

La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant

Ethical choice. On Kierkegaard's critique to Kant's moral philosophy

Por: Sergio Muñoz Fonnegra
Grupo de Investigación Ética
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
sbmunoz@udea.edu.co

Fecha de recepción: 19 de abril de 2010

Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2010

Resumen: *En este artículo se ofrece un acercamiento riguroso a la ética existencial de Kierkegaard, a la vez que se muestra en qué momento se separa de la filosofía moral de Kant y opera como un correctivo de la misma. A partir de ambas concepciones de la ética es presentado el problema del actuar moral, tanto en su dimensión pura práctica (Kant y Kierkegaard), como en su dimensión existencial constitutiva (Kierkegaard), resaltando la importancia de la elección del sí mismo en conexión con los principios de la moralidad.*

Palabras clave: *elección, deber, autocomprensión existencial, autorrealización, autodeterminación, ética de la responsabilidad, ética de la convicción.*

Abstract: *This piece offers a thorough approach to the Existential Ethics of Kierkegaard, and at the same time shows in what moment there comes about a separation from the Moral Philosophy of Kant and operates as a corrective to the latter. From both conceptions of Ethics is presented the problem of moral acting, both in its purely practical dimension (Kant and Kierkegaard) and in its constitutive existential dimension (Kierkegaard), stressing the importance of the election of the self in connection to the principles of morality.*

Key words: *election (choice), duty, existential auto-comprehension, auto-realization, auto-determination, ethics of responsibility, ethics of conviction.*

* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación “Elección y socialización. Sobre la actualidad de la filosofía práctica de Kierkegaard” (inscrito al SUI, acta CODI 566), que el autor realiza en el Grupo de Investigación “Ética” adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

La pretensión de fundamentar una filosofía pura práctica, que prescinda de toda determinación empírica, lleva a Kant a postular un principio supremo de la moralidad que sea el origen y el fundamento de todo actuar por deber o actuar moral. A partir de este principio, que Kant denomina imperativo categórico, y del cual se deriva el concepto del deber, se entiende que el actuar moral consiste en una acción que no procede de ningún interés, sino de la autonomía de la voluntad, es decir, de su propia capacidad de autodeterminarse. Kierkegaard, que al igual que Kant, presupone esta conciencia moral en el sujeto para actuar correctamente, y que coincide con Kant en que toda consideración ética debe estar, en principio, libre de todo análisis empírico, no se conforma con dar por sentada esta presuposición, y es así como dirige su análisis a la constitución de esta conciencia del deber en los seres racionales. Para Kierkegaard se trata ante todo de la autocomprensión ética del individuo, esto es, del problema de la existencia en dicha presuposición. Como Kierkegaard, además parte del problema de la existencia ética, es decir, del problema de cómo se puede existir éticamente, entiende que esta existencia tiene que ver con la constitución del sí mismo como un ser concreto. Con ello quiere resaltar, que no sólo se trata de cómo pueda ser fijada y asegurada la idealidad ética de modo abstracto (Kant), sino también de cómo pueda ser adquirida y realizada en la realidad, en la vida del hombre. La ética, y en esto coincide Kierkegaard plenamente con Hegel, debe ser aplicada, concretizada, para evitar así el riesgo de que se convierta en algo meramente formal y abstracto que nada tiene que ver con el individuo.

El problema central que abordaré a partir de ambas concepciones de la ética será el del actuar moral, tanto en su dimensión pura práctica (Kant), como en su dimensión existencial constitutiva (Kierkegaard). Con ello se pretende mostrar que las preguntas: ‘¿Por qué actuamos moralmente? ¿Por qué somos abiertos al reconocimiento? ¿Por qué valoramos y respetamos a los demás?’, no se dejan responder fácilmente si se reducen al análisis de las condiciones de posibilidad del actuar moral, ya que con ello la filosofía moral pierde su conexión con las formas concretas de existencia. En este escrito deseo concentrarme básicamente en dos puntos. En primer lugar me ocuparé del problema del actuar moral, presentando los aspectos fundamentales de la ética kantiana en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, para luego, a renglón seguido, exponer los problemas de la realización de lo ético y de la autodeterminación – que abarcan parte de la problemática que Kierkegaard tematiza en su escrito *O lo uno o lo otro II* mediante la categoría de la elección –, con el ánimo de mostrar cómo ha de comprenderse la dimensión constitutiva del yo que está a la base de toda motivación moral y que funge como correctivo de la filosofía moral de Kant (I). Finalmente, consideraré

el problema de la autorrealización en el horizonte de una dimensión intersubjetiva y social, la cual puede ser comprendida como individuación mediante relaciones de vida y como apropiación de contenidos normativos (II).

1. La elección del sí mismo y el problema del actuar moral.

Para Kierkegaard la existencia ética, es decir, el vivir éticamente, es el fundamento del vivir y obrar bien. La ética, aplicada a la existencia, funda tanto una relación positiva consigo mismo, así como una relación positiva con los demás. De ahí que Kierkegaard no dude en afirmar que el vivir éticamente es una forma superior de existencia que une al individuo de un modo responsable con la comunidad moral a la cual pertenece. Mas esto es posible gracias a que lo ético no es algo extraño para el individuo, que regula su vida desde afuera, sino una forma de vida que él mismo se ha apropiado. Si lo ético desempeña un papel tan fundamental en la determinación y desarrollo de la propia vida, es porque el individuo participa verdaderamente de lo ético, porque lo concretiza en su propia existencia. Así, 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. ¿Cómo tiene lugar esta participación en lo general? ¿Qué significa exactamente vivir éticamente? En la construcción de lo ético, Kierkegaard se ocupa de tres problemas fundamentales que responden a estas preguntas: Primero, del problema de una concepción exterior, abstracta o metafísica del deber; segundo, del problema de la relación de lo general con lo particular; y tercero, del problema de la motivación moral. A su vez, estos tres problemas están en relación con una pregunta general, a saber, la pregunta por si y cómo lo ético puede darle a un individuo indicaciones sobre el cómo debe vivir. La consideración ética de la vida que Kierkegaard expone en su escrito *O lo uno o lo otro II* intenta resolver previamente esta pregunta al señalar que lo ético ha de ser tanto descriptivo como prescriptivo. Descriptivo, en la medida en que muestra la vida ética en todo su esplendor y ofrece indicaciones sobre el cómo debe realizarse lo ético y cómo se debe vivir. Kierkegaard deja por ejemplo a su seudónimo, el consejero Guillermo, hablar de circunstancias concretas de vida, o formas de la eticidad para utilizar el lenguaje de Hegel, como el trabajo, la vocación profesional, el matrimonio y la amistad, con el fin de resaltar que la realización de estas circunstancias de vida sólo es posible si el individuo hace de ellas su deber ético, su tarea. Si bien lo ético confronta al individuo con estas circunstancias concretas de vida y con la

responsabilidad frente a sí mismo y frente a los demás que de ellas se derivan, no puede decidir por el individuo qué trabajo, qué vocación, qué esposa y qué amigos él debe tener. Lo ético muestra así una tarea y exige una realización que depende de la autonomía del sujeto. Es en este último sentido que lo ético es prescriptivo, pues se convierte en una exigencia a trascender la propia egocentricidad, para así entrar en una relación transparente, de reconocimiento, consigo mismo y con los demás. Esta exigencia se traduce en el resultado de lo que Kierkegaard denomina la elección del sí mismo¹. Veamos en qué consiste esta elección antes de considerar los rasgos principales de la ética kantiana.

La elección es el proceso a través del cual se constituye el sí mismo. Por medio de cada elección, el individuo participa de lo general, de lo propiamente ético, y está en comunicación intersubjetiva con los demás, frente a la cuales asume una responsabilidad. Así, cada elección en el proceso de socialización prepara el camino hacia una vida buena. Se trata de un proceso continuo de apropiación de la vida ética como decisión libre del individuo. Con ello afirmo que la elección ética tiene una doble función: con el acto de la elección se describe tanto el proceso ininterrumpido de la formación individual – la elección en general (primera función) –, así como el momento en el que la elección toma la forma de un acto a través del cual el individuo se decide activamente por una forma concreta de vida y a partir de dicha base se relaciona positivamente consigo mismo y con el mundo (segunda función). La primera función de la elección podemos denominarla con Kierkegaard el aprender a elegir gracias a una educación exitosa. La segunda función de la elección se deja comprender como el mantenimiento positivo de la praxis social en una vida caracterizada por la responsabilidad y la libertad. En esencia la elección es entonces, de acuerdo a su primera función, un acto, el cual en su forma más simple está presente en todas las circunstancias de vida, desde circunstancias por ejemplo en las que el niño se orienta por la elección de los adultos y gana así paulatinamente una impresión de aquello que debe hacer y no debe hacer, pasando por circunstancias menos importantes, en las cuales madura por medio de cada elección, hasta circunstancias que implican un grado más alto de responsabilidad. Cada circunstancia o cada situación determina tanto el grado de reflexión y compromiso que el niño debe aprender a asumir, así como el desarrollo positivo de un conocimiento práctico de aquello que esperan los demás, la comunidad y su orden normativo de sus propios actos en los diferentes contextos de acción. Según esto, el elegir es un acto racional que subyace a las costumbres de una comunidad y que se puede confirmar y justificar intersubjetivamente por

1 Kierkegaard, S. (sin año de publicación) *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Buenos Aires, Editorial Nova. En lo sucesivo se citará este ensayo, que hace parte del escrito *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, de la siguiente manera: Kierkegaard, EE.

medio de su aceptación. De acuerdo a esta lógica, el niño aprende a comportarse según una elección previa, la cual ha de apropiarse posteriormente en su vida y actualizar según las condiciones y circunstancias de su entorno.

