vividos. Si estos estados toman en su lugar la fuerza, la nitidez y la frescura de la primera vez; se rompe el devenir de la apariencia y se retorna a la quietud, al reposo de la vida, de ahí que: “El esteta se verá impulsado constantemente (constanter) a ir probando todos los momentos sin poder encontrar la paz, el sosiego, sino manteniendo siempre un continuo ajeteo.”¹⁸³ La configuración de la repetición no sólo postula a la experiencia del recuerdo, sino a la acción misma; es el acto de repetir lo que genera el hábito ético, capaz de trascender lo instantáneo de la sensibilidad hasta formar la concreción de la personalidad, gracias a que el individuo se ha elegido libremente a sí mismo, tema que se discutirá en el siguiente punto.

¹⁸¹ *Ídem.*

¹⁸² Kierkegaard, Sören. *La repetición*, traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid: Alianza, 2009),30.

¹⁸³ Carlos Goñi loc. cit. 57-58.

3.2 La elección del sí mismo en el estadio ético. Sede de la auténtica elección

La vida ética para Kierkegaard manifiesta la estancia existencial en el cual el individuo toma conciencia de su propio yo, esto es, de su ser relacional cuya capacidad es adherirse a una gama de posibilidades, no de forma imaginaria o irreal, tal como lo haría el esteta, sino de forma real y concreta. El individuo ético, al elegir, se elige a sí mismo, y no una sola vez “sino que persiste en esa elección, y en esa elección llega a hacerse manifiesto”¹⁸⁴ De aquí que para el danés existe una diferencia entre el hombre estético y el hombre ético, pues “lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega ser.”¹⁸⁵ Se analiza, entonces, la alternativa de una realidad efímera hasta llegar a una realidad absoluta, ya que el sujeto ético tiene como tarea primordial crearse a sí mismo como producto de esa elección, de tal forma que la propia elección sea el objeto de su existencia. Quien vive en la inmediatez, la elección le es indiferente, es decir, da lo mismo elegir esto o aquello; mientras quien vive en la seriedad, la elección es una cuestión vital para la formación de la personalidad. Dentro del volumen II de la obra *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard bajo el pseudónimo B, trata de establecer la discusión sobre el significado de la vida, y cómo ésta comporta un aspecto fundamental en la existencia ética, lo cual exhorta al esteta a tomar una decisión : “Vuelvo a decirte lo que tantas veces te he dicho, o más bien te lo grito: o lo uno o lo otro, aut-aut; introducir un solo aut a título correctivo no basta para arreglar las cosas, pues lo que está en juego es demasiado para limitarse a una de sus partes, demasiado consistente como para poseerlo de forma parcial.”¹⁸⁶

La introducción de este fragmento expuesto contiene un elemento imperativo, a saber, el posicionarse ante la experiencia hedonista del placer o cumplir con el deber de llegar a ser un mismo producto de una decisión absoluta. Por tales

¹⁸⁴ Joan Solé “Las tres esferas del devenir de la existencia. Estadio ético”, *Kierkegaard. El primer existencialista*, (Salamanca, España: Batiscafo, 2015), 99.

¹⁸⁵ Sören Kierkegaard “El equilibrio entre lo estético y lo ético. En formación de la personalidad”, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, traducido por Darío González (Madrid, España: Trotta, 2007), 166.

¹⁸⁶ *Ibid.* 149

razones, el pseudónimo B afirma que lo estético está lejos de elegir o que elegir estéticamente no es una elección:

“Ya ves, tú admites no haber elegido precisamente la mejor parte, pero lo cierto es que no has elegido, y punto, o que has elegido en un sentido impropio. Tu elección es una elección estética, y una elección estética no es una elección. En definitiva, elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético. La única alternativa absoluta es la elección entre el bien y el mal, y ésta es absolutamente ética. En cuanto a la elección estética, o bien es algo totalmente inmediato y, por consiguiente, no es ninguna elección, o bien se pierde en lo múltiple.”¹⁸⁷

El llamado hacia lo ético conlleva a que el esteta realice una introspección existencial de su vida y reconozca las falencias o carencias de lo estético. No se trata tampoco de eliminar radicalmente lo estético, antes bien, de examinar los alcances y límites que ello produce. La concepción de la vida auténtica, hablando éticamente, es la transición y la reflexión del individuo mismo de forma voluntaria, es la consumación de lo inmediato donde el propio individuo quiere ser él mismo mediante la elección: “quien realiza el movimiento de auto-elección pone en sí mismo el centro de gravedad de su existencia.”¹⁸⁸ El problema del individuo estético es poner el centro de su existencia fuera de sí misma, vale decir, fuera de toda autonomía o autodeterminación; expuesto por el pseudónimo B:

“[...] lo lamentable respecto de la vida de los hombres es que muchos de ellos pasan su vida en una tranquila perdición; viven hacia fuera, no en el sentido de que el contenido de la vida vaya desplegándose paulatinamente y apropiándose en ese despliegue, sino que viven como fuera de sí mismos, se esfuman como sombras; su alma inmortal se desvanece, y los atemoriza la pregunta acerca de su inmortalidad, pues se han disuelto ya antes de morir.”¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibid.* 156.

¹⁸⁸ *Ibid.* 155.

¹⁸⁹ *Ibid.* 158.

Por otra parte, el movimiento de auto-elección, como una categoría ética que procede de la libertad, puede pensarse en tres momentos. Estos tres momentos, acorde con Uriel, son los siguientes: 1) *el aislamiento*, éste permite al individuo descubrir el núcleo fundamental de su existencia, es decir, ser un yo absoluto capaz de tomar distancia bajo ciertas determinaciones, sobre todo sensitivas, y buscar otras más trascendentales que contribuyen a su singularidad: “Esta instancia es necesaria puesto que de fallar en el reconocimiento de su libertad, el individuo comprendería las determinaciones de su personalidad como un destino inmodificable”¹⁹⁰ No obstante, ¿qué pasaría si el proceso del reconocimiento de su libertad se ve atrofiado? La realidad del yo sería simplemente una naturaleza más que se orienta a causas mecánicas sin tener consciencia que es un ser espiritual, puesto en otros términos, ser un yo en relación; 2) *la concretización*, en este momento el individuo al tomar posesión de su propio ser, descubre que al relacionarse consigo mismo tiene la facultad de remitirse a las determinaciones del mundo: “Él se comprende como hijo de su tiempo, miembro de un grupo humano particular, inserto en una serie de vínculos interpersonales con otros concretos, etcétera.”¹⁹¹; y 3) *la manifestación*, en este último momento el yo se expresa ante el mundo procurando un equilibrio entre lo interior y lo exterior, vale decir, su relación consigo mismo y su relación con los otros: “El éxito de este tercer momento se funda sobre la convicción de que aquello que la ética prescribe pasa a la determinación de las costumbres, esto es, en la creencia de que el desarrollo histórico de la sociedad ha cristalizado frente al individuo una serie de instituciones culturales y prácticas intersubjetivas”¹⁹², discusión que será desarrollada más adelante.

De todo lo expuesto, se reitera el significado esencial de la elección del sí mismo, la cual se deriva de una condición netamente existencial y vivencial, no sólo es vista mediante categorías objetivas o racionales; por tanto, Kierkegaard define el sí mismo como “lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más

¹⁹⁰ Pablo Uriel Rodríguez, *El concepto de alineación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kierkegaardiana de la vida dañada*, 299.

¹⁹¹ *Ídem*.

¹⁹² *Ibid.*, 300.

concreto de todo, es la libertad.”¹⁹³ Cuando el sujeto se elige así mismo, se elige absolutamente trascendiendo los límites de su finitud; puesto en otros términos, el sujeto deja de ser lo inmediato para llegar a ser lo que realmente es; ser un yo concreto. Por tanto, no se puede tomar decisiones inmediatas para ganar concreción: “Hay que tomar un camino, ciertamente, más hay que hacerlo implicándose absolutamente, con una pasión tal que comprometa la personalidad a mantenerse en su resolución original.”¹⁹⁴ Para el filósofo de Copenhague, la resolución originaria está orientada directamente por la realización ética, por lo que elegir éticamente implica una decisión infinita o ilimitada con la finalidad de que el individuo asuma su singularidad responsablemente. Por eso, el yo se considera como lo absoluto, en la medida en que éste se perfecciona a sí mismo a través de la libertad individual:

“Pero ¿qué es, entonces, eso que elijo? ¿Elijo acaso esto o aquello? No, pues elijo de manera absoluta, y elijo de manera absoluta precisamente porque no he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como lo absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta.”¹⁹⁵

De aquí que, la cuestión de la libertad, en Kierkegaard, supera los límites conceptuales o cognitivos ya mencionados en el anterior párrafo. El acto de elegir, para el filósofo dinamarqués, es vista como mera posibilidad, produciendo angustia al espíritu, es decir, al yo. Conviene aclarar, pues, en tanto que el yo permanezca en su estado natural, el espíritu todavía no está presente, vive en la mera ignorancia, que es, en definitiva, la inocencia de su ser: “La inocencia es ignorancia. En la inocencia, el hombre no está determinado como espíritu, sino que está anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad.”¹⁹⁶ No

¹⁹³ Kierkegaard loc. cit., 195

¹⁹⁴ Ronald Fernández Pinto, *La concepción ética de la vida en la filosofía de Kierkegaard*, 178.

¹⁹⁵ Kierkegaard loc. cit., 194-195.

¹⁹⁶ Sören Kierkegaard “Capítulo I. La angustia como presuposición del pecado hereditario”, *El concepto de angustia*, traducido por Darío González y Óscar Parceró (Madrid, España: Trotta, 2016), 159.

obstante, a pesar de la condición originaria del individuo, existe en él una vaga sensación de poder, de poder elegir algo, y ello engendra esa angustia vertiginosa. En consecuencia, Kierkegaard define la angustia como “la realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la posibilidad.”¹⁹⁷ Frente a tal dilema, el caso Adán resulta ser interesante; su naturaleza deja de ser vista meramente como una realidad sensible hasta llegar a solidificarse como un ser individual gracias a que ha ejercido su libertad. En pocas palabras, Adán experimenta una angustia al escuchar la prohibición, porque es consciente de que puede elegir: “La prohibición lo angustia porque la prohibición despierta en él la posibilidad de la libertad.”¹⁹⁸ Bajo ese parámetro, la filosofía kierkegaardiana rechaza la visión metafísica de la libertad, ya que no es vista como una realidad opuesta a la necesidad: el objeto de estudio es totalmente ético, el interés es analizar cómo se llega el proceso de inocencia a la culpabilidad. El sentimiento de culpa hace del yo tomar consciencia de sí mismo, elegirse a sí mismo, esto es, actuar con madurez en cada una de las decisiones ante la vida: “Sólo quien se ha elegido a sí mismo es capaz de determinar la totalidad de su vida a partir de su propia voluntad.”¹⁹⁹ Kierkegaard entiende que la discusión de la elección es una situación real y no producto de la fantasía, puesto que sin ella la tarea de ese sí mismo (de ese yo) nunca estaría en perfeccionamiento. Por consiguiente, el sí mismo no es algo que provenga de la nada, más bien, el sí mismo, en su propia concreción, ya es una labor que implica desarrollarse constantemente. Éste, a su vez, es capaz de arrepentirse en cuanto ha tomado una mala determinación en su existencia:

“Aquel que se elige a sí mismo de manera ética, en cambio, se elige a sí mismo concretamente como este individuo determinado, y logra tal concreción por cuanto ese elegirse es idéntico al arrepentimiento que ratifica la elección. El individuo toma entonces consciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos

¹⁹⁷ *Ídem.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, 162.

¹⁹⁹ Pablo Uriel Rodríguez, *Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en “O lo uno o lo otro” de Kierkegaard*, 13.

impulsos, estas pasiones, influido por este ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso.”²⁰⁰

El entorno de la elección individual es totalmente humano, por lo cual singularizamos nuestra historia personal, particularizamos nuestras decisiones finitas, vale decir, “lo que favorece la realización de las diversas concreciones de la existencia humana (asunto que no dejará caer en saco roto el existencialismo posterior).”²⁰¹ La tarea del individuo es tener conciencia de saberse como un ser existente, pues la existencia implica elección o decisión de tal forma que el individuo es incapaz de huir: “Tal hecho es irreversible y no se puede anular el embarco ni arrojarlo por la borda, pues todos los caminos de la huida están cerrados y no hay forma de librarse de la responsabilidad de la existencia.”²⁰² La existencia individual en la filosofía kierkegaardiana es un constante devenir, hecho que choca con la paradoja existencial ante la eternidad. Somos conscientes de nuestra finitud, esto es, de nuestro propio ser finito que culmina con la muerte: “De ahí la conciencia angustiada de lo temporal en el hombre y su deseo de escapar del tiempo y de acceder a la eternidad.”²⁰³ Por tal motivo, la razón filosófica no puede explicar la elección subjetiva; que quiere ser transmitida desde la interioridad, desde la pasión que nunca es pensada sino vivida por el sujeto existente: “Así como el fuego pensado no quema, la existencia pensada no existe. Mientras la esencia está en el plano del pensamiento, de la posibilidad, la existencia está en el nivel de la realidad.”²⁰⁴

Kierkegaard hace un emplazamiento hacia el rescate de la personalidad, cosa que el saber filosófico la ha olvidado como tal. La filosofía para Kierkegaard, sobre todo la filosofía moderna, ha perdido el sentido de lo verdaderamente

²⁰⁰ Kierkegaard op. cit., 194-195.

