



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Conflicto entre fe y razón en clave moderna: *Crítica de la razón práctica* frente a la suspensión teleológica de lo moral en Kierkegaard.

Fernando González Martínez

Tutor: Fernando Daniel Longás Uranga

Departamento de Filosofía Moral y Política

Curso: 2023-2024

*«“¡Oh, Cielos, que aún subsista una tal semejanza
con el Muy Alto, cuando fe y lealtad no subsisten!”»¹*

¹Milton, J., *El Paraíso perdido*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p.207.

Resumen:

En el presente trabajo trataremos de aproximarnos a una faceta decisiva del conflicto entre fe y razón dentro del contexto de la modernidad, manteniendo siempre una mirada ética que arranca desde el problema de la moralidad y, así, situándonos para ello en el contexto de una filosofía eminentemente práctica. Desde la obra *Atenas y Jerusalén* de Shestov, donde se nos planteará una forma de comprender las bases de la problemática desde el conflicto subyacente entre ley vs libertad, exploraremos la *Critica de la razón práctica* kantiana para desembocar en el concepto del sumo bien y abordar con ello el significado moral de una posible fe racional. Frente a ello, un análisis de las principales características del pensamiento existencial de Kierkegaard nos mostrará una firme oposición a la racionalización de lo religioso, y una nueva forma de comprender la relación entre el hombre y Dios en un clima histórico de creciente secularización.

Palabras clave:

Kant, Kierkegaard, Shestov, fe, razón, necesidad, moralidad, ley, libertad, escándalo, absurdo.

INDICE:

1. Introducción. Lev Shestov y <i>Atenas y Jerusalén</i> . Planteamiento del problema ético desde el doble conflicto entre voluntad vs conocimiento, y libertad vs necesidad.	9
2. Kant. <i>Crítica de la razón práctica</i>	19
2.1. Breve introducción. En torno al uso práctico de la razón pura para la constitución de una ética autónoma.	19
2.2. Libertad y autonomía. Contra la necesidad natural.	21
2.3. Felicidad y dignidad.	32
2.4. La idea de Dios en torno al concepto del sumo bien.	42
2.5. Conclusiones.	53
3. Kierkegaard.	59
3.1. Breve introducción: una nueva filosofía frente al sistema como método y apropiación racional de lo real.	59
3.2. Planteamiento del estadio ético como superación del hombre estético. La alternativa de <i>O lo uno o lo otro</i>	64
3.2.1. Determinación general de los estadios existenciales sobre la dialéctica de la síntesis del yo.	64
3.2.2. Planteamiento del estadio ético-moral frente a la inmediatez estética irreflexiva.	68
3.2.3. Primer acercamiento a lo general sobre la idea del deber. Conclusión del estadio ético.	75
3.3. <i>Temor y temblor</i> . El problema de Abraham: suspensión teleológica de lo moral.	79
3.3.1. Sobre el reino de lo general.	81
3.3.2. La paradoja de la fe en la suspensión teleológica de lo moral.	87
3.3.3. Movimiento de reconciliación con el mundo en virtud del absurdo.	92
3.4. <i>La Religión dentro de los límites de la mera Razón</i> , frente al concepto del escándalo en <i>La enfermedad mortal</i>	95
3.4.1. Kant: perspectiva racional sobre la fe histórica y la religión estatutaria.	95
3.4.2. Kierkegaard: el escándalo como eje dialéctico de la desesperación.	100
3.5. Conclusiones.	108
4. Conclusiones generales.	113
Bibliografía.	125

1. Introducción. Lev Shestov y *Atenas y Jerusalén*. Planteamiento del problema ético desde el doble conflicto entre voluntad vs conocimiento, y libertad vs necesidad.

“En un mundo regido por la necesidad, el destino del hombre y el único objetivo de un ser racional es cumplir el deber: la ética autónoma corona la legalidad autónoma del ser”². Con esta afirmación, el filósofo Lev Shestov, encuadrado en el existencialismo del siglo XX³, culmina el prólogo de su obra más relevante, *Atenas y Jerusalén*. Y es en dicha sentencia crítica y desesperanzada donde encontramos las claves de su pensamiento: *necesidad, razón y autonomía* se entrelazan y constituyen los pilares del conocimiento y se reflejan, exactos, en el hombre y su dimensión ética. Tomaremos su obra como punto de partida, porque confiamos en encontrar en ella una aproximación clarividente al problema de la *fe* y la *razón* desde el conflicto subyacente entre el *ser* y el *deber ser*. Pero la crítica de Shestov, diremos, y por ello resulta provocativa y original, no se refiere a una teoría de la necesidad natural o histórica, a una idea concreta de determinismo, ni, tampoco, a un aspecto particular en la aplicación de un modo de conocimiento; su crítica pretende abarcar una totalidad, encuadrar por entero la historia del pensamiento occidental desde sus orígenes hasta la actualidad bajo un mismo signo. La *necesidad* de la que habla, por tanto, no es sino el principio constitutivo de la razón. Es su fundamento, al tiempo que aquello que vertebra su estructura: su condición de posibilidad, pero también el principio y el final de su aplicación y uso en tanto que modo de conocimiento y apropiación de una realidad dada; y, por tanto, es la necesidad para Shestov, también, el *principio constituyente* del mundo de los hechos. Sostendremos esta idea junto a Shestov, fundamental para lo que sigue: el sujeto no *descubre* un orden racional en el

² Shestov, L., *Atenas y Jerusalem*, Madrid, Hermidia Editores, 2018, Pag. 59.

³ Lev Isaájovich Shestov (Kiev, 1866-París, 1938), filósofo de corte kierkegaardiano tanto en estilo como en pensamiento, siguió un rumbo autodidacta moviéndose en la esfera del humanismo trágico y rayano en el nihilismo de Dostoievski, desde el cual ejercería una defensa siempre clarividente de la fe cristiana como respuesta ante la racionalización devoradora (e irracional) de la técnica y el olvido metafísico de la esencia del hombre, cifrada por él en la libertad absoluta y original del perdido Paraíso. Junto a Dostoievski y Kierkegaard, su pensamiento lleva el sello de Nietzsche, Pascal y, más atrás, Plotino y Platón, entre otros. Trabajó gran amistad con Husserl, a quien empero criticaría duramente, y mantuvo también correspondencia con Heidegger, unidos por el interés parejo en la obra de Kierkegaard, precursora del existencialismo. A pesar de ello, la filosofía de Shestov, asistemática y aforística, renegó en buena medida de los principios de la fenomenología para centrarse en el problema de la voluntad subjetiva, en su opinión encarcelada por toda forma de contemplación avolitiva del ser o de una verdad impersonal. En su obra capital, *Atenas y Jerusalén*, busca el absurdo supremo desde el cual la fe pueda brotar en toda su radicalidad, superando incluso a Kierkegaard en un combate infatigable contra las cadenas visibles e invisibles de la Razón.

mundo, sino que en el acto y el proceso de conocer lo *impone* y lo *construye*, domina una experiencia y unos hechos de los que no puede provenir sin más aquel conocimiento tenido por el único verdadero⁴. Marcuse, en *El hombre unidimensional*, nos ofrece una definición espléndida de este principio determinante del conocimiento, pero también de la praxis histórica que siempre lo acompaña: el mundo de la experiencia inmediata, aquello que *es*, debe ser comprendido, primero, pero también transformado o incluso subvertido hacia aquello que *debe ser*, y es en dicha empresa donde opera el principio racional que aspira al orden lógico del mundo y de sus hechos:

“En la ecuación Razón=Verdad=Realidad (...) la razón es el poder subversivo, el poder de lo negativo que establece, como razón teórica y práctica, la verdad para los hombres y las cosas; o sea, las condiciones dentro de las que los hombres y las cosas llegan a ser lo que son realmente. El intento de demostrar que esta verdad no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica, no en el sentido de una disciplina especial de la filosofía, sino como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional”⁵.

La verdadera crítica de la Razón, nos dice Shestov, será aquella que no se ocupe en el *cómo* logra la razón este su proyecto primigenio, sino en el *por qué* de la exigencia ineludible de someter la *voluntad* a sus requerimientos: si antes del hecho, que en sí mismo no puede ser la instancia decisiva, ha de hallarse una norma, una teoría, una condición de posibilidad para el hallazgo de verdades, habremos de preguntarnos ante todo por su legitimidad y procedencia⁶. Sin entrar ahora en ello, baste con saber que en dicha apropiación de lo real que nace simultánea y continuamente con el proceso del conocimiento, se engendra un marco de comprensión y de sentido donde no solo el mundo

⁴ Shestov nos recuerda, empero, cómo el mundo de los hechos comprobados tiende siempre a adquirir una autoridad suprema para la razón que anhela *verdades universales y necesarias*, una vez que el hecho se ha sometido a los juicios de dicha pretensión, y se ha elevado hasta la categoría de lo eterno (el hecho se ha dado) y lo necesario (no podría no haberse dado). En esto encontramos la antesala de una comprensión de la necesidad natural y, también, histórica.

⁵ Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Austral, 2016, p. 143.

⁶ “¿Qué normas son esas?, ¿qué teoría es ésta?, ¿de dónde han salido y por qué confiamos tan despreocupadamente en ellas? O acaso haya que preguntar de otro modo: ¿en verdad buscamos hechos?, ¿no son los hechos un mero pretexto o aun una pantalla que oculta demandas del espíritu de una índole muy distinta?”. Shestov, L., *Atenas y Jerusalem*, p. 112. Esta demanda que ha *persuadido* y *constrañido* desde el *logos* griego, y en la que hoy, quizás más que nunca, nos hallamos inmersos, es un deber para el conocimiento, que se constriñe, pero también un deber ético, puesto que persuade hacia el cumplimiento de una virtud hija del saber. Este es el nacimiento del concepto de lo *edificante*.

de los hechos dados, sino también las acciones del sujeto, poseen un significado, un *acontecer en* el mundo que, veremos, y con todo lo que ello conlleva, pasa a ser (por dicho acontecer comprendido bajo el contexto de una determinación humana-racional) *histórico*. El horizonte del *deber ser* ordena lo real, y la praxis deviene verdaderamente histórica cuando el objeto -lo que *es*- ha de ser sometido a la razón, y esta, a su vez, ha de transformar al objeto: conocimiento y práctica, teoría y acción, se compenetran ya en su intención original, la de resolver la relación antagónica entre la realidad y el pensamiento -entre el objeto y el sujeto-.

En *Atenas y Jerusalén* el origen misterioso de aquella fuerza opresiva de la necesidad se resuelve simbólicamente a través del pecado bíblico del primer hombre, como aquella maldición que siguió al sucumbir del hombre ante la tentación de los frutos prohibidos del Árbol del Conocimiento. Desde aquí se plantea un horror esencial, calificado de religioso, cuando aquel misterio se revela como una tautología, y su solución nos parece imposible por impensable: si la conciencia de una necesidad que todo lo gobierna brota del mismo esfuerzo de la razón por hallarla, o, mejor, si la razón distingue de por sí necesidad, orden y conexión en el mundo de los hechos, entonces el requerimiento de una ley, la búsqueda desesperada de aquellas relaciones de una causalidad o mediación que se presenten meridianas al entendimiento, no son sino las exigencias propias del conocimiento, dirigidas, sí, al mundo de la experiencia, pero también hacia el hombre mismo.

“*Horror*, y ese grado extremo de *horror* que merece el epíteto de *religiosus*, lo sentimos cuando vemos que sobre el hombre se cierne ese abominable monstruo llamado necesidad (...) y él, como fascinado por una fuerza sobrenatural, no sólo no puede hacer el menor movimiento, no sólo no se permite expresar su desesperación y su protesta siquiera con un grito irracional, como ocurre en sueños, sino que tensa todas sus facultades espirituales para legitimar, justificar y *comprender*, es decir, convertir en verdad eterna aquello que en la experiencia le es dado como hecho”⁷.

Y el hombre, caído de aquel remoto Paraíso, se hunde aún más en el pecado original cuanto más le seducen las palabras de la serpiente enemiga: *eritis sicut dii, scientes bonum*

⁷ *Ibid.*, p. 87.

*et malum*⁸. La distinción entre el bien y el mal, prometida al dominio del conocimiento, lleva pareja la posibilidad de elección entre ambos opuestos: surge entonces la *libertad*, junto al principio de la *ética autónoma*. Tenemos que aclarar, con ello, que por ética autónoma entendemos aquí (siguiendo siempre a Shestov en nuestra introducción) o bien la ética engendrada y comprendida dentro de la autonomía misma del conocimiento especulativo, o bien la ética que, desprendiéndose también de toda directriz de orden teórico, sostenga un deber propio y autosuficiente bajo la guía de un *deber* inmanente al pensamiento que precede al obrar. Y la ética en esta doble vertiente se llamará autónoma, a su vez, siempre que vea cumplida la promesa de la serpiente bíblica: su emancipación frente a toda intromisión divina (entiéndase, frente a toda *voluntad* divina, puesta como *libre fundamento*) ajena a las leyes suficientes de la razón o a los principios especulativos que por sí mismos determinan su posibilidad y funcionamiento. Permanecerá aquella voluntad para siempre expulsada de los límites del conocimiento posible, y relegada de un modo u otro al ámbito de lo ininteligible, que no puede importunarnos. En el terreno del pensamiento moderno, el conocimiento emprendería entonces la ardua tarea de fundamentar una nueva ética que, pese pensarse como autónoma, ha de permanecer como objetiva⁹. Shestov señala: el conocimiento racional, el único que la casi totalidad del pensamiento occidental, desde Sócrates, ha erigido como posible y deseable, ese modo de conocimiento que busca y encuentra en la ley inquebrantable de la necesidad el principio rector de todo lo que *es*, obtiene su correlato indispensable en un *debes* moral, un imperativo dirigido al sujeto racional en tanto que sujeto moral, y cuya validez ha de depender, en principio, de una ley igual de inmutable, universal y necesaria, que aquélla. Mientras que por *conocimiento* Shestov apunta al *contenido* de un saber de tipo teórico o especulativo (racional y reglado conforme a leyes), por *pensamiento* (en un marco ético) nos referimos a la *forma* de una ley, o, también, al mero pensamiento complementario e hipotético que sustente la autonomía del obrar (como podrían serlo los postulados asertóricos de Dios y la inmortalidad). Una ética que dependa del conocimiento será aquella que mire hacia el contenido teórico de un saber particular (un saber del *objeto* del *bien* para la posterior adecuación al mismo del obrar moral); una ética que dependa solo del pensamiento, por otro lado, será aquella que mire hacia la mera forma de una ley en

⁸ 'Seréis como dioses, sabedores del bien y del mal'. *Génesis*, 3:6.

⁹ Veremos más adelante cómo Kierkegaard se rebela precisamente contra esta idea de la ética autónoma emancipada del fundamento exterior. Por supuesto, para Kierkegaard el ámbito de la razón se confunde también con el ámbito de la ética, conformando aquel reino de lo *general* donde la existencia humana (colectiva e individual) obtiene un primer significado (ético).

general, siendo el contenido de la misma, precisamente, la propia practica moral. Cuando, en el primer caso, el objeto especulativo alcanza la propia determinación racional de lo real (en un *saber que se sabe*), llegamos al extremo de la ética contemplativa, donde la voluntad es aquietada en la contemplación de la necesidad (por lo que contemplar significa aquí unidimensionalidad de lo práctico y lo especulativo). Es evidente que, en lo segundo, donde por contra se abre la veda para una praxis desligada de la determinación racional de lo real (como objeto teórico), pero entregada a la determinación racional de la ley como mera forma, nos estamos adentrando ya en la ética formal de Kant.

Poniendo a Sócrates y Spinoza como los más claros ejemplos de lo primero, esto es, de una ética de orden especulativo, Shestov profundiza en la tesis anunciada: la ética depende enteramente de la esfera del conocimiento de aquello que es, y que no puede no haber sido, ni ser de otra manera; frente al *reconocimiento* de la necesidad, el hombre no puede rebelarse, solo comprender. Cuando la virtud se confunde así con el saber, y el saber acontece solo allí donde la razón encuentra principios universales y necesarios, el paso de la esfera teórica a la práctica resulta lógico e indispensable. Mas, ¿resulta, nos preguntamos, igual de sencilla la transición? Aquella inocencia pagana de Sócrates, que tanto destacó Kierkegaard, consistía en la idea de que el ejercicio del mal radicaba nada más que en la ignorancia del bien. No obstante, todo concepto del deber moral parte del hecho de que la voluntad no se ajusta fácilmente a las leyes que descubre (y a partir de las cuales ordena) el conocimiento; de lo contrario, no se hablaría de ningún deber, que constriñe al sujeto hacia el cumplimiento de una ley, sino que la voluntad y la ley se hallarían ya en plena y simple correspondencia. Pues bien, allí donde la virtud ética adquiere más notablemente un carácter contemplativo (de la verdad), la transición mencionada parece ocurrir más suavemente, quizás incluso de manera imperceptible. Esto es lo que Shestov destaca refiriéndose especialmente a la ética de Spinoza, al que llama el más honesto de los filósofos¹⁰, por haber mantenido más firme y claramente aquella necesidad que estructura y define invariablemente el orden del ser. Como leemos en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, “el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas”¹¹. Frente al “orden y conexión

¹⁰ Shestov, L., *Atenas y Jerusalem*, p. 228.

¹¹ Spinoza., *Tratado de la reforma del entendimiento*, I, S 10. (Seguimos la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.101).

de las cosas”¹², el hombre que “sólo se guía por la razón”¹³ encuentra la dicha y la virtud en un acto puro del saber, en la comprensión de lo eterno y necesario. *Sub specie aeternitatis vel necessitatis*¹⁴, la conexión entre la razón y el ser resulta directa e inmaculada: ante aquélla, en tanto que *tertium genus cognitionis*¹⁵, el ser se transparenta en su verdad como necesidad y orden eterno. Se nos abre aquí, distintamente, la perspectiva de una ética entregada por entero a la labor del conocimiento puro de la verdad (en la estela de la verdad entendida como adecuación de la cosa u objeto con el intelecto), del cual obtendrá, repetimos, la virtud tanto como la dicha.

Esta decidida unión entre felicidad y virtud obrada por Spinoza resulta para Shestov de vital importancia; la separación entre ambas posibilidades (en lo que se comprende como éticas de la felicidad o del deber) denota una ruptura significativa no ya con la ética spinoziana, sino con buena parte de la tradición filosófica occidental desde Sócrates. Semejante unión refleja el predominio absoluto de las formas del conocimiento: el objeto último del saber, el ser eterno comprendido bajo los principios del orden y la necesidad, satisface plenamente aquella mejor parte del alma¹⁶, el intelecto guiado por la razón que *en todo se ve a sí misma y en todo se comprende*; y la dicha, que supera el dominio del *querer* o *deseo* (no guiado aún por aquel superior intelecto), se establece y determina en la adecuación a un saber que constriñe a la voluntad, cierto, pero que, como señalaría Leibniz, también la *persuade*. Por tal estado contemplativo no entendemos sino la disolución de la voluntad en la verdad misma, que la aquieta, primero, para anularla después. Nada más significativo aquí que las palabras del mismo Spinoza, tomadas de su *Tratado político*: “Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni maldecir las acciones humanas, sino en entenderlas”¹⁷. Este “no

¹²Spinoza., *Ética*, II, proposición 7. (Seguimos la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1987, p.129).

¹³Spinoza., *Ibid*, IV, proposición 68, demostración, p.389.

¹⁴Bajo el signo de la eternidad o de la necesidad'

¹⁵Tercer género de conocimiento'

¹⁶ La impronta del pensamiento clásico de Atenas es innegable, baste con recordar las grandes palabras de Aristóteles tomadas de su *Metafísica*: “También el acto, más que la facultad, es el elemento divino que parece tener la inteligencia, y el acto de contemplación es el goce perfecto y supremo. Por tanto, si Dios tiene siempre la felicidad que nosotros tenemos solo en ciertos momentos, es admirable (...)”, Aristóteles, *Metafísica*, 1072 b 24. (seguimos la edición de Gredos, Madrid, 2011). Sin embargo, en sus comentarios a *La ética a Nicómaco* Shestov se detiene en el paso obrado por Aristóteles hacia una verdad propia de la praxis humana a través del reconocimiento de un imprescindible estado de bienestar mínimo, por donde el estado puramente contemplativo del filósofo comienza a adolecer de cierta insuficiencia.

¹⁷ Spinoza, *Tratado político*, I, 4. (Seguimos la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp.80-81). Junto

ridiculizar ni lamentar ni maldecir” supone para Shestov la presentación más desnuda del ideal de la ética autónoma. Puesto que los modos de la ética contemplativa culminan aquel anhelo original que busca solventar el esencial antagonismo entre las cosas y el pensamiento, entre el sujeto y el objeto, la felicidad es dada, simplemente, con el acto de la contemplación; la autosuficiencia resultante una virtud y felicidad bajo la forma del *contento de uno mismo*¹⁸: “la beatitud no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma”¹⁹. Este círculo así cerrado anula la dialéctica combativa entre aquello que es y aquello que debe ser. La voluntad, nos avisa Shestov, se queda paralizada, como bajo el influjo de un hechizo, y la libertad no estriba ni siquiera en la adecuación con una ley para el obrar, sino en la pura inmanencia contemplativa.

Shestov señala que ello es solo la consecuencia preclara, o el más honesto ejemplo, de aquella vieja servidumbre hacia las verdades eternas, inmutables, que ordenan el mundo de los hechos y fundamentan el principio operativo de la razón. Pero a semejante imperio de la necesidad se le reconoce, también, la capacidad y el derecho de determinar nuestra voluntad, *liberándola* de su *ciego arbitrio*:

“El pensamiento humano más *libre* se tranquiliza y deja de buscar cuando le parece o cuando, como a menudo prefieren decir, se convence de que ha abandonado los confines del cambiante arbitrio individual y ha penetrado en el dominio de las leyes inmutables. Por eso todos los sistemas especulativos comienzan por la libertad y terminan en la necesidad. Pero como la necesidad, en general, no goza de buena reputación, se suele intentar demostrar que esa última y suprema necesidad a la que se llega mediante la especulación no se distingue ya en nada de la libertad; dicho de otro modo, que la libertad racional y la necesidad son lo mismo”²⁰.