El aprender a elegir ofrece los criterios para la elección correcta en cada situación. Este aprender va de la mano con el proceso de socialización, el cual debe conducir al niño a la conciencia de sí mismo (Jaspers, 1932: 24). Dicho de otra manera, la socialización implica un proceso de aprendizaje a través del cual los padres deben lograr permanentemente que el niño esté en equilibrio.² Con el establecimiento del equilibrio se busca posibilitar que el niño madure, que su energía o intensidad despierte, de modo tal que actúe a partir de un deber que provenga de él mismo, esto es, de normas, que él mismo se apropie en su vida. La educación del niño no debe estar, por lo tanto, saturada por deberes y obligaciones, sino más bien permitirle que la idea de una responsabilidad madure en él de tal modo, que trascienda hasta aquella edad en la que tenga una conciencia completa de las consecuencias de las propias acciones. Kierkegaard afirma que lo importante es la impresión total del deber y de ninguna manera la diversidad del deber, que la educación debe conducir al niño a apropiarse en sí mismo esta impresión total, la cual es el fundamento de toda fuente motivacional. En este proceso del despertar paulatino y del establecimiento del equilibrio, la elección y la socialización están estrechamente ligadas. Pues desde la niñez el individuo aprende a elegir correctamente de modo tal que su elección posterior es en cada situación, tanto producto de sus relaciones intersubjetivas y del reconocimiento recíproco, como de la apropiación de contenidos normativos.

En su forma absoluta o segunda función, la elección es el punto de quiebre en el cual tiene lugar el paso de una vida inmediata o natural a una vida concreta. La elección es aquí el salto cualitativo a través del cual el individuo se apropia de sí mismo y deviene un individuo ético, consciente de su individualidad y de su pertenencia al mundo de la vida. Si bien la elección es absoluta en el sentido de que es fundamental y compromete al individuo con lo que él mismo es, esto no significa, que la elección deje de ser un proceso de permanente realización. Para aclarar mejor esto último, encuentro oportuno, en este contexto, interpretar la doble función de la elección en el proceso del devenir ético del individuo a la luz de la distinción que hace Habermas de un uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. Habermas se refiere con ello a “aspectos de lo adecuado para conseguir un

2 Aquí tiene lugar, de un modo parecido, lo que Piaget en sus investigaciones sobre el desarrollo moral del niño denomina el tránsito de un actuar heterónimo a un actuar autónomo (Piaget, 1971: primera parte, cap. 3 al 6).

fin, de lo bueno y de lo justo” (Habermas, 2000: 110), para los cuales el concepto de la *prohairesis*,³ tal y como Aristóteles y Kierkegaard lo entienden, desempeña una función importante. El uso ético como Habermas lo interpreta, está especialmente en estrecha relación con las aclaraciones de Kierkegaard. En lo que respecta a los usos pragmáticos y morales de la razón práctica, no voy a sostener que Habermas se apoya en Kierkegaard, sino que esta distinción de diferentes usos complementa adecuadamente la teoría de la elección de Kierkegaard, fortalece la conexión del proceso de elección con la racionalidad y permite hacer la pregunta por los criterios

3 Según mi interpretación, Kierkegaard entiende por el concepto de elección lo mismo que Aristóteles entiende por *prohairesis*, a saber, un acto voluntario precedido por la reflexión, esto es, algo que previamente ha sido objeto de reflexión (Aristóteles, 1993: 1112a 15). La *prohairesis* como elección es, como se señaló antes en el proceso de aprendizaje del niño, resultado de una elección previa. Esta relación entre *prohairesis* y reflexión es desarrollada en primera instancia por Aristóteles a partir del concepto de lo voluntario (*hekousion*). Aristóteles no comienza inmediatamente con la determinación de la *prohairesis*, sino con la determinación de lo voluntario y lo involuntario. Su propósito es determinar exactamente cuándo una acción es voluntaria o involuntaria de modo tal que pueda ser juzgada como buena o como mala. Pero su propósito es también mostrar que la *prohairesis* es algo voluntario y en cuanto tal algo racional y reflexionado, que está al comienzo del actuar moral. El criterio para la diferenciación entre lo voluntario y lo involuntario lo encontramos en la respuesta a la pregunta por si el principio de la acción radica en el sujeto mismo de la acción (*Ibid.*, 1111a 21-24), por si está en su poder decidirse por una determinada acción. Un hombre actúa involuntariamente cuando no está en su poder actuar de esta o aquella manera, porque su acción tiene lugar por fuerza (*bia*) o por ignorancia (*agnoia*) o está determinada por factores externos (*Ibid.*, 1109b 35 – 1100a 1ss.). Por el contrario, un hombre actúa voluntariamente cuando el origen de la acción radica en él mismo, en tanto puede determinar el fin de la acción independiente de los factores externos. Lo voluntario presupone este poder del hombre que hace de él responsable de su acción. Con ello está claro que lo voluntario está en una estrecha relación con la *prohairesis*, como el mismo Aristóteles lo resalta: “Es evidente que la elección es algo voluntario (*hekousion*), pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas” (*Ibid.*, 1111b 7-9). Ciertamente la *prohairesis* es algo voluntario, pero lo voluntario aquí es un propósito resultado de una reflexión, o como Ursula Wolf lo explica, es “el querer racional, deliberado, o más concretamente, el querer deliberado en el sentido de que la reflexión está inmediatamente referida a la acción, es decir, pregunta qué es lo que se debe hacer aquí y ahora” (Wolf, 2007: 126.). Esta relación entre *prohairesis* y reflexión la describe Aristóteles de la siguiente manera: “Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado (*orexis bouleutikē*) de cosas a nuestro alcance (*ta eph' hēmin*), porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” (Aristóteles, 1993: 1113a 10-15). La intención de Aristóteles es mostrar que nuestras acciones, en tanto deliberadas, son voluntarias de modo tal que está en nuestro poder querer actuar moralmente o no. Para la interpretación y traducción del concepto *prohairesis* Cf. las traducciones de Dirlmeier, 1969: 327, Nota de página 48,3; Wolf, 2006: 362, Nota de página 13. Cf. además las interpretaciones de Wolf, 2007: cap. V; Irwin, 1980: 117-155; Kenny, 1979; H. G. Gadamer, 1976, 81 ss.; Rapp, 1995: 109-133.

de la elección desde un contexto más apropiado. Con una corta reconstrucción de la distinción de Habermas deseo además referirme a aspectos que resaltan la relación de la elección con la socialización.

Habermas comienza su distinción con la descripción del uso pragmático de la razón práctica. En este caso, la elección racional tiene que ver con la solución de problemas prácticos con miras a la satisfacción de determinados deseos. La elección se refiere aquí al querer y a aquello que de manera racional debe ser considerado para alcanzar el fin de la acción: “de lo que se trata es de la elección racional de los medios para un fin dado, o de la ponderación racional de los objetivos dentro de un marco de preferencias ya existentes [...] La reflexión práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad teleológica y con el objetivo de encontrar técnicas, estrategias o programas apropiados” (*Ibid.*, 111). De acuerdo a una teoría de la elección racional, la determinación de los medios tiene que ver con imperativos pragmáticos que en cuanto tales implican un deber relativo. Cómo decida uno en una situación dada, afecta sólo la realización de una tarea en el horizonte de la mencionada racionalidad teleológica, y esto significa que la elección que aquí tiene lugar no cuestiona ningún valor que concierna a la autorrelación o a la relación del individuo que elige con la comunidad. Lo que se gana con la teoría racional de la elección en este uso pragmático de la razón práctica, tiene que ver con la capacidad racional de dar cuenta de razones para una respuesta adecuada a problemas prácticos. No es difícil ver que el uso pragmático de la razón práctica corresponde a la primera función de la elección, la cual para Kierkegaard tiene que ver con el aprender a elegir. Se trata de una capacidad racional posible de adquirir y que posteriormente se mostrará como algo fundamental con relación a la determinación de aquello que aparece como bueno para el individuo (Wolf, 1999: 69 ss.).

Es justamente en este caso, en el que la elección concierne a lo bueno para el individuo, que Habermas habla del uso ético de la razón práctica, el cual tiene que ver fundamentalmente con problemas de la autocomprensión de una persona, esto es, con la determinación de la conducción de la vida y de la formación del carácter: “las decisiones de valor grave se tratan desde Aristóteles como cuestiones clínicas relativas a la vida buena. Una decisión fruto de la ilusión – la unión a la pareja equivocada, la elección de una alternativa profesional errónea – puede tener como consecuencia una vida malograda. La razón práctica que en este sentido no sólo apunta a lo posible e idóneo para obtener el fin de que se trate en cada caso, sino a lo bueno, se mueve, si seguimos el uso lingüístico clásico, en el campo de la ética” (Habermas, 2000: 112). Esta capacidad racional de elegir lo bueno para uno mismo correctamente, para así darle a la propia vida estabilidad, es de gran importancia a la hora de plantear no solo un uso bien logrado de la razón práctica,

sino también y sobre todo de hablar de una unidad de la razón práctica. Pues una vida bien lograda o una vida buena tiene como consecuencia un comportarse práctico positivo consigo mismo y con la comunidad. De un modo igual al de Kierkegaard, argumenta Habermas, cuando llama la atención sobre la importancia de una apropiación positiva y permanente de la propia historia personal y de la historia de la especie en la formación de una autocomprensión correcta: “Esta autocomprensión existencial es en su núcleo evaluativa y, al igual que todas las valoraciones, tiene un rostro jánico. En ella se entretajan dos componentes: la descriptiva de la génesis biográfica del yo y la normativa del ideal del yo. Por ello la aclaración de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad exigen una comprensión apropiadora; la apropiación de la propia biografía y también de las tradiciones y contextos vitales que han determinado el propio proceso de formación” (*Ibid.*, 113).⁴ El uso ético de la razón práctica corresponde a la segunda función de la elección, la cual es para Kierkegaard la elección radical o absoluta del sí mismo. Lo que se gana con la teoría racional de la elección en este uso ético de la razón práctica, tiene que ver con la formación de una autocomprensión correcta entendida como equilibrio en la vida del hombre. El deber que resulta de este uso, está, según Habermas, relativizado “por el *telos* de la vida buena” (*Ibid.*, 118). “Lo que tú debes o tienes que hacer posee aquí el sentido de que a la larga y en conjunto es bueno para ti actuar de ese modo. Aristóteles habla a este respecto de los caminos que conducen a la vida buena. Las valoraciones fuertes se orientan por un objetivo establecido para mí de modo absoluto, a saber, por el bien supremo de una manera de vivir autárquica y que lleva su valor en sí misma” (*Ibid.*, 114).