²⁰¹ Juan Fernando Selles, *La libertad según Søren Kierkegaard*, 30.

²⁰² José García Martín (Coord.) “Kierkegaard en Argentina”, *Recepción de Kierkegaard en Iberoamérica*, (Madrid, España: Bubok Publishing, 2016), 30.

²⁰³ *Ibid.*, 31.

²⁰⁴ Carlos Goñi. “El individuo contra el sistema” *Kierkegaard. Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios*, (Madrid, España: Aprende a Pensar, 2015), 49.

subjetivo: el despliegue de la libertad del sujeto para llegar a ser un individuo. Lo que se ha hecho en la filosofía moderna es poner como primicia lo universal, esto es, la realidad histórica y la objetividad del saber dejando como segunda categoría la propia subjetividad: “Lo que se ha pretendido establecer en la filosofía moderna es poner como primicia la categoría de lo general, esto es, la realidad histórica universal y la objetividad del saber por encima de la individualidad y la elección.”²⁰⁵

Para Kierkegaard, la cuestión fundamental de este saber filosófico, de esta empresa que se apoderado de las conciencias individuales hasta convertirlos en simples masas, es decir, en realidades objetivas; es la gran confusión que ha generado con respecto a la existencia, pues el quehacer de la filosofía ha de plantearse sobre el hecho de cómo se debe existir individualmente: es un autoconocimiento exigido desde lo subjetivo; esto es, a través de la libertad del individuo. Es un llamamiento ético (a la acción) y no simplemente un saber descriptivo: “Pero ahora con ayuda de esta gigantesca empresa de traer la confusión en los presupuestos, la ha acrecentado todavía más hasta convertirla en lo más pernicioso. Por un lado, porque la confusión aumentó; y por otro, porque se disimuló este hecho imaginándose que se había puesto punto final a la confusión de los presupuestos dados.”²⁰⁶

El gran error del sistema, sobre todo el de Hegel, de acuerdo con Kierkegaard, es la construcción de presupuestos filosóficos; la necesidad de elaborar conceptos para determinar cuantitativamente la esencia de la realidad sin que por ello analice lo que verdaderamente atañe a todo saber: la exigencia existencial de ser uno mismo ante la elección, siendo la ética la única vía de salvación:

“El inmenso esfuerzo llevado a cabo por Hegel para dominar los presupuestos dados fue precisamente lo que afectó al concepto de los presupuestos, destruyéndolos cuantitativamente, en vez de cualitativamente. En lo que concierne a la confusión en el pensamiento con la autorreflexión,

²⁰⁵ Sören Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética-religiosa*, traducido por José García Martín (Barcelona, España: Herder, 2017), 21.

²⁰⁶ *Ibid.*, 21-22.

la ética es su única salvación; sin embargo, Hegel no entendió nada de ética. Cualquier otro remedio es bienvenido por la enfermedad, ya que la alimenta.”²⁰⁷

He aquí, según Sören, lo que genera la deshonestidad ética al momento de afrontar la singularidad, pues las categorías del pensamiento filosófico han generado aún más esa confusión: los conceptos como pasión, decisión, salto, paradoja, etc.; han sido suprimidos con un lenguaje que no ha podido entrañar la existencia individual: “He aquí lo que produce la deshonestidad: los conceptos son abolidos, el lenguaje se convierte en algo confuso, los argumentos contradictorios se cruzan entre sí. Es imposible encontrar las condiciones más favorables para todos los disparates, pues la tergiversación general disimula su desorientación. Es la época de oro para todos los mentecatos y necios charlatanes.”²⁰⁸

La manera en que puede ser comprendido y comunicado el sí mismo, del cual se origina de forma existencial, se suscita naturalmente dentro la ética y, sobre todo dentro de lo ético-religioso, vale decir, la manera en que el individuo pretende relacionarse consigo mismo y con Dios: “La ética y lo ético-religioso deben ser comunicados existencialmente y hacia lo existencial. Lo serio correctamente comprendido (en un sentido absoluto concerniente a la comunicación ética, y parcialmente en relación con lo ético-religioso), dicho sea de paso, contiene mucha más ironía que la que yo pueda expresar en todas estas lecciones.”²⁰⁹

Por ende, la pérdida del yo, del yo real y existente, es uno de los acontecimientos más lamentables dentro la modernidad. No es posible la existencia de un yo lejos de toda relación y comunicación que no sea ética-religiosa, pues el yo sólo es comprendido desde sí mismo, tomando a Dios como lo absoluto:

“Una de las desgracias del mundo moderno está en la supresión del «Yo», del yo personal; justamente por eso, la comunicación ético-religiosa ha desaparecido del mundo. Pero la verdad ético-religiosa se relaciona

²⁰⁷ *Ibid.*, 21-22.

²⁰⁸ *Ibid.*, 23.

²⁰⁹ *Ibid.*, 32.

básicamente con la personalidad; no puede ser transmitida de otra forma sino de un «Yo» a otro «Yo». En la medida en que la comunicación se convierte en objetiva, la verdad se transforma en no-verdad. Es hacia la personalidad donde tenemos que ir.”²¹⁰

Si bien es cierto que el yo es una realidad concreta que se proyecta y se fundamenta en Dios, no significa que éste abandone el vínculo con el otro yo. Pues en ambos casos, tanto el otro yo como Dios, son elementos fundamentales para que el sí mismo encuentre su plena realización subjetiva. Debemos recordar que la preocupación del sí mismo, por parte del danés, va más allá de los límites conceptuales; no es un yo ensimismado que se relacione aisladamente, antes bien, su esencia es relacional, y al ser relacional se compromete con la subjetividad del otro, aspecto que será analizado en el siguiente punto.

3.3 Responsabilidad ética de la elección y el amor del individuo hacia sí mismo. Principios esenciales de solidaridad y compromiso con los demás.

Más allá del aspecto filosófico kierkegaardiano descrito en el anterior punto, donde la individualidad es el centro fundamental de toda la exposición; la idea del yo rompe las barreras de la simple objetividad del saber, y busca la trascendencia de su propia singularidad para hallarse como ser de relación. Kierkegaard, postura contraria a la sistematicidad hegeliana, comprende que la filosofía no es simplemente una orientación racional que contribuya al pensamiento humano, esto es, sujeta bajo la noción de un espíritu absoluto; más bien, la tarea filosófica tiene que edificar el sentido de la existencia, el cómo se debe existir mediante la elección, dicho por Francesc Torralba: “Su pretensión no es convertir la filosofía en ciencia (Wissenschaft) ni tratar de dotarla de un estatuto epistemológico parecido al de las ciencias experimentales o deductivas. Entiende la filosofía como una actividad, como una tarea cuya finalidad es hacer pensar, orientar en la existencia, edificar el espíritu.”²¹¹

²¹⁰ *Ibid.*, 33.

²¹¹ Francesc Torralba, “La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretaciones de Las obras del amor (1847),” 413.

No en balde, Kierkegaard permanece en constante discusión con el conocimiento especulativo, su visión está marcada por vía de la praxis, vale decir, la creación del autoconocimiento que exige la metamorfosis existencial del individuo. Tal exigencia implica la ruptura radical con la autoconservación del sí mismo en aras de mostrar una apertura ética hacia la relación con el otro, expuesto por Sergio Muñoz Fonnegra: “La exigencia ética llama la atención sobre el hecho de que se es un yo (un sí mismo), exige alcanzar este yo y superar el egoísmo en él mediante el estar-ahí desinteresadamente para los demás.”²¹² El danés parte del hecho de que se vive en una época donde la personalidad ha sido objetivada por la excesiva reflexión, en la que los vínculos intersubjetivos son cada vez más abstractos e impersonales; se deja de lado la pasión de la interioridad, mostrando su indolencia por el sacrificio de la subjetividad, en palabras de Sören: “El individuo singular (al margen de cuán bien intencionados puedan ser muchos de estos, al margen de cuánta fuerza puedan llegar a tener en caso de que llegasen a utilizarla) no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de la reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión”²¹³

Lo que propone el danés es justamente un análisis correctivo que parta sobre la acción y la decisión; de romper con las tendencias netamente nihilistas que imposibilitan el significado trascendental del actuar moral, pues esta trascendencia proviene del individuo mismo, permitiéndole a su vez, vincularse con un tercero. Por tanto, la época presente de la modernidad se ve rebasada en cuanto la acción y la decisión misma:

“En la época presente la acción y la decisión son tan escasas como lo es el deleite del riesgo al nadar en aguas pocas profundas. Pero tal como el adulto que goza luchando con las olas llama al joven diciéndole <<sal fuera, corre>>, así también la decisión que se encuentra en la existencia (si bien, desde luego, se encuentra en el individuo) llama al joven que

²¹² Sergio Muñoz Fonnegra, “La exigencia ética. Sobre la doctrina del amor de Kierkegaard”, 2.

²¹³ Sören Kierkegaard “La época presente”, traducido por Manfred Svesson, (Madrid, España: Trotta),42.

aún no ha sido extenuado por el exceso de reflexión ni sobrecargado por las ilusiones de la reflexión, diciéndole <<sal fuera, corre con intrepidez, aunque sea un solo salto irreflexivo>>, con tal que sea decisivo – si es capaz de ser hombre, entonces el peligro y el severo juicio de la existencia sobre tu irreflexión te ayudarán a llegar a serlo>>”²¹⁴

La tarea esencial en la filosofía kierkegaardiana es la de llamar al individuo a transformarse existencialmente; dejar de lado la mismidad que permea negativamente su relación con el mundo y con el otro. La forma en que es transmitido el mensaje ,que proviene de la subjetividad, es por vía de una comunicación indirecta, que es una comunicación que sólo puede ser puesto desde la interioridad, caso contrario con la comunicación directa, que es puesta por la objetividad del saber:

“Mientras en la comunicación directa se trata sobre todo de la comunicación de un saber, de un qué, el cual puede ser dosificado y es accesible a todos, en el caso de la comunicación indirecta se trata de una realización, esto es, del existir, de algo que no puede ser comunicado porque solamente es asunto del individuo. La comunicación de saber tiene lugar en el medio de la fantasía, la comunicación de poder en el medio de la realidad. La diferencia esencial entre ambas formas de comunicación radica en la distinción entre lo cuantitativo <<saber mucho>> y lo cualitativo <<el autoconocimiento>>. Ambas formas de comunicación tienen así su ámbito de validez y el conocimiento de esto y el mantenimiento de este orden es una muestra de la salud espiritual de una época.”²¹⁵

²¹⁴ Ibid., 45.

²¹⁵ Sergio Muñoz Fonnegra, loc. cit,4.

Kierkegaard ratifica la noción del individuo como el engranaje filosófico que pone en claro la realización de la propia elección; sin elección el sujeto individual cae en la indiferenciación en cuanto a su existencia: “Este peligro de la indiferencia frente a la existencia, que corrompe la relación del individuo consigo mismo, lo ve Kierkegaard justamente en la filosofía especulativa, la cual en nombre de lo general ha olvidado con su sistema lógico al individuo.”²¹⁶ La primicia del conocimiento sistemático por la vivencia singular ha generado confusión en la vida del hombre, caracterizando a la modernidad (la época presente) como ingenua y cómica:

“La época presente en sus destellos de entusiasmo y de nuevo en su apática indolencia que por encima de todo gusta de bromear, está muy cerca de lo cómico [...] Lo cómico radica justamente en que una época como esta todavía quiere ser chistosa y convertir lo cómico en una gran cosa [...] ¿De qué puede jactarse, en relación a lo cómico, una época perdida en la reflexión? Como época desapasionada no tiene el activo del sentimiento en lo erótico, ni el activo del entusiasmo y la interioridad en lo político y lo religioso, ni el activo de lo doméstico, la piedad o la admiración en lo cotidiano y en la vida social. Pero la existencia se burla de aquella gracia que no posee activos, a pesar de que la masa ría en forma resonante.”²¹⁷

El sujeto actual, acorde con el filósofo de Copenhague, sufre su relación consigo mismo por falta de autodeterminación; la época presente hace creer al individuo que el pensar constituye el todo para poder determinar la exigencia de llegar a ser concreto ante los demás. Sin embargo, lo que viene a decretar es la manipulación o dominio de las masas arrastradas por el querer del saber más que por la pasión o deseo de existir. Por medio de la abstracción, deviene una multitud fantástica que rechaza la realidad de lo eterno, puesto en palabras llanas, de aquella

²¹⁶ Ídem.