Este “arbitrio individual”, sin embargo, no se refiere solo al hombre en su marco ético y antropológico, sino que deviene de la concepción teológica de Dios como creador

a ello, Spinoza afirma: “Aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que le son gratas a los sentidos”. *Ibid.*, I, 4, p.81.

¹⁸ “El contento de sí mismo puede nacer de la razón y, naciendo de ella, es el mayor contento que pueda darse”. Spinoza, *Ética*, I, apéndice, p.111.

¹⁹Spinoza., *Ibid*, V, proposición 42, p.462.

²⁰Shestov, L., *Atenas y Jerusalem*, Pag. 460

absoluto e incondicionado, anterior a tales leyes o *excluido* de las mismas. La ley, en efecto, ha de ser autosuficiente, sostenida sobre sí misma, y en ello reside su eternidad tanto como su inmutabilidad: en ese mirar al pasado en que consiste, nos dice Shestov, la filosofía, nos tranquilizamos al encontrar que *aquello que es no podría haber sido de otra manera*²¹. La seducción que obran sobre nosotros los principios invariables de la lógica y de la geometría encuentra aquí su fuente, junto al rechazo hacia la idea de un *Deus ex machina*, todo lo cual articula el proyecto (llevado a su paroxismo en el humanismo ilustrado) de la *razón autónoma* (conocimiento y voluntad sujetos a un esquema invariable de leyes definitivas).

Mas es justamente en esa posibilidad, enfrentada a la necesidad, donde Shestov encuentra el punto de partida para una nueva dimensión del pensamiento: ese desajuste entre voluntad y conocimiento (el “no ridiculizar, ni lamentar ni maldecir” de Spinoza), donde aquella se rebela y se queja, y se muestra indómita a las exigencias de la razón, debe ser profundizado hasta la “locura” de la fe. En último término, habla Shestov de un *voluntarismo* divino, emancipado de las leyes impersonales de la razón, por el cual ningún bien antecede ni determina, ninguna ley constriñe a Dios, sino que Dios *ordena*, no *obedece*, mediante una libertad *absoluta y creativa*. Trasladado al hombre, no resulta difícil intuir en esto la influencia que Nietzsche ha ejercido en nuestro autor: el camino heroico hacia la construcción del sentido, donde se cifra la dignidad humana y la voluntad titánica del superhombre, una vez perdido el suelo firme de la metafísica, así como el trabajo de creación que sustituye al hecho del descubrimiento, donde Nietzsche observaba una sumisión semejante a la que Shestov denuncia en el constreñir de la imperturbable razón y la necesidad... Pero también la deuda que mantiene con Kierkegaard, al poner en el centro de esta ruptura a la fe, como aquella afirmación del absurdo que escandaliza a la razón, en un salto temerario hacia ese vacío que esconde la idea de que, para Dios, *todo es posible*. Lo que importa, y en esto concluye la obra, es mantener una *tensión* firme, dolorosa, entre necesidad y posibilidad, entre conocimiento y voluntad, una tensión capaz de engendrar una nueva dimensión del pensamiento, libre y creativa, esa “libertad que el

²¹ Si el fin de la ética es meramente contemplativo, como hemos visto, ese mirar atrás quedará completo, resuelto. Frente a ello, la ética kantiana significará un mirar hacia el futuro: la pérdida de objetividad (de un fundamentado teórico otorgado por las verdades de la metafísica, ahora cerrada al conocimiento posible de la razón especulativa) marca un formalismo ético *abierto*, sustentando en la razón pura y *práctica*. Pero aquí el momento clave, como vemos, es el de la *posibilidad* enfrentada a la necesidad, y sin embargo, de seguir a Shestov, en el *deber* de la ética kantiana encontramos un urgente retroceso hacia una ley de la necesidad (un determinismo si no teórico, sí ahora moral) para apaciguar, de este modo, esas exigencias de la razón que, en el ámbito especulativo, se vieron vulneradas.

hombre viviente, en lo profundo de su alma, esa profundidad hasta la que la luz de nuestra conciencia y todas nuestras luces jamás llegan (...), es lo que más valora y ama en el mundo.”²².

Volveremos a Shestov en nuestras conclusiones finales. Por ahora, confiamos en que la exposición de las líneas generales de su pensamiento servirá como un marco conceptual apropiado para tratar la suspensión de lo moral en Kierkegaard, pero también para aproximarnos a los principios de la teoría ética kantiana. En Kant hallamos un punto de convergencia, que esconde gran complejidad para nuestro análisis, entre, primero, aquella necesidad buscada, constitutiva del pensamiento y del ser, que reclama una libertad racional y una ética autónoma sobre el reconocimiento de leyes universales y objetivas, y, segundo, la defensa de una libertad trascendental, definida en la emancipación de la voluntad frente al orden de la necesidad de acuerdo a una causalidad distinta, capaz de constituir la libertad como autonomía. ¿Podemos realmente entender el formalismo ético de Kant como una teoría de la sumisión de la voluntad a leyes dadas e inamovibles, identificadas con aquellas que ordenan los hechos y el mundo? Y, de no ser así, ¿no incluye pese a ello la noción del deber un fundamento de determinación necesario, según un esquema formal, de nuevo, que limite la contingencia de la práctica humana?.

²² *Ibid.*, p. 533. “La filosofía no es *Besinnen* (mirar atrás), sino lucha. Y esta lucha no tiene ni tendrá fin. El reino de Dios, como está escrito, se conquista por la fuerza” *Ibid.*, p. 530.

2. Kant. *Crítica de la razón práctica.*

2.1. Breve introducción. En torno al uso práctico de la razón pura para la constitución de una ética autónoma.

Si por un lado tenemos la *Crítica de la razón pura*, que busca establecer los límites del conocimiento posible, una vez que la razón especulativa se ha visto limitada en sus pretensiones de saber (adscrito al ámbito fenoménico, donde la *cosa en sí* solo puede ser pensada), por otro lado, con la segunda Crítica, se *abre* la posibilidad práctica, y con ello se constituyen las bases morales, *humanas*, de un deber y una necesidad distinta, tendentes al cumplimiento de un *proyecto histórico posible*: no solo la índole trágica que han revelado las filosofías de la modernidad, sino también la esperanza, tanto como la obligación, de una construcción de nueva objetividad práctica (incierta, sin duda, pero sustentada en la certeza de un imperativo moral), hunde sus raíces en la filosofía kantiana. Desde la *Crítica de la razón práctica* se proyecta sobre el horizonte de la historia un compromiso moral (un proyecto humanista) que versa en un *nosotros*, y en cuya razón colectiva se impone la necesidad de operar de acuerdo a *máximas universalizables*. Aparece la conciencia de la *libertad*, esto es, en el sentido colectivo e histórico, de un proceso de emancipación por el cual el hombre debe sostenerse en adelante sobre sí mismo mediante el ejercicio de su propio entendimiento (de su razón así liberada) y en el marco del proyecto educativo de la Ilustración; y surge, con ello, la conciencia de la *autonomía* como independencia de fundamentos externos para el obrar, pero también como *deber* y *responsabilidad* al brotar de la sola ley moral: deber, por la necesidad objetiva que conlleva la mera forma de la ley; responsabilidad, dentro de un proyecto histórico que ha de llenarla de realidad y contenido.

Diremos desde aquí que la *Crítica de la razón práctica* pretende desde el principio sostenerse sobre un método de carácter científico para el estudio de la moral, algo que entraña en sí serias dificultades, al no tratarse aquí de algo hallado en la experiencia, y que escapa asimismo a los límites impuestos a las indagaciones de la razón especulativa. Sin embargo, tal propósito se revela en la estructuración geométrica de la Crítica en su método, así como en el empeño puramente racional en las indagaciones en torno a una objetividad y una ley determinantes. La búsqueda de una regla de determinación o necesidad (una ley) propia de todo aquello fenoménico que cae bajo el orden del *mecanismo* natural, ha de trasladarse ahora al orden de la moralidad, distinguido de aquélla precisamente por la idea de una causalidad *nouménica* o *incondicionada*. Nos

moveremos en torno al planteamiento y resolución de la antinomia práctica, y, en lo que a nosotros nos ocupa, trataremos con el concepto de la *libertad racional* o, diremos, libertad determinada por un *deber* que participa de la dimensión moral, para distinguirlo de un *querer* esclavo del orden de la naturaleza; como continuo trasfondo, mantendremos la distinción trascendental entre fenómeno y noúmeno, dentro de la cual el sujeto racional participa del último elevándose al *orden inteligible* (donde brota el imperativo formal de la razón pura práctica).

Pero la pregunta por la *legitimidad* de una *metafísica de las costumbres* así constituida, se refiere a la relación misma entre la razón pura especulativa y la práctica: ambas son, en efecto, dos aplicaciones, o dos dimensiones de una y la misma razón (pura), en torno a tres ideas trascendentales (*Dios, libertad e inmortalidad del alma*) que si bien solo pueden ser *pensadas* para el uso especulativo, encuentran en la dimensión práctica una *realidad objetiva*, mas solo de acuerdo a la posibilidad de su uso práctico. El que sea una y la misma razón la que se distinga así tan sólo mediante el doble uso que se hace de la misma, sostiene a la razón práctica en principios no arbitrarios ni condicionados, sino en el *factum* de la ley moral hallado *a priori* en el *entendimiento puro*, dándose con ello, necesariamente, una determinación inmediata de la *voluntad pura*. Veremos, no obstante, cómo un *interés puro* así planteado debe enfrentarse a la realidad de una voluntad no adecuada con el deber (junto al problema subsiguiente de tener que poner la mira en fines o efectos, más allá del solo fundamento de la determinación), tal que se requieran los pensamientos de Dios y la inmortalidad para asegurar la persistencia de una práctica tendente al infinito: este será, de hecho, el origen del *sumo bien*, y también de la *fe racional* en su vertiente práctica. Diremos, por ahora, que en el enlace entre el uso especulativo y práctico de la razón pura “el primado le corresponde a esta última, bajo el presupuesto de que tal enlace no sea contingente y arbitrario, sino que se fundamente *a priori* sobre la propia razón y sea por ello *necesario*”²³.

Las ideas que la razón pura especulativa determinaba problemáticamente como objetos trascendentales que tan sólo podían ser pensados, se llenan, a través del uso práctico, de realidad y contenido. La razón pura, por sí sola, impone principios determinantes para la voluntad, una ley moral, cuya relación con el sujeto (su voluntad) es *categorica*, siendo así que tales conceptos no se amplían por tanto para el uso teórico de la razón (el conocimiento, que se detiene en los límites del fenómeno y lo *condicionado*), sino que

²³Kant., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 270.

aparecen ahora como meros *postulados* de la razón práctica o ideas morales, es decir, *arquetipos para la conducta práctica*.

A la luz de lo comentado anteriormente en nuestro acercamiento a las ideas de Shestov, diremos que la ética kantiana se articula en torno a una dialéctica continua, cuyos elementos contrapuestos se hallan al mismo tiempo estrechamente conectados entre sí: el *orden moral*, frente al orden de la naturaleza; *dignidad*, frente a felicidad; *noúmeno*, frente a fenómeno; *intelecto*, frente a animalidad; *autonomía*, frente a heteronomía; *imperativo* frente a prescripción; *categorico*, frente a hipotético; *deber*, frente al querer, etc. La relación entre los primeros compone el mundo moral, cuyo centro se halla en el concepto de la libertad, impuesto de suyo por la existencia apodíctica de la ley moral para la razón pura práctica. ¿Cómo mantendremos, desde aquí, el dualismo voluntad-conocimiento que hemos planteado en nuestra introducción? Y, en este contexto, ¿cómo emerge el concepto del sumo bien, y cómo puede, al fin, llegar la razón práctica pura a las orillas de la fe, aunque fe racional?.

2.2. Libertad y autonomía. Contra la necesidad natural.

Nos encontramos en Kant con una teoría de la moralidad que pone el fundamento de ésta en una *ley práctica* que determina por sí misma a la voluntad, sin ningún objeto o materia (que siempre habrán de tomarse de la experiencia) como contenido o condición de posibilidad, mas solo mediante su mera *forma*, dada *a priori* por el entendimiento puro. Se trata entonces de una ley *inmanente* suministrada de suyo por la razón pura de cara a un uso práctico de la misma, esto es, suministrada como *fundamento de determinación* para la voluntad y como principio de una *causalidad inteligible* (independiente de la causalidad natural adscrita al campo de la experiencia).

Se nos presenta un primer problema, que habrá de obligarnos a dilucidar el lugar de la libertad dentro del sistema ético kantiano. Como hemos anunciado, libertad, Dios e inmortalidad del alma, son tratados en principio como ideas de la razón pura que solo pueden ser pensadas por ésta, mas no conocidas teóricamente como objetos fenoménicos encontrados en la experiencia, al hallarse más allá de lo condicionado bajo las categorías del propio entendimiento y la formas de la sensibilidad (que posibilitan el conocimiento del mundo fenoménico en general, dado así como ámbito del conocimiento teórico posible). Para la razón pura en su uso práctico, en cambio, son postulados necesarios, o

hipótesis constitutivas²⁴ (sobre un *actúa como sí...*) en tanto que condiciones de posibilidad para la *realidad* de dicho uso práctico. Aunque analizaremos esto en profundidad (si en verdad tales ideas son necesarias para la realidad del uso práctico), diremos ahora: ¿encuentra por tanto la moral un fundamento determinante para la voluntad tan solo en un uso hipotético de la razón práctica? Aunque pudiera parecerlo, Kant deja claro desde el principio que este fundamento solo puede hallarse en la ley moral, que determina inmediatamente a la voluntad, si es que la razón pura puede volverse práctica de suyo. Esta determinación inmediata resulta por tanto categórica, mientras que todo otro fundamento determinante será hipotético y heterónomo, al buscar el móvil de la conducta fuera del sujeto mismo, en una representación (del placer o displacer) que servirá como *causa* mas allá de la causalidad inteligible e inmanente del sujeto racional (la cual constituye de hecho su autonomía). Comprobamos en primer lugar que la libertad es un postulado distinto de los otros dos, por cuanto emana necesariamente y de por sí de la ley moral, sin la cual no podría pensarse ninguna autonomía (inmanente) del sujeto racional (ninguna libertad)²⁵.

“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 poder adoptar”²⁶.

Y ello no sería posible de no darse una relación inmediata entre el entendimiento y la voluntad, donde la ley moral como realidad *a priori* del entendimiento puro determine a la voluntad con independencia de cualquier objeto de la experiencia. Este es el principio de la libertad como autonomía, toda vez que la dependencia respecto a los objetos de la experiencia puestos como principios determinantes, o condiciones de posibilidad de una regla práctica en general, designa por contra una relación heterónoma del sujeto racional

²⁴ Debemos comenzar a subrayarlo: hipótesis constitutivas como condiciones de posibilidad para un uso práctico que es, en primer lugar, *necesario* de acuerdo a la sola determinación de la ley moral. Coinciden con las ideas trascendentales (Dios, alma, mundo), las cuales a su vez offician como *ideas regulativas* del uso teórico de la razón pura, o puntos focales de las reglas del entendimiento, que sin embargo no amplían en modo alguno su conocimiento. Volveremos a esto en nuestro análisis del concepto del sumo bien.

²⁵ Los otros dos, Dios e inmortalidad del alma, servirán en cambio para la realización del *objeto íntegro* de la razón pura práctica, el *sumo bien*, que aquella demanda necesariamente, mas solo sobre el principio supremo de la *virtud* o consonancia con la ley, donde radica ya un concepto de libertad efectiva en cuanto autonomía.

²⁶ *Ibid.*, p.121.

con el mundo *sensible*. La distinción trascendental entre fenómeno y noúmeno estructura toda aquella dualidad de conceptos puestos en juego dentro de la presente teoría moral, no pudiéndose hablar aquí de autonomía de no darse en primer lugar un sentido *negativo* de la libertad como emancipación o independencia (del intelecto) frente a la naturaleza. Pues el fenómeno contiene precisamente la totalidad del mundo sensible, aquello que cae bajo la determinación de leyes: causalidad natural o necesidad, articulación de una mecánica de la naturaleza.

“El concepto de causalidad como *necesidad natural*, a diferencia del concepto de causalidad como *libertad*, atañe solo a la existencia de las cosas, en cuanto sea determinable en el tiempo, con lo cual no concierne sino a las cosas como fenómenos, en oposición a su causalidad como cosas en sí mismas”²⁷

A esta oposición se refiere íntegramente la *antinomia de la razón pura especulativa*, concerniente al antagonismo entre causalidad natural y libertad racional, esto es, ¿puede un sujeto racional, inmerso en el fenómeno (el mundo sensible), como un objeto existente bajo las leyes de la causalidad natural o necesidad²⁸, considerarse al mismo tiempo como *libre* y por tanto *responsable* de sus acciones (poseedor de una autonomía particular)?

Esta contradicción es, como anunciamos, aparente. El sujeto racional pertenece, como objeto existente, al fenómeno y al dominio de la ley natural, mas, por racional, se halla también y simultáneamente independizado del mismo, como partícipe del orden inteligible y capacitado para obrar conforme a una ley dada por el entendimiento puro (elevado como *cosa en sí* al valor moral de la *dignidad*). Solo en esta encrucijada cobra sentido la idea de la libertad, que atribuye a un sujeto responsabilidad sobre sus actos con independencia de la causalidad natural (vista ahora como externa²⁹): pues ésta se excluye

²⁷*Ibid.*, p. 226.

²⁸ Debemos intentar aclarar, de acuerdo a lo afirmado por Kant en la presente Crítica (y también en la anterior), dicho concepto de necesidad natural, que aparece en todo momento como necesidad *temporal* o *sucesión* causal en el tiempo. Todo acontecimiento es *consecuencia* de otros precedentes, o *efecto* de una causa previa en el tiempo, lo cual constituye el mecanismo de la naturaleza según la ley natural o “necesidad del enlace de los acontecimientos en una serie temporal” (*Ibid.*, p.230). Todo objeto físico, como perteneciente al fenómeno, se halla sometido a dicha regla del mecanismo de la naturaleza en general, bajo las *intuiciones puras a priori* como formas de nuestra sensibilidad previas a toda intuición empírica (precisamente, tiempo y espacio).

²⁹ Kant nos advierte, con ello, del peligro de caer en la idea de una libertad meramente *psicológica*, cuando la determinación para el obrar dependa de *representaciones internas*, si bien el verdadero fundamento sigue recayendo en un tipo de causalidad natural o temporal: pues una así esbozada *causalidad psicológica* solo se diferencia de aquella en que pone la causa de las acciones en las representaciones internas del sujeto,

solo como *fundamento* de determinación para una voluntad (pura, por tanto) capaz de autodeterminarse. La libertad (trascendental) presupone un fundamento de determinación incondicionado y, por tanto, liberado del condicionamiento temporal que ocupa a todo objeto de la experiencia sumido en el fenómeno. Y dado que tal fundamento incondicionado para el obrar conlleva de suyo la idea de una autonomía *inmanente*, se hace preciso establecer una causa nouménica para una relación de causalidad (como libertad) que si bien obra su efecto en el mundo de la experiencia, tiene su causa en el mundo del intelecto, bajo la determinación de una ley que no es *a posteriori* (no tomada de la experiencia), sino dada *a priori* en la razón pura y práctica. Esta es la ley moral, la cual

“nos asegura esta diferencia de relación entre la mantenida por nuestras acciones, en cuanto fenómenos, con el ser sensible de nuestro sujeto, y aquella mediante la cual este mismo ser sensible se ve referido al sustrato inteligible que hay en nosotros”³⁰

Pero semejante dualidad que pone al sujeto racional en una relación tensionada entre los usos de la razón (por tanto, entre el fenómeno y el noumeno y ambos tipos de causalidad) conlleva una *inadecuación* fundamental, pues aunque dicha incompatibilidad se mostrase como meramente aparente en la solución de la antinomia, se mantiene no obstante como operante en el sujeto mismo, que es la *unidad* entre ambos usos posibles de la razón. Si la voluntad se correspondiera siempre y plenamente con la ley moral del entendimiento puro, se daría con ello la *santidad*, que el ente racional finito solo puede pensar como arquetipo (hacia la *infinitud*) de perfección moral, pero nunca alcanzar, mientras se encuentre sumido en el mundo de la sensibilidad. Y a la inadecuación resultante, como dijimos más arriba, le corresponde el concepto del *deber*, allí donde la ley ordena, mediante un imperativo, a una voluntad naturalmente insumisa por la pertenencia del sujeto al ámbito fenoménico (como objeto que cae bajo el orden de la ley natural). Le corresponden a este orden, lo veremos, las *inclinaciones*, subsumidas bajo el principio de la *felicidad*: con ello, a la pertenencia inevitable al reino natural y a su ley de la causalidad, se le añade ahora una idea de *animalidad*, como esclavitud de la facultad desiderativa de

mas éstas se hallan a su vez dentro de una concatenación causal desplegada en el tiempo, y siempre remitente a un estado anterior que *condiciona* cualquier estado presente.

³⁰*Ibid.*, p. 234.

la voluntad (el *querer*) respecto a las inclinaciones; por otro lado, a la adecuación con el deber dictado por la sola ley moral le corresponde, en cambio, la *dignidad*, como resultado de una obediencia forzada.