Lo que el individuo concibe como bueno, se convierte solamente en algo problemático cuando sus acciones e intereses entran en conflicto con los de los demás. Aquí se trata de problemas morales que hacen necesario superar la propia egocentricidad con miras a posibilitar la vida comunitaria (Wolf, 1999: 18). En este caso habla Habermas, finalmente, del uso moral de la razón práctica. Si desde la perspectiva del yo, las máximas son buenas para el individuo, ahora deben ser buenas para todos desde la perspectiva del nosotros. Se trata de la determinación de aquello que es moralmente vinculante u obligatorio para todos. El deber es en este contexto absoluto, un deber que ha de ser cumplido independientemente de

4 Este argumento será desarrollado posteriormente por Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, cuando insiste de nuevo en la idea de que el individuo siempre es él mismo y la especie, entendiéndose así, según esta doble existencia, que el individuo debe asumir una historia, su propia biografía, en el contexto que lo une a la realidad a la cual pertenece (Kierkegaard, 1969: 70). Según esta dinámica el individuo se apropia constantemente la historia, la reactualiza en él y la integra en sí mismo como su biografía.

finés subjetivos y preferencias, así como de metas personales. Este uso moral de la razón práctica corresponde a la segunda función de la elección en su concreción, la cual para Kierkegaard va de la mano con la apropiación de las formas de la eticidad – trabajo, profesión, amor, amistad – en la propia vida. Tales formas poseen una validez universal que regula la vida en la comunidad. Por medio de ellas el individuo reconoce lo que lo une con los demás en tanto ser social y lo que lo une con el todo al cual pertenece. Así lo expresa Habermas igualmente, cuando dice: “únicamente si mi identidad y mi proyecto de vida reflejasen una forma de vida válida iría realmente en interés de todos por igual lo que desde mi perspectiva es bueno para todos por igual” (Habermas, 2000: 116). En la medida en que yo realizo lo general y con ello asumo la perspectiva del nosotros, sin dejar de ser yo mismo, realizo algo que no solamente es bueno para mí, sino también para todos aquellos que participan igualmente de lo general y se saben comprometidos con dicha participación.

Si se pregunta por los criterios de la autoelección, entonces es claro que estos están contenidos en la forma de comunicación de los consejos clínicos. La confrontación con formas malogradas de existencia que Kierkegaard desarrolla en su caracterización de lo estético como formas patológicas de existencia que tienen como consecuencia una vida inestable, permite reconocer los criterios que mueven a la correcta elección.⁵ No obstante, si se insiste en la pregunta por los criterios de

5 Lo ético como forma de existencia bien lograda supone un estado previo en el que el individuo aún no es sí mismo. A este estado, con sus respectivas formas de vida, lo designó Kierkegaard estadio estético o estadio inmediato de la existencia, cuyo concepto de la vida radica en la idea según la cual se debe gozar la vida. Con lo estético no se designa una teoría estética o una filosofía del arte, esto debe quedar claro. Más bien lo estético designa una actitud vital, una forma de existencia incompleta que se caracteriza por la falta de determinación. En lo estético, por lo tanto, el conocimiento siempre es relativo y limitado y está por fuera del individuo, ya que las condiciones externas determinan siempre su forma de vida. Se aspira entonces siempre a gozar la vida, mas aquello que posibilita tal disfrute no es puesto por el propio individuo, sino que está por fuera de él. La vida estética es según la terminología descriptiva de Kierkegaard una vida para el placer, una vida en la que se hace presente la melancolía y la desesperación, y en la que se carece de todo tipo de conexión con la dimensión social. Esta falta de autorreferencia y de responsabilidad frente a los demás lleva a Kierkegaard a caracterizar cada una de las formas de existencia estética como enfermedad, como ausencia de autodeterminación, que según su grado puede conducir al individuo paulatinamente a un estado de desesperación que lo confronta con su existencia inmediata. Así, si el concepto que se tiene de la vida se basa en el goce de ésta y la felicidad depende exclusivamente de ello, es claro que si esto no se alcanza (si por ejemplo no se alcanza la salud, la belleza, la riqueza, etc.), el individuo se desespera y padece de la falta de autodeterminación. Por eso Kierkegaard define toda concepción estética de la vida como desesperación, más allá de que el individuo tenga o no la conciencia de que es un desesperado. No obstante, la desesperación es el punto de inflexión, en el cual están contenidas las condiciones para

la elección y se pregunta decididamente ‘¿cómo puedo estar seguro si he elegido correctamente, si esta es realmente la vida que quiero vivir?’’, solo puede conducirse a quién así pregunta delante de la autoelección a través de la confrontación consigo mismo motivada por los consejos clínicos. La autoelección presupone la capacidad racional del individuo de apropiarse de lo aconsejado de un modo deliberado tal, que decida libremente cómo quiere vivir. Para Habermas esto significa: “en la medida en que veo qué es bueno para mí, hago mío el consejo en cierto modo: tal es el sentido de una decisión consciente. En la medida en que me convengo de la corrección de un consejo clínico, me decido también a la reorientación de mi vida que ahí se aconseja” (*Ibid.*, 120).

Según mi interpretación, los criterios que tienen que ver con máximas morales obligatorias y que correspondientemente tienen que ser determinados exactamente, no deben confundirse con los criterios que tienen el carácter de un consejo clínico. En el primer caso, puedo esperar que se me diga con precisión qué debo hacer en una situación dada de la acción, porque la acción se orienta por una ley universal. Yo puedo tener la certeza de que he actuado según un orden normativo, porque mi acción coincide con dicho orden. En el segundo caso, los criterios son más bien indicaciones, que me pueden ayudar a elegir la forma de vida correcta para mí. Con relación a la elección tomada no hay una certeza absoluta, aun cuando se insista en la idea de que la elección es absoluta. Es por eso que Kierkegaard habla de la necesidad de una permanente actualización de la elección, Aristóteles de una “actividad del alma de acuerdo con la virtud [...] y además en una vida entera” (Aristóteles, 1993: 1098a 12-19) y Habermas de un proceso evaluativo como núcleo de la autocomprensión existencial, esto es, de una “comprensión apropiadora” (Habermas, 2000: 104). De una forma similar entiende Gadamer el concepto de autocomprensión, esto es, como un proceso que comprende la vida entera del hombre: “la autocomprensión ya no puede más estar ligada a una autotransparencia total, esto es, al pleno presente de nuestro sí mismo para nosotros mismos. La autocomprensión se da siempre en el camino, esto es, en un camino que es imposible llevar completamente a cabo” (Gadamer, 1976: 97-98). El sentido

dar el paso a lo ético. Pues “la desesperación – la misma desesperación es elección” (Kierkegaard, EE: 76). Tal acto consta de un doble movimiento dialéctico, por medio del cual el individuo se comprende primero de un modo abstracto y luego de un modo concreto. En el primer caso tiene lugar un acto individual mediante el cual el individuo se elige a sí mismo de un modo absoluto, o dicho de otra manera, debido a que su vida está dispersa en lo estético, él tiene que concentrarse, si quiere conducir su vida de un modo ético y “desprenderse de toda independencia con respecto del entorno que lo domina” (Habermas, 2001: 18.). Aquello que él tiene que hacer, cuando él quiere ser tanto sí mismo, así como también un ser social, es presentado por Kierkegaard como el esfuerzo en devenir consciente de su individualidad y de su libertad.

de la autoelección radical en el proceso del devenir ético del individuo es entonces malinterpretado, cuando se pregunta por los criterios de la elección en el sentido de la moral. Los criterios son de orden ético y encuentran su justificación en la estructura terapéutica del discurso.

Si se interpreta la elección absoluta o radical como un proceso de apropiación que va de la mano con la socialización, entonces se puede argumentar decididamente que Kierkegaard no pretende dar a entender que se trata de una elección definitiva del sí mismo.⁶ Con la elección absoluta del sí mismo se llama la atención sobre el momento crítico de transición a un estado en el que el individuo se relaciona positivamente consigo mismo y con el mundo. Gracias al desprendimiento de sus lazos primarios, en este momento crítico el individuo llega a la conciencia de sí mismo y se torna, al mismo tiempo, independiente,⁷ en la medida en que hace de la elección absoluta de sí mismo el resultado de su propia biografía personal. Pero

6 Para Habermas “la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado por la socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma” (Habermas, 1990: 192).