²¹⁷ Kierkegaard loc. cit., 48.

multitud que rehúsa la acción de su ser espiritual estancándose en la mera finitud (ser temporal):

“Lo que la época necesita en el más profundo sentido puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesita... eternidad. La desdicha de nuestro tiempo es justamente ésta, que se ha convertido simplemente en nada más que <<tiempo>>, lo temporal, que no tolera oír hablar de eternidad; y así (con las mejores intenciones o furiosamente) haría la eternidad totalmente superflua mediante una falsedad sagazmente planeada, la cual, sin embargo, en toda la eternidad, no tendrá éxito; porque cuanto más se cree uno capaz de vivir sin lo eterno, más siente la esencial necesidad de ello.”²¹⁸

La idea del hombre no sólo como realidad corporal, finita, temporal y necesaria, sino anímica, infinita, eterna y libre; permite ver al yo como espíritu, siendo el espíritu aquella estancia superior que unifica al yo como ser relacional. Cuando el yo es consciente de esta realidad espiritual, rescata su propia singularidad: “Lo que en verdad nos hace ser diferentes unos de otros es nuestra singularidad; esto es, el hecho de que seamos cada uno yoes o espíritus.”²¹⁹ Lo anterior, evita que el hombre sea percibido como ser cosificado, adherido a la masa, al género animal, siendo uno más del montón. Empero, el hombre puede perder su singularidad cuando éste es objetivado: “Con todo, el hombre puede perder la grandeza que posee, de modo que lo que debe ser género humano se transforma en género animal. ¿Cuándo sucede tal cosa? Precisamente cuando dejamos de ser individuos singulares, cuando nos comportamos como animales, no como yoes o espíritus.”²²⁰

²¹⁸ S. Kierkegaard, “Ese individuo”, *Mi punto de vista*, traducido por José Miguel Velloso (Ciudad de México: Fontamara, 2016) ,106.

²¹⁹ José García Martín, *Ser singular, ser social: la incentiva a la alteridad categórica en los Diarios de S. A. Kierkegaard*, 228.

²²⁰ Ídem.

Por otra parte, Kierkegaard observa en el amor un valor intrínseco que supera los límites del yo al momento de relacionarse. Aquello supone una ruptura con la idealidad abstracta del yo hasta realizarse como ente real producto de esa elección libre. La finalidad del amor es la vinculación correcta y directa respecto del sí mismo; quien se ama está facultado para determinarse como tal e integrar los aspectos diferentes de su existencia en una sola unidad. El que ama, encuentra las bases éticas de su propio deber y el interés por la subjetividad de alguien más; pues éste abandona su estado de desesperación: “Sólo cuando el individuo se esfuerza en abandonar este estado de la desesperación y en devenir sí mismo, sólo entonces está presente efectivamente en él la idea de un actuar responsable y de un relacionarse positivamente con la existencia, la idea de una permanente realización de lo ético en comunicación con los demás.”²²¹ Más aún, amar al otro es una invitación radical a que haga conciencia de su singularidad, que sea responsable e independiente de sí mismo, trascendiendo así su propio egoísmo. El concepto del amor, tal como le entiende Kierkegaard, pertenece a la esencia del cristianismo, ya que el prójimo constituye, por antonomasia, el sentido de todo enlace intersubjetivo, el cual se le debe amar: “Porque, en efecto, es el amor cristiano el que descubre y conoce la existencia del prójimo, y, lo que es lo mismo, que cada uno lo es. Si amar no fuera un deber, tampoco existiría el concepto del prójimo; solamente cuando se ama al prójimo, solamente entonces queda erradicado lo egoísta de la predilección y preservada la equidad de lo eterno.”²²²

En pocas palabras, el prójimo es el otro yo concretizado, que, bajo la condición de igualdad, me remite a relacionarme con él, establecer una apertura personal con él en su encuentro. Por ende, la relación con el prójimo no es singular, más bien, es universal que trasciende la finitud de la pasión y la predilección, lo anterior, radica su propia relevancia: “Por esta razón, el amor al prójimo es la equidad eterna en el amar, mas esta eterna equidad es lo contrario de la predilección. Esto no necesita de una prolija exposición. La equidad cabalmente

²²¹ Sergio Muñoz Fonnegra loc. cit., 8.

²²² S. Kierkegaard, “Capítulo I. Amarás al prójimo.” *Las obras del amor*, traducido por Demetrio G.Rivero(Salamanca, España: Editorial Sígueme, 2006), 67.

consiste en que no se discrimine, y la equidad eterna consiste en que no se discrimine incondicionalmente en lo más mínimo, en que ilimitadamente no se discrimine en los más mínimo; en cambio, la predilección consiste en discriminar, y la predilección apasionada, en discriminar ilimitadamente.”²²³

Debe comprenderse que la auténtica acción del amor, nunca proviene desde la noción especulativa, esta acción proviene desde el campo de la interioridad que asume, consecuentemente, su estar consigo sí mismo ante las decisiones de la vida, dicho por Finn Janning: “El amor no es un argumento lógico que consiste en un reclamo, razón, justificación y evidencia. Para Kierkegaard, no es la racionalidad o la razón lo que cuenta en los asuntos existenciales, es decir, en los asuntos de vida o muerte. En cambio, sí lo son las elecciones y decisiones que tomamos individualmente. Porque no puede probarse que la mayor parte de las decisiones que importan en la vida sean buenas per se; en su lugar, sí aceptamos tomar una decisión en el momento basada en una creencia fuerte y convincente.”²²⁴ Empero, el filósofo danés, hace una clara distinción entre el amor que proviene del espíritu (amor del cristianismo) y aquello que proviene del paganismo: La primera promueve la idea de amar de forma equitativa, amar a todos en condiciones de igualdad: amar al prójimo. Mientras el segundo, el amor está basada en la pasión, que muestra precisamente la actitud de predilección ante el otro, esto es, diferenciar al otro estando ausente la alteridad:

“El amor cristiano enseña a amar a todos los seres humanos, a todos de manera incondicional. Así de incondicional y firmemente como la pasión amorosa arrastra en la dirección de que solamente hay un único amado, así de incondicional y firmemente arrastra el amor cristiano en la dirección opuesta. Si en relación con el amor cristiano se pretendiera hacer una excepción con un solo ser humano, al que no se quiera amar, entonces resultaría que no sólo semejante amor no sería <<además amor cristiano>>, sino que no sería amor cristiano en absoluto. [...] La pasión tiene siempre

²²³ Kierkegaard, loc. cit.,82.

²²⁴ Finn Janning, *Kierkegaard y el concepto del amor como fuerza política*, (Quito, Bolivia: Centro Andino de Estudios Internacionales), 9.

esta peculiaridad incondicional: la de excluir lo tercero, es decir, que lo tercero es la confusión. Amar sin pasión es una imposibilidad; pero la diferencia entre la pasión amorosa y el amor cristiano es también por ello la única posible diferencia eterna de pasión.”²²⁵

Tales actitudes respecto a las formas del amor son parecidas a las del poeta y a las del cristiano mismo, puesto que el poeta basa su vínculo con el otro mediante el interés o inclinación particular, expresión en la que sólo se dirige a un ser amado sin hacer referencia a un tercero; el cristiano, en cambio, profesa su amor a todos de forma incondicional, esto es, el amor es un mandato que ha de realizarse en todo momento sin distinción alguna: “El poeta y el cristianismo ofrecen explicaciones cabalmente opuestas: el poeta diviniza la inclinación y por eso tiene, ya que piensa constantemente sólo en la pasión amorosa, plena razón al afirmar que mandar el amor es la mayor de las estupideces y una manera de hablar totalmente absurda; en cambio, el cristianismo, que piensa constantemente en el amor cristiano, tiene también plena razón al destronar la inclinación y poner en su lugar el <<has de>>.”²²⁶ El término *has de* conjuga varios aspectos: 1) el deber preciso de amar, pues es un imperativo que trasciende cualquier norma o leyes humanas; 2) el amor a nuestro semejante, buscar el bienestar del otro y el respeto en cuanto a su dignidad, ya que el rostro del otro me llama a amarlo y 3) el amor a nosotros mismos, que no es un acto totalmente egocéntrico, más bien, representa la forma en cómo nos relacionamos a nosotros mismo, reiterando que Kierkegaard considera al yo como ser de relación.

En resumen, el amor como deber, no es algo que procede simplemente por el marco de la sensibilidad, esto es, por las emociones que sólo relativizan la manera de comprendernos a nosotros mismos y a los demás; al contrario, el amor es aquello que transforma nuestra realidad finita: “En lugar de vincular el amor solamente con las emociones, Kierkegaard dice que es nuestro deber amar porque

²²⁵ Kierkegaard, loc. cit., 73.

²²⁶ *Ibid.*, 74.

el amor es lo único que perdura. Las emociones pueden cambiar.”²²⁷ Por su parte, amor y amistad, son dos realidades que constituyen el fomento de las relaciones interpersonales: éstas son depositadas con frecuencia como requerimientos en los cuales dos individuos buscan reciprocidad mutua. Dicha reciprocidad posibilita la confianza, la fidelidad, el respeto y la entrega de ambos sujetos, generando así una relación positiva y madura. Bajo este criterio, el reconocimiento al otro es algo que siempre se espera, sin embargo, aquel reconocimiento puede estar condicionado por el interés personal: “[...] de modo que no reconocer al otro puede ser una falta, a la cual corresponde un castigo correspondiente,”²²⁸ pues el reconocer está regulado por una normatividad humana que imposibilita amar infinitamente. Por tales motivos, la exigencia ética del amor mundano, tal como se entiende tradicionalmente; como un llamado a reconocer al otro por vía de la legalidad, no garantiza que las relaciones personales permanezcan de forma positiva. En este caso, el egoísmo estará siempre presente: “no sólo se presenta bajo la figura del amor propio, sino que incluso está presente en el amor y la amistad, así como en el resto de las relaciones.”²²⁹ Tanto el amor y la amistad se ven supeditados por la reclamación de méritos mutuos: “porque el amor y la amistad no es otra cosa que la prolongación del amor propio, es decir, porque el egoísmo no desaparece en la amistad sino que se reduplica en la unión de dos yos, en la cual el uno lo es todo para el otro, en la cual el uno quiere hacer algo concreto del otro o en la cual el uno se sirve del otro.”²³⁰ La única alternativa para superar la confrontación entre dos individuos que buscan la inclinación particular y donde el auténtico amor (amor cristiano) no avanza sino que cae en retroceso, es por vía de una acción desinteresada: “Reconociendo que el amor cristiano es un actuar agapeísta espontáneo en relación con el otro.”²³¹ Se reitera, entonces, el amor al prójimo como aquello que trasciende los límites de toda relación, no queriendo decir que no se le

²²⁷ Finn Janning, loc.cit., 19-20.

²²⁸ Sergio Muñoz Fonnegra, loc. cit., 10.

²²⁹ *ídem*.

²³⁰ *ídem*.

²³¹ Dafne Hampson, “Love’s Deeds”. *Kierkegaard. Exposition and Critique* (UK: British Library Cataloguing, 2013), 180. La traducción de la cita es mía.

debe amar al amigo o al amado, antes bien, “lo primero que se debe amar y ver en ellos es al prójimo, que se debe partir de la igualdad en el amor.”²³² Por otra parte, el amor al prójimo no viene a suprimir la relación con el mundo sino a elevarlo por encima de sus imperfecciones; la tarea fundamental en mi relación con aquel que me interpela asigna la posibilidad de transformarme religiosamente para alcanzar aquella promesa y exigencia: el compromiso de amar al otro incondicionalmente.

Debe aclararse, también, que el amor como tal no puede surgir de la nada. Para Kierkegaard, Dios es la fuente viva del cual procede todo, el origen ontológico donde procede el yo. Sin Dios, el yo no puede ser sujeto de relación, de lo contrario caería en la desesperación, de modo que, se le tiene que amar primero:

“La persona primero debe amar al Dios invisible para que pueda aprender lo que es el amor. (La relación con Dios viene primero, no es que él o ella aprendan a amar a Dios amando al prójimo.) 'Sino que realmente ama lo que no se ve será conocido por su amor al hermano que ve.' (La relación con Dios resulta y se hace visible a través del amor al prójimo).”²³³

Puesto en otras palabras, si se quiere amar a Dios en la autenticidad, hay que amar a las otras personas que podemos ver: lo que yo hago al prójimo, lo hago ante Dios, ya que Dios mismo es en sí una realidad personal con el cual puedo vincularme sin restricción alguna: “Así Dios nos vuelve hacia el prójimo .”²³⁴ Esta disposición nos retorna a estar abiertos a una infinitud de posibilidades, no conceptual o abstractamente, sino en el acto mismo de la elección, pues elegirse a sí mismo implica optar por alguien más (ya sea el prójimo o Dios). Por consiguiente, la época moderna, expuesto por el danés, se ha convertido en una inmediatez constante, que rompe la relación ética ajena a una responsabilidad que nos compromete a proyectarnos como seres auténticos, capaces de idealizarnos bajo esa posibilidad. Esto permea el rostro singular de cada individuo, por lo que, no se encuentran vínculos ni ontológicos ni existenciales que garanticen la plena libertad:

²³² Sergio Muñoz Fonnegra, loc. cit., 12.

²³³ Dafne Hampson, loc.cit., 195.La traducción de la cita es mía.

²³⁴ *Ídem*.

“Esto, en cierto modo, nos vuelve adictos a la experimentación de esos momentos fugaces, acelerando su propio carácter momentáneo”²³⁵, tal como lo haría el esteta que suspende su vínculo con el mundo.

Para finalizar este punto, podemos mencionar lo siguiente: la elección del yo, desarrollada por Kierkegaard, suscita una cuestión ontológica y ética: ontológica porque el ser del yo no se entiende de forma aislada, al contrario, es un ser que se autodetermina por vía de la relación; ética, porque al ser de relación se inserta en lo general, esto es, a los principios morales universales que garanticen su propia singularidad. Por otro lado, la relevancia y las similitudes que puede haber entre el pensamiento de Kierkegaard y los dos filósofos alemanes (Kant y Hegel) y la filosofía contemporánea serán discutidas en el último capítulo.