Lo que hemos dicho se encuadra, repetimos, dentro de la libertad negativa como emancipación e independencia; mas esta se muestra al mismo tiempo como *positiva* a través de la *legislación* efectiva de la ley moral, precisamente en la ordenación del mundo de la *praxis* mediante la determinación del albedrío. Dicho de otra forma, la consciencia de una determinación pura para la práctica lleva aparejada la consciencia de la posibilidad de dicha determinación, y el paso inmediato del *debo* al *puedo* otorga la realidad objetiva-práctica de una ley pura: el sujeto “juza que puede hacer algo porque cobra consciencia de que debe hacerlo y reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral”³¹

Se trata entonces de una legislación pura, que brota del mundo inteligible o noumeno, y se aplica *sobre y en* el mundo empírico o sensible, pues el *poder hacer* constituye de hecho el centro de toda efectividad práctica y el punto de enlace entre lo incondicionado y lo condicionado. Mas a esta legislación que brota de principios incondicionados (de la pura ley dada *a priori* por el entendimiento) podemos considerarla de este modo una *legislación trascendental*, y, en el fondo, encontramos en la estructura trascendental del sujeto cognoscitivo (categorías puras del entendimiento y la intuición) no ya simplemente la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos en general (en el uso especulativo de la razón pura), sino también la condición de posibilidad para dicha legislación práctica, estableciéndose un *reino de la moralidad* (nouménico) sobre el reino de la naturaleza (fenoménico).

“Esta ley debe procurar al mundo de los sentidos, en cuanto *naturaleza sensible* (que concierne a los entes racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*, sin llegar a quebrar el mecanismo de la naturaleza sensible”³².

El principio de la consideración de todo ser racional como *cosa en sí* y no como medio

³¹*Ibid.*, p. 115.

³²*Ibid.*, p.138

para determinados fines obedece al uso trascendental de la razón frente al *instrumental*, y la ley moral como mera forma de la ley práctica para una legislación suprasensible

“nos traslada de hecho hacia una naturaleza en donde, si se viese acompañada por una capacidad física proporcional, la razón pura produciría el sumo bien, y determina nuestra voluntad para conformar el mundo sensible como un conjunto de seres racionales”³³.

En nuestra introducción anunciamos los requisitos de *universalidad* y *necesidad* propios de la razón en su intención esencial por consumir la relación entre sujeto y objeto, lo cual habría de afianzarse siempre sobre el reconocimiento de leyes eternas e invariables. La filosofía kantiana nos proporciona ahora un pivote magistral alrededor del cual comprender dicho entrelazamiento, como lo es el sujeto trascendental en las condiciones *a priori* de su función cognoscitiva, primero, pero también en su facultad práctica, en el ordenamiento moral (desde una y la misma razón) de la experiencia: las pretensiones de necesidad y universalidad se ven confirmadas y logradas en el campo de la ética, pues la ley moral, suministrada por la razón pura, ordena por ello *objetiva* y *necesariamente*, mientras que su fin práctico, la legislación moral, conlleva al mismo tiempo el requisito de la universalidad en el horizonte de su aplicación. Solo aquí cobra pleno sentido la formulación de la *ley básica de la razón pura práctica*: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”³⁴.

Esta posición trascendental abría la perspectiva del sujeto como *constituyente* del mundo en la síntesis cognoscitiva *a priori* (entre lo dado y lo puesto en el dinamismo del sujeto constructor de la objetividad fenoménica), pero ahora también como *legislador* del mismo. Partimos de las estructuras cognitivas (trascendentales) del sujeto, comunes a todo ente racional por darse como las condiciones de posibilidad del conocimiento en general (dentro de las cuales la realidad, precisamente, se muestra): entendimiento e intuiciones como base del pensar, generadoras de un mundo que, bajo dichas condiciones, se me *aparece* (fenómeno). Se trata entonces de un carácter *performativo* de la subjetividad desde estructuras *a priori*: el sujeto trascendental es *constituyente* del mundo, mas

³³*Ibid.*, p.139

³⁴*Ibid.*, p.116.

también, en el uso práctico de la razón pura, *actuante en el mundo*.

Diremos: la base de la moral es *apodíctica* (la ley dada *a priori*) y el orden de la moralidad se establece *sobre* la necesidad de dicha ley y *hacia* la universalidad de su aplicación posible. Todo principio práctico que no entrañe dicha necesidad en su fundamento, y universalidad en su horizonte de aplicación, no puede de ningún modo llamarse *ley* práctica, primero porque necesidad y universalidad, como vimos, son precisamente las características de la ley racional y los fundamentos de toda objetividad posible (en este caso, moral). Mas en tal horizonte de aplicación se nos revela entonces que ley moral no es sino la *mera forma de la legalidad de las máximas* que han de seguirse conforme a ella, dado que dicha forma (o ley de la razón pura práctica) se sostiene sobre el principio de la universalidad. Y hablamos por tanto de legislación, una vez que la ley moral no nos es concretada mediante un principio práctico particular, que tendría que llenarse de un contenido tomado de la experiencia (trabajo, quizás, que ocupa al *moralista*, mas no al teórico moral), sino que solo nos topamos con la forma de la legislación posible³⁵ para el logro de un orden de la moralidad integrado en el orden de la naturaleza.

Y también podemos tomar la ley de la naturaleza, bajo la cual cae todo objeto de la intuición sensible, como un *tipo* de la ley de la libertad, de acuerdo a una proposición formal para la adecuación de las máximas particulares. Aquel requisito de universalidad remitiría a una ley universal de la naturaleza, es decir, a la forma de una ley de la naturaleza en general:

“Así pues, también cabe utilizar la *naturaleza del mundo sensible como tipo* de una *naturaleza inteligible*, mientras yo no traslade a ésta las intuiciones y cuanto depende de ellas, limitándome simplemente a referirle la forma de una conformidad con la ley en

³⁵ Pensamos que aquí se encuentra el pilar de un formalismo ético abierto, que entiende tal legislación como un *proceso* no realizado todavía, y que de hecho tiende hacia el infinito. Parece evidente que el campo para la concreción o materialización de dicha tendencia al infinito es la *historia*. Con ello estamos quizás ante el surgimiento de una noción de *libre determinación* aplicada a la historia, pues aunque la base sea siempre la realización de la libertad, esta es racional y, por tanto, determinada en su fundamento de acuerdo a leyes apodícticas: si bien el fundamento implica necesidad, repetimos, su aplicación, que *tiende* (también necesariamente, si obedece a una ley genuina) hacia la universalidad, permanece abierto a un proceso determinado por la categoría moral y teleológica de lo *mejor*. Podríamos incluso aventurarnos a considerar que la libertad colectiva, en una historia del *progreso* así concebida, reside ya en la noción del deber, que ordena desde esa *inadecuación* (entre el reino moral y el reino de la naturaleza) en la cual el hombre se halla inmerso: en el movimiento de superación de dicha disonancia (siempre *hacia* el reino moral) se muestra claramente el proceso hacia lo mejor, y, por tanto, la necesidad de una legislación moral efectiva, pero aparece también con ello el ideal de la unión entre ambos órdenes (virtud y felicidad) como el objeto supremo de la razón práctica (sumo bien).

general”³⁶

A partir de aquí se establece una regla de la *capacidad judicial* de la razón práctica, por la cual ésta decide si una acción concreta dentro del mundo sensible (adscrita, por tanto, como acontecimiento, a la causalidad física) es o no conforme con una regla, en nuestro caso una ley de la razón pura, independiente (como fundamento de determinación) de la sensibilidad y del dominio de la ley de la causalidad natural. La regla en cuestión, “pregúntate si esa acción que tienes proyectada podrías considerarla posible merced a tu voluntad, aun cuando debiera ocurrir según una ley de la naturaleza en donde tú mismo estuvieras integrado”³⁷, presenta al entendimiento la forma de una ley de la naturaleza que posibilita el juicio sobre la legitimidad moral de las acciones, por someterlas a un requisito de universalidad y necesidad que *ya* puede (y debe) pensar por sí misma la razón pura de cara a su uso práctico. En ello encontramos la ley moral, cuya determinación de la voluntad hacia la posibilidad de la acción en el mundo sensible, nos obliga a obrar conforme a la idea de *un orden de la naturaleza posible* merced a la causalidad de mi libertad, como si dicha acción pudiera formar parte de una ley universal que sustentara la naturaleza: “No obstante, gracias a la razón nosotros cobramos consciencia de una ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas, como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza”³⁸. Podemos rescatar aquí las palabras que el profesor Fernando Longás nos dejó en este punto al curso de su análisis sobre esta cuestión capital de la ética kantiana: “Lo que *la típica* nos enseña es que es posible para la razón práctica vincular los conceptos morales, en concreto el de la libertad, con el mundo suprasensible (del pensamiento) y, a la vez, presentarlos en el mundo sensible a través de acciones que se corresponden con una ley de la naturaleza en general”³⁹.

Y ello, sobre un “como si” (“*als ob*”) donde encontramos la base (como una *necesidad de la ilusión* empero no en sí ilusoria) para el juicio sobre la posibilidad (empírica, real) de mi obrar, y por tanto como complemento imprescindible de una previa determinación necesaria de mi voluntad de acuerdo a la sola ley de la razón pura práctica: dado que ésta, aunque determine de suyo y prescindiendo de la mediación de cualesquiera contenidos

³⁶*Ibid.*, p.185.

³⁷*Ibid.*, p.184.

³⁸*Ibid.*, p.140.

³⁹ Longás, F., *El mundo de la moral entre el cielo y la tierra. A propósito de la típica de la razón pura práctica*, Isegoria, no. 66 (2022): e08. p.10.

de la experiencia, ha de pensarse como realizable (pensamiento que atañe a la posibilidad física o real de un obrar en el mundo, pero tal que sea conforme a leyes), traslada su horizonte de legislación *suprasensible* al plano de la sensibilidad, tomando la causalidad mecánica del orden de la naturaleza como ley tipo bajo cuya *necesidad y universalidad* he de poder situar por tanto la idoneidad de mis máximas. Recurriendo de nuevo al análisis efectuado a propósito de ello por Fernando Longás, vemos que la *típica* nos conduce a “representarnos nuestras acciones en el mundo sensible, en el mundo de la experiencia, como determinadas por la libertad”⁴⁰. Nuestra lectura quiere mostrarnos que esto solo resulta factible mediante un “como si” puesto como principio de la regla práctica, y que dicho pensamiento (conducente a los postulados prácticos necesarios) afianza el previo mandato categórico y permite pensar la forma de una *legalidad* universal como base para una *legislación* efectiva (un reino *a constituir*)⁴¹, de modo que:

“esto tiene que suponer la idea de una naturaleza no dada empíricamente y pese a todo *posible* merced a nuestra libertad, tratándose por consiguiente de una naturaleza suprasensible a la que otorgamos realidad objetiva cuando menos en el ámbito práctico, al considerarla como objeto de nuestra voluntad en cuanto entes puramente racionales”⁴².

En el fondo, el *como si* kantiano aparece como una pieza clave en la encrucijada entre los dos usos de la razón, el especulativo y el práctico. Si ensayáramos a modificar la proposición formal de la ley pura práctica de este modo: “Obra *como si* la máxima de tu voluntad siempre *podiera* valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”, veríamos que la ley se mantiene con ello sin ningún menoscabo de su pureza, ni alterando su naturaleza imperativa. Por contra, enlazaría una fórmula semejante con la anterior proposición que tomaba la ley natural como tipo de la moralidad, a saber, obrar “como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza”, y afianza así el carácter *constructivo* de la ley moral, sometiendo toda máxima al principio formal de una legislación necesaria y posible. Mas si ahora dijésemos, “obra como si fueses libre”, estaríamos utilizando la libertad como un *postulado* práctico,

⁴⁰*Ibid.*, p. 10.

⁴¹ A este respecto, nos atreveríamos a situar el *como si* en el paso de lo *ideal a lo real*, entendiendo por ideal tan sólo aquello que puede ser pensando como idea trascendental, y lo real como el acto o la conducta (resultado de una *determinación positiva*) acontecida en la experiencia.

⁴²Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p.140.

aun cuando la libertad emane ya de la sola ley moral tomada por el principio determinante de mi voluntad (libertad como causalidad autónoma); pues aunque la libertad como idea trascendental no puede ser conocida mediante un uso teórico de la razón, sino solo puesta como *idea regulativa del mismo*, sí puede (y debe) trasladarse a la forma de un postulado que afirme la *necesidad* de su existencia para la *posibilidad* de un obrar moral en el mundo. Pero aquí volvemos a hallarnos ante la realidad del sumo bien, pues las ideas de *Dios* y la *inmortalidad del alma* auspician de hecho el *objeto íntegro* de una voluntad determinada por la ley moral (el sumo bien), necesitada de dichas ideas como postulados para la praxis horizontal de un *tender hacia*⁴³.

La relación del sujeto racional con la naturaleza ha de ponerse, en suma, bajo una relación de autonomía o causalidad como libertad frente a la causalidad natural, pero tal que la primera, al poner la causa en la pura facultad racional, tenga a la naturaleza y sus objetos por su efecto; la relación inversa, por la cual los objetos de la experiencia actuarían como fundamentos determinantes de la voluntad (que se vería así como el mero efecto de una causa externa sobre la que no tiene control), constituye de hecho una relación de heteronomía, contraria al ejercicio de la libertad. Por contra, la autonomía racional, que aquí pone a la voluntad libre como causa ideal de la naturaleza, se fundamenta en la libertad trascendental como idea noúmenica, aquella que la razón piensa

“como un tipo específico de causalidad conforme a la cual pueden producirse los acontecimientos del mundo, es decir, una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un

⁴³ Por todo lo cual, el sumo bien entraña el horizonte de una unión posible entre moralidad y naturaleza, y se enlaza, en nuestra argumentación, con ese conflicto (moralidad-naturaleza) que, empero, es dado en la *unidad* del sujeto racional, como *cosa en sí* (en el uso práctico puro de la razón) al tiempo que como objeto de la naturaleza. Establecemos por tanto la resolución del conflicto en lo que hemos llamado el paso de la ley al obrar; en primer lugar, mediante el pensamiento de la conformidad posible de la ley moral con una hipotética ley de la naturaleza (en un *obrar como sí*) y, seguidamente, con el sumo bien como unión final entre ambos órdenes (horizonte que afianza la práctica hacia un fin *esperado*). En el trasfondo, hablamos ya de la naturaleza pensada como efecto de una causa determinante racional, idea que parte del hombre en esa dialéctica entre entendimiento-voluntad (causa racional para una voluntad que obra como su efecto), y que trasladaremos a Dios como sumo bien *original y autárquico*, siempre de cara esa unión final, pensada como posible, entre moralidad y naturaleza, o sumo bien *derivado*. Este es el hilo de nuestra argumentación: relación de causalidad inmanente sobre la cual la ley, a través de la práctica, opera dinámicamente *en* el mundo y hacia un fin a lograr en el mismo. Sin embargo, creemos estar ante una difícil convivencia entre la determinación necesaria de la ley moral y la apertura que ésta conlleva (al presuponer la libertad) hacia la construcción de una realidad *posible*, no hallada (y nunca agotada) en la mera experiencia. Así nos lo muestra Fernando Longás, pues esta praxis moral así inaugurada, que no se somete a las limitaciones de la razón teórica (que marca los límites de lo que *es*), tiende hacia un *deber ser* posible por el cual “*la realidad, lo que nos representamos bajo esa noción (la naturaleza, el mundo, la vida) desborda lo dado en la experiencia*” (Longás, F., *El mundo de la moral entre el cielo y la tierra...* p.12).

estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo”⁴⁴.

A la luz de lo visto hasta ahora, entendemos que dicha libertad trascendental actúa como fundamento para una libertad práctica o real del sujeto racional, dado que aquella ya actuaba como fundamento incondicionado (que la razón especulativa solo podía pensar) de lo fenoménico condicionado en tanto que *representación* (bajo las categorías de la sensibilidad y el entendimiento, que constituyen su existencia en un *aparecer como*, mas nunca en un *en sí*); esta idea trascendental de una causalidad físicamente incondicionada es, en el uso teórico de la razón, algo que solo podía ser pensando como principio regulativo del mismo;

“Sin embargo, no me era posible *comprender ese pensamiento*, es decir, no podía transformarlo en *conocimiento* de un ser que actúa así, ni tan siquiera su posibilidad. Este sitio vacante lo viene a ocupar ahora la razón pura práctica mediante una determinada ley de la causalidad (a través de la libertad), es decir, la ley moral”⁴⁵.

Mediante el uso práctico de la razón pura el sujeto trascendental pasa a pensarse como legislador positivo de un orden suprasensible que puede y debe tornarse en realidad objetiva, por lo que “la voluntad debe ser causa de los objetos, de suerte que esta última causalidad encuentra su fundamento determinante tan sólo en la pura capacidad racional”, mas cimentándose la misma en la libertad trascendental como la idea “de una espontaneidad capaz de actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal”⁴⁶. Será de suma importancia recordar esta relación fundamental entre la idea trascendental y la idea práctica, enlazadas por el *factum* de la ley moral.

⁴⁴Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2013, p.407.

⁴⁵Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p.148.

⁴⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, p.464. Merece la pena recoger las palabras del propio Kant en lo que se refiere a este paso de la idea trascendental de la libertad (incognoscible) a su realidad práctica efectiva en el sujeto racional: “Pero el concepto de una causalidad incondicionada empírica, aun cuando esté vacío desde un punto de vista teórico (sin intuición que se le acomode), sigue siendo siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado en lugar del cual cabe colocar la ley moral, dotándole así consiguientemente de una significación dentro del ámbito práctico y, aunque yo carezca de cualquier intuición que determine objetivamente su realidad teórica, no por ello tiene una menor aplicación real que se deja concretizar en intenciones o máximas desde donde se delata su realidad práctica, lo cual basta para su habilitación incluso con respecto a noúmenos”. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p.160.

2.3. *Felicidad y dignidad.*

Antes de meternos con un análisis más detallado del concepto del sumo bien, que supone de hecho el objetivo de nuestro acercamiento a los principios de la ética kantiana por contener precisamente la idea de Dios y la explicación de su *uso* moral, debemos detenernos brevemente en el problema de la *felicidad* y su lugar dentro de la presente teoría, que en absoluto resulta desdeñable, sino clave en la explicación de su contraparte, esto es, la *dignidad*. Y, sobre todo, en lo que concierne al propósito de nuestro trabajo, clave en la concepción de la *subjetividad* como elemento central en la comparativa que habremos de realizar con el pensamiento, tan divergente, de Kierkegaard.

Una vez establecidos los principios de la libertad como autonomía, no podremos olvidar que la comprensión del sujeto racional se mueve, en Kant, entre los ámbitos de la voluntad y el entendimiento, en cuya relación se define la naturaleza práctica del obrar moral como obrar racional, y sobre la cual se erige un juego de oposiciones que hemos situado, principalmente, en la posibilidad de una causalidad libre frente a la causalidad natural, y, subyaciendo a todo ello, en la distinción trascendental entre noúmeno y fenómeno. Si ahora nos detenemos en el problema de la felicidad, hagámoslo siempre desde la base teórica ya establecida, sosteniendo desde ahora que la felicidad pertenece al ámbito fenoménico y a la necesidad de la causalidad natural, frente a un concepto de dignidad que solo puede resultar de la ley moral como determinación de una causalidad libre y noúmenica. Sin embargo, la oposición (felicidad–dignidad) no es, ni mucho menos, tan sencilla, como tampoco lo será cada aspecto de la argumentación que nos permita situar la felicidad en uno de ambos polos (fenómeno-noúmeno). Nuestra aproximación se detendrá nada más que en lo esencial de dicha argumentación, preocupándonos especialmente presentar las diferencias de manera acorde con el método analítico empleado por Kant. Es evidente que, junto al problema de la libertad, el problema de la felicidad podría tenerse como el otro tema capital que ocupa a *Crítica de la razón práctica*. Por todo ello y antes de pasar a una crítica del fin de la *felicidad propia* puesto como objeto de la voluntad y materia de un principio práctico que aspire a imponerse como ley, diremos:

Desde el principio la felicidad se relaciona, en Kant, con las *inclinaciones* y la aspiración humana universal hacia su satisfacción: “Ser feliz constituye necesariamente el anhelo de todo ente racional que sin embargo sea finito y, por lo tanto, representa un ineludible

fundamento para determinar su capacidad desiderativa”⁴⁷ En tanto que sujeto sumido en la *sensibilidad*, el hombre se encuentra en una relación *menesterosa* con el mundo, por la cual busca inevitablemente la plena satisfacción de sus inclinaciones, entendidas como *impulsos de su naturaleza*:

“El ser humano es un ente menesteroso en cuanto perteneciente al mundo sensible y, en esa medida, su razón tiene un cometido indeclinable con respecto a la sensibilidad, cual es el velar por sus intereses otorgándose máximas prácticas también con vistas a la felicidad en esta vida (...)”⁴⁸.

Es decir, “por cuanto concierne a nuestra naturaleza como seres sensibles nuestra *felicidad* lo es *todo* (...)”⁴⁹ La felicidad es presentada de este modo como el objeto esencial de nuestra naturaleza sensible y, por tanto, como la materia de una ley de la naturaleza, o, precisamente, de *la* ley de la naturaleza en lo que concierne al hombre y a su existencia sensible, empírica y condicionada. No puede, por tanto, rechazarse ni obviarse. Sin embargo, el anhelo de felicidad, aunque universal e irremediable, presenta varios problemas de cara a su transformación en principios prácticos o máximas para el obrar, que habremos de resumir en la forma de un esquema a desarrollar mediante los principios de la *voluntad*, el *querer* y el *placer*.