7 Cuando Kierkegaard sostiene que el individuo como ser inmediato, todavía no es sí mismo, y que, por lo tanto, está atado a la inmediatez y a lo natural, sobre las cuales se debe elevar si quiere ser sí mismo, argumenta de un modo parecido a Fichte y Hegel en sus respectivas interpretaciones del concepto de la inmediatez entendido, o bien como dependencia de lo natural (Fichte), o bien como indeterminidad (Hegel). Así, expone Fichte que los hombres que no actúan conforme a la razón, “no están para nada bajo su propio dominio, sino bajo el dominio de la fuerza de la naturaleza [...] Su culpa y su falta de dignidad radica en que son lo que son y en que, en lugar de ser libres y algo para sí, se entregan a la corriente de la ciega naturaleza” (Fichte, 2000: 155). También Hegel entiende la inmediatez como la conciencia natural que debe ser superada en el proceso de la formación por medio de su apropiación, si el individuo quiere llegar a la conciencia de sí mismo y ser libre (Hegel, 1993: 21-25). Esto último lo expone Hegel en los Escritos de Núremberg y Heidelberg y en los Principios de la filosofía del derecho de la siguiente manera: “El hombre es, por un lado, un ser natural. En cuanto tal se comporta de una forma arbitraria y contingente, como un ser inestable, subjetivo. No distingue lo esencial de lo inesencial. En segundo lugar es un ser espiritual, racional. Según este aspecto no es por naturaleza lo que él debe ser. El animal no necesita de formación alguna, pues es por naturaleza lo que él debe ser. Él es tan sólo un ser natural. Pero el hombre debe armonizar esta su doble vertiente, adecuar su singularidad a su dimensión racional o hacer que la última sea la dominante [subrayados de Hegel – SMF]” (Hegel, 1998: 183). “La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un hábito [subrayado de Hegel – SMF]” (Hegel, 2004: § 151, agregado; cfr. también § 187). Es claro entonces, así lo muestran las respectivas interpretaciones de Fichte, Hegel y Kierkegaard, que la inmediatez es el punto de partida hacia la autoconciencia y, por lo tanto, no tiene necesariamente una connotación negativa. Más bien, lo que se pone en cuestión es el permanecer en la inmediatez, el dominio de lo natural sobre lo racional.

el individuo está además, gracias al restablecimiento del equilibrio en su vida, en continuidad con su entorno y se relaciona éticamente con los demás. Si bien Kierkegaard es optimista al creer que la elección del sí mismo, necesariamente conduce a una vida buena, es claro que el hecho de que la elección deba ser una y otra vez actualizada, coloca al individuo frente al problema de la posibilidad de que la forma de existencia elegida malogre. El optimismo mencionado encuentra justamente sus límites en dicha posibilidad, que le recuerda una y otra vez al individuo que ser sí mismo es una tarea para toda la vida.

La elección debe ser considerada en las dos perspectivas funcionalistas presentadas, esto es, en su forma simple y en su forma absoluta, para no perder de vista que se trata de la descripción de un proceso que abarca la formación individual desde su estadio primero hasta su más alta forma. Se ha mostrado que la elección en su forma simple, como praxis intersubjetiva al interior de un todo de costumbres, no debe ser confundida ni con el elegir arbitrario ni con un mero acto voluntativo, ya que se trata más bien de una elección deliberada. El énfasis que Kierkegaard pone en la necesidad de elegir el propio sí mismo con seriedad,⁸ no es fortuito, pues solo mediante la elección absoluta es posible alcanzar el estado que Kierkegaard denomina transparencia – conciencia de sí – y desde el cual tiene sentido hablar de un comportamiento responsable. En la exigencia de elegir correctamente, está contenido, por lo tanto, tanto el carácter formador de la elección en la formación de la personalidad (Muñoz Fonnegra, 2008), así como la idea de un ser-sí-mismo que el individuo mismo debe descubrir y apropiarse permanentemente en su biografía personal, todo esto último como resultado del proceso de socialización.

Si con la elección el individuo está delante de su autodeterminación, entonces el individuo se encuentra en una situación, en la cual tiene que determinar de qué manera quiere ser esta o aquella persona, “bajo qué determinaciones quiere considerar toda la existencia y vivir” (Kierkegaard, EE: 23). Se trata por lo tanto de un acto de elección individual mediante el cual el individuo libre deviene lo que él es, en la medida en que realiza su tarea individual que se enmarca en el contexto de una comunidad de pertenencia. Visto de esta manera, lo ético es interpretado como una determinación existencial, cuyo sentido primeramente significa comprenderse en la propia existencia como un individuo que realiza o cumple una tarea. Pero para ello el individuo tiene que haber ganado previamente una comprensión ética de la existencia, a partir de la cual esté dispuesto a asumir una obligación y una responsabilidad con respecto a sí mismo y a los demás. Dicha ganancia es el resultado de la autoelección. Con esta idea de una autodeterminación y de una

8 Para el concepto de seriedad *Cf.* Theunissen, 1978: 95 ss.

autorrealización dadas en la autocomprensión ética, Kierkegaard intenta explicar el problema del deber moral en el individuo mismo y no por fuera de él; dicho de otra manera, Kierkegaard sostiene que la dimensión práctica está anclada de tal modo en el individuo, que su acción no sólo es el producto de su tarea interior, sino también de las relaciones intersubjetivas con los demás. De ahí que para él el problema de la constitución de la conciencia del deber y el problema de la concretización de la ética ocupen un papel central, para poder corregir a la filosofía moral que simplemente la presupone. Pues solamente cuando el hombre se encuentra en la situación de comprenderse a sí mismo como un individuo concreto y determinado, el cual puede ser sí mismo sin romper los lazos comunicativos que hacen de él un ser social, sólo entonces puede comprender su deber moral como algo que está constituido en él mismo, sólo entonces puede ser entendida la exigencia ética del actuar racional como una condición en posesión del hombre.⁹ Kierkegaard se separa de la filosofía moral kantiana justamente al profundizar en la dimensión constitutiva del ser y al querer desvelar los motivos de la acción moral.

Para entender el sentido de la crítica de Kierkegaard de un modo más exacto, es importante reconstruir primeramente los argumentos centrales de la filosofía moral de Kant. En el prefacio a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* expone Kant claramente cuál es el objeto o la tarea de la filosofía moral (pura) en los siguientes términos: a la filosofía moral (pura) le compete darle al hombre leyes a priori, que estén siempre en conexión con una “capacidad aguzada por la experiencia” (Kant, 1996: 109), para lo cual la filosofía requiere buscar y establecer un “principio supremo de la moralidad” (*Ibid.*, 115) que esté a la base de todo actuar moral. Para Kant se trata ante todo del establecimiento de leyes de alcance universal válidas para todos los hombres en todo momento, y no del establecimiento de reglas prácticas cuyos principios provienen de la experiencia. Esta renuncia a la experiencia y a toda consideración o procedimiento empíricos, a toda inclinación, hace parte de la estrategia argumentativa de Kant según la cual, la validez universal de un principio no se puede apoyar en ningún conocimiento a posteriori, ni en la contingencia del actuar según los propios intereses. De ahí que

9 El hecho de que Kierkegaard no suponga de la misma manera que Kant la conciencia del deber, muestra que él quiso llamar la atención sobre la estructura del poder-ser-sí-mismo, esto es, sobre la constitución de “una autorreflexión ética y autoelección, la cual está determinada por los intereses humanos en el éxito de los proyectos personales de vida” (Habermas, 2001: 19). De qué manera se constituye el particular como una persona, depende por lo tanto de una autocomprensión ética, que implica “una valoración moral escrupulosa y una apropiación crítica de la biografía fáctica preexistente” (*Ibid.*, 20). Ciertamente el individuo determina así, aquello que él quiere ser, pero esto no sucede como “fruto de su arbitrariedad”, ya que ha asumido una responsabilidad con respecto a su entorno.

la diferenciación entre un actuar por deber y un actuar por inclinación sea la medida para determinar cuándo una máxima posee un contenido moral y cuándo no. Así, cuando se actúa por deber, dice Kant, la acción no procede de ningún propósito que se haya fijado como fin, sino de la propia voluntad que, renunciando a todo deseo, se da a sí misma la ley. Y, el respeto por esta ley es lo que Kant denomina, en términos generales, moral: “[E]l deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Hacia el objeto como efecto de la acción que me propongo puedo ciertamente tener inclinación, pero nunca respeto” (*Ibid.*, 131).¹⁰ El fundamento de la voluntad no es otra cosa que “objetivamente la ley y subjetivamente el respeto puro por esta ley práctica” (*Ibid.*, 131).

De qué modo se da esta conciencia del deber en el individuo, sin que ello sea un efecto o un producto de la inclinación, lo explica Kant por medio de la idea de que lo moral en sí mismo, de por sí está dado en el individuo: “[...] ninguna otra cosa que la representación de la ley en sí misma, que, desde luego sólo se da en el ser racional, en tanto que es ella, pero no el efecto esperado, el fundamento de la determinación de la voluntad, puede constituir el bien tan excelente al que llamamos moral, el cual ya está presente en la persona que obra así, y no se puede esperar lícitamente que se siga primero del efecto” (*Ibid.*, 133). De este modo, si lo moral es algo dado en el individuo, basta con que su acción coincida con ello para que sea una acción por deber. Pero para que se dé esta coincidencia se requiere, como ya se insinuó líneas arriba, de un principio que guíe a la voluntad. A este principio Kant lo denomina la “universal conformidad a la ley de las acciones en general”, según la cual “nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal” (*Ibid.*, 133-135). El punto central de la argumentación es de nuevo el siguiente: en qué casos o cuándo una acción es una ley para mí (y este para mí tiene un alcance universal), esto es, una acción que vale como ley universal, en tanto encuentro correcto que los demás procedan de la misma manera. Ya en esta afirmación, que Kant circunscribe en el ámbito del conocimiento racional moral ordinario, está contenida la idea de un imperativo categórico, de un principio supremo de la moralidad cuya fundamentación corresponde a la filosofía.