²³⁵ Rafael García Pavón, *La responsabilidad ética del tiempo en Sören Kierkegaard como ética del porvenir: principio esencial de solidaridad*, 13.

CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LA ELECCIÓN DEL SÍ MISMO ENTRE EL PENSAMIENTO ÉTICO DE KIERKEGAARD Y LAS DEMÁS POSICIONES ÉTICAS (KANT, HEGEL Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA).

El último capítulo versará, de forma general, sobre los aspectos comparativos entre el pensamiento ético de Kierkegaard y las demás posturas éticas con las que discutirá directamente. Lo anterior, conlleva a retomar dos elementos fundamentales: el deber de elegirse y amarse a uno mismo como exigencias de la personalidad ética; y el deber de amar al otro o a Dios, como realidades constituyentes que posibilitan la comprensión de la intersubjetividad. Para aclarar el primer punto, se expondrán los posibles enlaces y diferencias tanto en la filosofía ética-cristiana de Kierkegaard como en la filosofía del deber por parte de Kant; para ello se ocupará algunos fragmentos de *O lo uno o lo otro*, *Las obras del amor*, *Temor y Temor* y la *Crítica de la razón práctica*. De la misma manera, en el segundo punto, se tomará en cuenta las similitudes y controversias entre el pensamiento kierkegaardiano y hegeliano, considerando las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión* de Hegel, entre otras obras; como el auge problemático del fenómeno ético-religioso. En el último punto, se mencionará algunos rasgos esenciales de la filosofía contemporánea respecto a la elección del sí mismo, tomando en cuenta los criterios de la razón práctica por parte de Habermas, y la ética de la razón cordial de Adela Cortina.

4.1 Relación entre la ética kierkegaardiana y el deber moral kantiano

Si bien es cierto que el empleo de la noción ética del sí mismo por parte de Kant y Kierkegaard son distintas, en tanto que el primero lo atribuye a la autonomía de la razón pura práctica y el segundo aplicado en la existencia concreta; ambos comparten que la elección del sí mismo debe estar en plena conexión con los principios de la moralidad. Kierkegaard, al igual que Kant, postula que ninguna ética, por más sistemática que esta sea, se funda en el plano de la sensibilidad, pues en lo sensible impera la inmediatez y la propensión por parte del sujeto que no es capaz de ejercer su propia autodeterminación. Este ejercicio de la autodeterminación

individual expresa la ruptura con la simplicidad de la vida, recalcando la idea de elección del sí como facultad superior que determina la proyección del propio yo. Por tal motivo, el establecimiento de lo general, esto es, de un principio moral universal que fomenta la autocomprensión de la existencia, garantiza en sí una imagen auténtica y positiva de la libertad, dicho por el pseudónimo B en *O lo uno o lo otro*: “Sólo cuando el individuo mismo es lo general, sólo lo ético puede realizarse. Este es el secreto inherente a la conciencia, el secreto que la vida individual tiene consigo misma, el hecho de ser tanto una vida individual como, a la vez, lo general, tal vez no de manera inmediata y, en cuanto tal, pero sí de acuerdo a su posibilidad.”²³⁶

El planteamiento ético kantiano implica también, en la construcción de la subjetividad en aras de una estancia superior, la existencia de una ley moral que efectúe la voluntad, en palabras del filósofo prusiano: “El rasgo esencial de cualquier determinación volitiva efectuada por la ley moral es que, en cuanto voluntad libre, se vea determinada simplemente por la ley, no sólo sin el concurso de estímulos sensibles, sino incluso con la exclusión de ellos y con el apaciguamiento de cualesquiera inclinaciones en tanto que pudieran mostrarse contrarias a esa ley.”²³⁷ En resumen, todo lo que se refiere a los estímulos sensibles comporta el lado negativo de la propia voluntad, ya que, al ser derivados del sentimiento, imposibilita el alcance de nuestra perfección humana. En este sentido, la estructura a priori de la razón ha de conducir nuestras elecciones adecuadamente, sin el acompañamiento de una causa exterior: “Por consiguiente, podemos aperecernos a priori de que la ley moral, en cuanto fundamento para determinar la voluntad, ha de originar un sentimiento al hacer callar todas nuestras inclinaciones, sentimiento que puede ser tildado de <<dolor>>, obteniendo así el primer y quizá también el único caso en que podemos determinar a priori, por conceptos, la relación de un conocimiento (aquí lo es de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o displacer.”²³⁸

²³⁶ Sören Kierkegaard “El equilibrio entre lo estético y lo ético. En formación de la personalidad”, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, traducido por Darío González (Madrid, España: Trotta, 2007), 229.

²³⁷ KpV, A129.

²³⁸ *Ídem*.

Esta pretensión de Kant, de dirigir a la filosofía moral hacia la racionalidad y a la practicidad, cuyo contenido no está dado en la experiencia, muestra cabalmente la estancia superior ante cualquier acción relativa o supeditada por algún interés particular: es la autonomía la que permite deliberar a la propia razón y hallarse para sí misma como ley universal bajo su propio querer. Este querer o deseo universal no se define por la persecución de un objeto tras otro, esto es, por alguna cosa en concreto; más bien, son los criterios formales los que definen nuestras elecciones particulares. Caso similar es lo que propone Kierkegaard al momento de calificar al individuo ético por la preocupación de elegirse y relacionarse a sí mismo, no desde afuera sino desde adentro, dicho en otros términos, poner el centro de su existencia en la afirmación y en el conocimiento de sí mismo, y no como ente cosificador guiado por el goce, lo cual excede el dominio de su voluntad. Esto último, es el actuar del esteta quien proyecta su vida de manera accidentada: “El que vive de manera estética es el hombre accidental, creer ser el hombre perfecto en cuanto es el único hombre; el que vive de manera ética brega por llegar a ser el hombre general. Así, cuando un hombre se enamora de manera estética, lo accidental desempeña un papel enorme, y es importante para él saber quién ha amado ese modo, con los matices con los que él hace; cuando alguien que vive de manera ética se casa, realiza así lo general.”²³⁹ De ahí se reitera que lo *general* expresa el obrar particular y la responsabilidad, no sólo de sí mismo, más bien, esta se adhiere dentro de un ámbito social; más esto no es posible si el individuo no tiene la facultad de apropiarse o elegirse a sí mismo mediante la concreción, tarea propiamente ética, dicho por Fonnegra: “[...] Kierkegaard entiende por concretización o aplicación de la ética, la participación activa del individuo desde la perspectiva del yo y desde la perspectiva del nosotros en lo general, lo cual equivale a decir, que concretizar o aplicar la ética no es otra cosa que el querer expresar lo general, lo válido para todos, a todo momento en la vida particular por medio de las acciones.”²⁴⁰ Aquellas acciones son exigencias de amor que surgen de la superación o trascendencia de un yo abstracto o ensimismado, y permite la apertura con el otro. El deber de amar

²³⁹ Sören Kierkegaard, loc. cit., 229-230.

²⁴⁰ Sergio Muñoz Fonnegra, *La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant*, 83.

y de ser amado, tal como se expuso en el anterior capítulo, prescinde todo alineamiento egocéntrico con la finalidad de evaluar mi relación existencial con la otra realidad subjetiva (el prójimo visto desde la perspectiva cristiana) y mi relación conmigo mismo; aspectos que superan toda predilección y surgen incondicionalmente por vía del desinterés. No se trata de entablar amistad con algunos, lo esencial es el amor universal que incluya a todo sujeto sin distinción alguna; tal inclusión es el amor al prójimo en la equidad: “El prójimo no es el amado por quien tienes predilección apasionada, ni tampoco es el amigo por quien tienes predilección apasionada [...] El prójimo es cada ser humano, ya que en la diversidad no es tu prójimo, ni tampoco en la igualdad contigo dentro de la diversidad con respecto a otros seres humanos. Es tu prójimo en la igualdad contigo ante Dios. Mas esta igualdad la tiene incondicionalmente cada ser humano y la tiene de manera incondicional.”²⁴¹ No obstante, no se puede excluir el amor de Dios, siendo él el manantial donde brota toda experiencia y comunicación del yo desde la interioridad; la relación con Dios es la prueba real y vivencial que cubre la totalidad de mi existencia: “Si no hubiese manantial alguno en el fondo, si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor de un ser humano. Como el lago tranquilo se asienta oscuramente en el profundo manantial, así el amor de un ser humano se asienta enigmáticamente en el de Dios.”²⁴² En pocas palabras, se debe amar primero a Dios antes que al prójimo, pues sin Dios no existiría el yo como fuente de relación.

A sí mismo, Kant pretende abordar el problema del mandamiento del amor dirigido hacia una disposición moral en cuanto a su perfección, que, como ideal de santidad, es imposible. Por tanto, dicho mandato no puede ser simplemente una orden puesta por el sentimiento:

“<<Amar a Dios>> significa en este sentido <<ejecutar de buena manera sus mandamientos>> y <<amar al prójimo>> quiere decir <<ejercer de buena gana cualquier deber para con él>>. Mas el mandato que hace de esto una regla

²⁴¹ S. Kierkegaard, “Primera Parte Capítulo I. Amarás al prójimo. *Las obras del amor*, traducido por Demetrio G.Rivero (Salamanca, España: Editorial Sígueme, 2006), 84-85.

²⁴² *Ibid.*, 26.

tampoco puede ordenar el tener esa intención en las acciones conforme al deber, sino simplemente *tender* hacia ello. Pues un mandato relativo a que se deba hacer algo de buena gana es contradictorio, porque cuando ya sabemos por nosotros mismo lo que nos incumbe hacer, si además fuéramos también conscientes de que nos gusta hacerlo, un mandato relativo a ello sería enteramente superfluo [...] Esa ley de leyes presenta por tanto, al igual que cualquier precepto moral del Evangelio, la intención moral en su plena perfección tal como, en cuanto un ideal de santidad, es inalcanzable por ninguna creatura, construyendo sin embargo el arquetipo al que debemos tender a aproximarnos e igualarnos en un progreso ininterrumpido pero infinito.”²⁴³

De ahí que Kant reafirme que ninguna disposición moral está al alcance con base a los actos afectivos, inclinados bajo los criterios de placer o displacer, procedentes de elementos relativos que condicionan nuestra relación con Dios y con los demás; más aún, relacionarse con Dios por afección no es posible, ya que Dios no es objeto fenoménico, esto es, objeto de los sentidos; respecto a la relación con el prójimo, esta puede encaminarse relativamente por la misma predilección, no por ello ha de actuarse conforme a ese criterio porque el otro es susceptible de respeto, por tanto, el respeto exige de mí un deber para con el otro conforme a la ley moral, cuya acción es totalmente práctica y objetiva: “La ley que exige e inspira asimismo ese respeto no es otra, como vemos, que la ley moral (pues ninguna otra despoja a todas las inclinaciones de la inmediatez de su influencia de la voluntad). La acción que es objetivamente práctica según esa ley, con exclusión de cualquier fundamento determinante basado en la inclinación, se llama *deber*, el cual a causa de tal exclusión encierra en su concepto un *apremio* práctico, es decir, una determinación para acometer acciones por muy a *disgusto* que puedan tener lugar.”²⁴⁴

Por otra parte, la posición de Kierkegaard referente a la objetividad de las acciones morales resulta conflictiva en la medida en que el individuo (existente y

²⁴³ KpV, A 148.

²⁴⁴ KpV, A 143.

singular) va más allá de cualquier condicionamiento legal dispuesto a cumplir categóricamente los mandatos de la razón. Tal situación puede verse reflejada en la elección religiosa: donde el sujeto, en un vínculo determinado por lo Absoluto, realiza un salto de fe; salto paradójico e inmediato que no es comprendido por la racionalidad ética. En definitiva, la elección de Abraham por Dios, expuesta en la obra *Temor y Temblor*, muestra la peculiaridad total del deber y amor incondicionado que suspende el marco de lo general, esto es, de conceptos morales externos y abstractos que median o regulan las relaciones intersubjetivas. Lo anteriormente dicho, caracteriza al propio Abraham como el caballero de la fe, que, en obediencia ante lo divino, es capaz de donar a su hijo Isaac por ese amor incondicional, aunque sea absurdo para la razón. Por ende, Johannes de Silentio menciona que el singular está por encima de lo general porque no se refugia en ningún concepto, su soporte está en la fe absolutamente existencial y personal, he allí la paradoja:

“La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior [...] el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. Esta situación no admite la mediación, pues toda mediación se produce en virtud de lo general; nos encontramos pues – y para siempre- con una paradoja por encima de los límites de la razón.”²⁴⁵

Ahora bien, ¿cómo puede el singular estar por encima de lo general? Es necesario que el singular acoja el deber, es decir, el deber mismo para con Dios, a pesar de que no entre jamás dentro un sistema conceptual sino real y vivencial, hecho que lo diferencia de la filosofía formalista kantiana, pues Dios es una realidad a priori : “[...] es ejerciendo el derecho de interpretarse a sí mismo mediante la razón humana.”²⁴⁶ Empero, no quiere decir tampoco que el singular anule radicalmente su deber con el mundo, al contrario, el cumplimiento con Dios (realidad personal) posibilita el cumplimiento de los demás deberes. Retomando al padre de la fe, al

²⁴⁵ S. Kierkegaard, “Problema I: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?”, *Temor y Temblor*, traducido por Vicente Simón Merchán (Madrid: Alianza, 2016) ,138.