La felicidad constituye, en primer lugar, un *ideal de la imaginación*, que por tanto se presenta siempre como *inestable* y *subjetivo*. Subjetivo, por depender de las representaciones particulares, *patológicamente condicionadas* del sujeto, que en relación con su felicidad propia parte de las disposiciones de su concreta individualidad, incapaces de tornarse en universales ni, tampoco, objetivas; inestable, por depender de la coincidencia del mundo (de la experiencia) con sus anhelos, dándose así una base que ha de ser *fortuita* para el logro de dicha concordancia, en la cual se cifra una relación de simple *heteronomía*.

Por heteronomía entendemos la *dependencia* de los fundamentos determinantes del obrar con los objetos del mundo de la experiencia de cara al establecimiento de un principio práctico o máxima para el obrar. Siendo así, el segundo problema habrá de establecerse,

⁴⁷Kant., *Crítica de la razón práctica*, p.105.

⁴⁸*Ibid.*, p.170.

⁴⁹*Ibid.*, p.171.

ante todo, en la imposibilidad de que un principio práctico semejante (que tenga la felicidad propia por objeto de la máxima en cuestión) sea trasladado a la forma de un *imperativo*⁵⁰, refiriéndose éste siempre a un *deber* como coerción forzada: puesto que la felicidad es algo que *se quiere de suyo* (impulso natural de nuestra sensibilidad), la suposición de un deber que la tenga por objeto resulta simplemente absurda, ya que el deber cifra su exigencia precisamente en su relación antagónica con el principio del querer como móvil de la voluntad, que tiene por objeto último el logro de la felicidad. En dicha relación antagónica entre el *deber* y el *querer* encontramos:

1. La diferencia entre el *motivo moral* hallado en la ley práctica (moralidad) y el *principio patológico* fundamentado en la representación del placer (felicidad).
2. Libertad definida como *emancipación* frente a la ley de la causalidad natural (libertad *negativa*), en oposición a la dependencia con el orden natural por el objeto de la felicidad (que a su vez radica en objetos de la experiencia) puesto como fundamento de mis acciones, consistiendo la felicidad en el ideal de la plena satisfacción de mis *inclinaciones*.
3. *Autonomía* como libertad en tanto que causalidad efectiva (libertad *positiva*) en base a la *determinación formal de la voluntad* desde la ley pura práctica (*eleuteronomía*), frente a la *heteronomía* como dependencia con el objeto deseado en base a una *determinación material de la voluntad* desde la facultad desiderativa, la cual, por tanto, pone la representación del placer buscado como móvil (*eudemonía*).

Con esto en mente, pasemos ahora al desarrollo de cada concepto implicado siguiendo ante todo el requerimiento de encontrar una ley práctica universal capaz de officiar como fundamento de la moralidad.

La *voluntad* es definida por Kant de dos maneras. En primer lugar, la voluntad como *facultad de desear* o *capacidad desiderativa*, aunque supeditada a una idea de causalidad por la cual el sujeto es causa de un efecto deseado, esto es, “capacidad (del sujeto) de ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas

⁵⁰ La crítica obrada por Kant al concepto de felicidad se refiere únicamente a la imposibilidad de erigir sobre ella, como objeto fundante de principios prácticos para el obrar, la forma de un imperativo de tipo categórico, el único que puede constituirse en ley de la moralidad. A la hora de abordar el problema de la felicidad, por tanto, habremos de hacerlo desde una pregunta parecida a la que sigue: ¿puede el anhelo de felicidad constituirse en el principio supremo de una legislación universal para los entes racionales, tal que contenga la forma de un imperativo práctico capaz de subsumir cualesquiera máximas como su condición formal y necesaria, válida por igual para todo sujeto implicado?

representaciones”⁵¹. Entendemos que las representaciones son la materia de la razón, o el objeto representado por el entendimiento; por lo tanto, la segunda definición de la voluntad se refiere a “la facultad para convertir una regla de la razón en causa motriz de una acción (mediante la cual pueda realizarse un objeto)”. La voluntad como capacidad desiderativa se halla por tanto emparejada a *la capacidad causal de una representación con respecto a la realidad de su objeto*, o a “la determinación de las fuerzas del sujeto para producirlo mediante su acción”⁵², siendo esta propiamente la capacidad desiderativa, que en Kant se confunde con una capacidad efectiva del obrar de acuerdo a la materia de la voluntad (el objeto representado por el entendimiento)⁵³. La voluntad se encuentra por tanto determinada por el contenido de la razón, y esta determinación, bajo la forma de una proposición, resulta en *principios* para el obrar consistentes en *reglas prácticas* (tal y como enunciamos con la segunda definición de la voluntad), es decir, proposiciones de enlace entre *medios y fines*, o un “¿qué debo hacer *para...*?”. La división entre dos tipos de principios se corresponde con la división entre dos tipos de reglas prácticas:

El principio será *subjetivo* (o *máxima*) cuando atañe únicamente a la voluntad de un sujeto particular, y *objetivo* (o *ley*) cuando pueda valer objetivamente para la voluntad de todo sujeto racional. Al mismo tiempo, las reglas prácticas para cada principio podrán tomarse como imperativos si contienen la validez objetiva del apremio hacia la acción, resultando en imperativos *hipotéticos*, cuando se parta de la asequibilidad del objeto para la causalidad del sujeto tomado como *causa eficiente* (desembocando en imperativos *condicionados por el efecto* apetecido, o *prescripciones de habilidad*), o *categoricos*, cuando determinan a la voluntad con independencia de todo objeto o materia del principio. Tal y como vimos en nuestra explicación de la libertad como autonomía, un principio objetivo o ley habrá de contener una regla práctica bajo la forma de un imperativo categorico, debido al doble requerimiento de objetividad y universalidad, resultante en un apremio *necesario e incondicionado* ejercido sobre la voluntad de *cualquier* sujeto racional. Por contra, los imperativos hipotéticos, como base para la formulación de principios prácticos subjetivos, se hallan sometidos a un doble condicionamiento ya

⁵¹ *Ibid.*, p.76.

⁵² *Ibid.*, p.168.

⁵³ Si quisiéramos simplificarlo, diríamos que la voluntad como capacidad desiderativa no es más que la capacidad del sujeto de ser causa del objeto deseado y representado. Dado que el objeto es representación y esta se halla en el entendimiento, la cuestión estriba en si este es *puro*, esto es, si ordena tan solo desde la forma de la legalidad universal o ley pura práctica, desprovista de cualquier materia u objeto del deseo representado.

anunciado: por un lado, dependencia con el *objeto* o *efecto* deseado y, por otro, sometimiento a las condiciones patológicas, azarosas, de la subjetividad. De la primera condición brotan reglas para una causalidad eficiente enfocada al logro de un efecto dentro del mundo (dándose un inevitable condicionamiento empírico a la existencia de la máxima para el obrar), y como la representación de este efecto, dijimos, constituye la materia de la capacidad desiderativa o el objeto de la voluntad, se someterá ésta a una determinación para la *praxis* sostenida siempre sobre fundamentos empíricos. Se forma así una *regla práctica material*, de la cual diremos:

1. El deseo del objeto se torna condición de posibilidad de la regla práctica.
2. El objeto que tomo como fundamento práctico es una representación que actúa sobre la *impresionabilidad* del sujeto, esto es, como el sentimiento de *placer* o *displacer* provocado por la existencia del mismo. Por tanto, “el placer sólo es práctico en tanto que aquella sensación agradable esperada por parte del sujeto respecto de la realidad objetual determina su capacidad desiderativa”⁵⁴. Pero dicha expectativa del agrado no se encuentra sino en la disposición universal del hombre hacia la felicidad debido a la menesterosidad de su existencia sensible, en la consciencia de un *deleite* que ha de acompañarle (como un ideal de la imaginación) durante toda su vida, con lo cual,

“todos los principios materiales que colocan el fundamento para determinar al albedrío en el placer o displacer a experimentar por la realidad de un objeto son enteramente del *mismo género*, perteneciendo todos ellos al principio del amor hacia uno mismo o de la felicidad propia”⁵⁵.

Las representaciones de lo grato o lo ingrato (del placer o displacer) suponen la materia de la facultad desiderativa que actúa como condición empírica de los principios prácticos. Mas se habla entonces de una *facultad inferior de desear*, frente a una *facultad superior de desear* posible, si es la ley meramente formal del entendimiento, desprovista de la materia de la capacidad desiderativa, y por tanto ley formal del entendimiento puro, aquella que por si sola determina a la *voluntad (pura)*. Y en esto estriba, de hecho, el concepto del *interés puro*. Pero nos referimos aquí a una correspondencia del querer con el *deber* que le antecede, pues el entendimiento, que da la ley de la moralidad, precede a la voluntad, y la determina: la relación inversa, como hemos mostrado, pone el principio

⁵⁴*Ibid.*, p.99.

⁵⁵*Ibid.*, p.99.

determinante en la idea de la felicidad, cuyo contenido, que es la representación de lo grato, se refiere al objeto de tal representación o al efecto deseado, fundamento siempre empírico por tanto, y que opera dentro de la contingencia patológica de una subjetividad particular. Toda regla práctica hipotética, en la forma de un imperativo para un uso *instrumental* de la razón (empleo de medios conforme a fines), significa heteronomía; el imperativo categórico, en cambio, al sostenerse en un uso *puro* de la razón, contiene un fundamento para el obrar que no *parte* de la experiencia ni se deja *condicionar* por ésta, resultando en una relación inmanente de causalidad como autonomía: el entendimiento, diríamos, es causa de la voluntad (autonomía), mientras que, a la inversa, el entendimiento es efecto de una voluntad (la materia de la facultad de desear) que lo instrumentaliza. La causalidad libre es *causalidad racional*; mas si esta libertad se piensa no solo como negativa o como emancipación (de los fundamentos de la experiencia y por tanto de la ley de la causalidad natural), sino también como positiva, la ley moral que la ordena necesaria e incondicionalmente ha de traducirse en una legislación posible y efectiva, tal que tenga a la naturaleza (al mundo sensible) por efecto, y no por causa⁵⁶. De posicionarse ésta como causa, el sujeto racional pasaría a actuar como subjetividad meramente sensible y el fin de su obrar (su fundamento determinante) sería siempre el principio de la felicidad o amor propio; mas de pensarse el sujeto como causa, su sensibilidad quedará sometida a los principios prácticos de su razón, que por darse vacíos de toda materia (representativa y objetual, empírica y desiderativa) podrán transferirse solo a una *forma* de la legalidad en general, propiamente la *ley moral*, cuyo fin es la *virtud* o la adecuación (sentida como un deber) de la voluntad con los principios del solo entendimiento⁵⁷. En las relaciones de causa y efecto que han de constituir el ámbito de la moralidad, la felicidad es solo rechazada como causa o fundamento de determinación, pero admitida y, aún más,

⁵⁶ De nuevo, la posición trascendental se encuentra a la base de nuestro razonamiento, pues el mundo sensible como fenómeno es puesto por las categorías trascendentales del sujeto, por un lado y, por otro, la idea teórica de una libertad trascendental como incondicionada y en absoluto contingente es ocupada por el sujeto racional, que la llena de realidad objetiva al *poder actuar como si* él mismo fuera portador de esta libertad, cuyo origen ha de buscarse por tanto en la razón o en la capacidad intelectiva.

⁵⁷ Ley es aquel principio práctico reconocido como válido por todo sujeto racional por igual, con independencia de cualesquiera circunstancias o condicionamientos particulares; en otras palabras, ley es aquel principio que ordena desde la *universalidad* y la *objetividad*. Pero dado que ello solo es posible cuando la ley en cuestión se presenta como la forma de la legalidad en general (pues un contenido o materia de la misma habría de anclarla en la experiencia y tornarla así contingente, y convertirla en suma en un principio práctico *material*), la objetividad no se refiere a un reino ya constituido, donde tendríamos tal vez como dado un conjunto de máximas concretas, tal como las tablas de la ley, sino únicamente a los cimientos de un reino a constituir. Retomaremos esto en nuestra conclusión.

necesitada como efecto, consecuencia o corolario:

“Así pues, el concepto del deber exige *objetivamente* a la acción una concordancia con la ley, pero a su máxima le demanda *subjetivamente* un respeto hacia ella como único modo para determinar la voluntad merced a esa ley”⁵⁸.

Este *respeto* obra como un sentimiento y, por tanto, podríamos llamarlo con justicia *sentimiento moral*: “La ley moral, pues, al igual que supone un fundamento formal para determinar la acción mediante razón pura práctica (...), constituye asimismo un fundamento de determinación subjetivo o móvil de dichas acciones, en tanto que posee influjo sobre la sensibilidad del sujeto y origina un sentimiento que auspicia el influjo de la ley sobre la voluntad”⁵⁹.

Pero, aclaremoslo, este sentimiento de índole particular no precede a la ley moral ni sirve como fundamento de determinación de la voluntad, sino que aparece como efecto o consecuencia de aquélla, y al encontrarse su causa en la razón pura práctica o en la ley meramente formal (sin materia como representación del placer o displacer), este sentimiento es legítimo e incluso necesario, sirviendo como base para una felicidad resultante de la mera consciencia de la dignidad, o *contento de uno mismo*.

En este punto habremos de recordar cómo nuestra introducción puso esta felicidad particular, nacida de la virtud, como una de las características más notorias de las éticas autónomas racionales, especialmente en lo que concernía a los modos de la ética contemplativa, mencionando a Spinoza como el más claro ejemplo. No cabe duda de que el concepto kantiano de autosatisfacción, referido a este contento de uno mismo que sucede a la conciencia de la virtud, pertenece a la misma tradición de pensamiento y sirve de hecho para elucidarla, si bien presente al mismo tiempo (como ya anunciamos) serias diferencias. Si recordamos, la felicidad era entendida entonces como *beatitud*, consecuencia directa del saber o del conocimiento, pensado como correspondencia plena (lograda) entre el sujeto y el objeto conocido, mas solo a través de esa *mejor parte del alma* o intelecto que anulaba la peor parte o aquel ámbito del querer o del deseo; vimos entonces que el conocimiento del *ser* prometía aquietar aquel descontento hacia la realidad, dirigido a un *deber ser de otra manera*.

⁵⁸*Ibid.*, p.204.

⁵⁹*Ibid.*, p. 195.

Si lo pensáramos esquemáticamente, la ética de Kant no parece sino ahondar dicha tesis al tiempo que continuarla: la división entre voluntad y entendimiento (aunque solo como movimiento de tensión en el seno de una unidad) parece corresponderse a la división general entre voluntad y conocimiento, lo mismo que el predominio de este sobre aquel, cuya materia sigue siendo la de *leyes universales y necesarias*. Se diría que el concepto de una facultad superior de desear, al mismo tiempo, no hace sino continuar la idea de aquella mejor parte del alma donde opera de hecho la razón, y que por facultad inferior no hacemos referencia nada más que a esa voluntad indómita y tosca que la razón debe amaestrar y aquietar a través del *acto avolitivo* del conocimiento. No podemos negar que Kant se encuentra, en efecto, inserto en esta línea de pensamiento desde el cual se establecen los principios de una ética autónoma racional, pero de ningún modo hablamos ya de una ética contemplativa, sino de una ética práctica al tiempo que racional, preocupada del obrar y del hacer de la *praxis*, y *abierta*: el motivo de esta gran divergencia ha de buscarse precisamente en que la dualidad voluntad-conocimiento que hemos trabajado no puede, ni mucho menos, aplicarse con justicia a Kant. Como desarrollaremos esto en nuestras conclusiones, aquí diremos tan solo:

La felicidad entendida como consecuencia de la virtud o contento de uno mismo no es vista en Kant como beatitud en el sentido de una plenitud lograda y acabada; al contrario, esta plenitud o beatitud suprema es imposible de alcanzar para un sujeto racional finito sumido en el mundo de la sensibilidad⁶⁰, tensionado entre el deber y el querer, entre la dignidad y la felicidad. La perspectiva de su unión no puede ni mucho menos referirse a aquella sostenida como posible y necesaria en las éticas contemplativas; aquí, lo veremos con detenimiento, oficia como perspectiva ideal, necesaria (la felicidad dada en

⁶⁰ En la *Crítica de la razón práctica* esta diferencia se hace evidente en los comentarios que Kant le dedica a la ética estoica: si bien alaba el que ésta acertara a poner (contra el eudemonismo epicúreo) la virtud como condición suprema de una felicidad que habrá de ser entendida por tanto como felicidad moral o racional, Kant critica el convencimiento estoico de que dicha virtud, lo mismo que su enlace consecuente con la dicha, sea plenamente alcanzable en la vida, erigiéndose el sabio estoico a una categoría de santidad que ignora la menesterosidad inherente a la condición humana y al sujeto sensible dominado por las inclinaciones. Dicha confusión radica en suma en la ignorancia de que los principios prácticos de la virtud y la felicidad son radicalmente heterogéneos entre sí, lo que implica la imposibilidad de su plena adecuación *en esta vida*, siendo así que toda ética legítima ha de partir de una conciencia *trágica* de la realidad del hombre, algo que, por otra parte, nos obliga a repensar la unión entre virtud y felicidad en términos muy distintos a los estoicos o spinozianos. Es de vital importancia recordar, en Kant, este trasfondo trágico que a menudo podemos leer entre líneas, donde asoma quizás el inicio de una conciencia propiamente moderna que comienza a cambiar la tarea de la filosofía, especialmente en su vertiente ética, hacia la tarea de una construcción de sentido. Aunque este no sea propiamente el objeto de nuestro trabajo, ya dijimos, y lo repetiremos, que la filosofía de Kant debe entenderse siempre en este contexto histórico y filosófico de pérdida y de cambio.

correspondencia con el ejercicio de la virtud es un *objeto necesario* de la razón pura práctica) pero posible solo dentro de un *progreso al infinito*, obrando así dicha unión como *arquetipo* y principio regulativo para la práctica moral. No vemos en todo ello nada más que el paso de la necesidad a la posibilidad, o de la objetividad del principio a la subjetividad de la *intención*, para la cual aquél (la ley moral) debe ser, en efecto, posible y realizable. Hemos colocado esta necesidad de la realización práctica en una legislación moral positiva sostenida en un pensamiento arquetípico para la praxis (el *obrar como si*), y ello basta, por ahora, para dejar claro que la ética kantiana se desmarca radicalmente de las éticas contemplativas mencionadas en nuestra introducción.

Aclaremos entonces que este respeto *prácticamente producido*, y no *patológicamente*, oficia a su vez como fundamento para la *intención subjetiva* de obrar moralmente o *por mor de la ley*, fomentando un *interés* moral que determina subjetivamente al *móvil* y la *máxima*: el respeto hacia la ley moral “no es un móvil de la moralidad, sino la moralidad misma, considerada subjetivamente cual móvil”⁶¹; y, como sentimiento moral, “no sirve para enjuiciar las acciones o para fundamentar a la propia ley moral objetiva, sino solo como resorte para que dicha ley constituya de hecho una máxima”⁶². El paso de la objetividad del mandato a la subjetividad de la intención en el respeto hacia el mismo, se entronca en la relación entre la naturaleza racional (moral) del hombre y su naturaleza sensible: lo mismo que la virtud solo acontece como adecuación, y que si éste fuera siempre el caso, se daría, en vez de virtud, una plenitud de santidad, así el respeto obra como resorte de una subjetividad patológicamente condicionada. Pero en el paso de la ley a la máxima, siguiendo nuestra interpretación, hallamos de hecho el paso del fundamento de determinación a la praxis o a la realidad. Estamos otra vez ante el horizonte de un enlace posible y necesario entre ambos polos de la tensión dialéctica práctica, tal que apunta a la correspondencia entre el fenómeno y el noúmeno, entre el intelecto y la sensibilidad, entre la moralidad y la naturaleza, y, repetimos, entre la voluntad y el entendimiento.

En primer lugar, la unión entre virtud y felicidad es obrada mediante un tipo de felicidad particular entendida como contento de uno mismo, la cual es dada en el ente racional como efecto o consecuencia de la realización de la virtud o de la consciencia de la dignidad, que ocupa frente a aquélla el puesto de causa o *condición formal*; en segundo

⁶¹*Ibid.*, p.195.

⁶²*Ibid.*, p.196.

lugar, esta felicidad es pensada como necesaria para la conversión de la ley en praxis o libertad positiva, esto es, para la constitución de una legislación moral sobre el reino de la naturaleza. El esquema de los principios prácticos (en la forma de proposiciones que engloban un fundamento de determinación en la relación entre voluntad y entendimiento) nos ha servido para comprender la heterogeneidad insalvable hallada entre los principios de la virtud y la felicidad: dándose la virtud como consciencia de una determinación formal del entendimiento puro para la práctica, y la felicidad como objeto imaginativo, aunque universal, de la facultad desiderativa, en torno a representaciones sobre el placer y displacer (materia de la voluntad y de principios prácticos no formales, sino materiales). Ahora, una vez admitida cierta felicidad legítima como corolario de la dignidad, hemos descubierto que dicha legitimidad conlleva también necesidad, por sostenerse sobre un sentimiento peculiar de *respeto* prácticamente inducido que actúa como influencia para el obrar moral y racional dentro del sentido interno de la subjetividad. Hemos creído oportuno cifrar esta necesidad en el paso de lo necesario a lo posible, de la objetividad a la subjetividad, o del pensar a lo real, donde aquel respeto oficia como un *resorte* para la idoneidad ética de las máximas particulares (en un obrar *por mor de la ley*). Con todo ello, se nos abre al fin el camino para el análisis del concepto del *sumo bien*⁶³, cuya clave de bóveda no es sino la idea de Dios, entendido, primero, como la idea de un *espectador imparcial*:

“Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando imaginamos un ser semejante a título de prueba”⁶⁴.