Si es cierto que el principio supremo de la moralidad o punto de vista moral tiene su fundamento en la razón pura y no en conocimientos empíricos, entonces es justificable apelar al conocimiento filosófico, a una *Metafísica de las costumbres* que dé cuenta de él a priori, “en conceptos racionales puros” (*Ibid.*, 151). Para llegar a esta idea de una metafísica, expone Kant, que “tenemos que

10 A continuación, los subrayados en todas las citas, son de los respectivos autores.

perseguir y exponer claramente la facultad racional práctica desde sus reglas de determinación universales hasta allí donde surge de ella el concepto de deber” (*Ibid.*, 155). El punto de partida (el *presupuesto*) es la racionalidad del individuo, es decir, su capacidad de actuar de acuerdo con la voluntad (o la ley). La voluntad, a su vez, está internamente ligada a la razón, en el sentido de que la voluntad es tanto “razón práctica” (capacidad de juzgar), como una voluntad determinada por la razón. La estrategia argumentativa de Kant está dirigida a mostrar la conformidad de la voluntad con la razón, así como la coincidencia de las condiciones objetivas y subjetivas en ella. No es este el lugar para dar cuenta de manera detallada de una relación tan compleja, como lo es la de la voluntad y la razón, aun cuando esta relación es muy importante para la formulación del imperativo categórico; el dar cuenta de esto último sobrepasaría los límites de este escrito. Al respecto deseo concentrarme solamente en un aspecto muy concreto, a saber, en la interpretación de la razón como actividad (Adorno, 1997: 170). Para ello es importante resaltar que el imperativo categórico tiene ante todo que ver con “la forma” y el “principio de donde ella misma [la acción] se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la convicción [*Gesinnung*], sea cual sea el resultado” (Kant, 1996: 163), esto es, “se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal” (*Ibid.*, 177). Y he aquí uno de los problemas centrales de la filosofía moral de Kant – también conocida como *ética de la convicción* (*Gesinnungsethik*), problema sobre el que volveremos más adelante cuando nos concentremos en el análisis de la concepción kierkegaardiana de la ética –, a saber, que la conformidad de mi acción con la ley moral no garantiza que mi acto no devenga amoral, no garantiza que se haya actuado correctamente. Pues para que mi acción coincida con mi conciencia *tengo que poder quererlo*, en mí tienen que estar dadas las condiciones de posibilidad de mi actuar moral y ser reconocidas de modo tal, que sólo pueda querer aquello que pueda ser querido por todos los demás en la misma situación. Si esta situación en realidad puede darse o no, no importa, pues los efectos del actuar quedan sin ser tematizados en tanto corresponden al mundo de lo empírico. El mismo Kant sostiene que a la filosofía práctica sólo le compete admitir “leyes de lo que *debe suceder*”, “leyes objetivamente prácticas” (*Ibid.*, 183) e insiste, consecuentemente, que no se trata de admitir lo que sucede, que no se trata de los efectos de las acciones, de nuestras inclinaciones y deseos. El argumento central es presentado de nuevo de la siguiente manera: “si la *razón por sí sola* determina la conducta [...] tiene que hacerlo necesariamente a priori” (*Ibid.*, 185). Es justo en este punto donde quiero enlazar con la idea de una voluntad como actividad, con la idea según la cual, ese *tener que poder querer* no es otra cosa que una voluntad autolegisladora que se somete a una ley que proviene de ella misma.

Esta idea es importante, porque es a partir de ella que se puede afirmar el porqué de un “desprendimiento de todo interés en el querer por deber” (*Ibid.*, 193). De acuerdo con esta fórmula, el concepto de deber se funda justamente en una acción que procede de la autonomía de la voluntad, de una autorrestricción de la libertad, del sometimiento de los intereses personales con miras a un fin superior.

Esta presentación apretada de algunos aspectos centrales de la filosofía moral kantiana¹¹ nos permitirá percibir los puntos de discordia que Kierkegaard a modo de correctivo introduce en su concepción de la ética. Justo allí, donde Kant proclama los límites de la filosofía práctica cuando se trata de dar respuesta a las preguntas “cómo pueda ser pura la razón práctica”, “cómo sea posible la libertad” y “cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley, y por tanto la moralidad” (*Ibid.*, 253), justo allí surgen las preguntas por la motivación moral para actuar correctamente, por la autocomprensión existencial y por la concretización de la ética. Allí, donde Kant postula el respeto por la ley, allí, donde presupone la autonomía de la voluntad independiente de los efectos de la acción, es justamente donde se hace necesario el reconocimiento de las normas morales con base a su concreción en los diferentes contextos de vida.¹² En este punto la

11 Me refiero 1) a que la *idealidad de lo ético* sólo puede ser asegurada, cuando la acción moral tiene lugar en concordancia con el principio supremo de la moralidad y cuando cada comportamiento tiene el carácter de una legislación universal; 2) a que en la independencia con respecto a toda determinación empírica, en la subordinación de lo sensible y en el respeto por las máximas de la razón pura tiene lugar la *libre autodeterminación* del hombre como fin último de la razón práctica; y 3) a la idea de la *autorrealización* conforme a la ley moral.

12 La crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant está, en sus rasgos generales, influenciada por la crítica de Hegel. Siguiendo a Hegel, Kierkegaard ve la fortaleza de la filosofía moral de Kant en la determinación de la autonomía de la voluntad que se da a sí misma la ley, esto es, en el hecho de que el deber surja de la autonomía de la voluntad. Pero, como para Kant se trata, según Hegel y Kierkegaard, fundamentalmente de la determinación del punto de vista moral, del principio supremo de la moralidad, sin la respectiva consideración de la concretización de este principio en el actuar ético, su fundamentación racional y autónoma de la moral deviene algo meramente abstracto y por lo tanto formal. Así, escribe Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*: “Es sin duda esencial poner de relieve que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber. Por su intermedio el conocimiento de la voluntad ha ganado en la filosofía kantiana por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes con el pensamiento de su autonomía infinita (Véase. § 133). Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad convierte aquel mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber mismo*. Desde este punto de vista no es posible ninguna doctrina inmanente del deber. Se puede aportar una materia dada del exterior y llegar así a deberes particulares; pero si se parte de la determinación del deber como *falta de contradicción o concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares. Tampoco hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que

objeción de Kierkegaard es la siguiente: si mi acción tiene lugar en concordancia con un principio supremo, esto es, de acuerdo con una razón, que se da así misma las leyes, de acuerdo con “fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal” (*Ibid.*, 157), entonces, aquello que posibilita mi acción, así como sus efectos, debe ser puesto de manifiesto. Pues no sólo se trata de presuponer que el individuo en tanto ser racional está en capacidad de actuar por deber, sino que además debe ser llevado a esa situación y confrontado con el resultado de la acción. Según lo anterior la filosofía moral kantiana deja sin tematizar el problema de la autocomprensión ética del individuo y desconoce, para expresarlo negativamente, el momento en el que *lo moral* deja de ser *obvio* y el individuo ya no sabe cómo tiene que comportarse. La *ética de la convicción* (*Gesinnungsethik*) en relación a la *ética de la responsabilidad* (*Verantwortungsethik*), deja entrever así un déficit cuando se trata de la pregunta por los efectos de la acción, pues actuar de acuerdo con la ley moral no garantiza que mi comportamiento no devenga amoral, ni que yo haya actuado correctamente. Max Weber y Adorno, en sus respectivas críticas de la ética de la convicción, han llamado justamente la atención sobre este problema. Así, para Adorno actuar con responsabilidad significa “que en cada paso que se da – en cada paso en el que se cree que se debe cumplir una exigencia del bien y de lo correcto –, a la vez se considera, qué efectos tiene este paso, si se deja realizar; que no se actúa por pura convicción, sino que además se incluye en ello la meta, el propósito y finalmente la formación del mundo como algo positivo” (Adorno, 1997: 240). Por su parte, Max Weber resalta que “[n]o es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, o la ética de la responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero si hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios», o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción [...] Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. Como dice Fichte, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno y perfecto y no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever. Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción” (Weber,

se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado de esta manera” (Hegel, 2004: § 135; Véase también § 148).

1997: 164-165). Es fácil ver entonces, que lo que Kierkegaard quiere cuestionar es, de un lado, la idea de una autorrealización que deja de lado la propia comprensión de la existencia, y, del otro lado, la idealidad abstracta de lo ético, entendida como una mera exigencia, que no es realizable por todos debido a que no se concretiza como una autorrealización real.

A partir de esta reconstrucción es claro que la concepción de lo ético de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* parte de la idea de una concretización de lo ético, de una concretización que exige remitir siempre el momento de la convicción a la situación de la acción. Para Kierkegaard esta referencia tiene un significado muy exacto que nos recuerda el concepto de *prohairesis* de Aristóteles y la distinción crítica de Max Weber de una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad:¹³ Aquel que vive éticamente, elige su concreción como algo que está en su poder y con respecto a lo cual tiene una responsabilidad. La concreción se convierte para él en su tarea, en su fin, el cual es una expresión de su autonomía.

Para Kierkegaard se trata de corregir, en parte, a la filosofía kantiana, hegelianamente, al resaltar el aspecto de la concreción e introducir el concepto de la responsabilidad. De otro lado, se trata de corregir a la filosofía especulativa, kantianamente, al resaltar el aspecto de la moralidad en sí y la relevancia de las preguntas que tienen que ver con el porvenir, con lo que debe suceder. Y, con relación a ambas filosofías, se trata de denunciar la ausencia de tematización de la pregunta por la existencia misma, de la autocomprensión en ella como presupuesto del ser-sí-mismo. Sin renunciar a la idea de la idealidad de la ética (Kant) y profundizando en su concreción (Hegel), Kierkegaard comienza a dar cuenta de una concepción de la ética que tiene como punto de partida el mencionado acto de elección a través del cual el individuo se percibe a sí mismo, forma su personalidad y deviene lo que él ya es. Kierkegaard al igual que Hegel parte de que en el individuo reside lo que él es, de que éste se tiene que esforzar en devenir consciente de sí mismo.¹⁴ Ahora bien, como este devenir consciente de sí mismo va de la mano, como se ha venido sugiriendo, con la aceptación de una responsabilidad, es por eso que el acto de elección designa en primera instancia tanto la realidad de la elección, y con ello, del hecho del poder-ser-sí-mismo, como el paso hacia lo ético¹⁵.