²⁴⁶ Sara Barquintero del Toro, *Kant y Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham*, 3.

tener un encuentro con el tú Absoluto jamás rompe el compromiso con Isaac; más bien, en virtud de su creencia acrecienta la exigencia de amar a su hijo a tal grado de que no es sacrificado como tal sino recuperado. Este aspecto controversial (ético-religioso) defendida por el danés, no sólo entra en discusión con la filosofía kantiana sino con la filosofía hegeliana, tema que será analizado en el siguiente punto.

4.2 Relación entre la ética kierkegaardiana y la eticidad hegeliana

A pesar de que Kierkegaard fue uno de los pensadores más críticos en contra del sistema hegeliano instaurado en su época; la idea de una libertad concreta y ausente de formalismo, vale decir, de una libertad instaurada en la dimensión existencial, y no simplemente idealizada mediante imperativos, lleva al danés a coincidir, en cierta medida, con el filósofo de Stuttgart. Para Hegel, tal como se ha mencionado en el segundo capítulo, la elección individual está permeada de la vida objetiva (hacia la eticidad) que singulariza nuestra personalidad: no es posible que el sujeto se proyecte a sí mismo fuera de la dimensión social. Kierkegaard concuerda con esta perspectiva porque el acto motivacional del quién vive éticamente se conduce a favor de las formas de existencias particulares (el trabajo, la familia, el matrimonio, la profesión, etc.), superando la simple afirmación de una autonomía individual:

“El principio ético según el cual todo hombre tiene una vocación, por tanto, indica que hay un orden de cosas razonables en el que todo hombre, si así lo quiere, ocupa su lugar expresando a la vez lo humano-general y lo individual. Un trabajo del cual se pueda vivir, ha alcanzado una expresión más significativa para el modo como aquél se relaciona con su personalidad, es su vocación, de manera que su realización está ligada a una satisfacción de su personalidad toda; en cuanto al modo como su trabajo se relaciona con los demás.”²⁴⁷

²⁴⁷ Sören Kierkegaard “El equilibrio entre lo estético y lo ético. En formación de la personalidad”, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, traducido por Darío González (Madrid, España: Trotta, 2007), 259.

Es allí donde Kierkegaard no duda en presentar que estos modos de existencia ética permanecen en común con la autorrealización existencial de cada hombre, ya que son reconocidas intersubjetivamente (reconocidas por un colectivo). Lo último, desplaza inevitablemente el estado de naturaleza individual hasta llegar a la participación real dentro de una actividad comunitaria. Semejante es la propuesta de Hegel al momento de determinar la experiencia de la autoconciencia que se afirma a sí misma por vía de ciertas figuras o elementos prácticos; lo que fundamenta su conexión ante las demás autoconciencias como un saber que quiere autodeterminarse libre: “Las figuras de esta pequeña fenomenología práctica que no conduce al saber absoluto, como la otra, sino el querer absoluto o voluntad libre existente están diseñadas rápidamente y sirven, en lo principal, para atraer la atención sobre los elementos integrantes del concepto que se traduce en realidades existentes del derecho y la moral, la sociedad, el estado y la historia modernos.”²⁴⁸ Dado que la autoconciencia nunca es definida abstractamente (formalmente) sino en razón de una realidad verídica en el campo de la eticidad propia; ésta se somete bajo un contenido, dicho en palabras llanas, bajo la existencia de instituciones públicas las cuales dan sentido a la acción moral. De este modo, mientras el ensimismamiento siga posicionándose en la autoconciencia, ésta permanecerá en la falsa apariencia, en la mala infinitud, que es la exclusión del mundo exterior, dicho por Hegel: “Este infinito es una primera elevación del representar sensible por encima de lo finito, una elevación al pensamiento, cuyo contenido es solamente, empero, un contenido de nada: una huida por encima de lo limitado que ni se concentra dentro de sí ni sabe volver a llevar lo negativo a lo positivo.”²⁴⁹ Tal disyunta lleva igualmente al filósofo danés en pensar que la plena construcción de lo subjetivo está dado con base en la elección del sí mismo; orientado hacia una actualización y desarrollo histórico marcado por la identidad cultural a la cual pertenece. Si la elección se da exclusivamente en la interioridad, pierde su conexión con otras existencias concretas. Tal es el caso del místico que, en su empeño por

²⁴⁸ Carla Cordua “El desarrollo de la voluntad: de la naturaleza a la eticidad.” *El mundo ético. Ensayo sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (Barcelona, España: Anthropos, 1989) 73-74.

²⁴⁹ Hegel “Sección Primera: Determinidad” *Ciencia de la Lógica, Vol. I*, traducido por Félix Duque (Madrid: Abada Ediciones, 2011), 266.

relacionarse con Dios, renuncia servir al Estado, se retira del ejercicio político con el objetivo de perfeccionar sus virtudes personales, se aparta de su condición finita: “El error del místico está en que, al elegirse, no se vuelve concreto para sí mismo y tampoco para Dios; se elige de manera abstracta, y por eso carece de transparencia. Se equivoca, por tanto, si cree que lo abstracto es transparente; lo abstracto es falta de claridad, lo turbio. Su enamoramiento con Dios tiene, por tanto, su expresión más alta en un sentimiento, en un estado anímico; en el crepúsculo, en época de brumas, se funciona con su Dios en imprecisos movimientos.”²⁵⁰ Acorde con este fragmento, la elección, para Sören, deviene conforme a una pertenencia, a saber, a un entorno común que exige de sí la capacidad de responder frente a la multitud de relaciones extrínsecas que no están puestas o idealizadas por el entendimiento sino consumadas por las relaciones interpersonales que definen la identidad del yo; mientras que el místico, pospone su relación personal con el otro haciendo de aquella relación la pérdida de su significado real.

Por otro lado, la preocupación sobre la esencia del amor dirigido a Dios y al prójimo, tanto en Sören como en Hegel, contraviene la legalidad moral depositada por Kant; pues ninguna ética deontológica está a la orden de amar o elegir a alguien mediante el deber mismo. El filósofo alemán, en sus inicios de juventud, muestra su inconformidad con el planteamiento ético kantiano que condiciona la acción vivencial del amor guiada por el imperativo categórico:

[...] Kant estuvo en un profundo error al concebir esta forma de expresión (inapropiada a lo viviente) <<Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a tí mismo>>, como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda el amor. En esta confusión entre el mandamiento del deber (que consiste el antagonismo entre el concepto y la realidad) y la forma enteramente accidental en que se expresa lo que Kant llama un mandamiento (ama a Dios sobre todas las cosas y tu prójimo como a tí mismo) descansa su sutil reducción de este <<mandamiento>> a su imperativo moral. Su observación de que el amor (o, en el sentido que él cree que hay que darle al amor, el cumplir con

²⁵⁰ Sören Kierkegaard “El equilibrio entre lo estético y lo ético. En formación de la personalidad”, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, traducido por Darío González (Madrid, España: Trotta, 2007), 222-223.

todos los deberes con agrado) no se puede mandar pierde su sentido por sí misma, puesto que en el amor desaparece todo pensamiento de deber.”²⁵¹

En pocas palabras, el planteamiento del joven Hegel al priorizar la realización subjetiva del amor por encima de cualquier fundamentación positiva referente a la moralidad; afirma la relación trascendental e incondicional del individuo consigo mismo y con el otro: procedente de una elección libre y no meramente formal. Para el filósofo alemán, no hay ley alguna que sustituya la forma de actuar del individuo; por tanto, las leyes en cuanto conceptos, están supeditadas por la objetividad del mandato: “Puesto que las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que les deja su carácter de opuestos, y puesto que el concepto mismo consiste en la oposición de la realidad, el concepto expresa un Debe.”²⁵² Así mismo, el filósofo danés, no vacila en criticar dicha objetivación de la ley subordinada por lo general, esto es, por el razonamiento absoluto del deber ajeno a la correspondencia de un diálogo individual con Dios, el cual me invita a amarlo y, a su vez, amar al prójimo. Lo general, aspecto que ha sido tratado en el anterior punto, es vista desde el ámbito ético: “Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento.”²⁵³ Lo anterior, no indica que Kierkegaard confine o destierre lo general como aquello que funde racionalmente nuestras elecciones; el problema suscita la exclusión de la subjetividad y el implemento radical de una sistematicidad que favorece lo conceptual y no el acto determinante de la personalidad, fruto de la unión directa con la divinidad.

Posteriormente, la confrontación de Kierkegaard frente a la filosofía hegeliana se da en una etapa de madurez en los escritos de Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* y en *Las lecciones sobre la filosofía de la religión*, se señala la percepción de lo ético y lo religioso a partir de criterios lógicos que

²⁵¹ Hegel, “Capítulo II. La moral de Jesús. La moral de Jesús y la ley de Kant.” *El espíritu del cristianismo y su destino*, traducido por Alfredo Llanos (Buenos Aires, Argentina: Editorial Leviatán:2013), 309.

²⁵² *Ibid.*, 306.

²⁵³ S. Kierkegaard, “Problema I: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?”, *Temor y Temblor*, traducido por Vicente Simón Merchán (Madrid: Alianza, 2016) ,135.

justifiquen el despliegue del propio sujeto unificado en la historia, y en la religión misma. La categoría del reconocimiento es la parte central de la ética de Hegel argumentando el carácter dinámico de la relación entre dos autoconciencias. La autoconciencia no es en sí misma sino es partir de la mirada de la otra autoconciencia: “La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce .”²⁵⁴ Lo que se indica en este breve fragmento no es más que la realidad de la autoconciencia como algo reconocido. Este proceso únicamente es efectivo cuando existe otra autoconciencia distinta o fuera de sí: es precisamente en medio de esta distinción que deviene el encuentro con el ser del otro. El ejemplo del siervo y del señorío es la representación dialéctica del reconocimiento propuesto por Hegel: ambos quieren sostener su sí mismo en función del puro reconocer. En consecuencia, el puro reconocer es un movimiento recíproco (duplicado) y cada una de las autoconciencias (señor y siervo) es en cuanto tal en el hacer de la otra: “Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo [...]”²⁵⁵ Empero, existe un condicionamiento de correspondencia entre el señor y el siervo y es precisamente la mediación con la cosa que define el enlace: “Y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo autosuficiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a trabajarla.”²⁵⁶ En definitiva, el objeto material determina la dependencia relacional del reconocimiento de una y otra autoconciencia que son vistas no como entes personales sino como entes cosificadores que persiguen su propia autorrealización cuyo proceder se establece en una dialéctica negativa, más aún, desde la perspectiva comunicativa con el amo: “En la dialéctica negativa del

²⁵⁴ G. F. W. Hegel, “IV. La verdad de la certeza de sí mismo. AA Autosuficiencia y no-autosuficiencia; dominación y servidumbre”, *Fenomenología del Espíritu*, traducido por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 95 .

²⁵⁵ *Ibid.*, 96.

²⁵⁶ *Ibid.*, 99.

reconocimiento se muestra el otro como un contrincante o una contraparte, a saber, como el otro que por su parte puede ver al amo.”²⁵⁷ El amo, al verse como tal gracias al esclavo, manifiesta una actitud pasiva delante de sí porque sólo busca el anhelo y el consumo de la materia creada por el esclavo mismo. Tal controversia, denota el despojo de la libertad individual, y la pérdida del yo que se absorbe en la coseidad. A su vez, Kierkegaard dista de la visión del reconocimiento hegeliano postulando la dirección personalista y existencial del otro, que va más allá de la pura concepción dialéctica. Aquello requiere una nueva evaluación ética puesta en la exigencia unilateral del existente, o sea, del individuo a quien se le pide ser él mismo sin que intervenga reconocimiento alguno. Se reincorpora el amor cristiano como una renuncia total a todo mérito, ya que el amor implica amar al otro sin esperar nada en cambio: se concede la igualdad de los seres humanos ante Dios. Esta igualdad amparada por el filósofo danés puede verse en el discurso cuarto, parte II, de *Las obras del amor* cuyo título es el amor no busca lo suyo: “El amor no busca lo suyo. Ya que el auténtico amoroso no ama su peculiaridad, sino que, por el contrario, ama a cada ser humano según la peculiaridad de este; ahora bien <<la peculiaridad de este>> constituye lo suyo para él, y por lo tanto, el amor no busco lo suyo; justo al revés, ama lo propio del otro>>.”²⁵⁸ Por tales motivos la génesis del amor se extiende por el acto de la abnegación que no es más que la renuncia del deseo de poseer la libre voluntad del otro: el amor jamás impone a un tercero para ganar confianza y respeto; todo lo contrario, procura la felicidad del otro, a ver el bien de él, a conducirlo siempre en una autorrelación verdadera consigo mismo: “Solamente en el caso del amor de la abnegación se extingue por completo la determinación mía y con ello queda completamente suprimida la diferencia de mía y tuyo. En efecto, cuando no sé de nada que sea mía, cuando absolutamente nada es mía, entonces todo es tuyo; lo cual desde luego que lo es en cierto sentido, y así es como se piensa el amor sacrificado. Sin embargo, todo, incondicionalmente, no puede ser <<tuyo>>, ya que <<tuyo>> indica una relación de contrarios y en la totalidad no

²⁵⁷ Arne Grøn, *Reconocimiento y comunicación. La ética entre Hegel y Kierkegaard*, 6.