Estamos ante un *uso práctico de la idea de Dios*, o un uso moral. Los principios de la moralidad, propiamente la ley que ha de sustentarla, no pueden referirse a un ámbito de objetividad que escapa a nuestro conocimiento posible, mas tampoco, por ello mismo, desecharse como vanos o ilusorios. Hemos hallado en la forma de la legalidad en general, o ley pura dada *a priori*, que implica por ello necesidad y universalidad, el cimiento de

⁶³ No entenderemos nuestro análisis si no recordamos una vez más que la unión entre virtud y felicidad se corresponde a la unión entre moralidad y naturaleza y, en el hombre (en lo que ocupa a la razón pura práctica) a la unión entre razón y sensibilidad. Una vez establecidos tales dualismos fundamentales, el *proyecto* de la ética kantiana apunta a la posibilidad de su convergencia, tenida como postulado necesario para la práctica moral de cara a una legislación efectiva.

⁶⁴ *Ibid.*, p.255.

una práctica moral que salva el requisito indispensable de la objetividad, pero que mira hacia una constitución no dada ya en lo real, sino solo posible a la par que necesaria. A su vez, esta conjunción entre necesidad y posibilidad ha terminado posicionando el sumo bien como *objeto íntegro* de la razón pura práctica, de acuerdo a una unión ideal entre virtud y felicidad, sobre la base del sentimiento moral del respeto, que ha de ser empírica. La idea de Dios, como las ideas concomitantes de la *libertad* y la *inmortalidad del alma*, cumplen aquí su cometido:

“Pero va de suyo que, si en el concepto del sumo bien está ya incluida la ley moral como suprema condición, entonces el sumo bien no supone un simple objeto, sino que también su concepto y la representación de su existencia posible mediante nuestra razón práctica constituyen, al mismo tiempo, el fundamento para determinar la voluntad pura”⁶⁵.

2.4. La idea de Dios en torno al concepto del sumo bien.

Nuestra argumentación nos ha mostrado la verdadera naturaleza de los postulados de la razón pura práctica, por los cuales el sujeto

“postula la posibilidad de un *objeto* (Dios y la inmortalidad del alma) en base a leyes *prácticas* apodícticas de suyo y, por consiguiente, solo a los efectos de una razón práctica; pues esta certeza de la posibilidad postulada no es en modo alguno teórica, ni por lo tanto tampoco apodíctica, o sea, no se trata de una necesidad reconocida con respecto al objeto, sino de una conjetura necesaria con respecto al sujeto en orden a ejecutar sus leyes objetivas, pero prácticas, constituyendo por lo tanto una simple hipótesis necesaria”⁶⁶.

Sostenemos que este fragmento, extraído de una nota a pie de página, esclarece lo suficiente la complejidad del problema y revela al mismo tiempo la apertura del formalismo ético kantiano, que pasaremos ahora al primer plano. Las palabras clave del citado fragmento han sido ya tratadas con anterioridad, y aparecen aquí en un rico juego conceptual que sustenta el paso de la ley al obrar: tratamos ahora de un *objeto* de la razón pura práctica, de la *certeza* de una *posibilidad* postulada, de una *conjetura necesaria* para el *sujeto* en orden a la *ejecución* práctica de leyes *objetivas*; todo lo cual erige el postulado,

⁶⁵*Ibid.*, p.253.

⁶⁶*Ibid.*, p.79.

tal y como hemos repetido a lo largo de nuestro escrito, como una *hipótesis necesaria*. El esfuerzo de Kant, al corresponder principios aparentemente contradictorios, es doble: por un lado, solventar el peligro de que tales hipótesis sean tomadas como certezas del ámbito teórico u objetivas; por otro lado, evitar el riesgo de que, al no poder tomarse como tales, caigan en un tipo de arbitrariedad subjetiva. Aunque su raíz sea, en efecto, objetiva (sobre la base de leyes apodícticas), esta objetividad, recordemos, es *práctica*. Tal y como dijimos, la voluntad ha de pensarse como causa de los objetos, aunque solo desde la conciencia de una independencia fundamental con los mismos (causalidad como libertad negativa), siendo así que solo dentro de la capacidad racional hallamos un principio de causalidad como autonomía, mas determinada positivamente hacia el cumplimiento, sobre el orden de la sensibilidad y la naturaleza, de una legislación efectiva. Vimos también que se abría entonces la vía de una nueva *realidad objetiva* que llenaba de contenido el mero pensamiento (vacío para el uso teórico de la razón) de una libertad trascendental, requerida por la razón pura como la idea de una espontaneidad incondicionada, “una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo”. Se trataba entonces de un principio de causalidad cuyo fundamento determinante no descansase en absoluto sobre las condiciones de la sensibilidad, sino que, precediéndolas como a su efecto, supusiera una causa *inteligible* (frente a lo sensible) y, por tanto, incondicionada. Dicha causalidad inteligible es propiamente la libertad, pensada problemáticamente; el *principio de la moralidad* como ley de la causalidad aplica una categoría del entendimiento (la causalidad) a la idea trascendental de la libertad, y mediante el *factum* de una ley objetiva y necesaria en tanto que fundamento de determinación inherente a los sujetos racionales, permite trasladar aquella libertad trascendental a la *posibilidad moral* de su realidad práctica.

Pero dado que un deber entraña necesidad, y ésta apunta hacia algo que por tanto puede ser realizable, el *objeto* del deber (ahora sí, el sumo bien, y no meramente la *forma* del deber) ha de tomarse al mismo tiempo como posible en la *conciencia subjetiva*; la posibilidad se afianza entonces en hipótesis o conjeturas, que al ser asumidas (por el sujeto) permiten un obrar práctico adecuado a los imperativos *a priori* de la moralidad. Se trata entonces

“de llegar a transformar este *poder* en un *ser*, o sea, de verse demostrado en un caso real al igual que mediante un *factum*, es decir, se trataba de que ciertas acciones presupusieran

semejante causalidad (la intelectual y sensiblemente incondicionada), ya sea reales o únicamente ordenadas, esto es, de que fueran objetivamente necesarias en términos prácticos”⁶⁷.

La moralidad es un principio de causalidad. Su fundamento, la ley moral, es una *ley de la causalidad inteligible*, operante en sujetos racionales aunque sensibles, esto es, sumidos en tanto que objetos en el orden de la naturaleza y en la ley de la causalidad mecánica⁶⁸. Esta causalidad especial entraña una necesidad que pone al mundo sensible como efecto de una causa libre del mismo, y el hecho de que pueda darse una acción (en la naturaleza) conforme a una causa que solo puede hallarse en el orden de la moralidad, es lo que marca el paso del *poder* al *ser*. Pero el *efecto* sobre el mundo es querido por el sujeto como un objeto posible, al que llamaremos con justicia *objeto de la razón pura práctica*, siendo su concepto la “representación de un objeto como un efecto posible a través de la libertad”⁶⁹. Dicho objeto será aquel comprendido como un *bien* (moral), u objeto cuya representación entrañe necesidad (racional) para la facultad de desear (aquello que *se quiere necesariamente*), poniéndose así en estrecha unión con la voluntad (capacidad desiderativa), al suponer ésta precisamente “la facultad para convertir una regla de la razón en causa motriz de una acción (mediante la cual pueda realizarse un objeto)”.

Es otras palabras, *la razón determina a la voluntad a tomar el bien por su objeto*, y nunca a la inversa. El objeto será prácticamente requerido como un efecto o *acción* (de una causa libre o intelectual) posible a la par que necesaria (por aquella exigencia racional). El *bien supremo* será, entonces, la mera *virtud*; el *sumo bien*, en cambio, la unión, representada como necesaria, entre virtud y felicidad. Si la primera es, como mostramos, *condición formal* a la vez que *causa* de la segunda, se referiría la felicidad a una concordancia de la sensibilidad con los preceptos puros de la razón, bajo la idea de una concordancia plena de la voluntad con el entendimiento; pero esto supone de hecho el concepto de *santidad*,

⁶⁷*Ibid.*, p.243.

⁶⁸ De aquello incondicionado que la investigación epistemológica nos revela como noúmeno o *cosa en sí*, pasamos a aplicar, en el sujeto racional, un concepto de lo incondicionado como independencia causal frente a la sensibilidad; sensibilidad posicionada en el sujeto racional como su facultad desiderativa inferior, sus inclinaciones y, en suma, su *animalidad*. No perdamos de vista esta línea de continuidad entre fenómeno-naturaleza-sensibilidad, que nos traslada, como sujetos racionales poseedores de un principio de moralidad, a un orden distinto, si bien no simplemente intuitivo, sino pensado primero, y conocido después y realizado, gracias al fundamento de la determinación práctica.

⁶⁹*Ibid.*, p.163.

que solo puede ser tomado por el sujeto racional y sensible como *arquetipo* para una progresión infinita hacia la misma en tanto que fin ideal. Por otra parte, la felicidad no es solo entendida, en Kant, como ese tipo de autosatisfacción moral que llamamos respeto, sino también como objeto o fin último y universal de nuestra *naturaleza*⁷⁰, en tanto que seres patológicamente condicionados: recordemos que de ningún modo la ética de Kant rechaza el objeto de la felicidad, sino que anula la pretensión de colocarlo como único fundamento de nuestras máximas. Es preciso, por tanto, que se dé una unión necesaria entre virtud y felicidad como el *objeto íntegro* (en una progresión infinita hacia el arquetipo) de la razón pura práctica, aunque la ley moral sirva por sí sola como dicho fundamento. Un estado de plena disparidad entre ambos principios resulta, en efecto, inadmisibles para la perspectiva de un espectador imparcial. Mas un obrar moral efectivo resulta al mismo tiempo insostenible (a la larga y hacia el objeto siempre remoto requerido por nuestra praxis moral) sin el uso práctico de esa perspectiva de imparcialidad.

Esta es, en el fondo, la solución de la antinomia de la razón pura práctica, al sernos permitido colocar la intención virtuosa como causa de la felicidad, si bien no como *causa eficiente* (la relación no es sintética ni acontece necesariamente en el mundo sensible), sí como *causa pensada* de acuerdo a una conexión *a priori* y necesaria, pues hablamos del objeto supremo de *una voluntad moralmente determinada*. La felicidad es “una consecuencia moralmente condicionada y sin embargo necesaria”⁷¹ de la moralidad. Mas, de nuevo, ¿a qué necesidad nos referimos? No es analítica (no se da ninguna necesidad conceptual inmediata entre ambos elementos), sino que entraña una *síntesis* entre *principios prácticos* heterogéneos y radicalmente divergentes, siendo esta síntesis necesaria, aunque, repetimos, no mediante una relación sintética de causalidad eficiente, sino solo con miras a la *realización práctica* del sumo bien. Quizás la clave se encuentre en el mero pensamiento de esta conexión como “prácticamente necesaria *a priori*”⁷², esto es, habiéndonoslas tan solo con la posibilidad real de auspiciar el sumo bien, la cual ha de fundamentarse no sobre la experiencia, sino sobre una *expectativa* legítima que a su

⁷⁰ Es cierto, sin duda, que Kant también admite la felicidad como *deber indirecto*, cuando es comprendida como simple *medio* para la ejecución de los fines de la moralidad (cuando la felicidad, por así decirlo, se comprende bajo imperativos hipotéticos, solo como medio hacia el cumplimiento de un imperativo categórico previo). Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con la interpretación de que el sumo bien se compone de una felicidad así entendida como medio, pues entendemos que, en el concepto del sumo bien, la felicidad tiene el papel de componer la *totalidad* de los fines (el objeto íntegro, junto al objeto supremo de la virtud) de una razón pura y práctica.

⁷¹*Ibid.*, p.260.

⁷²*Ibid.*, p.259.

vez descansa sobre fundamentos prácticos *a priori*. Por tanto, esta necesidad se refiere en primer lugar a una *conexión sintética a priori* por la cual el sujeto piensa la felicidad como efecto necesario de la conducta virtuosa, aunque dicho efecto no suponga de hecho una realidad, sino solo una expectativa prácticamente justificada por la cual aquello que es imposible (considerando al ente racional finito como objeto de la naturaleza) se piensa empero como prácticamente necesario:

“No es imposible que la moralidad de la intención posea en el mundo sensible una conexión necesaria cual causa con la felicidad como efecto, una conexión que no es inmediata, más si mediata (a través de un autor inteligible de la naturaleza)”⁷³.

La conexión ideal entre moralidad y felicidad apunta al orden inteligible de una voluntad moralmente determinada, de una plenitud realizada (que conocimos antes como santidad) en la cabal *proporcionalidad y causalidad* dada entre ambos principios. Pero, como hemos visto, dicha conexión no es solo ideal, mas asimismo práctica (que no teórica), por cuanto el *factum* de la moralidad (que nos hace pensarnos como la causa inteligible de la naturaleza) llena de realidad objetiva, aunque solo práctica, una conexión que ahora no es pensada sino como posible *merced a la ley moral* que determina efectivamente mi voluntad. En otras palabras, el sumo bien es prácticamente necesario, por cuanto la ley moral es capaz de unir voluntad y entendimiento con arreglo a una causalidad pura, y su determinación, empíricamente incondicionada, apunta hacia un orden suprasensible (donde moralidad y felicidad se den de la mano) que debe y puede realizarse, y que puede (y debe) pensarse como *ya realizado* en la constitución pura del *ser supremo* o *protoser*. Entonces, lo que, a través de la ley moral, se piensa como necesario, ha de pensarse también como posible. Al concernir la ley moral a la determinación pura de la voluntad desde el entendimiento, obtuvimos ya el bien supremo de la virtud como el objeto de una voluntad moralmente determinada, mas revelándose al mismo tiempo, la virtud, como condición formal dentro de un bien completo o íntegro, que incluye la felicidad *sobre un orden ideal de adecuación entre moralidad y naturaleza*: si bien la naturaleza es opuesta a la determinación pura de la razón práctica por aquella causalidad mecánica contraria a una causalidad libre e independiente, la causalidad libre como libertad positiva se dirige, al mismo tiempo, hacia una constitución posible y real más allá de los límites de la sola

⁷³*Ibid.*, p.262.

determinación necesaria (*hacia la experiencia*), resultando de ello una naturaleza que es vista como efecto, tal y como la voluntad es vista como un efecto del entendimiento puro. Tal naturaleza es solo *pensable* con arreglo a esa determinación positiva del entendimiento, que la pone como una realidad posible. Y, como sea la felicidad su objeto (de la naturaleza) en lo que se refiere a los fines de nuestra constitución sensible, del concepto de santidad en lo que concierne al sujeto racional tensionado entre voluntad (querer subjetivo) y entendimiento, pasamos al concepto de *divinidad* en lo que concierne a la unión general entre ambos órdenes (moralidad y naturaleza). Si existe, en este caso, una felicidad adecuada a la moralidad, tal que sea resultado o efecto de aquélla, la naturaleza habría de ser a su vez un efecto del entendimiento como causa suprasensible, o de una voluntad determinada por el mismo (como capacidad de hacer prácticas las leyes de la razón). Pero como esto no ocurra, sino que el sujeto racional y sensible se ve escindido entre ambos ámbitos de *finalidad*,

“en la ley moral no se da el más mínimo fundamento para una conexión necesaria entre moralidad y la felicidad proporcional de un ente que forme parte del mundo y dependa de él, justamente por lo cual no puede ser causa de esa naturaleza merced a su voluntad”⁷⁴.

Pero, pese a ello, la posibilidad del sumo bien no puede ser negada, sino que es impuesta como necesaria por la razón pura práctica, al constituir su objeto íntegro, vinculado con fundamentos *a priori* que, en la práctica, traducen esta necesidad objetiva en una exigencia o deber: “debemos auspiciar el sumo bien (el cual por lo tanto tiene que ser posible)”⁷⁵. La inadecuación real entre el entendimiento como causa y la naturaleza como efecto, única vía por la cual la heterogeneidad entre los principios de la moralidad y la felicidad podía ser resuelta y aunada, es *precedida*, empero, por el sumo bien como objeto de la razón pura práctica, que al enfrentarse a aquella inadecuación, ordena sin embargo su resolución, comprendiéndola al mismo tiempo como posible y realizable. Hablamos de un imperativo práctico, que piensa el sumo bien como posible merced a una necesidad previa en la determinación de la razón hacia un objeto *que se quiere necesariamente* (dándose con ello una unión de carácter *a priori* entre voluntad y entendimiento, o entre la subjetividad que quiere y la objetividad que ordena). La contradicción parece

⁷⁴*Ibid.*, p.278.

⁷⁵*Ibid.*, p.306.

irresoluble, y lo es, sin duda, teóricamente, si bien en un sentido práctico la solución pasa por el obrar por mor a un deber cuyo objeto (el sumo bien) ha de pensarse como posible, y ello basta para la determinación de un obrar fundamentado de esta manera sobre *conjeturas necesarias*. La primera de todas ellas, siguiendo el hilo de nuestra argumentación, será la de *Dios*, en primer lugar como *causa* de la naturaleza *independiente* de esta⁷⁶, en pos de aquella plena coincidencia, para nosotros vedada (por esa dependencia), entre felicidad como efecto y moralidad como causa. Donde el concepto de la santidad es puramente arquetípico para el obrar práctico, también oficiará la divinidad de la misma manera, como condición de posibilidad para una *praxis con sentido o moral*, bajo la forma pensada de un postulado, el *sumo bien originario* o *Dios*, que posibilite la tarea práctica hacia la realización del *sumo bien derivado* o el *mejor mundo*. No olvidemos que nos referimos siempre a horizontes ideales o arquetípicos para el obrar, y nunca a una realidad dada: el *propósito de la naturaleza* (hacia el ideal práctico y necesario del mejor mundo) así oteado habría de referirse de este modo a una ley de la naturaleza humana, cuyo fin, la felicidad, supusiera el segundo aspecto inmanente y necesario de una autodeterminación (de una causalidad libre) que solo podemos pensar como realizada en un protoser o Dios ideal.

Aclaremos de esta forma nuestra interpretación: que allí donde la santidad engloba voluntad y entendimiento, aquí el protoser engloba moralidad y felicidad, tal que esta se siga de suyo de aquella, en pura y simple correspondencia; este concepto de Dios lo relega al de *sumo bien autárquico*, entendiendo que hablamos aquí de una felicidad distinta de aquella que resulta de la mera satisfacción de nuestras inclinaciones, de una felicidad particular, moralmente determinada, que a nosotros solo nos es dado entrever sobre el

⁷⁶ Nos movemos entre dos perspectivas de la naturaleza: por un lado, en lo que concierne a la sensibilidad, a las inclinaciones y a aquella menesterosidad resultante que ya hemos tratado; por otro, entendemos la naturaleza como aquello que cae bajo leyes, o propiamente el mundo fenoménico. La felicidad se ha referido al primer ámbito de significado, como el objeto de nuestra naturaleza empíricamente condicionada. Sin embargo, a través del sentimiento del respeto, hemos concluido en la posibilidad de una felicidad completamente distinta de aquella, independiente de la sensibilidad por encontrar su fundamento en la ley moral; una felicidad prácticamente inducida como consciencia de la realización de la virtud. Este *contento de uno mismo* constituye una felicidad *inmanente*, un sentimiento de autosatisfacción corolario de la autonomía racional. Cuando hablamos del sumo bien autárquico, pensamos a Dios como sujeto poseedor de esta plenitud propia de una felicidad idiosincrática de la moralidad. Sin embargo, el respeto solo opera en sujetos finitos y sumidos dentro de las condiciones de la sensibilidad; y opera, también, como resorte y móvil moral para la subjetividad. De ello, se sigue, primero, que el sumo bien sea un fundamento hipotético para el obrar *subjetivo* hacia el fin de una felicidad moralmente determinada, mientras que el fundamento categórico previo viene dado por una ley *objetiva*; y, segundo, que incluyamos también la felicidad no moralmente determinada, sino patológicamente, en nuestra interpretación del sumo bien, porque ha de ser conjunción entre ambos reinos (moralidad y naturaleza), incluyendo la satisfacción de la totalidad de sus fines.

sentimiento moral del respeto. Pero como el respeto se refiere a una autosatisfacción o contento de uno mismo, apunta ello también a una *inmanencia* que otorgamos a Dios como plenamente actualizada, mientras que nosotros tan solo la entrevemos de acuerdo a una virtud entendida a modo de *fortaleza* o superación de la sensibilidad. Esta superación es una *tarea moral*, la cual no puede ser nunca completa ni darse como terminada, si bien no por ello pierde su carácter necesario e imperativo; por tanto, el concepto de Dios, como *sumo bien autárquico*, debe ser asumido como existente a propósitos prácticos, de modo que ese progreso al infinito, esta eterna potencialidad, presuponga un acto, Dios, donde la tendencia al infinito pueda verse asegurada en su posibilidad de *llegar a ser*, por derivar de un *sumo bien originario*.

Sin embargo, esta unión no ha de comprenderse bajo un uso teórico de la razón, por el cual la santidad y Dios sean objetos de conocimiento, sino nada más que mediante un uso práctico de la misma en relación a un horizonte de posibilidad. Lo que a nosotros nos importa es señalar cómo los postulados de la razón práctica, como conjeturas prácticamente necesarias apoyadas en hipótesis teóricas (que nada dicen respecto al objeto postulado), sirven como *complementos de la razón* para un sujeto sumido en un condicionamiento doble: *sensibilidad* (el hombre como objeto de la naturaleza) y *finitud*. Los tres postulados de la razón pura práctica obran como un apoyo racional para la *tendencia* hacia el logro de aquella adecuación fundamental entre razón y voluntad, que se reconoce necesaria, pese a tal condicionamiento, en el objeto (derivado de la ley moral objetiva) del sumo bien, como *mejor mundo posible*. Como esta adecuación plena ha de pensarse realizada en Dios, asumir su existencia supone la primera conjetura necesaria, es decir, la primera exigencia racional de cara al sustento de una praxis moralmente determinada⁷⁷. A este gran postulado central acompañan los de la *libertad* y la *inmortalidad del alma*.