13 Cf. M. Weber, 1997: 164; Aristóteles, 1993: 1112a 15, 1111a 21-24 y 1113a 10-15.

14 Véase la nota de página 6.

15 Véase la nota de página 4.

2. Autorrealización y el problema de la motivación moral¹⁶

Para entender cómo la concepción ética de la vida enriquece la personalidad y la vida misma, es importante considerar la existencia estética¹⁷ y confrontarla con las nuevas posibilidades que se abren para la individualidad a partir de lo ético. Toda concepción estética de la vida es, de un lado, desesperación y tiene, del otro lado, su fundamento en algo que está por fuera del individuo mismo. La concepción ética de la vida se basa, por su parte, en la autodeterminación responsable en el contexto de una comunidad de pertenencia y en el contexto de una participación responsable en las circunstancias de la vida. Mientras en aquella el hombre es inmediatamente lo que es, en ésta él deviene lo que él es. Al interior de lo estético todo desarrollo tiene lugar sólo de acuerdo con la necesidad, en lo ético el desarrollo obedece a la libertad de modo que el individuo se transforma y deviene sí mismo.

Central aquí para esta diferenciación es la idea según la cual lo estético descansa en la diferencia, mientras que lo ético lo hace en lo general. En el marco de esta diferenciación se dejan hacer las siguientes preguntas: ¿Qué motiva al hombre a salir del estado de la diferencia, de la inmediatez, para entrar en lo general, en el universo de lo ético? ¿No corre con dicha transición a lo ético el riesgo de perder aquello que hace de él un individuo particular? El problema que aquí se presenta es justamente el de la motivación moral, esto es, el de responder a la pregunta qué nos motiva a actuar moralmente. Una primera respuesta a este problema consiste en mostrar cómo en la dinámica del devenir éticamente sí mismo, es conservado lo estético de un modo tal, que pasa a estar a disposición del hombre¹⁸.

Una segunda respuesta consiste en mostrar que la autoelección no se agota ni en el mero devenir sí mismo, ni en la mera autoposesión; si así fuese, si sólo se tratase

16 Esta segunda parte es una versión ampliada y corregida del apartado tercero de mi artículo *La ética en la formación de la personalidad* (Muñoz Fonnegra, 2005).

17 Véase la nota de página 4.

18 Un ejemplo de esto último está, por ejemplo, expresado en la relación entre la personalidad y el goce, cuya expresión en un sentido estético es el estado de ánimo. Así, mientras en lo estético se tiende a absorber todo en el estado de ánimo, en lo ético en tanto el individuo se ha elegido a sí mismo, el estado de ánimo está por debajo de él, de modo que la continuidad pasa a ser lo más importante. La personalidad cuyo centro es sí misma posee con ello al estado de ánimo como una parte suya, de modo tal que quien “vive éticamente no aniquila el estado de ánimo, lo examina un momento, pero ese momento lo salva de vivir en el instante, ese momento le da el dominio sobre el deseo [...] Su vida no carece de estado de ánimo, sí tiene un estado de ánimo total, pero éste ha sido adquirido, es lo que se podría llamar aequale temperamentum, pero este no es un estado de ánimo estético, y ningún hombre lo posee por naturaleza, ni inmediatamente” (Kierkegaard, EE: 103).

de alcanzar un estado del ser, de poseerse a sí mismo de una vez, entonces no tendría ningún sentido la exigencia de un actuar moral que se actualice constantemente en el individuo¹⁹. Por eso para Kierkegaard la autoelección es ante todo un acto de la libertad que requiere su permanente realización a fin de que el devenir sí mismo lo sea en virtud de un actuar continuo. En consecuencia la vida del individuo actuante ha de tener un “movimiento”, un “desarrollo” y una “historia”. Si la acción es sólo interior se rompe esta conexión con la historia y el desarrollo es así de otra índole. Esto último significa que la autoelección no puede ser solamente abstracta, como lo ilustra Kierkegaard en el caso de los anacoretas y de los místicos. Aquellos, centrados en sí mismos y aislados del mundo, formaron su personalidad sólo como identidad abstracta, no buscaron con su perfección servir al Estado, sino que se retiraron de la política concentrándose exclusivamente en el desarrollo de virtudes personales que nada tenían que ver con las burguesas (Kierkegaard, EE: 116). Lo imperfecto de esta vida radica justamente en la autoexclusión del mundo de la vida, en querer alcanzar una perfección que está por fuera de la realidad concreta. En el caso del místico es posible describir un movimiento similar, sólo que aquí el aislamiento se dirige al perfeccionamiento de virtudes religiosas y a una relación libre con Dios. El problema aquí no es que el místico quiera a Dios y se quiera desarrollar religiosamente, sino el hecho de que en su amor hacia Dios desprecie al mundo, el cual, paradójicamente, ha sido dado por Dios como realidad. Ciertamente, el místico elige su sí mismo y deviene actuante por medio de su elección. Pero por medio de ésta se destruye la totalidad del mundo, ya que éste no tiene ningún significado para el desarrollo de su personalidad. Como actuante, la vida del místico tiene un movimiento, un desarrollo y una historia. Pero, si la elección del sí mismo es abstracta y la acción es sólo una acción interior en el sentido de una relación personal con Dios, es necesario preguntar de qué tipo de movimiento, desarrollo e historia se está propiamente hablando aquí. Para Kierkegaard, en el caso de una

19 En lo que respecta al significado de la autoelección en *O lo uno o lo otro*, soy de una opinión muy distinta a la de Theunissen, quien afirma que Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* no entiende el ser-sí-mismo como devenir-sí-mismo. De otro lado, estoy de acuerdo con Theunissen cuando anota que la filosofía existencial posterior quedó estancada en la idea de que la elección del sí mismo es una elección única y definitiva que no requiere de ninguna actualización. “En lo que respecta al ser-sí-mismo, esto es, a la realización del llamado sí mismo en el existir, Kierkegaard sólo cayó en el error al comienzo –en su primera obra *O esto o lo otro*, al que permaneció frecuentemente aferrada la filosofía existencial posterior, en todo caso la alemana–, a saber, en la opinión de que solamente se necesitaría sólo una vez una elección, para poder realizar de aquí en adelante la propia existencia en la forma estable del ser-sí-mismo. Por el contrario, el escrito filosófico más maduro de Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, disuelve el ser-sí-mismo en un devenir-sí-mismo meramente tentativo, el cual puede ser cada instante nuevamente realizado” (Theunissen, 2005: 16).

elección meramente abstracta tiene lugar un movimiento sin mundo que lo soporte, un movimiento que no quiere tener ninguna expresión en lo exterior.²⁰ Pero todo movimiento presupone un desarrollo. El desarrollo que va de la mano con tal movimiento sin mundo, tiene que estar determinado metafísica o estéticamente, y esto significa, con necesidad. Sin duda, tal desarrollo tiene que alcanzar un estado final; pero cuando esto sucede, ya no es posible hablar más de historia porque falta la libertad en dichos movimiento y desarrollo o porque aquella es entendida negativamente. Según esto, la historia se interrumpiría y ya no habría más un proceso de apropiación. Con la descripción de la vida del místico, expone Kierkegaard una tendencia peligrosa en las relaciones de la época moderna, a saber, el riesgo de un misticismo irreligioso, el cual puede conducir al individuo a la agonía del aislamiento y al suicidio.²¹

Tanto la vida de los anacoretas como la de los místicos son formas de existencia patológicas. La perfección a la cual se aspira en estas vidas, representa para el hombre el riesgo de un rompimiento con lo social y con las estructuras de la comunicación, debido a que la referencia al mundo está bloqueada. En el escrito *Temor y temblor* denomina Kierkegaard a este fenómeno del *ocultamiento*, esto es, del estar por fuera de lo general, lo demoníaco; en el escrito *El concepto de la angustia* la autoexclusión consciente. En ambas formas de existencia descritas se manifiesta lo demoníaco y falta la continuidad que enlaza al individuo con el todo y lo coloca en un plano de la acción que tiene como referencia constante el mundo. En contraposición a estas formas de existencia, en la verdadera elección ética no se permanece en lo meramente abstracto, pues el acto de elección significa ante todo que el individuo se posee a sí mismo y que gana al mismo tiempo la “conciencia de una autorresponsabilidad” que se extiende al conjunto de pertenencia, esto es,

20 En su análisis crítico del concepto del amor de Kierkegaard, intenta Adorno mostrar que Kierkegaard opera con un concepto del amor según el cual se trataría de una interioridad sin mundo. Debido a que Adorno reduce la dialéctica del amor al movimiento interior, meramente abstracto, malinterpreta el sentido del amor y con ello el del movimiento de la elección, cuando hace equivaler éste con el de la mística (Adorno, 1979: 219 ss.). Al respecto señala Grøn: “A menudo se entiende el acento ético que Kierkegaard pone en la autorrelación – que lo ético separa al individuo en tanto individuo – de un modo tal, que parece ser que se trata de una interioridad sin mundo y de una subjetividad sin intersubjetividad” (Grøn, 2005: 35).