²⁵⁸ S. Kierkegaard, “Capítulo IV. El amor no busca lo suyo. Segunda Parte.” *Las obras del amor*, traducido por Demetrio G. Rivero (Salamanca, España: Editorial Sígueme, 2006), 325.

hay ningún contrario.”²⁵⁹ Este es quizás el tema discursivo por el cual el pensador de Copenhague reitera su comunicación indirecta, que, sin la mayor expresión conceptual netamente filosófica, invita al individuo a ser independiente y a explorar su singularidad desde la mirada existencialista.

Otra cuestión elemental a discutir entre Kierkegaard y Hegel es el amor infinito o absoluto de Dios. La problematización de Dios dentro del campo religioso, ocupa en sí, la complejidad filosófica hegeliana: el conocimiento propio de la infinitud o absolutez de lo divino apela a su objeto en la religión misma, que es la mediación vivificada en una institución cuya facultad es la resolución contradictoria ante los enigmas de la vida humana, y el vínculo con la conciencia de lo Absoluto; por lo que se dispone a la realización del espíritu: “Toda la trama infinita de la actividad humana y de sus goces parte de la determinación que el hombre es espíritu en sí, y todo lo que tiene valor y respeto para el hombre, aquello donde él piensa edificar su fama y orgullo, todo esto encuentra su último centro en la religión, en el pensamiento y la conciencia de Dios y en el sentimiento de Dios. Dios es el comienzo y el final de todo. Dios es centro sagrado que vivifica e inspira todo. La religión posee dentro de sí a su objeto, y ése es Dios; ella es la relación de la conciencia humana con Dios.”²⁶⁰ Puesto en palabras simples, lo que viene afirmando Hegel es la materialización (concreción) de la idea abstracta de lo Absoluto que deviene como finitud y se encarna en un otro, distinto de sí mismo, hecho que sólo es percibido y efectuado por la religión; vale decir, en esto consiste plenamente el amor de Dios, de negarse a sí mismo para hallarse como singular: “Lo mismo dice la expresión de que Dios es el amor, es decir, es consciente de sí en un otro que sí. En la soledad de su ser para sí Él se siente indigente y negado, y esta carencia solamente es completada en cuanto que Él se sabe en un otro que él mismo. Este concepto de Dios y de la religión solamente es alcanzado en la religión manifiesta.”²⁶¹ Empero, Kierkegaard apela a la idea reconciliadora de la religión (religión institucionalizada) como el auge central de toda posibilidad. No en vano, el danés alude a la religión,

²⁵⁹ *Ibid.*, 324.

²⁶⁰ Hegel, “[A] La relación de la filosofía de la religión con la filosofía general.” *Lecciones sobre la filosofía de la religión. Tomo I*, traducido por Ricardo Ferrera (Buenos Aires, Argentina: Editorial Titivillus, 1982), 471-472.

²⁶¹ *Ibid.*, 1536.

especialmente al cristianismo, como la paradoja vivencial e individual que no es vislumbrada en el quehacer doctrinario de la razón; todo lo contrario, el cristianismo es comunicación y existencia que sólo remite al singular. Así pues, Kierkegaard distingue el cristianismo de la cristiandad para dar cuenta de la incompatibilidad que suscita al reconciliar lo Absoluto con lo particular por medio del saber filosófico; y esto es precisamente el pecado de la cristiandad, convertir a la fe cristiana en un asunto del entendimiento sin dar un salto hacia el absurdo, aquello produce escándalo: “Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo. Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar! Pero <<demostrar>> significa convertir algo en lo racional-real dado. ¿Puede lo que contradice toda razón convertirse en lo racional-real? Desde luego que no, si es que uno no desea contradecirse a sí mismo”²⁶² Para Sören, el auténtico amor cristiano reside en abrazar y elegir lo infinito escondido en una cruz: aquel que se ha donado a sí mismo desprendiéndose de su majestad.

Para finalizar este punto puede observarse la cuestión central dentro del pensamiento ético tanto en la filosofía de Kierkegaard como la filosofía de Hegel; y es justamente el concepto de elección y amor de sí mismo adscrito en la configuración social y en los modos de existencias concretas por las cuales la personalidad deviene un yo, es decir, un yo que quiere manifestar su subjetividad gracias a su estrecho vínculo con el mundo, sin el cual se quedaría estancado como existencia abstracta. El campo de discusión filosófica relativo a nuestra manera de elegirnos y elegir a los demás ha sido objeto de debate no sólo por el filósofo danés (siglo XVIII) sino en la filosofía actual, la cual comprende que la única alternativa de dar cuenta de nuestras decisiones es participando en un entorno dialógico y colectivo, asuntos que serán debitados a continuación.

²⁶² Søren Aabye Kierkegaard, “La parada. Venid a mí todos los que estéis atribuidos y cargados, que yo os aliviare.” Ejercitación *del Cristianismo*, traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero (D.F, Madrid: Editorial Trotta, 2009), 51.

4.3 La elección del sí mismo en el pensamiento filosófico contemporáneo: Jürgen Habermas y Adela Cortina.

Existen varias interpretaciones sobre los modos en que ha sido entendido la elección individual como un elemento de apropiación, por el cual se llega a la realización de una acción concreta. Para clarificar lo mencionado es necesario utilizar la idea ética y moral de la razón práctica defendida por Habermas, y la distinción que él hace del uso pragmático. Esta idea ética y moral de la razón práctica es definida por el acto del deber ser que permite al individuo autocomprenderse como persona autónoma, esto es, de dirigir su vida acorde a una decisión racional, por lo que difiere del uso pragmático cuyo fin es la resolución de problemas inmediatos, con base a criterios relativos, para alcanzar deseos particulares; se requiere, en este caso, la disponibilidad de herramientas o técnicas que favorezcan la efectividad del saber empírico, puesto en palabras de Habermas:

“Llamamos razón práctica a la capacidad de justificar los correspondientes imperativos; según sea la referencia a la acción y el tipo de decisión que haya de tomarse, no sólo cambia el sentido ilocucionario de <tener que> o de <deber>, sino también el concepto de la voluntad que en cada caso ha de dejarse determinar por imperativos racionalmente fundados [...] Los discursos pragmáticos, en los que justificamos recomendaciones técnicas y estratégicas, tienen una cierta afinidad con los discursos empíricos. Sirven a poner en relación saber empírico con objetivos hipotéticos y con preferencias y a valorar las consecuencias de decisiones (para las que sólo se cuenta con una información incompleta), midiendo esas consecuencias por las máximas que se han puesto a la base de tales decisiones. Las recomendaciones técnicas o estratégicas toman últimamente su validez del saber empírico en que se apoyan.”²⁶³

Esta distinción de saberes (razón práctica y uso pragmático) permite evaluar al filósofo de la escuela de Frankfurt la variedad de empleos argumentativos que suelen establecerse al momento de explicar el qué y el cómo elegir ante una

²⁶³ Jürgen Habermas, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, *Aclaraciones a la ética del discurso* traducido por Manuel Jiménez Redondo (Barcelona: Editorial Paidós, 1998),133 -134.

situación determinada. Reparar un automóvil o conseguir mayor recurso económico, verbigracia, requieren de estrategias o habilidades de índole utilitario; sin embargo, no se plantea determinaciones existenciales sobre el cómo se debe vivir y elegirse a uno sí mismo. En consecuencia, quien en su pleno desconocimiento de sí mismo no sabe qué es lo que quiere ser en la vida, tiene que preguntarse quién es él y qué es lo que quisiera ser dentro un futuro. Las decisiones del individuo, que son realmente valorativas e importantes; tiene un peso enorme para su comprensión personal. Por ello, el buen uso de la racionalidad, esto es, de elegir lo bueno, pertenece dentro de la razón práctica; tal planteamiento es discutido desde la filosofía aristotélica, retomando nuevamente a Habermas:

“Las decisiones valorativas fuertes, importantes, graves, son tratadas desde Aristóteles como cuestiones clínicas de la <vida buena>. Una decisión basada en elementos ilusivos -la falsa elección de pareja, la falsa elección de alternativa profesional- pueden tener por consecuencia una vida fallida. La razón práctica que en este sentido no solamente tiene por meta lo posible y lo conducente a un fin, sino lo bueno o el bien, se mueve (si nos atenemos a la terminología clásica) en el ámbito de la ética.”²⁶⁴

Las valoraciones fuertes, que tienen que ver sobre la forma en que el individuo se autocomprende, describen el ideal por el cual el propio individuo quiere aspirar (el ideal de llegar a ser él mismo). Este autoanálisis del yo toma dos caras: la perspectiva autobiográfica del yo, y el componente normativo por el cual el yo se idealiza ante una sociedad: “De ahí que la clarificación de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad exija una comprensión apropiadora: la apropiación tanto de la propia biografía como también de las tradiciones y contextos de vida que han determinado el propio proceso de formación.”²⁶⁵ Sólo cuando la autobiografía del yo se torna crítica, deja de lado la neutralidad de su proyección y vela por una auténtica identidad personal acerca de sí mismo: “Una

²⁶⁴ Ibid., 127.

²⁶⁵ Ibid., 128.

autocomprensión profundizada cambia las actitudes que sostienen la proyección de la propia vida, que, como tal proyección está llena siempre de contenido normativo, o las actitudes que, al menos, vienen implícitas en tal proyección. Así pues, las valoraciones fuertes pueden quedar fundadas por vía de autoentendimiento hermenéutico.”²⁶⁶ En este punto, poseer el conocimiento acerca de uno mismo abre la posibilidad de concebir aquello que se quiere ser y dirigir la propia existencia; teniendo como causa la búsqueda de lo que es correcto. Empero, lo que uno puede percibir como correcto tiene implicaciones problemáticas en la medida en que afecta los intereses de los demás, esto abarca el uso pragmático de la acción: “Las tareas pragmáticas se plantean desde la perspectiva de un agente que toma por punto de partida sus fines y preferencias. Desde esta perspectiva no pueden plantearse en absoluto problemas morales porque las demás personas sólo desempeñan el papel de medios o de condiciones restrictivas para la realización del propio plan de acción.”²⁶⁷

Las cuestiones morales son respondidas en el deber mismo de la acción, que no depende, exclusivamente, de inclinaciones particulares y gustos subjetivos; dicho de otro modo, lo que haga o deje de hacer afecta el bienestar de los otros y conducen a conflictos que han de ser regulados imparcialmente. ¿Cuál es la alternativa de Habermas para desarrollar una ética intersubjetiva? Es a través de una ética discursiva, que no es más que el empleo de un diálogo consensuado por el cual se discuten las elecciones o decisiones de los sujetos ante los dilemas morales cuyo instrumento se da en el lenguaje: “Se llama ética discursiva porque recurre al lenguaje -más exactamente: al discurso argumentativo como el instrumento que puede permitir superar la dificultad de los modelos anteriores.”²⁶⁸ ¿Qué modelo o modelos se intentan superar? Se basa principalmente en el modelo ético-kantiano como un simple postulado netamente lógico y conceptual: el objetivo esencial no es socavar las ideas filosóficas kantianas, más bien, es poner en claridad, mediante el lenguaje mismo, las expresiones individuales que intentan

²⁶⁶ Ídem.

²⁶⁷ Ibid., 129

²⁶⁸ Miguel Giusti, *La ética discursiva de Habermas*, 174.

argumentar sobre las bases morales de cómo llevar una vida buena tomando en cuenta ciertos rasgos fundamentales que son características de la ética discursiva: deontológico, cognitivo, formalista y universalista. Deontológico porque pretende ocupar las normas relativas a la acción en el plano del deber-ser, esto es, se ocupa de la obligatoriedad. Cognitiva porque trata de entender la rectitud de las normas en razón de su veracidad; es necesario recurrir a argumentos válidos que sustenta el propósito de una acción. Formalista porque su objeto es la de justificar dichas normas bajo las condiciones de universalización (es indispensable plantear qué acciones específicas son dignas de atención moral). Universalista porque aspira a proponer un principio universal, aceptado en todos los casos, dejando de lado el criterio del relativismo cultural e histórico.²⁶⁹

Conforme a estos criterios se puede mencionar la raíz de la filosofía moral de Habermas: la postura argumentativa en la que todos los participantes o hablantes puedan ejercer su libertad y colaborar, en igualdad de condiciones, en la búsqueda de la verdad; apostando, por la vía de la evidencia, el mejor razonamiento dentro del campo de la praxis, que es el objeto de interés de la ética: “El carácter normativo de estas presuposiciones no es sugerido desde el exterior de la praxis argumentativa, sino es hecho valer más bien implícitamente por cada una de las intervenciones en dicha praxis, incluyendo aquella de quien pretende poner en cuestión la validez del modelo mismo.”²⁷⁰ Por tales motivos, el reconocimiento de los principios normativos (hacer lo justo, lo bueno, lo correcto, etc.), se dan en el hecho de la colectividad y el sujeto individual no puede aislarse de su entorno si realmente quiere autocomprenderse como ente singular y tener juicio de valor. Es allí donde las bases del acuerdo y del entendimiento juegan un papel crucial en las relaciones instituciones o sociales, pues ambas integran la interacción intersubjetiva precisamente cuando dos sujetos o más aceptan (por medio del consenso); la validez de acciones morales que se hilan mediante una demostración razonada: “El concepto de entendimiento (Verständigung) remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez

²⁶⁹ Ibid., 175-177.