⁷⁷ El *sumo bien autárquico* cierra, en efecto, la resolución de la antinomia práctica de la Crítica, y abre, seguidamente, el planteamiento del concepto del sumo bien, que rápidamente se comprende como *sumo bien derivado*. Dios, como sumo bien autárquico, preside todo el análisis posterior, por encontrarse aquí la anhelada correspondencia entre moralidad y felicidad (felicidad moral, como efecto de aquella), y su postulado obedecerá a “la necesidad de la condición requerida por ese mundo inteligible para ser el sumo bien” (*Ibid.*, p. 290) por contener la felicidad como un efecto *inmanente* de una causa inteligible. Como el hombre pueda guiarse de acuerdo a una causalidad libre o racional, hallada la causa en la mera forma de una ley del entendimiento, pero no pueda, en cambio, obtener la felicidad como un efecto seguido *necesariamente* de aquella, su objeto será el de un *sumo bien derivado*, no inmanente, sino meramente *posible* en tanto que exigencia práctica. Se refiere ésta a que *ha de realizarse*, para sujetos condicionados, aquello que solo en Dios, lo supremo incondicionado, puede pensarse como *ya realizado*. Solo entonces comprendemos que el sumo bien derivado se refiera al *mejor mundo*.

Ya vimos, en nuestro acercamiento al concepto de la autonomía, cómo la libertad podía tratarse también como un postulado práctico, si bien su realidad estaba ya comprendida en la innegable causalidad racional, la cual sostenía la realidad de una autonomía práctica sobre el *factum* de la ley moral como fundamento de determinación impuesto por la razón pura. El postulado de la inmortalidad del alma, en cambio, permanece estrechamente unido al de sumo bien, por cuanto pretende suplir, de cara al sostén de una tendencia efectiva hacia un objeto prácticamente necesario, una incapacidad *física* referida a la condición *finita* del sujeto racional. Hablamos entonces de una conjetura basada por entero en el problema de la *temporalidad*, en el manejo de los conceptos de finitud e infinitud, y de inmortalidad, tal que: el objeto de la tendencia práctica (el fin de la moralidad) pretende superar las condiciones finitas de nuestra naturaleza, que convierten a aquél en prácticamente irrealizable desde un punto de vista puramente natural o sensible; y dado que el hombre no es solo sensibilidad, sino que pertenece, como sujeto de una causalidad libre, al orden moral de una legislación pura y suprasensible, comprende dicho objeto, el sumo bien, como necesario en tanto que *fin* supremo, objetivo, de esta legislación, tendente a la constitución del mejor mundo. En la colisión evidente entre una aspiración de orden suprasensible y un condicionamiento sensible que la limita no en sus pretensiones, que son objetivas y por tanto necesarias, sino en su *posibilidad*⁷⁸ (colisión donde hemos cifrado la incompatibilidad práctica, en términos de causalidad eficiente, entre moralidad y felicidad), la labor práctica se ve dirigida hacia una infinitud que empero no hace de su finalidad una ilusión quimérica (por objetivamente necesaria). De todo ello se sigue el presupuesto de la *inmortalidad* solo como complemento de la razón para la continuación de una labor definida entonces en un concepto de *persistencia*: persistir en la consecución de un ideal empíricamente irrealizable supone la tarea práctica de un *progreso indefinido* que reclama pese a ello que el fin necesario sea a su vez posible, y la conjetura de la inmortalidad viene a hacer pensable como realizable (si no en esta vida, en otra) aquello que se ordena desde una legislación superior al condicionamiento empírico de la finitud (lo mismo que la virtud es situada en esta tendencia infinita hacia

⁷⁸ La ética de Kant se desenvuelve entre esta gran colisión de la que se eleva ciertamente un sentimiento sublime, puesto que hablamos de un enfrentamiento entre dos órdenes de necesidad, la necesidad natural o empírica que limita, y la necesidad moral o suprasensible que *abre* ante el hombre una perspectiva de infinitud, al vincularlo con un orden superior a la naturaleza y a su propia animalidad. Sin embargo, una lectura romántica de Kant podría resultar profundamente errada, al suponer siempre la moralidad, sobre principios puramente racionales, aquello que, lejos de darse a una intuición mística o semejante, constituye un fundamento de determinación para la práctica, siendo así que aquella infinitud debe trasladarse al horizonte de la *historia*, mas allá de un *juicio estético* que tan solo nos vincula con esa obligación.

la adecuación entre entendimiento-voluntad, solo pensable en la santidad como arquetipo):

“El infinito, para quien la condición del tiempo no supone nada en absoluto, contempla en esa serie interminable para nosotros el conjunto de semejante adecuación con la ley moral, y la santidad (...) no tiene cabida sino en una intuición completamente intelectual de la existencia protagonizada por entes racionales”⁷⁹.

Se revela en ello, con especial nitidez, el proceso de secularización hallado en la ética kantiana: moralidad y razón extraen de la esfera metafísico-religiosa sus ideas fundamentales para trasladarlas a un discurso puramente ético, reduciéndolas al ámbito (si podemos hablar así) de lo humano, o, mejor, bajándolas del cielo a la tierra, donde han de *operar* como ideas prácticas para una configuración (material, social, histórica) posible. Así lo atestiguan los comentarios que Kant le dedica a las enseñanzas del Evangelio y a la moral cristiana, en la cual encuentra una representación adecuada de los puntos cruciales de su ética, incluyendo, principalmente, al sumo bien autárquico y originario, identificado por Kant con el *reino de Dios*. Así, Kant destaca en la moral cristiana el reconocimiento de la tensión original del hombre entre dos órdenes, aquel que cifra en la moralidad, vinculada a lo suprasensible, frente a la naturaleza o sensibilidad, donde actúan las inclinaciones, junto al reconocimiento consecuente de la imposibilidad para alcanzar en esta vida los ideales objetivos de santidad y bienaventuranza. Así lo confirma, para Kant, el concepto de virtud entendido como la máxima perfección moral que le es dada alcanzar al hombre, incluyendo ésta la carencia de servir solo como condición formal (al tiempo que bien supremo) del segundo ingrediente del sumo bien deseado, la felicidad. Y sobre aquella escisión e imposibilidad fundamentales (por los cuales la moralidad no se ve correspondida de una felicidad proporcional) el *progreso* del sujeto racional hacia aquel fin íntegro solo puede entenderse como una persistencia (en el mundo) hacia el infinito, “pero por eso mismo también se ve autorizado a albergar la esperanza de su perdurar al infinito”⁸⁰. Santidad y bienaventuranza se conjugan al mismo tiempo como pauta de comportamiento y objeto alcanzable en la *eternidad*, reuniendo *obligación* (para el ejercicio práctico presente) y *esperanza*. El fundamento moral, empero, no es por ello teológico, sino meramente racional, de acuerdo a la sola representación del deber como móvil, que coloca la virtud como primer objeto de una razón pura práctica y como

⁷⁹*Ibid.*, p.275.

⁸⁰*Ibid.*, p.274.

condición indispensable, en el sumo bien esperado (postulado, en fin, como condición de posibilidad práctica), de un *hacerse digno* de la bienaventuranza.

Dios es entonces pensado como una conjetura que asegura una concordancia futura e infinita, y por tanto también *presente* en el juicio del valor moral que sustenta la tendencia a la infinitud, pues “el valor de una intención plenamente adecuada a la ley moral es infinito”⁸¹. Notemos, no obstante, que este pensamiento, aunque otorga esperanza (a la subjetividad) y sacralidad al cumplimiento de leyes, coloca la validez de este cumplimiento (también a los ojos de Dios) en la sola pureza de la *intención*, precisamente en una relación inmanente de autonomía (sobre la pureza del *fundamento*) que posibilita la legislación conforme a un reino inteligible. Estas leyes, y la intención moral de adecuarse a ellas, serán siempre *independientes de la representación de Dios* o del pensamiento de su majestad, lo que, de ocurrir de otro modo, supondría una relación de heteronomía frente a un mandato divino que sostendría (como un objeto *externo*) el fundamento (impuro por tanto, empírico) de la moralidad. Se rompería, de ser así, aquello que resulta más sagrado, la libertad. Entonces, para que la razón pura pueda en efecto ser práctica y determinar por sí misma a la voluntad, la razón teórica, frente a Dios y su reino, ha de hallarse sumida en una oscuridad apenas penetrable, tal que únicamente le permita vislumbrar aquéllo (Dios y su reino) como lo que puede y debe *pensar*, mas nunca *conocer*.

Al comenzar nuestro examen de la Crítica, tuvimos que sostener la legitimidad de la unión entre ambos usos, especulativo y práctico, de una y la misma razón, de modo que el uso práctico no se sometiera a las estrictas limitaciones de aquél, pero sin que por ello las ampliara hacia un conocimiento teórico, sino que habría tan solo de llenar lo que solo podía pensarse problemáticamente (en la base de una *ilusión trascendental*) de una realidad objetiva distinta, precisamente práctica. Vemos ahora que la clave de una adecuada *convivencia moral* entre ellas no reside sino en la insuficiencia de la razón teórica para convertir en objetos de conocimiento lo que la razón en su uso práctico solo puede sostener como objetos de una praxis necesaria. De lo contrario, “Dios y la *eternidad* se hallarían continuamente *ante nuestros ojos* con su temible majestad”, resultando en un mandato externo por el cual “la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones”⁸².

⁸¹*Ibid.*, p.284.

⁸²*Ibid.*, p.314.

Pero la razón práctica se mantiene de hecho pura (y sustenta una moralidad sobre la libertad) en su tarea de orientar necesariamente la voluntad hacia un sumo bien *meramente esperado* de acuerdo empero a un *anhelo racional*. Sobre esta *esperanza práctica* llegamos a la culminación del concepto secularizado, a la *fe racional*, una vez que la “razón pura es la única fuente de la que mana”⁸³.

He aquí la fe práctica que se coloca como el eje de la asombrosa inversión racional-ilustrada obrada por Kant, sacando las ideas clave de la religión fuera de su esfera propia para someterlas a una determinación práctica para un uso moral, dentro de los límites de la *tarea real* que este determina. Concluiremos con una última aclaración de todo punto indispensable, y que hemos venido señalando hasta ahora, la cual quizás ilumine en buena medida la introducción del sumo bien como término y resolución de la dialéctica práctica: el concepto del sumo bien obedece a una *exigencia subjetiva* fundamentada en un *deber objetivo*, siendo el sentimiento particular del *respeto* aquel que actuaba como resorte para el genuino móvil moral: convertir el deber objetivo en *interés moral*. De ese respeto brotó la posibilidad del sumo bien en lo que concierne al pensamiento de una felicidad moralmente determinada, acicate práctico obrado sobre el ámbito subjetivo de la voluntad, al propiciarle el influjo de un *querer objetivo*; todo lo cual desemboca en la afirmación legítima de que “*quiero* que haya un Dios, así como que mi existencia en este mundo suponga igualmente, al margen de la concatenación natural, una existencia en un mundo puramente intelectual y, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en creerlo así y no me dejo arrebatar esta creencia”⁸⁴.

¿Qué hallamos en este deseo que expresa mi subjetividad, fundamentado en una esperanza prácticamente inducida como *fe racional*, sino precisamente *el paso de la ley a la acción*, orientándose así conjuntamente la causalidad racional y la facultad desiderativa de la voluntad (que convierte a aquélla en *práctica*) hacia el sumo bien derivado como horizonte histórico de una constitución real y posible?.

2.5. Conclusiones.

Al acercamos a Kant desde los principios establecidos en nuestra introducción, nos preguntamos en primer lugar si el formalismo ético analizado puede comprenderse bajo

⁸³*Ibid.*, p.280.

⁸⁴*Ibid.*, p.308.

la relación voluntad-conocimiento entonces perfilada, y, junto a ello, habríamos de indagar si es la universalidad y necesidad de las leyes aquello que preside también la presente teoría moral. A estas dos preguntas daríamos la siguiente respuesta: que, como hemos ya indicado, aunque Kant sea partícipe indudable de aquella preeminencia de la razón, difícilmente diríamos que responde ésta (hacia la tarea ética) a un acto o proceso del conocimiento como tal, lo que dificulta también la comprensión de la razón como principio aquietador de la voluntad. Pues el conocimiento pasa aquí al ámbito de *un uso específico* de la razón (el teórico o especulativo), que la Crítica ha limitado en sus posibilidades y por tanto también en sus pretensiones; y, como hemos visto, la relación entre el uso práctico y el teórico es cuanto menos problemática y desde luego jamás *directa* (en el sentido tratado en nuestra introducción), dándose en cambio un trasvase de las ideas trascendentales (que solo actuaban como ideas regulativas para la razón teórica) a los postulados prácticos (que obran como hipótesis necesarias y por ende conjeturas para el uso práctico), cuyo sentido implica ya una *actividad* a la que aquellos sirven de condiciones de *posibilidad*. El concepto clave de la ética kantiana no es otro que el de la libertad, la cual no puede conocerse como tal teóricamente, y que no puede por tanto resultar de ninguna *intuición* particular de ámbitos trascendentes ni tiene un contenido teórico o empírico, sino solo servir como presupuesto necesario de la moralidad y obtener realidad objetiva mediante una praxis racional por mor de su principio.

El que la realidad de la libertad se siga de suyo de la consciencia de la ley moral dada apodícticamente no implica de ningún modo un sustento teórico para la misma, sino tan sólo práctico, como ya hemos descrito. Supone ello un cambio radical: que la libertad no obedece a un fundamento teórico capaz de ir más allá de sus límites en la obtención de un conocimiento metafísico de una esencialidad suprasensible, término en el cual la libertad se daría como comprensión reposada, puramente avolitiva (valiendo lo mismo este principio para un acto *racional* o *intuitivo irracional*, como pueden serlo la ética de Spinoza y el ascetismo de Schopenhauer), o como fin de una *adecuación* plena entre el sujeto y el objeto. Bien al contrario, la libertad en Kant resulta de un enfoque dinámico, no estático, hacia una actividad y práctica racionalmente *orientada*, mas que determinada como tal, precisamente desde el reconocimiento de una escisión teóricamente insalvable, aquella dada entre los dos órdenes (convivientes en el sujeto racional) del noumenon y el fenómeno. Esta *inadecuación* fundamental, trasladada al conflicto entre la moralidad y la animalidad o naturaleza, orienta la libertad hacia un proceso de adecuación jamás especulativo ni, en primer lugar, dado, sino práctico y puesto como objeto a alcanzar,

resumido en el sumo bien como mejor mundo; para el que el reino de Dios, el sumo bien originario, no pasa empero de tratarse al modo de una conjetura necesaria a tal efecto. La oscuridad especulativa que envuelve al concepto del sumo bien (el cual podría sin duda colocarse como aquel fin ideal de adecuación entre sujeto y objeto, al englobar la correspondencia plena entre los dos órdenes de moralidad y naturaleza), posibilita de hecho el genuino móvil moral de un obrar por mor de la sola ley, de acuerdo a la relación de causalidad inmanente por autonomía frente a la trascendencia de un conocimiento (teórico) del fundamento, tal que, de ser así, se impondría como mandato externo, imposibilitando la pureza de la intención. Pero esta pureza se da al mismo tiempo como virtud en cuanto fortaleza y superación de la inadecuación hacia un ideal de santidad empíricamente inalcanzable: una voluntad moral y racionalmente determinada, repetimos, orientada hacia una práctica infinita, teniendo solo por determinado el objeto de la tendencia (el sumo bien) asumido como irrealizable aunque, por tal fundamento racional de determinación, necesario. La supremacía de un entendimiento o razón sobre la voluntad, aunque siga muy presente en Kant, no niega ni suprime aquí el principio de la voluntad bajo una determinación del conocimiento, sino que lo orienta *hacia el mundo* (bajo la determinación meramente formal de una ley práctica, cuya materia serán de hecho las máximas de las acciones). En efecto, distinguimos todavía entre una mala voluntad o *facultad inferior de desear*, que la razón debe domar y adecuarse a sí misma como su fundamento, y una *facultad superior de desear* semejante a aquella *mejor parte del alma* mencionada, pero salvaguarda de hecho esta última el querer subjetivo, donde se cifra el respeto y la intención requeridas para el paso de la ley al obrar. Diremos entonces: que la universalidad y necesidad de la ley racional, aunque buscada y necesitada por Kant, ha de trasladarse en su ética a una necesidad apodíctica del fundamento, ciertamente, pero con ello también a un horizonte práctico en su orientación, tal que la ley moral, antes de ser necesaria y universal, bien podría tenerse por necesaria y *universalizable*.

No obstante, a pesar de que ningún conocimiento teórico guíe y constriña la ética conforme a sus verdades, la ética formal kantiana puede y debe indudablemente considerarse una propuesta de ética autónoma, tal vez la más paradigmática, no solo por el concepto clave de la autonomía como libertad, sino también por la inmanencia que implica una relación de causalidad práctica semejante (cuyo fundamento de determinación es la sola ley de la razón, dentro de una ética deontológica), y por la resultante independencia de todo fundamento *externo* (sea la naturaleza, el bien

incondicionado, o Dios) a la vinculación con “*la ley moral dentro de mí*”⁸⁵.

La libertad es por ende solo práctica, desgajada de la posibilidad de un reposo contemplativo. La voluntad, como *facultad de trasladar las leyes objetivas a móviles para la acción*, es de hecho el epicentro de toda práctica efectiva, y en tanto que facultad desiderativa, su objeto o finalidad propia, aunque subsumida en un principio de felicidad contrario a aquella libertad como fundamento práctico, no es en último término negado, sino acoplado al fin íntegro de la razón pura práctica, cual es el sumo bien. El trasfondo trágico de una pérdida de la objetividad (en la investigación especulativa en torno a las ideas metafísicas, ahora meramente trascendentales) subyace en Kant al proyecto histórico necesario y posible albergado por un formalismo ético abierto, esquema moral de un mejor mundo a constituir; y, en lo que a nosotros más nos ocupa, eleva el reino de la moralidad a una esfera de *sentido*, sustentado éste en la secularización de los términos clave de la esfera religiosa. El reino moral, en efecto, contiene un *nosotros* como horizonte de una práctica conjunta y comunicativa, sustrato de una construcción histórica (incierto y accidentada) de objetividad moral. Pero, como hemos visto, solo el uso práctico de las ideas de Dios y la inmortalidad fomentaban este proyecto como posible; entonces, la sola ley moral constituye a aquellas ideas como necesarias, culminando en la *fe racional* desde una reducción radical de lo religioso a la determinación dinámica de una práctica invocadora de sentido (el *actúa como si*, tratado en nuestro análisis de la autonomía)⁸⁶.

Sostendremos por tanto la siguiente tesis central: que el formalismo ético de Kant *abre* una vía de construcción histórica al tiempo que *cierra* una esfera de sentido bajo los límites racionales de la moralidad (aunque abiertos a sí mismos, sin duda, en la

⁸⁵ *Ibid.*, p.337. Así lo cree, finalmente, Shestov, quien critica como equívoca aquella oscuridad de la razón especulativa (imposibilidad de toda fundamentación teórica para el obrar) señalando cómo Kant intenta también aunar ambos usos de la razón pura en torno a “la sabia proporción de sus capacidades cognitivas al adecuarse a ese destino” de la determinación práctica, aunque sea a través de una naturaleza que actúa como *madrastra*. Para Shestov, el requisito de universalidad y necesidad establece ya un principio racional de legalidad que niega toda idea de una espontaneidad absoluta (referida a Dios o al hombre), convertida en cambio a una libertad determinada bajo una y la misma razón, aunque sea a través de un formalismo abierto, pero cerrado precisamente como ley general, o forma de la legalidad. Lo que a nosotros nos interesa, sin embargo, es profundizar en la noción de fe racional, para ver en ella un último *salto* hacia la concreción de una *síntesis* (entre los elementos de la dialéctica tratada, convergentes en el sumo bien) reconocida como prácticamente imposible de no ser por el recurso de los postulados necesarios (y todo ello dentro de una práctica moral tendente hacia la infinitud, y jamás plenamente realizada). Trataremos esto en la comparativa con el pensamiento de Kierkegaard.

⁸⁶ Vemos en Kant esta inversión racional sobre todo en su negativa a aceptar la existencia de un *bien absoluto*, o un objeto externo a la ley que se le corresponda, pues el bien ha de derivarse de una ley de la razón previa, y no al revés, con lo que incurriríamos de nuevo en una heteronomía que dañaría el genuino valor de la moralidad (el valor incondicionado de una voluntad pura).

trascendencia o infinitud del otro, por seguir quizás a Lévinas). Consideramos que esta reducción del ámbito del sentido (el valor incondicionado) a la esfera de una moralidad transida por la razón supone un acontecimiento filosófico de vital importancia, cuya estela se puede rastrear en la filosofía posterior hasta nuestros días. Y es precisamente aquí donde debemos entender la rebeldía de Kierkegaard contra esa reducción de lo religioso a lo moral y racional, y el contexto filosófico e histórico de su aporte principal, *la suspensión teleológica de lo moral*. No obstante, este conflicto que pretendemos plantear entre los dos pensadores ha de ser precedido y aun acompañado por el esquema de una coincidencia no menos importante, la cual podríamos resumir, desde todo lo visto hasta ahora, en tres puntos:

1. Comprensión kantiana de la moralidad como práctica, separada de, o, por lo menos, no sometida a la esfera del saber especulativo.
2. Elevación de la moralidad a un estado de vivencia o actividad superior, lo que se desliga de su contraparte, la felicidad, objeto del hombre *estético* o natural.
3. Consciencia de una escisión fundamental encontrada en el hombre, sujeto de dos órdenes enfrentados o, en Kant, dos usos posibles de la razón, tal que postula la unión de ambos a un ideal físicamente irrealizable, emplazado finalmente a la necesidad de una fe racional como sustento de la práctica.