21 En una carta ficticia de despedida de un suicida se explica este peligro de la siguiente manera: “[...] No considero el suicidio como algo digno de elogio. No me he decidido por vanidad. Pero creo que es justo pretender que nadie puede soportar la vista de lo infinito. Una vez se me presentó, desde el punto de vista intelectual y su expresión es la ignorancia. Pues la ignorancia es la expresión negativa del saber infinito. Un suicidio es la expresión negativa de la libertad infinita. Es una forma de la libertad infinita, pero la forma negativa. Feliz del que encuentre la forma positiva” (Kierkegaard, EE: 124).

a su entorno. Kierkegaard insiste en que solamente aquel que ha elegido ética y transparentemente,²² se encuentra en una relación de continuidad con la realidad a la cual pertenece y que determina su personalidad. Esta autoconciencia de una autorresponsabilidad implica, en primera instancia, que se acepta responsablemente lo que se es, estos es, que uno se comprende como este “individuo determinado, con estas capacidades, estas disposiciones, estas aspiraciones, estos deseos, como influido por un ambiente determinado, como este producto determinado de un entorno determinado”(Kierkegaard, EE: 129). Justamente a este devenir-concreto de acuerdo con la continuidad es a lo que Kierkegaard denominó en su escrito de juventud la tarea del individuo: “El individuo ve su ser concreto real como tarea, como determinación, como fin”, cuyo cumplimiento es un acto de su autonomía individual (*Ibid.*, 131).

Es importante resaltar que la tarea del individuo proviene de él mismo y no es algo que está fijado por fuera de él. Justamente porque Kierkegaard considera el deber como una tarea interior, cuestiona cualquier ética que se base en el mero cumplimiento del deber, fijado como algo externo que no incumbe al individuo. Más bien el individuo actúa libremente cuando el deber proviene de él mismo, cuando el deber es la *esencia más íntima* por la cual se orienta. Pero si la ética se reduce sólo a lo general y abstracto, al punto de vista moral, que representa el papel de la ley, lo que siempre prohíbe, no se deja, igualmente, realizar por el individuo – y esta es la principal objeción de Kierkegaard a Kant, como se ha venido sugiriendo. Por esta razón se trata ante todo de hacer devenir lo ético algo concreto, pues sólo “cuando la ética se hace más concreta se introduce en la determinación de las costumbres” (*Ibid.*, 136). Pero para que la ética devenga algo concreto como se ha venido exponiendo, se requiere del acto mediante el cual el individuo mismo es lo general sin dejar de ser lo particular, esto es, el acto mediante el cual el individuo expresa tanto lo general en su vida, como su particularidad reflejada en estas o aquellas capacidades, en estas o aquellas determinaciones. Porque en lo general se expresa entonces todo lo que es común al género humano, aquello que está a la base de toda interacción social, “el camino por el cual [el hombre] se hace hombre está abierto a todo hombre” (*Ibid.*, 137). La autorrealización individual consiste así en el continuo asimilar de lo concreto en lo general, en la realización de una tarea

22 Disposición ética y transparencia, esto es, el devenir manifiesto, son el remedio contra lo demoníaco. Johannes de Silentio, el seudónimo de Kierkegaard en Temor y temblor, resalta esto último de la siguiente manera: “Lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. El particular está ocultado detrás de lo sensible y psíquico inmediato. Su tarea ética consiste, por lo tanto, en abandonar su ocultamiento y manifestarse en lo general. Y cada vez que persiste en mantenerse oculto, peca y cae en la tentación de la que sólo puede salir manifestándose” (Kierkegaard, 1987: 69).

puesta por el individuo mismo: a saber, devenir el hombre general sin dejar de ser este hombre único²³. Kierkegaard insiste nuevamente que si el individuo se tiene a sí mismo como tarea, entiende que su realización depende siempre de la continuidad con la realidad a la cual pertenece, que la realización de su tarea no es un acto arbitrario, sino siempre un relacionarse responsablemente con los demás. Todo lo que el individuo asume, acepta o elige se presenta como lo esencial para él, como algo de lo cual es responsable. Lo expuesto hasta ahora indica, que Kierkegaard concentra el deber en lo *social* (Greve, 1990: 105) y explica su concepto de lo general mediante tres características, a saber, su *carácter del deber* (el deber es exigido por mí mismo y lo general se dirige a todos), su *realizabilidad* (lo general es realizable por todos) y su *carácter de regulación* (lo general nos interesa a todos en tanto seres sociales y se relaciona con un orden social, en la medida que comprende los ámbitos del derecho positivo (ley) y del “modelo institucionalizado de comportamiento” (Ibid., 106); los deberes hacia los demás no son por lo tanto el resultado de relaciones reguladas de un modo privado, sino más bien de la interacción social en el espacio público).

Si antes se habían desglosado como estadios separados aquellos en los que la vida del hombre se reducía o al desarrollo de virtudes personales, o al desarrollo de virtudes burguesas o al desarrollo de virtudes religiosas, Kierkegaard resaltarán, en un siguiente paso, que la vida del hombre ético consiste en la permanente transición de un estadio a otro, formando en cada uno de ellos su personalidad, haciendo de su unidad su esencia más íntima. Su vida se concentra así en el desarrollo permanente de estas virtudes sin detenerse en este o en aquel estadio. Elegirse a sí mismo significa así poseerse en cada uno de estos estadios “como un individuo que tiene tales capacidades, tales pasiones, tales disposiciones, tales costumbres que están bajo influencias externas y sufren su impronta tanto en un sentido como en el otro. He aquí, pues, que se tiene a sí mismo como tarea, la cual consiste sobre todo en regular, en formar, en moderar, en excitar, en reprimir, en una palabra, en producir en el alma una armonía que es el producto de las virtudes personales” (Kierkegaard, EE: 145). Pero, como ya se vio, el individuo no actúa sólo en pos de sí mismo, ni su objetivo se reduce a ser sí mismo. Al respecto Kierkegaard acentúa nuevamente

23 Según Löwith, el “concepto fundamental –el de individuo– constituye un antídoto contra la “humanidad” socialdemocrática y la “cristiandad” culta y liberal” (Löwith, 2008: 325). El problema fundamental que se expresa en esta reflexión consiste en mostrar que con la idea de una asociación entendida negativamente, esto es, como “asociación de masas”, se debilita la dimensión de la individualidad. La concreción del ser, la realización de lo general-humano en él, no depende de clasificaciones, ni del devenir un ser genérico. La autorrealización tiene lugar más bien en las circunstancias de vida burguesas, “pero de tal modo que todas las relaciones externas deben adquirir carácter íntimo” (Ibid., 326).

que no se trata de un *yo abstracto*, sino de un *yo concreto* que está en relación con otros yo y es, por lo tanto, un *yo social y burgués*, esto es, un yo puesto por el individuo mismo, el cual comprende que la realización de su tarea va de la mano con la participación en las circunstancias de la vida. Con esto último Kierkegaard quiere resaltar la continuidad y complementariedad existente entre las esferas de lo público y lo privado y la importancia de esto para el desarrollo de la personalidad. Pues la personalidad depende del acto de socialización a través del cual el individuo pasa constantemente de la vida personal a la vida burguesa y viceversa: “La vida personal como tal estaba aislada y, por consiguiente, era imperfecta; pero al recobrar su personalidad a través de la vida burguesa, la vida personal parece como una forma superior. La personalidad se muestra como lo absoluto que tiene su teología en sí misma” (*Ibid.*, 146). La autorrealización, implícita en esto último, desplazada al mundo de la vida, es expresada por Kierkegaard como individuación mediante circunstancias concretas de vida. El individuo se hace cada vez más concreto cuando extiende sus lazos sociales, cuando participa de las actividades humanas, cuando hace de su trabajo y vocación, del matrimonio y la amistad tanto el medio de interacción y de desarrollo personal, así como la expresión de su libertad. Kierkegaard no duda en presentar el trabajo y la vocación como expresiones de lo general-humano porque entiende que a todo hombre le es común la idea de una autorrealización. Esta autorrealización tiene justamente sus raíces en el hecho de que el cumplimiento de la propia tarea sea reconocida intersubjetivamente. Así la vocación no sólo es lo común a todos los hombres, sino también el medio de expresión de lo general y lo individual: “La proposición ética de que todo hombre tiene una vocación expresa que existe un orden razonable de las cosas, dentro del cual todo hombre, si quiere, ocupa su lugar de modo que exprese a la vez lo individual y lo que es común al género humano” (*Ibid.*, 183).