²⁷⁰ Ídem.

susceptibles de crítica.”²⁷¹ Por tanto, Habermas hace una revaloración del yo, no ya como realidad representante de sí mismo (como ser pensante cartesiano), sino en la construcción subjetiva dentro de una entidad comunicativa gracias al diálogo que poseen los individuos para dar razones de sus creencias y convicciones:

“De este modo, en el caso de que en nuestra interacción comunicativa se planteen conflictos acerca de la verdad de nuestras creencias o de la corrección de nuestras convicciones morales, esos conflictos no tienen por qué desembocar en la violencia, sino que podrían ser resueltos discursivamente, en la medida en que la racionalidad comunicativa se traslade de la acción al discurso, donde las pretensiones de validez sobre la verdad y corrección de unas y otras pueden ser sometidas a argumentación.”²⁷²

De igual modo, Adela Cortina afirma que la única alternativa para ejercer y sustentar racionalmente nuestras elecciones particulares es a través del conocimiento que poseamos acerca de nosotros mismo y del esfuerzo que se realiza por la conquista de la libertad; tarea exclusivamente ética: “El quehacer ético consiste, pues, a mi juicio, en acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos, y, por tanto, en libertad.”²⁷³ No en vano, el hombre ético o aquel que profesa su vocación ética, relaciona su actuar por la universalidad social (la preocupación por el bienestar de todos lo demás) y pone fe en virtud de su perfeccionamiento ético: “El ético vocacionado es el hombre al que verdaderamente preocupa el bien de los hombres concretos y que confía en que la reflexión filosófica puede contribuir esencialmente a conseguirlo. Sin un vivo interés por los hombres y sin fe en el quehacer filosófico, el ético profesional es cualquier cosa menos un ético

²⁷¹Jürgen Habermas “Relaciones con el mundo y aspectos de racionalidad de acción. En cuatro aspectos sociológicos de la acción”, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducido por Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Edición Taurus, 1998) 110.

²⁷²Carlos Gómez, *De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral*, 24.

²⁷³ Adela Cortina, “Ética como filosofía moral”, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, (Madrid: Editorial Técnos, 2000), 19.

vocacionado y abandona sin escrúpulo la misión que sólo a la ética está encomendada.”²⁷⁴

Siendo la felicidad de los hombres, el motor objetivo de la ética, esta puede resumirse en dos grandes cuestiones según Adela: ¿Qué podemos hacer para ser felices? ¿qué debemos hacer para que cada hombre se encuentre en situación de lograr su felicidad?²⁷⁵ La primera cuestión puede tener distintas posturas éticas por la cual no existe una respuesta unívoca que satisfaga al momento de responder sobre la posibilidad de llegar a ser feliz, ya que la posibilidad está condicionada por el interés singular de cada individuo; por ende, no hay otro remedio que tomar decisiones desde la base analítica de la autocomprensión, y tomar consejos de apropiación personal: “Si cada hombre posee una constitución psicológica diferente, su planificación será también diferente; por tanto, no cabe con respecto a la felicidad sino aconsejar determinadas conductas desde la experiencia, y carece de sentido prescribir universalmente.”²⁷⁶ La segunda cuestión radica dentro del carácter deontológico que desplaza la felicidad particular hasta llegar a una conversación o diálogo comunitario que ponga en discusión sobre el sentido del bien en sí mismo; cualquier persona puede participar dentro del discurso:

“Aunque el elemento vital de la moralidad sigue siendo la autonomía de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados, sino como realizable a través de diálogos intersubjetivos, tendentes a dilucidar cuál sea nuestro bien, porque es errado concebir a los hombres como individuos capaces de acceder en solitario a la verdad y al bien. Los hombres somos —por decirlo con Hölderlin— un diálogo, y sólo por su mediación podemos desentrañar nuestra felicidad.”

Adela Cortina, al igual que Habermas, define a la persona como una realidad concreta que posee la capacidad lingüística para afrontar ciertos problema éticos que versan sobre el modo en cómo se debe vivir, apostando por una vida buena:

²⁷⁴ Ibid., 19-20.

²⁷⁵ Ibid., 22.

²⁷⁶ Ídem.

“La persona se nos presenta ahora como un *interlocutor válido*, que como tal debe ser reconocido por cuantos pertenecen a la comunidad de hablantes; la idea de igualdad se torna comunicativa, en la medida en que ninguna persona, ningún interlocutor válido puede ser excluido *a priori* de la argumentación cuando ésta versa sobre normas que lo afectan.”²⁷⁷ No obstante, la filósofa española va más allá de la razón discursiva de Habermas y postula el concepto de la ética de la razón cordial como centro de reflexión de la filosofía moral. ¿En qué consiste la razón cordial? En defender las motivaciones humanas no desde la categoría de principios morales que luego se materializan en simples normas que han de cumplirse cabalmente; más bien, en las virtudes mismas; que son disposiciones éticas que han de conducirnos a elegir la rectitud de nuestras acciones y dirigirnos hacia lo justo, en pocas palabras, no se trata de conocer las virtudes sino de quererlas, de apreciarlas como valiosas: “Por eso Cortina cree que la ética, además de fundamentarse y de dotarse de una herramienta en la búsqueda de la verdad, debe apuntalarse en las razones del corazón que son las que nos van a mover a preferir unas cosas a otras y nos van a crear un vínculo imprescindible entre lo que queremos hacer y lo que debemos hacer, un vínculo basado en el reconocimiento recíproco y en la lealtad entre los seres que son fines en sí mismos.”²⁷⁸ A este respecto, los vínculos intersubjetivos se deducen en la profundidad del sentimiento que no apelen a ninguna categoría de relación lógica; la relación está ligado en ese reconocimiento mutuo que se perfila ante el otro como un yo: “Es preciso contar con el vínculo comunicativo en que se expresa el reconocimiento recíproco, pero este vínculo entraña también, en sus términos, intereses más fuertes que otros, sentimientos sociales, capacidad de estimar los valores y el vínculo consigo mismo y con los otros tal como se descubre en la autonomía. *Es preciso contar con corazones de la razón y con razones del corazón para hablar de justicia, no se puede reducir la comunicación al discurso lógico.*”²⁷⁹ En resumidas cuentas, el reconocimiento es la

²⁷⁷ Adela Cortina, *El estatuto de la ética aplica. Hermenéutica crítica de las actividades humana*, 126

²⁷⁸ Javier Sánchez Pachón, “Adela Cortina: El reto de la ética de la razón cordial”, 399.

²⁷⁹ Adela Cortina, “Comunicación como compromiso”, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (Madrid: Editorial Nobel, 2007), 160.

aceptación de la libertad individual del otro que se amplía en el amor y en la amistad donde los individuos se declaran a sí mismos como seres necesitados.

Para terminar este apartado se puede mencionar lo siguiente: pese a que el pensamiento de Jürgen Habermas y de Adela Cortina están ajenas a un discurso filosófico existencialista; hay elementos interesantes que son rescatables para entender la noción del sí mismo y es la definición de la apropiación individual y la forjación del carácter por parte de Habermas y de Adela. Ambos rasgos se incursionan en el campo de la personalidad y son producto de la toma de decisiones. La apropiación individual tiene que ver con la autorrealización del existente en posesión de una elección correcta, posibilitando la relación positiva no sólo del yo sino con los otros; por tanto, la filosofía moral práctica se basa en los usos correctos de la razón que se orienta a una vida buena. La forjación del carácter se vincula con la identidad personal producto de una evaluación biográfica del yo, tal forjación permitirá el alcance de la libertad. Dichas perspectivas pueden tener semejanza con la filosofía kierkegaardiana en la medida en que la elección es un proceso constante de autocomprensión basadas en las referencias interpersonales que apoyen la dimensión concreta del individuo. La elección se logra gracias a que el singular se ha puesto a sí mismo como tarea; éste, a su vez, tiene la facultad de integrarse con un tercero. Elegirse a uno mismo supone criterios de una decisión correcta que esté acorde con la autonomía, esto es, llegar a ser un individuo con el fin de que él sea quien ponga las condiciones de su existencia, no como realidad abstracta sino como realidad determinada por la libertad. Bajo esta perspectiva, tanto la ética habermasiana como la ética kierkegaardiana pueden coincidir porque ambas comparten el sentido de apropiación y autocomprensión del yo cuyo objetivo es la resolución de una vida existencial malograda, vale decir, de una vida individual incapaz de elegirse debido a que no hay un conocimiento previo de sí mismo; por tales razones, cuestionar cuál es mi yo, cuál es mi deber ante la infinitud de posibilidades; requiere de un ejercicio hermenéutico personal que provenga del individuo mismo. Esta noción de la individualidad es compatible también con la filosofía ética de Adela, pues la autora defiende la idea del hombre ético cimentado en la racionalidad que va más allá de los criterios formales o conceptuales

establecidos por un principio normativo; lo esencial es el rescate de la subjetividad dada en la cordialidad, siendo ésta el criterio por el cual nos mueve actuar y vincularnos con los demás. En síntesis, el amor y la confianza vista desde el pensamiento cristiano, son componentes subyacentes que aspiran al reconocimiento y la fe en el otro; únicamente es factible siempre y cuando el sujeto posee la facultad de amarse a sí mismo. Por lo tanto, la ética cordial de Adela y la moral cristiana expuesta por Kierkegaard tienen vínculos interesantes porque uno y otro fomentan la intersubjetividad desde el costado personalista: la persona en tanto que es libre y tiene fin en sí misma, es digna de compasión y respeto que no se puede traducir en una simple condición de interés particular y ser cosificado dentro de la masa social; el ser humano siempre será un individuo singular reconocido ante la ley y ante Dios.

CONCLUSIÓN

La comprensión ética de la elección del sí mismo en Kierkegaard abarca ciertos elementos fundamentales, y uno de ellos radica en su función concreta que proviene de la libertad individual. La libertad individual, esto es, el saber elegirse a sí mismo, compromete al individuo a tomar una posición existencial exigida desde la propia subjetividad, y no simplemente como una realidad objetiva o abstracta. Puesto que la elección tiene su desarrollo en el individuo mismo, éste tiende a relacionarse de forma positiva consigo mismo y con los demás. Por tanto, llama la atención la manera en que el danés argumenta la elección vista desde la categoría relacional del yo, vale decir, un yo que existe gracias a que ha apostado su relación con el otro o con Dios. En este punto, hay que aclarar que el hombre individual para Kierkegaard no es una realidad aislada, antes bien, en la medida en que se adhiere con la divinidad y con el entorno a la cual pertenece conforma su propia singularidad. Esta perspectiva ética requiere que el singular realice un movimiento interior; al moverse hacia sí mismo, es preciso que se abra a favor de la concreción total de su existencia, no obstante, su existencia involucra algunos factores orientados a intervenir su relación con el mundo. Caso contrario con la vida estética, pues se opta por una vida inmediata dirigida hacia lo exterior: la finalidad del esteta es el goce de la vida mientras este perdure, de lo contrario, cae en la desesperación. La desesperación es un signo crucial en la vida del hombre que le muestra que su relación consigo mismo ha fracasado, ya que pone el centro de gravedad de su existencia por fuera de sí mismo. Por ende, lo ético ha de ser la estancia superior de la vida individual donde el sí mismo sea el fin por el cual el sujeto anhela ser. En resumidas cuentas, la ética kierkegaardiana trata de fomentar una teoría del individuo acerca de sí mismo y sus elecciones. Sin embargo, cabe preguntar, ¿en qué consiste la elección del sí mismo? Se trata ante todo de abandonar la actitud autocosificadora de la vida y adoptar un rol activo frente a la pluralidad de vivencias internas: en ese momento el individuo es consciente de sus voliciones y pensamientos, en consecuencia, posee una autonomía propia. Esta idea de autonomía puede relacionarse perfectamente con la ética de Kant, ya que el filósofo

prusiano pretende elaborar una filosofía de la razón práctica que exponga las bases del actuar moral, las cuales quedan fuera del marco de la sensibilidad. Dicho en otros términos, la autonomía exige en sí que la acción humana no pueda reducirse bajo ningún interés particular, antes bien, es el deber ser que motiva nuestras acciones. Para Kierkegaard esta presuposición es adquirida siempre y cuando tenga que ver con la existencia del individuo, y no sólo en el plano meramente formal. De acuerdo con el filósofo de Copenhague, la ética, al estar ausente de formalidad, y en esto se asemeja con la filosofía hegeliana; posibilita el reconocimiento de la libertad mediante la realización de lo general, esto es, mediante la realización de circunstancias concretas o modos de eticidad (utilizado el lenguaje de Hegel) que son aprobadas por una colectividad. En pocas palabras, la auténtica libertad adquiere su valor porque va de la mano con el proceso de socialización, aquello puede fortalecer el carácter de la personalidad. Por otro lado, la cuestión sobre el carácter de la personalidad no es algo que haya sido discutido por el filósofo danés durante el siglo XVIII, sino que ha sido un tema de debate en la filosofía contemporánea o actual. Jürgen Habermas y Adela Cortina, por ejemplo, postulan que la ética debe conducirnos al conocimiento de nuestras elecciones. En Habermas, las elecciones son atribuidas como modos de apropiación, puesto que el individuo tiene la facultad de elegirse conforme al análisis autobiográfico del yo. Lo anterior puede tener similitud con el pensamiento de Kierkegaard, en la que el pseudónimo b, llama al esteta a evaluar su existencia, a optar lo que es correcto y definir qué es lo que realmente quiere ser. Por su parte, Adela establece la elección dirigida a la ética cordial, como un acto que proviene desde el corazón y no sólo desde la razón; esto posibilita los vínculos sociales que buscan como fin el derecho de las libertades individuales. Bajo esta argumentación, tanto la filosofía de Adela como la de Kierkegaard se sustrae la afirmación de que, la fe, la confianza, el amor y la solidaridad entre individuos proveen una auténtica comprensión intersubjetiva. Precisamente la doctrina ética kierkegaardiana, basada en el amor, tiene su sustento en la preocupación por la independencia del otro, a saber, la de superar su egoísmo y hallarse como realidad concreta abierta al diálogo, siendo primero Dios el sustento real y ontológico, que es la apertura esencial de toda posibilidad.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. Crítica de la razón Práctica Tomo II*, traducido por Roberto R. Aramayo, Madrid, España, Gredos, 2010.