Nos moveremos alrededor de esta triple faceta de una convergencia previa a la separación, por lo que nuestro estudio de Kant habrá de otorgarnos un fundamento esencial, en torno al establecimiento de los pilares de una ética autónoma, para entender la superación de la moral dentro de un *estadio religioso existencial* en Kierkegaard. Mientras que los puntos 1. y 2. sustentan una coincidencia en la lectura ética del obrar práctico moral, los puntos 1. y 3. abren al mismo tiempo la vía de una comparativa en torno al problema de la fe, donde la naturaleza paradójica de la misma comienza a asomarse en Kant, para culminarse, lo vemos enseguida, en Kierkegaard.

3. Kierkegaard.

3.1. Breve introducción: una nueva filosofía frente al sistema como método y apropiación racional de lo real.

Si el pensamiento de Kierkegaard se distingue por algo, es por su firme oposición a la filosofía del sistema, cuyo antecedente previo se halla en la filosofía total de Hegel, y ello, diremos siguiendo los comentarios del propio Kierkegaard, conforme a dos principios: frente al sistema como *método*, esto es, frente al rigor de una investigación de índole científica hacia el establecimiento de una objetividad abstracta fundamentada en *leyes*, dentro de una estructura y orden conceptual *orgánico* (en la correspondencia dinámica de cada una de sus partes hacia un *todo* o *unidad* que las traspasa y las contiene); y, también, frente al sistema como forma de *apropiación racional de lo real*, tal que el concepto y sus relaciones reflejen, contengan o traspasen cada elemento de la realidad o de la *existencia*, comprendida también como una unidad (sea previa, posterior o simultánea al concepto y sistematización correlativas) en el compuesto de sus partes⁸⁷. La respuesta de Kierkegaard se cifra en un cambio radical obrado sobre ambos aspectos, topándonos con el abandono del método científico de investigación hacia una prosa eminentemente literaria, profundamente irónica y de una exposición a menudo discontinua, multifacética y dinámica, donde resulta siempre difícil encontrar principios fijos o conclusiones meridianas, siendo así que tratamos con un pensamiento en absoluto esquematizable; y, también, en su respuesta al segundo aspecto, se abandona la búsqueda de la unidad conceptual y la estructuración abstracta de lo real, cambiando el enfoque hacia lo *particular* y lo *existente*, es decir, hacia la actitud existencial o vivencial individuales, o hacia una *práctica* independiente de la teoría y de las categorías abstractas del pensar. No hay, en las obras de Kierkegaard, una cerrazón conceptual, racional o lógica, sino una mirada inconclusa que se niega a verse completada por la teoría, y que reclama en cambio una *práctica combativa* sobre el ámbito de una *conciencia individual* que no puede reducirse a ninguna objetivación (ni objetualización), mas comprendida como movimiento y actividad irresoluble y *subjetiva*. Este nuevo enfoque en la actitud existencial e individual, hacia la importancia del existir subjetivo, conlleva un nuevo

⁸⁷ Para Shestov, subyace al sistema la íntima constitución de la razón misma, hallada en los principios y relaciones de la lógica, y podemos considerar el desenvolvimiento de un sistema filosófico como el desenvolvimiento de la propia razón o su desdoblamiento sobre sí misma, en la confianza de hallar con ello la esencia constitutiva de lo real.

modo de apropiación de la verdad, que no permite el darse como meramente conocida dentro de una labor especulativa, sino *amada* y poseída como una transfiguración del yo dentro de una praxis activa. Se desliga esto del celeberrimo pasaje de sus *Diarios*, a menudo destacado como la antesala del sentir que impregnará toda su obra:

“Lo que me hace de veras falta es ver perfectamente claro lo que debo hacer, no lo que debo saber. Lo que me importa es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mi, lo que debo hacer. Es preciso encontrar una verdad para vivir y para morir”⁸⁸.

Este *deber hacer*, puesto por encima del *deber saber*, no solo puede sustentarse en nuestro análisis de los principios de la ética kantiana, sino también en su trasfondo y contexto histórico y filosófico: con el sentimiento de una pérdida de la objetividad (aplicada al ámbito trascendente) buscada por la investigación metafísica o teológica posible, y con el emerger resultante de una faceta práctica que retome, en un camino divergente, las verdades y objetos de aquellas ciencias caídas para llevarlas al sentido activo de una praxis capaz de llenarlas de una nueva realidad. Nueva objetividad práctica que propone, no obstante, a la voluntad subjetiva como facultad de apropiación y *actualización* de un *deber hacer* que debe, en efecto, hacerse⁸⁹.

Media entre Kant y Kierkegaard no solo Hegel (con la superación de los límites de la razón kantiana hacia el Espíritu absoluto) y el Idealismo alemán, también la corriente más general del Romanticismo, con el que Kierkegaard guarda similitudes determinantes, al mismo tiempo que una diferencia abismal que los separa. Diríamos sin duda que el mismo sentir romántico se encuentra en la actitud filosófica kierkegaardiana, y ello en varios aspectos: comenzando por el rechazo de la sola razón como forma de apropiación de lo sensible y suprasensible, el acento puesto con ello en el campo del *sentimiento*, relacionado con la infinitud (siempre tendente a lo absoluto) sin una mediación racional

⁸⁸ Kierkegaard, S., *Los primeros diarios. Volumen 1. 1834-1837*. México D.F., Universidad Iberoamericana, 2011, p.84.

⁸⁹ Este pensamiento ocupará nuestras conclusiones finales, aunque ahora adelantaremos: que en la rebeldía de Kierkegaard frente al sistema hegeliano puede hallarse un retorno a la distinción del uso práctico de la razón en Kant, algo que sostendremos en aquello con lo que concluimos el anterior apartado, esto es, en la consciencia de una discordancia irresoluble entre los órdenes de la moralidad y la naturaleza, si bien resuelta precisamente en el horizonte de una práctica real aunque apoyada en conjeturas, la cual apunta hacia un concepto de fe racional como clave de esa síntesis particular desgajada de la teoría.

estricta; la importancia de la subjetividad, con el individualismo resultante, rodeado de un aura de tragedia en la consciencia de una separación insalvable con la moral, por un lado, esto es, con los otros, mas también con lo divino, en la búsqueda de un nuevo modo de relación con lo absoluto que amplíe los horizontes *estéticos* (recordando a la teoría de lo sublime en la estética de Kant, también a la infinitud que se abre ante la disposición moral y suprasensible de una razón que mira por encima de lo finito) junto a la supremacía del lenguaje y sentimiento poéticos, etc.,. Sin embargo, a pesar de las semejanzas, que otorgan un contexto apropiado⁹⁰, es reducida la actitud romántica, por Kierkegaard, a la primera etapa de los estadios existenciales, lo estético, hallándose en sus textos, desde una infinita variedad de perspectivas, numerosas criticas a la insuficiencia de esta actitud estética que ha de ser superada mediante un primer *compromiso* ético-existencial. A pesar de esta diferencia, aclaremos, es innegable la impronta romántica de su pensamiento, tanto en la forma como en el contenido, desde la cual se opone al sistema hegeliano en la defensa de la contradictoria existencia (jamás resuelta a través de la teoría o el concepto) y de la particularidad. El yo de Kierkegaard es por supuesto un yo romántico, desligado del todo y de Dios, y si bien la reconciliación con ambos horizontes constituye el objeto de la individualidad y de hecho conforma los dos estadios existenciales de lo ético y lo religioso, no es por la *mediación* objetiva-conceptual hegeliana, sino por el *salto* de la

⁹⁰ Kierkegaard escribe y publica el grueso de su obra literaria y filosófica en la década de 1840, hallándose por tanto de lleno en el inicio del *posromanticismo*. En esa misma década Baudelaire publica en París la obra inaugural de esta nueva corriente, *Las flores del mal*, y, en filosofía, Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. El parentesco al tiempo que el rechazo que Kierkegaard guarda frente al romanticismo bien puede entenderse desde este contexto histórico particular, con la declaración de la postura romántica como incompleta y presta a superarse, siempre en un ahondamiento de la individualidad hacia el aislamiento, cierto *malditismo* que se encuentra también en su *caballero de la fe*, y ante todo partiendo de un *desengaño* fundamental que caracteriza propiamente al posromanticismo: desengaño no solo frente al modo de vida burgués ya reinante (acomodaticio en la mediocridad de una conformidad irreflexiva), o frente a los ideales ya marchitos de la Ilustración, cuyas consecuencias fatales (sociales, metafísicas, totales) comenzaban a plasmarse con evidencia en una racionalidad técnica-instrumental devoradora del sentido; más también frente a la ética romántica, vista como un exceso de inocencia, aun confiada de una futura y posible comunión entre, quizás, los dos órdenes vistos en Kant, moralidad y naturaleza, aunque transidos de espiritualidad (véase *Los himnos a la noche* de Novalis, quizás como el mejor ejemplo). La superación romántica (que no se vio, empero, como una superación, sino como el trágico desenlace de un despertar histórico de la consciencia –o un choque contra la realidad–, sumida hasta entonces en un sueño irrealizable) pasa en la literatura por la conjugación de su sentir (aun romántico) con el *realismo*, rayano a veces en un naturalismo cruento que muestra sin tapujos la fealdad y la injusticia de la cotidianidad. Y, en la filosofía, con el *pesimismo* de Schopenhauer, negador de toda teleología histórica hacia lo mejor, al tiempo que defensor de la superación de la estética y la ética hacia un ascetismo radical como vuelta necesaria a lo religioso (con la anulación del compromiso histórico-moral, y el reconocimiento de los límites de la estética); y, asimismo, con el *existencialismo* de Kierkegaard, precursor del absurdismo, en torno a la realidad de la *angustia* que exige un progreso reflexivo radical por el camino de la autoconciencia (más allá de la subjetividad romántica englobada por el danés bajo el estadio existencial concreto de lo estético). Sería más que interesante detenernos en todo ello, pero por motivos evidentes solo podemos perfilarlo.

decisión subjetiva, que el individuo adquiere un lugar propio, irreductible a la solución abarcadora del todo obrada desde la abstracción estática (aunque contenga la determinación dinámica de las relaciones lógicas aplicadas a lo real)⁹¹ del sistema conceptual. Son numerosas las declaraciones que, en la obra del danés, lo separan de una pretensión filosófica sistemática; en el segundo tomo de *O lo uno o lo otro*, leemos:

“La duda es la desesperación del pensamiento, la desesperación es la duda de la personalidad; por eso me aferro tan firmemente a la determinación de la elección, que es mi contraseña, el nervio de mi concepción de la vida, pues tengo una, pese a que de ningún modo presumo tener un sistema. La duda es el movimiento interior al pensamiento mismo, y al dudar me comporto del modo más impersonal posible. Doy por supuesto aquí que el pensamiento, cuando la duda es llevada a cabo, encuentra lo absoluto y reposa en él, y no es que repose según una elección, sino según la misma necesidad según la cual dudó; pues la duda misma es una determinación de la necesidad, y también lo es el reposo”⁹².

Se enuncia ya aquí el concepto de la *desesperación*, una de las fuerzas dialécticas de su pensamiento en la unión (relación y autorrelación) de los contrarios que componen la síntesis de la de *personalidad*. Al mismo tiempo, entra en juego la *necesidad*, enfrentada a la *libertad*, y, semejante a la dialéctica kantiana tratada, también el pensamiento de Kierkegaard, si acaso de manera más acusada, se moverá entre una continua relación de dualismos (una dialéctica de lo negativo dentro de la identidad positiva), demostrando no obstante la influencia del pensamiento hegeliano, que penetra también su concepción de los tres estadios de la existencia. Pero nos revela también ese fragmento una visión práctica, existencial, activa, donde la subjetividad, el yo, no repose en la necesidad ni en el absoluto mediante un movimiento impersonal especulativo, sino que, a través del ejercicio de *su* libertad, avance en la elección concreta de una verdad propia, de un sentido vivido desde y para la interioridad. Este *heroísmo* existencial, que engendra, veremos, al

⁹¹ Omitimos también un análisis en profundidad del antihegelianismo sostenido por Kierkegaard, tantas veces destacado como la principal característica crítica de su filosofía. No es el objeto de nuestro trabajo, y, es más, consideramos que el concepto de la suspensión teleológica de lo moral puede y debe mucho mejor esclarecerse desde la ética racional kantiana, con la cual mantiene una ruptura si no explícita o directa (mediada por Hegel, Feuerbach y por la teología de la religión autónoma de Schleiermacher), sí desde luego filosóficamente significativa.

⁹² Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro, II*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, p. 193. Más adelante, se nos dice que “no hay mejor narcótico que el pensamiento abstracto, pues de lo que se trata es de comportarse del modo más impersonal posible”.

caballero de la fe, descansa por tanto en una actitud ética y práctica, no teórica, posicionada en contra de una *lejanía científica de la vida*, esto es, frente a “cualquier especie de científicidad que pretenda ser indiferente, y cuyo exaltado heroísmo estará cristianamente tan lejos de ser heroísmo, que más bien será en el sentido cristiano una forma de curiosidad inhumana”⁹³. Volveremos más tarde sobre esta validez ética que Kierkegaard otorga a la actitud verdaderamente cristiana. Indicaremos aquí, sin embargo, que el rechazo del danés a la filosofía del sistema conduce finalmente a la denuncia de una intromisión imperdonable del concepto omniabarcante en la esfera de lo religioso, cuyo sentido genuino radica precisamente en la verdad de la vivencia individual, en el movimiento efectuado desde la personalidad, y no, meramente, desde una abstracción del pensamiento conducente a un absoluto universal que anula la concreción particular del yo existente. En el mismo prólogo de *La enfermedad mortal*, se afirma lo que, puesto aquí en nuestra introducción, habrá de tomarse como la médula de todo el pensamiento de Kierkegaard, siempre basado en el principio de la *actitud*, de la *posición* concreta del individuo *en el mundo*⁹⁴:

“El heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individual, este hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad”⁹⁵.

Nos moveremos en esta inversión existencial de la postura filosófica, girando en torno a la categoría de la *elección*, expresión de una libertad determinada hacia lo *posible*, y opuesta a las determinaciones lógicas y especulativas de lo *necesario*. Con ello volvemos directamente a nuestra introducción de la filosofía crítica de Shestov, a aquella denuncia de la razón totalizante de lo real, con la resultante esclavitud del pensamiento (y por tanto y también de la vida) a la universalidad y necesidad de la ley impersonal, mismo talante crítico que ahora encontramos en Kierkegaard. Centrados no obstante en la comparativa

⁹³Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p.25.

⁹⁴ El que el proceso palpable de secularización que hemos visto en la ética de Kant a propósito del concepto del sumo bien entre o no en esa inadmisibles intromisión racional y conceptual en los límites de la esfera religiosa, es algo que comentaremos más adelante. Pero tengamos en cuenta que la defensa kierkegaardiana de la existencia particular, frente a la universalidad impersonal del concepto, cobrará su pleno significado una vez nos adentremos en dicha esfera religiosa, precisamente por constituirse ésta como un estadio vivencial, y, por tanto, esencialmente ético, aunque suponga al mismo tiempo una superación de los límites de la moralidad.

⁹⁵ *Ibid.*, p.25.

de un talante semejante con los principios de la ética racional kantiana, habremos, primero, de sostener aquella triple coincidencia previamente mencionada, donde se demuestra de hecho el influjo que Kant tuvo sobre el pensador danés, virando de continuo hacia esa visión ética fundamental que engloba por entero la compleja filosofía de este último. Por ello, de los tres estadios existenciales, será el estadio ético el que nos servirá como firme punto de apoyo; saltaremos de éste al religioso a través de la *suspensión teleológica de lo moral* y, finalmente, buscaremos esclarecer la problemática implicada desde el concepto del *escándalo* tratado principalmente en *La enfermedad mortal*.

3.2. Planteamiento del estadio ético como superación del hombre estético. La alternativa de *O lo uno o lo otro*.

3.2.1. Determinación general de los estadios existenciales sobre la dialéctica de la síntesis del yo.

El segundo tomo de esta obra, la primera escrita por Kierkegaard y publicada en el 1843, se encuentra a su vez dividido en dos sendas partes, *La validez estética del matrimonio* y *El equilibrio entre lo estético y lo ético*, presentándose ambas dentro del recurso narrativo epistolar, mediante el cual Kierkegaard, a través de un seudónimo (el Juez Wilhelm), le escribe al autor, también ficticio⁹⁶, de los escritos heterogéneos que componen el primer tomo, enfocados estos a la presentación tumultuosa de aquello en que consiste la manera estética de vivir. Por tanto, engloba el primer tomo el estadio estético de la existencia, mientras que el segundo, por contra, defiende la superioridad del estadio ético. Nos centramos en la segunda parte, *El equilibrio entre lo estético y lo ético*, donde el Juez Wilhelm, siempre a modo de seria reprimenda, le muestra al destinatario la honda

⁹⁶ Mencionaremos que una de las mayores dificultades que encontramos a la hora de resumir el pensamiento de Kierkegaard en un teoría o doctrina fija reside precisamente en el constante uso de seudónimos con los que el autor no solo ocultó su identidad detrás de sus obras más relevantes, sino también, por decirlo así, su verdadera filosofía o su posición existencial propia, relacionado esto, también, con el aspecto biográfico, ante el cual los *Diarios* no hacen sino ahondar el enigma. En efecto, no se trata simplemente de un juego de seudónimos, sino de un juego entre las distintas concepciones posibles frente a la existencia, adoptando Kierkegaard en cada una de ellas no solo un nombre distinto, sino también una *personalidad* a veces radicalmente opuesta a las otras. Por supuesto, encontramos una línea de continuidad entre ellas, y creemos que sus tres grandes obras, *Temor y temblor*, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* suponen la culminación y el núcleo de su pensamiento. Resulta pese a ello difícil relacionar al autor mordaz, cruento y complejo de las mismas con la sencillez alegre y optimista del posterior *Los lirios del campo y las aves del cielo*, pudiendo decirse lo mismo del arduo esfuerzo especulativo de las *Migajas filosóficas*, o del puramente literario *Diario del seductor*.

superficialidad de la posición meramente estética que éste ha adoptado, resaltando a su vez las virtudes de la posición ética y descubriendo con ello el principio de una nueva teoría ética y existencial que se entronca de lleno en el esquema general del pensamiento de Kierkegaard

¿Qué son, empero, los estadios existenciales? Son, diremos, *posibilidades* de la existencia particular, abiertas a la *elección* del individuo. El hombre concreto entra en ellos, como insertado en una posición general (o capaz de generalizarse en un estadio, de acuerdo a sus características fundamentales) de la cual no obstante se *apropia*, o es apropiado por ella (en el caso del estético), dándose en este movimiento de apropiación una transfiguración de la *subjetividad*, tendente, en un sentido positivo, *hacia sí misma*, y, en sentido negativo, cuando la elección es equivocada, *hacia fuera de sí*. El individuo se halla sin cesar ante la necesidad de ejecutar una elección en uno u otro sentido, tiene siempre frente a sí la *alternativa*, y en ello se cifra su libertad. Como hemos dicho, persiste en ello un sentido de progresión, que en *La enfermedad mortal* quedará plenamente elucidado como un progreso acontecido en los niveles de la autoconciencia: movimiento interno de la subjetividad⁹⁷ hacia sí misma, pero en una relación de apropiación *histórica*, por concreta y volcada simultáneamente hacia fuera, que no ensimismada.

Ni en el paso del estadio estético al ético, ni en el paso de éste al religioso, nos topamos nunca con un aislamiento definitivo, sino con una posesión del *yo íntegro* en la consecución de la síntesis de sus partes, halladas, de nuevo, en dualismos esenciales, entre *libertad y necesidad, temporalidad y eternidad*, más también en la conjunción entre interioridad y exterioridad, o *finitud e infinitud*. El camino vital del hombre concreto, la existencia activa de la subjetividad particular, se mueve continuamente entre esa síntesis bifacética, aunque cada faceta de la misma se relacione íntimamente, también con su contraparte, en una identidad positiva. El yo, como espíritu, quedará definido en *La enfermedad mortal* como el *enlace* y a la vez el *resultado* de dicha identidad positiva, o,

⁹⁷ La subjetividad es definida por Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, como unión entre *certeza e interioridad* (Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 276), siendo esta unión a su vez definida como *seriedad*. Sin embargo, como es habitual, Kierkegaard no otorga con ello una definición clara de cada concepto implicado. Por interioridad habremos de comprender el ámbito de apropiación (subjetiva) de la certeza, donde resuena esta, donde actúa y cobra una dimensión infinita, por lo cual la eternidad de la interioridad se incluye en el recogimiento del yo frente a lo externo; la interioridad es, propiamente, la vía de la eternidad: “Tan pronto como falta la interioridad, cae el espíritu en lo finito. Por eso la interioridad es la eternidad o, dicho con otras palabras, es la determinación de lo eterno en el hombre” (*Ibid.*, p.292). Por seriedad, en cambio, entendemos ya una actitud ética concretada *hacia* el mundo, pero siempre *desde* esa certeza interior: la vida *esencial*, frente a la *accidental*. Lo trataremos a continuación.

dicho de otro modo, aquello que relaciona cada parte de la síntesis y que a su vez se *autorrelaciona*, esto es, se mueve hacia sí mismo. Por tanto, el progreso del yo o del espíritu es un progreso hacia sí mismo y hacia la *apropiación subjetiva del objeto*, aquel que, en la práctica, se introduce irremediabilmente en la historia concreta de la vivencia, no pudiéndose hablar de una renuncia de la exterioridad: “La verdadera elección concreta es aquella en virtud de la cual, en el mismo momento en que me elijo a mí mismo saliendo del mundo, me elijo retornando al mundo”⁹⁸. Existe una *continuidad* necesaria en el enlace de ambos términos de la síntesis, entre lo finito y lo infinito, entre alma y cuerpo, entre temporalidad y eternidad; el enlace se expresa en la misma continuidad, tal que lo primero es continuado en lo segundo, pero solo a través de una apropiación subjetiva o espiritual de aquéllo, es decir, de la temporalidad, de lo finito, del cuerpo, pues es el espíritu el que pone la síntesis al ponerse a sí mismo. La elección es ya una categoría ética, y en la elección está puesta la concreción individual como una *tarea*. “Aquel que se elige a sí mismo de manera ética se elige a sí mismo concretamente como este individuo determinado”⁹⁹. La totalidad de las determinaciones que componen el yo, meramente *accidentales* o estéticas antes de la elección integradora, obtienen con ella una continuidad histórica. Señalemos ahora que los estadios existenciales se encuentran asimismo sometidos a una misma continuidad, por darse como saltos *cualitativos*, ciertamente, pero siempre dentro de la evolución (en el movimiento de la autoconciencia) de la síntesis de la personalidad. Los tres estadios existenciales¹⁰⁰ no son sino el recorrido cualitativo entre cada parte de una síntesis que quiere realizarse y con ello concretizar (autorrelacionar) la subjetividad como centro activo y *actuante* de la correlación: el sujeto “solo puede mantener la libertad realizándola de manera constante. Por eso, el que se ha elegido a sí mismo es *eo ipso* actuante”¹⁰¹.