Si el trabajo ha de representar algo significativo para la personalidad, es porque a él está ligada la realización de su vocación y el consecuente sentimiento de satisfacción. Llegados a este punto es importante resaltar que, de un lado, a partir de esta concepción es posible derivar la idea de una normatividad, en la medida en que con el trabajo puede ser evitada la emancipación de lo general y la aspiración de comenzar una y otra vez de cero (Löwith, 2008: 370), y que, del otro lado, esta realización de la vocación en tanto satisfacción va de la mano con la necesidad del reconocimiento recíproco respectivo, el cual exige el hombre que se percibe como parte del engranaje social. El hombre quiere ser así reconocido como una persona que cumple con su vocación y que se asemeja de esta manera a los demás. En la realización de ésta y en el reconocimiento de esta su actividad se expresa su autorrealización: “Cumpliendo con su vocación él encuentra su satisfacción, pero,

además, pide una expresión de la relación de esa actividad con la de los demás, pide hacer obra útil” (Kierkegaard, EE: 186). Con la expresión “hacer obra útil” Kierkegaard quiere resaltar la importancia de la propia acción con relación a los demás. Pues la realización de mi tarea implica siempre una acción que tiene lugar en un horizonte común, implica el respeto por el cumplimiento de la vocación del otro y, por lo tanto, es una acción que contribuye al bienestar general.²⁴

Gracias al trabajo y a la vocación, que el individuo ha asumido en su vida particular como deberes, se relaciona consigo mismo y con los demás positivamente. Esta relación gana todavía más en concreción y consistencia, cuando el individuo se decide a casarse y a tener amigos, y hace del matrimonio y la amistad igualmente un deber ético. Así, mientras el matrimonio es comprendido como sinónimo de confianza, estabilidad y seguridad, la amistad es comprendida en el contexto de lo general como un proyecto común de vida de permanente realización de aquellos

24 Habermas y Greve, siguiendo a Kierkegaard, van un paso más allá y muestran que la idea de una continuidad con el mundo, como horizonte de la concretización, expresa el estar-remitido al otro y explica el papel de éste en la conservación del sí mismo y en la construcción de la vida buena. Para Habermas “el «sí mismo» de la auto-comprensión ética depende del reconocimiento por los destinatarios, y ello porque sólo se desarrolla y forma como respuesta a las exigencias del prójimo. Porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto poco a poco en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros” (Habermas, 1990: 209). También Greve resalta el carácter de legitimación de lo general como horizonte de la concretización. Para él, el cumplimiento de las tareas va de la mano con el devenir-manifiesto entendido como “legitimación del propio actuar frente a la instancia de lo general” (Greve, 1990: 112). La realización de lo general no puede ser vista independientemente del reconocimiento social en el contexto comunitario; pues la legitimación del propio actuar debe ser comprendida como una confirmación social de una individuación positiva: “El trabajo comprendido como vocación no solamente tiene que ver con un obrar socialmente valioso o ejecutado valiosamente; él se realiza como un obrar público y tiene que conservar su valor delante de los demás” (*Ibid.*, 113). Según mi interpretación, Kierkegaard no va tan lejos con su concepción del reconocimiento, como lo proponen Habermas y Greve. El reconocimiento del otro no depende ni del juicio de lo realizado por el otro, ni del tener lugar realmente de lo realizado por el otro. Lo más importante en la vida es, realizar la propia obra y a partir de ello llegar al reconocimiento del significado de la actividad u obrar del otro. Y esto significa que el individuo ético no debe perder tiempo reflexionando si ha realizado obra útil y si dicha obra es vista o reconocida por los demás, sino que debe realizar obra útil. Su deber es su obrar. Kierkegaard da con ello a entender, que no está en mi poder que la obra que yo realizo sea reconocida; pero en mi poder sí está que yo haga obra útil y entre a través de ello en relación con los demás. Con esto se perfila lo que Kierkegaard desarrollará en su escrito posterior *Las obras del amor*, a saber, que en el reconocimiento se trata esencialmente de que yo, trascendiendo mi egocentricidad, reconozca, independientemente de que yo sea o no reconocido. Si bien la confirmación social es importante para la relación consigo mismo, dicha confirmación no debe tener prioridad en el reconocimiento. Si yo, en el cumplimiento de mi vocación o de todo aquello que tengo en común con los demás, exijo reconocimiento, exijo al mismo tiempo de mí mismo, reconocer al otro (Grøn, 1994: 103).

que comparten una misma concepción de la vida. El componente intersubjetivo de la amistad comprende una forma positiva de interacción social basada en el desinterés. En la construcción de lo ético, la amistad aparece en último lugar. Esto tiene su razón de ser en el hecho de que el movimiento hacia el otro deviene una verdadera relación recíproca amistosa, justo a partir del momento en que la personalidad gracias al trabajo y al matrimonio alcanza su centro. El individuo tiene que relacionarse primeramente con lo general-humano, para luego poderse relacionar adecuadamente con una individualidad – con el amigo. La amistad, el último estadio del devenir ético del individuo, se constituye en el deber de devenir transparente para los demás. Resumiendo, la apropiación de las formas de lo general-humano – el trabajo, la vocación, el matrimonio y la amistad – como deberes éticos en la propia vida, son el resultado de la concretización o aplicación de la ética que pasa a ser así una parte integral de la vida y no algo que está por fuera del individuo.

Es importante resaltar, a modo de conclusión, lo siguiente: En primer lugar, es necesario considerar que si el comportarse práctico del individuo implica no sólo la apropiación de una historia personal, sino también el devenir sí mismo mediante la relación con los demás, entonces es posible comprender la autocomprensión ética como la condición (previa) que subyace a todo reconocimiento. Dicho de otra manera, en la autocomprensión ética, en el relacionarse consigo mismo y con los demás es posible encontrar la respuesta a la pregunta, por qué los sujetos están abiertos al reconocimiento. De acuerdo con esto, la apropiación de la historia personal del individuo y su imbricación en la historia de la especie, está unida a la exigencia de ser reconocido no sólo en su individualidad, sino también en aquello que lo une con el todo, con la realidad a la cual pertenece. Y porque la autocomprensión ética está anclada en el devenir-concreto mediante procesos de socialización, mediante la aceptación de responsabilidad y mediante la contribución al mejoramiento y posterior desarrollo de un orden social dado, es la exigencia de reconocimiento resultado de una moral del respeto. Pues la conciencia de que se es sí mismo, es la instancia que conduce al individuo a actuar según las normas, en la medida en que él considera, que se trata del respeto y de la valoración del otro, que al igual que él lucha por su autorrealización en el ámbito de lo general. En el reconocimiento de esta lucha, en la aceptación de una responsabilidad y de un respeto por los demás es posible encontrar el fundamento de una teoría de la moral que se ocupe tanto de la determinación del punto de vista moral, como de las condiciones de su aplicación.

En segundo lugar, es importante no perder de vista que tanto en la filosofía moral de Kant como en la ética existencial de Kierkegaard está presente el problema

fundamental de toda filosofía moral, a saber, el de la relación entre lo particular y lo general, el de la relación entre mis intereses personales y los intereses generales. Mientras Kant coloca el acento en la separación sistemática de ambas esferas privilegiando lo justo con respecto al bien, mientras Hegel cree en la posibilidad de una mediación que permita superar dicho dualismo, Kierkegaard postula la unidad de estos momentos en el devenir del sí mismo. En las condiciones actuales del mundo es cierto que la filosofía no puede (o no debería) renunciar a la posibilidad de una fundamentación a priori de la moralidad. Pero la filosofía tampoco debería renunciar al momento de la transparencia, al momento de la concreción y de la producción de conciencia, postulando la imposibilidad de dar cuenta de aquellas preguntas fundamentales para toda concepción de vida buena. Pues la sola constatación de que las normas existentes al interior de una comunidad ya no poseen validez, es muestra clara de que la tarea fundamental de la filosofía moral va más allá de los límites impuestos por la razón pura práctica. Es justamente aquí donde el proceso de elección descrito hace las veces de correctivo.

Bibliografía

1. ADORNO, T. W. (1979) *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, en: Adorno, T. W. *Gesammelte Schriften*, Band 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
2. ADORNO, T. W. (1997) *Probleme der Moralphilosophie*, en: Adorno, T. W. *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
3. ARISTÓTELES (1993) *Ética Nicomáquea*, Trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
4. ARISTOTELES (2006) *Nikomachischen Ethik*, Trad. y notas de U. Wolf, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
5. ARISTOTELES (1969) *Nikomachischen Ethik*, Trad. y notas de F. Dirlmeier, 5. Aufl., Berlin, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
6. FICHTE, J. G. (2000) *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
7. GADAMER, H. G. (1976) "Hermeneutik als praktische Philosophie", en: Gadamer, H. G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

8. GREVE, W. (1990) *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
9. GRØN, A. (1994) *Liebe und Anerkennung, Kerygma und Dogma*, Göttingen, No. 40, pp. 101-114.
10. GRØN, A. Reconocimiento y comunicación. La ética entre Hegel y Kierkegaard, *Estudios de Filosofía*, Medellín, No. 32, agosto, pp. 27-40.
11. HABERMAS, J. (1900) Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de G. H. Mead, en: Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
12. HABERMAS, J. (2000): Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica, en: Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
13. HABERMAS, J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
14. HEGEL, G. W. F. (1993) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
15. HEGEL, G. W. F. (1998) *Teoría del derecho, los deberes y la religión para la clase inferior. Deberes para consigo*, en: Hegel, G. W. F. *Escritos pedagógicos*, México, Fondo de Cultura Económica.
16. HEGEL, G. W. F. (2004) *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Ariel.
17. IRWIN, T. H. (1980) Reason and Responsibility in Aristotle, en: Rorty, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
18. JASPERS, K. (1932) *Existenzerhellung*, en: Jaspers, K. *Philosophie*, Berlin, Piper.
19. KANT, I. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel.
20. KENNY, A. (1979) *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale University Press.
21. KIERKEGAARD, S. (EE) (sin año de publicación) *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Buenos Aires, Editorial Nova.

22. KIERKEGAARD, S. (1969) *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama.
23. KIERKEGAARD, S. (1987) *Temor y temblor*, Madrid, Técnos.
24. LÖWITH, K. (2008) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores.
25. PIAGET, J. (1971) *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella.
26. RAPP, Ch. (1995) *Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)*, en: Höffe, O. (ed.). *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik (Klassiker Auslegen Bd. 2)*, Berlin, Akademie Verlag.
27. THEUNISSEN, M. (1978) *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Friburgo, Alber.
28. THEUNISSEN, M. (2005) El perfil filosófico de Kierkegaard, *Estudios de Filosofía*, Medellín, N° 32, agosto, pp. 9-25.
29. WEBER, M. (1997) *La política como vocación*, Madrid, Alianza.
30. WOLF, U. (1999) *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbeck bei Frankfurt, Rowohlt.
31. WOLF, U. (2007) *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.