------. "Prólogo de la primera edición". *Crítica de la razón pura Tomo I*, traducido por Pedro Rivas, Madrid, España, Gredos, 2010.

------. "¿Qué es la ilustración?" *Filosofía de la Historia*, traducido por Eugenio Imaz, Cd. de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Cassirer, Ernst *Filosofía de la Ilustración*. traducido por Eugenio Imaz, Cd. de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Israel Jonathan *La ilustración Radical*, Cd. de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Alvarado D. Víctor y Sandoval V. Alexis (2002) La noción de substancia en la filosofía moderna (Descartes, Leibniz y Spinoza) *Revista Filosofía Univ. Costa Rica* (102), 101-111.

Betancourt, William (2004) El sentido de la "Ilustración" para Kant *Praxis Filosofía. Universidad del Salle, México* (18), 7-39.

Ferro Martínez, Hernán (2006) Kant: Una ética para la modernidad. Universidad Libre, Facultad de Filosofía. Bogotá (24), 181-194.

Arrillaga Torrens, Rafael *Kant y el idealismo transcendental*, Madrid, España. Biblioteca de la revista de occidente, 1979.

Gómez Caffarena, José *Diez lecciones sobre Kant*, Madrid, España Trotta, 2010.

Malishev Mijail (2014) Kant: ética del imperativo categórico *La colmena Universidad Autónoma del Estado de México* (84), 9-21.

Islas Azais, Suzanne (2006) Kant hoy *Tiempo* 53 *Universidad Autónoma Metropolitana*, 1-4.

Vorpagel da Silva, Luciano (2004) “Sobre el problema de la libertad” para Kant *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, CAPES Foundation, Ministry of Education of Brazil, Brasília (18), 7-39.

Hegel. G. W. F. «La verdad de la certeza de sí mismo y El espíritu» en *Fenomenología del espíritu*, traducido por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Segundo Edición 2017, 90-116 y 210-230.

----- “Introducción”, “El derecho abstracto”, “La moralidad”, “Eticidad” *Rasgos Fundamentales de la filosofía del derecho o compendio del derecho natural y ciencia del estado*, traducido por Eduardo Vázquez, Madrid, 2000, 63-387.

-----; «[A] La relación de la filosofía de la religión con la filosofía general.» *Lecciones sobre la filosofía de la religión. Tomo I*, traducido por Ricardo Ferrera, Buenos Aires, Argentina, Editorial Titivillus, 1982.

----- «Capítulo II. La moral de Jesús. La moral de Jesús y la ley de Kant.» *El espíritu del cristianismo y su destino*, traducido por Alfredo Llanos, Buenos Aires, Argentina, Editorial Leviatán, 2013.

----- «Sección Primera: Determinidad» *Ciencia de la Lógica, Vol. I*, traducido por Félix Duque, Madrid, Abada Ediciones, 2011, 249-266.

Taylor, Charles “El sujeto encarnado” en *Hegel y la filosofía Moderna*, traducido por Juan José Ultrilla Cd. de México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 24-32.

Gómez Lenis, Adolfo León. Gómez. “Dos posturas encontradas frente al problema de la universalidad: posibilidad de una ética de la universalidad desde el horizonte de la eticidad (A propósito de un debate entre liberalistas y comunitaristas)” en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, Colombia, 2004. 27-56.

Pelczynski, Z. A. (Coord.) (2016). *Hegel y lo político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 145-147.

Amengual, Gabriel Guía Comares de Hegel, Granada España, Editorial Comares, 2015, 209-233.

Dri, Rubén R. *La filosofía moderna*. De Hobbes a Marx, Buenos Aires, Argentina, Editorial CLACSO, 2000, 213-241.

Gioscia Laura, Carneiro Fabricio y Rocha Cecilia “Hegel (1770-1831)” Kant y Hegel para no filósofos, Montevideo, Uruguay, Universidad de la República, 2010, 41-66.

Guisti, Miguel Actualidad del pensamiento de Hegel, Barcelona, España, Editorial Herder, 2022, 98-116.

Gómez M., Álvarez “Mediación y universalidad en la sociedad civil y Estado”, Derecho, historia y religión: interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel, Salamanca, España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, 125-139.

Piñón Gaytán, Francisco, "El problema ético en la filosofía de Kant." *Política y Cultura*, no. 39 (2013), 99-112.

Villavicencio Miranda Luis “Comunitarismo versus liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después.” *Universidad Villa del Mar, Nomos*. no. 4 (2009), 13-45.

Aurelio Días Jorge.” *Crítica de Hegel a Kant*” *Revista Hoyos*, no.1 (2013, 251-266.

Ruiz Carlos. "El concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo" Seminarios de Filosofía, Universidad de Chile, no.12 (2000), 197-212.

Prior Olmos, Ángel <<Notas sobre individuo, libertad y eticidad en Hegel>> Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Ciencias de la Educación, vol. 39 (1981), 1-4.

Rueda Sáez Luis << Eticidad y negatividad en la filosofía del derecho en Hegel >> Revista Asociación Andaluza de Filosofía, n.6, 2009.

Damiani, Alberto Mario <<Eticidad y soberanía en Hegel>> Cuadernos de Ética, n.41 (28), 2009.

Valls Plana, Ramón <<En la filosofía del derecho en Hegel>> El comentario en: TOPICOS, n.5, 1998, 21-27.

Echandi Gurdíán, Marcela <<Teoría del Estado en los fundamentos de la Filosofía del Derecho de Hegel>> Revista Estudios, (31), II 2015, 1-26.

Kierkegaard, «Los estadios eróticos inmediatos», «La rotación de cultivos» y «Diario de un seductor». En Sören Kierkegaard. Escritos Sören Kierkegaard. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Volumen 2/1*, traducido por Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, España, Trotta, 2006, 71-149, 289-306 y 309-434.

-----; «Libro Primero. Capítulo I. Donde se ve que la desesperación es la enfermedad mortal». En Sören Kierkegaard. *Tratado de la desesperación*, traducido por Carlos Liacho, D.F, México, Tomo, 2013, 15-35.

-----; *La repetición*, traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, España, Editorial Alianza, 2009, 21-217.

-----; «El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad» En Escritos Sören Kierkegaard. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II. Volumen III*, traducido por Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Barcelona, España, Trotta, 2007, 147-292.

-----; Escritos Sören Kierkegaard. *El concepto de angustia. Volumen 4/2*, traducido por Darío González y Óscar Parcero, Madrid, Trotta, 2013, 145-267.

-----; *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, traducido por José García Martín, 8-47, Madrid, Herder, 2017.

-----; «La época presente» *La época presente*, traducido por Manfred Svensson, Madrid, España, Trotta, 2012, 41-93.

-----; «Ese Individuo. Dos notas sobre mi labor como escritor», *Mi punto de vista*, traducido por José Miguel Velloso, Ciudad de México, Fontamara, 2016, 105-144.

-----; «Amarás al prójimo» y «El amor no busca lo suyo. *Las obras del amor*, traducido por Demetrio G. Rivero, Salamanca, España, Sígueme, 2006, 67-85 y 319-361.

-----; «¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?», *Temor y Temblor*, traducido por Vicente Simón Merchán, 135-155, Madrid, Alianza, 2016.

-----; «La parada. Venid a mí todos los que estéis atribuidos y cargados que yo os aliviaré» *Ejercitación del cristianismo*, traducido por Antonio Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Editorial Trotta, 2010, 49-101.

Zabalo, Jacobo Puig «El espejismo de la inmediatez: Lo estético en Sören Kierkegaard», *Ironía y destino: La filosofía de Sören Kierkegaard*, Coord. Fernando

Régis, Jolivet «El estadio estético». En Régis Jolivet. Introducción a Kierkegaard, traducido por Dom Manuel Rovira Madrid, España, Gredos, 1950, 183-194.

Sellés, Juan Fernando «El fin humanizante de la estética kierkegaardiana». En Juan Fernando Sellés. *La antropología de Kierkegaard, Madrid*, EUNSA, 2014, 203-235.

Zubieta, Carlos Goñi «Un fragmento de vida» En Carlos Goñi Zubieta. *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*, Madrid, Trotta, 2013, 39-73.

Solé, Joan; «Las tres esferas del devenir existencial. El estadio ético», *Kierkegaard. El primer existencialista*, Salamanca, España, Batiscafo editorial, 2015, 85-94.

Goñi, Carlos; «El individuo contra el sistema», *Kierkegaard. Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios*, Madrid, España, Aprende a pensar, 2015, 37-59.

García Martín, José (Coord.) «Kierkegaard en Argentina», *Recepción de Kierkegaard en Iberoamérica*, (Madrid, España: Bubok Publishing, 2016), 25-53.

Dafne Hampson, «Love 's Deeds» .Kierkegaard. Exposition and Critique UK, British Library Cataloguing, 2013, 179-221.

Jannin, Finn, *Kierkegaard y el concepto del amor como fuerza política*, Quito, Bolivia, Centro Andino de Estudios Internacionales, 6-37.

Peña Arroyave, Alejandro. 2017. «Søren Kierkegaard. La melancolía Como fundamento de la Existencia estética». *Metafísica Y Persona*, n.º 12 (mayo). 1-49.

Rodriguez, Pablo Uriel, 2017. «El concepto de alineación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kierkegaardiana de la vida dañada». *Areté*, n.º 2 (XXIX), 291-303.

-----; 2017, «Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en “O lo uno o lo otro” de Kierkegaard» *Estudios de Filosofía*, n.º 56, 95-118.

Fernández Pinto, Ronald, y Ronald Fernández Pinto. *La Concepción ética De La Vida En La Filosofía De Kierkegaard*. [Costa Rica], 1961. 173-188.

Sellés, Juan Fernando, 2012, «La libertad según Søren Kierkegaard» *Intus-Legere Filosofía*, n.º 1 (VI), 21-33.

García Pavón, Rafael, 2015. «La responsabilidad ética del tiempo en Sören Kierkegaard como ética del porvenir: principio esencial de solidaridad». *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, n.º 14 (VI), 11-30.

Torralba, Francesc, 2016, «La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretaciones de Las obras del amor (1847)». *Pensamiento*, n.º 271 (LXXII), 411-429.

Sergio M., 2005, «La exigencia ética. sobre la doctrina del amor de Kierkegaard». *Estudios de Filosofía*, no. 32, 2-17.

Martín, José García ,2009, «Ser singular, ser social: la incentiva a la alteridad categórica en los Diarios de S. A. Kierkegaard». *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, no. 2 (I), 221-236.

Carla Cordua «El desarrollo de la voluntad: de la naturaleza a la eticidad.» *El mundo ético. Ensayo sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, España, Anthropos, 1989, 69-103.

Habermas, Jürgen «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», *Aclaraciones a la ética del discurso* traducido por Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Editorial Paidós, 1998, 124 -142.

-----; «Relaciones con el mundo y aspectos de racionalidad de acción. En cuatro aspectos sociológicos de la acción», *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Edición Taurus, 1998, 110-146.

Cortina, Adela «Ética como filosofía moral», *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, (Madrid: Editorial Técnos, 2000), 19-23.

-----; «Comunicación como compromiso», *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Editorial Nobel, 2007, 159-183.

Fonegra Muñoz, Sergio (2010) La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant. *Estudios Filosóficos Universidad de Antioquia* (41), 81-109.

Barquinero del Toro, Sara (2021). Kant y Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham, 3. *Analysis* (28), 177-185.

Gron, Arne (2005). Reconocimiento y comunicación: La ética entre Hegel y Kierkegaard. Traducido por Sergio Muñoz Fonnegra. *Estudio. filos*, 2005, (32), 27-40.

Cortina, Adela (1996) El estatuto de la ética aplica. Hermenéutica crítica de las actividades humana. *ISEGORÍA* (13), 119-134.

Guisti, Miguel (1990) La ética discursiva de Habermas. *Arete*, vol II, (2), 171-186.

Gómez, Carlos (2009) De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral, *Eideos*, (10), 10-50.

Sánchez Pachón, Javier (2015) Adela Cortina: El reto de la ética de la razón cordial, *BROCAR* (39) 397-422.