Esta continuidad entre los estadios se mantiene, al menos, en las palabras del Juez Wilhelm, aunque tal vez no del todo en las palabras más severas del Kierkegaard de *Temor*

⁹⁸Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro*, II, p.224.

⁹⁹*Ibid.*, p.222.

¹⁰⁰ A los que cualquier lector de Kierkegaard consentiría en añadir un cuarto, el *demoníaco*, rara vez mencionado entre aquéllos, pero de una importancia capital, por darse como una inversión radical del hombre religioso y exponer la consecuencia última del *mal* como *desafío*, misma idea (aunque aquí llevada hasta sus últimas consecuencias) que Kierkegaard incluye también en su definición del mal moral o ético. Lo demoníaco es, al menos en su última configuración presentada en *La enfermedad mortal*, un estadio ya puramente religioso, aunque precisamente como *oposición directa* frente a Dios, o como desafío.

¹⁰¹*Ibid.*, p.210.

y temblor. En efecto, una particularidad del tomo ético de *O lo uno o lo otro* consiste en el establecimiento de dicha continuidad entre los tres estadios de tal modo que el tercero, el religioso, ni siquiera entra todavía en escena, sino que es incluido dentro de la posición ética, pero no a modo de conjetura, sino como su fundamento previamente admitido o como la condición de posibilidad de toda vivencia ética en general. La posición estética es incluida a su vez dentro de la ética, como puede verse ya en los títulos de las dos partes que componen el presente tomo, y gran parte del esfuerzo de Kierkegaard consiste de hecho en mostrar cómo la vivencia ética, aunque requiera de un salto cualitativo frente al estadio estético, no por ello deja de incluirlo, elevándolo incluso hasta su forma perfecta. Ya en *La validez estética del matrimonio*, que introduce lo estético dentro de la efímera pasión del primer amor, y lo ético dentro de la continuidad seria del matrimonio, se subraya cómo este, al efectuar ese movimiento, no anula a aquél, sino que lo acoge “en una más alta concetricidad inmediata”¹⁰². Ya esta concetricidad nos remite a los estadios existenciales entendidos como *esferas de la existencia*, siendo la esfera ética la que acoge a la estética en su interioridad, como una capa superior que la envuelve, y dentro de la cual aquélla se ve ampliada hacia la infinitud. Pensemos, para entenderlo, que la estética se refiere en suma a esa exterioridad (finita, temporal) que para el sí mismo es solo accidental, pero que en el salto ético de la decisión es apropiada dentro de la concreción del yo y dotada así de continuidad y de sentido¹⁰³. Pero por sostener una “más alta concetricidad inmediata”, el matrimonio conserva la *inmediatez* del primer amor, aunque preñada de una profundidad horízontica de significado (hacia la infinitud y la eternidad), como una vuelta a sí misma en la inmediatez propia de la concreción del espíritu (inmediatez de un sí mismo que es, empero, actuante), la cual engloba todo lo finito, lo accidental, lo exterior o lo estético. Se trata de la idea de una segunda inmediatez¹⁰⁴ que habrá más tarde de concretarse en el concepto de la *repetición* kierkegaardiano.

¹⁰² *Ibid.*, p.58.

¹⁰³ Por otra parte y volviendo a lo anterior, en la obra presente Kierkegaard no establece ni por asomo ruptura alguna entre moralidad y fe o religión, ni aísla a ésta en el temor y temblor de la paradoja. Por contra, el estadio ético se halla constantemente referido a Dios como a su fundamento, pareciendo que, con adoptar la postura ética, ya se adopta la postura de la fe o, mejor, que aquélla no sería posible sin darse ésta al mismo tiempo. Se habla entonces de una postura ético-religiosa determinada hacia la práctica con sentido (véase el matrimonio como un fenómeno histórico al mismo tiempo ético y religioso).

¹⁰⁴ “Es cierto que el primer amor es lo primero, pero sólo lo es cuando, persistiendo en él, uno reflexiona sobre el contenido; y es cierto que se convierte en un segundo amor cuando se persiste en él, o, mejor dicho, llega a ser el primero precisamente porque, persistiendo en él, uno reflexiona sobre la eternidad” *Ibid.*, p. 46. Y, más adelante: “en el voto inherente al matrimonio reside la ley del movimiento, la posibilidad de una historia interior” *Ibid.*, p. 62.

3.2.2. Planteamiento del estadio ético-moral frente a la inmediatez estética irreflexiva.

El estadio estético se define por lo pronto como un estadio vivencial de *inmediatez irreflexiva*. A ella pertenecen las categorías de lo *accidental* y lo *diferencial*, y, en la determinación del yo hacia la exterioridad, las categorías de la *dispersión* y la *multiplicidad*. Pues esta determinación del espíritu hacia fuera no es más que una indeterminación expresada en la dispersión del yo en lo múltiple externo. El nexo de relación que pone al yo frente al mundo es, simplemente, el *goce*, sustentado en la *sensualidad*. Intentemos explicarlo brevemente.

“Pero, ¿qué es vivir de manera estética, y qué es vivir de manera ética? (...) A esto responderé: 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 a ser. El que vive en, por, de y para lo estético en él, ese vive de manera estética”¹⁰⁵.

Observemos la primera diferencia, entre un ser inmediato y un ser en *devenir*¹⁰⁶, en proceso de llegar a hacerse. La inmediatez estética está referida a lo momentáneo, está anclada en aquello que inmediatamente soy: “la personalidad está inmediatamente determinada de manera no espiritual sino física”¹⁰⁷. Y esta determinación física se refiere, a su vez, a aquello que me constituye accidentalmente, sin que la interioridad se rebele todavía contra la exterioridad, donde radica lo accidental en oposición a lo *voluntario*, y sin que quepa la conciencia ética de que “el yo es infinitamente diverso de toda exterioridad”¹⁰⁸, sino que el yo depende de ella y solo en ella se encuentra, hasta que la misma interioridad es, también, solo exterioridad. Es en *La enfermedad mortal* donde se nos da una mejor definición del *hombre inmediato*:

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.166.

¹⁰⁶ Aparece entonces el tiempo como centro de la enorme riqueza dialéctica del pensamiento de Kierkegaard, pues la síntesis entre temporalidad y eternidad (la primera de todas) acontece en el instante ético de la elección, obrada por el yo como espíritu que pone esa síntesis y que a su vez pone con ello la propia síntesis del tiempo (entre presente y eternidad) bajo la determinación de la historia (temporalidad apropiada, bajo el presente de la elección, en todo su pasado y hacia el futuro).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.168.

¹⁰⁸ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, p.77.

“El hombre *inmediato* (...) no está más que anímicamente determinado, y su yo y él mismo no son más que un simple algo dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad, en estrecha dependencia con lo otro y solamente teniendo una apariencia ilusoria de que haya algo eterno en él. De esta manera, el yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, etc., pero en definitiva siempre pasivo”¹⁰⁹.

Pasivo, es decir, no activo; el hombre inmediato simplemente *padece el mundo* como algo accidental, siendo él mismo también accidental, y su vida es contingencia, abocada a una infinita posibilidad de llegar a ser un otro o ser de otra manera. La determinación anímica (previa a la determinación reflexiva impuesta por la concreción autoconsciente del espíritu) es solo indeterminación, en ella el espíritu está como *soñando*, y se desarrolla sin desarrollo, mejor dicho se dispersa en la exterioridad (pues su personalidad es asimismo externa, por no concentrada) a través del goce de la sensualidad: “El estado anímico del que vive de manera estética es siempre excéntrico, pues tiene su centro en la periferia”. En cambio, “el estado de ánimo del que vive de manera ética está centralizado; él mismo no está en el estado de ánimo, no es el estado de ánimo, sino que tiene un estado de ánimo, lo tiene él. Trabaja en pos de la continuidad”¹¹⁰. Lo inmediato está dado como aquello que meramente se padece, y no hay verdadera actividad, pues no hay desarrollo; la continuidad, por contra, implica apropiación, acoger las determinaciones de la multiplicidad accidental dentro de un yo que las engloba como su historia interior, dado que en ellas se reconoce a sí mismo en un estado de devenir constante, pero unificado; y la continuidad presupone *actividad consciente*, relación voluntaria de lo múltiple bajo la unidad positiva de la identidad. En la inmediatez estética el espíritu no ha realizado un movimiento de autodeterminación como autorrelación, esto es, el espíritu no se ha puesto a sí mismo. En lo estético el yo está indefinido, precisamente por no hallarse determinado como espíritu: está *fuera de sí*. Vive en lo finito, en lo temporal, en lo accidental; el primer movimiento ético del yo es sin embargo un movimiento hacia sí mismo, la renuncia a la exterioridad, donde radican las categorías de lo inmediato: un movimiento desde la periferia del objeto hacia al centro de la subjetividad.

Kant hablaba también de un *contento estético*, basado en la satisfacción de las

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.74.

¹¹⁰ Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro*, II, p. 208.

inclinaciones, pero “las inclinaciones cambian, crecen con el favor que uno les dispensa y siempre dejan el poso de un vacío aún mayor del que se pretendía colmar”¹¹¹. Habremos de percatarnos de la coincidencia fundamental entre ambos autores, sostenida en los dos casos sobre el paso de lo estético o natural a lo ético o moral, o de la necesidad (en Kant hallada en la satisfacción de las inclinaciones, propia de una animalidad sometida a la ley de la causalidad mecánica, en pos del objeto de la felicidad) a la libertad. Para Kierkegaard, la enseñanza del hombre estético es “el gozo de la vida, y su explicación, vive según tu deseo. El deseo, sin embargo, es en sí mismo una pluralidad, con lo que se ve fácilmente que esta vida se dispersa en una pluralidad ilimitada”¹¹². La felicidad era, también para Kant, un ideal de la imaginación, cuyo contenido estaba sometido a la infinita variabilidad del deseo subjetivo. Para subrayar mejor la coincidencia, veamos que Kierkegaard afirma, sobre el hombre estético inmediato: “nos encontramos con concepciones de la vida que enseñan que se debe gozar de ella, pero que ponen la condición para ello fuera del individuo”¹¹³, es decir, en los objetos de la exterioridad, contenidos arbitrarios de aquella felicidad imaginada, objeto de la voluntad empíricamente determinada. Y, para mayor coincidencia, insistimos, Kierkegaard dirá más adelante: “Para que esa concepción pueda ejecutarse, en efecto, el individuo debe disponer de una pluralidad de condiciones externas, y esa fortuna, o mejor dicho, ese infortunio, le es acordado raramente al hombre”¹¹⁴. Kant nos hablaba, también, del sometimiento al azar y a la fortuna bajo el cual se encuentra aquél que pone la felicidad como su objeto, por la dependencia que guarda éste con el contenido de una experiencia mudable. Y Kierkegaard, por su parte, no deja de introducir el estadio estético dentro de una forma de necesidad natural, señalando que la planta no tiene propiamente una historia, y así tampoco la tiene el hombre inmediato, pues carece de la libertad de elección que convierte la necesidad (en Kierkegaard lo accidental, aquello que simplemente padezco como una determinación externa) en un *desarrollo* guiado por la determinación ética de la personalidad¹¹⁵. El yo es actuante, su libertad es práctica, se pone a sí mismo (a la

¹¹¹ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p.267.

¹¹² Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro*, II, p.170.

¹¹³ *Ibid.*, p.169.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.170.

¹¹⁵ “He ahí lo que significa desarrollarse de manera estética: es desarrollarse como lo hace una planta, y aun cuando el individuo llega a ser algo, llega a ser aquello que inmediatamente es” (*Ibid.*, p.204). Más adelante nos da la clave para comprenderlo, siendo “inegable que hay un movimiento, y hasta es posible descubrir la ley del movimiento, pero no hay ningún desarrollo (...) y falta la continuidad” (*Ibid.*, p.218). Es especialmente en *La enfermedad mortal*, aunque también en *El concepto de la angustia*, donde Kierkegaard muestra que la diferencia radica fundamentalmente en la autoconsciencia, aunque unida siempre al acto

síntesis íntegra que cumple de este modo) como tarea, y en ello radica la continuidad encerrada en una identidad, esto es, la historia. La síntesis que para Kierkegaard compone al hombre, tendente hacia un fin íntegro de correlación y autorrelación del yo (mas dentro del fin de una realización efectiva y, por tanto, de una ética práctica), tendrá que compararse con la antinomia práctica kantiana incluida en la dialéctica que resulta en el concepto del sumo bien. Lo que importa ahora es, ante todo, la *elección*.

El estadio estético radica, por tanto, en el instante. El estadio ético, en la continuidad. Hemos dejado de lado otra categoría de lo estético, la *diferencia*. Aparece ésta, por un lado, unida al *talento*, entendiéndolo como algo que el individuo simplemente *padece* (frente al estadio ético que posee, se apropia), y referido el talento a su vez a la búsqueda de la diferenciación propia frente al entorno, objetivo del esteta consumado. Por otro lado, la diferencia es aquello en lo que el hombre estético pone toda su atención, pues en la diferencia radica lo *interesante*. Kierkegaard usa como ejemplo la distinción entre las representaciones dramáticas del bien y el mal: mientras que el mal aparece representado “por los más brillantes talentos”, la decencia, en cambio, “por el dependiente de un almacén”¹¹⁶. Así es como el narrador acusa al receptor de la carta, señalando que busca convertirlo todo “en un espléndido fuego de artificios”. Notemos sin embargo que aquí Kierkegaard pasa imperceptiblemente del estadio estético en el que viven, de hecho, la mayoría de los hombres (caracterizado en primer lugar por la *no elección*) al estadio estético consumado, extremado y refinado en la figura del esteta, más notoriamente concretada en la figura del *seductor*. Si lo bello y lo sublime pertenecen, tradicionalmente, a la esfera teórica de lo estético, a la esfera vivencial de lo estético como estadio pertenece, en cambio, lo interesante. Lo primero habrá de incluirse de un modo u otro en una estética de la contemplación, de la cual lo sublime tampoco escapa (ni en la moralidad de lo sublime kantiano, pues ésta se reproduce también en la posición estática del contemplador); lo segundo, es decir, lo interesante, será el objeto de una *estética de la acción*¹¹⁷, esto es, de un estadio existencial o forma de vivir determinada. Pero lo

volitivo (un *querer ser uno mismo* donde se concentra aquélla). El hombre estético no se reúne a sí mismo en el punto concreto del yo que así se autorrelaciona; pero por eso mismo vive en la angustia y la desesperación, al tener el yo fuera de sí: angustia cuando el espíritu (o el yo) está sin estar, fuera de sí, como una posibilidad nunca, empero, abolida (lo que es imposible); desesperación cuando el yo no quiere (desesperadamente) ser sí mismo. Ni siquiera el hombre ético-moral terminará por salvarse de las garras de estas dos enfermedades del yo: solo la fe podrá salvarlo, completar la síntesis, poner al yo.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 206.

¹¹⁷ Aquí es donde aparece el seductor kierkegaardiano: su vida se mueve entre la novedad, saltando de estímulo en estímulo, sin que nada en verdad le pertenezca, porque solo se pertenecía a sí mismo fuera de

interesante es aquello que, radicando en la diferencia, atrapa el vuelo ingrávido de un yo vuelto plenamente hacia la exterioridad, hacia un mundo que, en cuanto deja de servirle ese estímulo, cae en la nada, quedándole al esteta solo el *aburrimiento* como primera forma de la desesperación (de un yo que, sin estar en sí mismo, tampoco puede descansar fuera de sí, al faltarle de pronto el foco de lo interesante). Por tanto, lo interesante es lo momentáneo, aparejado a la idea de *novedad*: momentáneo porque el esteta no lo *desarrolla* dentro de una continuidad o concetricidad más vasta que lo acoge, no lo asume como lo meramente accidental dentro de la esfera de la personalidad éticamente determinada como tarea, sino que se vuelca hacia ello de manera efímera, abandonándolo tan pronto como se agote el goce que provee, en el instante, la concentración *negativa*¹¹⁸ (hacia fuera) de su personalidad. Lo contrario de la categoría estética de lo interesante, es la categoría ética de la *seriedad*. Lo contrario de la diferencia, es lo *general*.

Pero, como dijimos, lo estético es propiamente la no elección, la *indiferencia*, que naufraga en la búsqueda desesperada de lo interesante. Y lo ético, antes que nada, es la misma elección; esta es la libertad, y la libertad es espíritu. Se abre aquí un sentido ambiguo de autorreferencia, constante en las definiciones de Kierkegaard, tan dadas a rehuir en todo momento la claridad discursiva. “No se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad del elegir”¹¹⁹. Lo importante, por así decirlo, es elegir la elección, porque el sujeto y el objeto de la elección coinciden, soy yo mismo: en ese instante supremo, me pongo como espíritu, y el espíritu, el yo, es precisamente esta libertad. “Pero,

sí, y ello solo en el instante (más o menos duradero, pero siempre instante, en el sentido en que carece propiamente de continuidad ética, de desarrollo) en que lo interesante le salía de pronto al paso, despertándolo del sopor melancólico de la *nada*: “En cuanto la realidad perdía sentido para él como estímulo, se sentía desarmado, y este era el mal que le aquejaba” (Kierkegaard, S., *Diario del seductor*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2009, p.16). “Para él los individuos nunca fueran otra cosa que estímulos, incitaciones, y los arrojaba de sí como los árboles se sacuden las hojas; él rejuvenecía, la hoja se ajaba” (*Ibid.*, p.18). Pero el seductor no se contenta, ni mucho menos, con la contemplación de la belleza de una muchacha. Busca poseerla, pero siempre fuera de sí: es *actividad*, pero nada más que un *juego* de lo interesante.

¹¹⁸ Y esta es, sucintamente, la *sensualidad*. En el primer tomo de *O lo uno o lo otro*, dentro del ferviente elogio al *Don Juan* de Mozart que Kierkegaard plantea en el estudio de *Los estadios eróticos inmediatos*, se define la sensualidad como aquello que el espíritu pone como principio mediante la *exclusión*: “Como principio, como fuerza, como sistema en sí, la sensualidad es puesta por primera vez por el cristianismo, y en este sentido el cristianismo ha introducido la sensualidad en el mundo (...): en el cristianismo, la sensualidad es puesta por primera vez bajo la determinación del espíritu. Pero, puesto que la sensualidad se ve bajo la determinación del espíritu, se entiende que su sentido está en que debe ser excluida; pero justamente porque debe ser excluida está determinada como principio, como poder” (Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro*, I, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p.85). La sensualidad es la determinación negativa del espíritu; y su expresión, el *erotismo*.

¹¹⁹ Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro*, II, p.264.

¿qué es este *sí mismo*? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo – es la libertad”¹²⁰. La dialéctica kierkegaardiana, tan dada a la paradoja, se muestra aquí en un doble sentido simultáneo, por el cual “lo que se elige no existe y llega a existir en virtud de la elección, y lo que se elige existe, de otro modo no sería una elección. En efecto, si lo que elegí no hubiese existido (...) no lo habría elegido, lo habría creado; pero yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo”¹²¹.

Este elegir el sí mismo, frente al conocer, sostiene *actividad* frente a *contemplación*, *posibilidad* frente a *necesidad*: “es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar”¹²², y es al mismo tiempo un comienzo, no un final; no reposa en la elección, como reposa la duda especulativa en la determinación abstracta de lo universal. Hablamos, en cambio, de una duda de la personalidad, que se resuelve en aquello que la constituye íntimamente, que se resuelve en la elección que a su vez la proyecta como libertad (porque ella *es* la elección). Se produce aquí un cambio significativo: el yo no se detiene en el objeto elegido; él mismo es ese objeto, *pero puesto como tarea*. La elección está abierta al futuro: la posibilidad apunta a una opción aun no realizada, y este *llegar a ser el ideal* que el sí mismo contiene ya como propio aunque no realizado, es el devenir¹²³ propio de la ética: “De ahí la ambigüedad de la vida ética, según la cual el individuo se tiene a sí mismo fuera de sí mismo en sí mismo”¹²⁴. Creemos que ello solo puede esclarecerse de una manera: el yo escoge un sí mismo ya existente, pero no puesto hasta la elección, y con ello *lo recoge en su toda continuidad previa y futura*. Aquí se sublima el *instante de la elección*, punto de concreción de la síntesis del yo. Mediante la elección asumo todo lo accidental, todo lo temporal, todo lo finito, todo aquello que me ha constituido y me

¹²⁰ *Ibid.*, p.195.

¹²¹ *Ibid.*, p.196.

¹²² *Ibid.*, p.132.

¹²³ En *El concepto de la angustia* se afirma esta idea con fuerza desde el rechazo a toda consideración abstracta de un *yo puro*, a la que Kierkegaard opone la conciencia concreta del *propio yo*: “El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo”, el cual es tan concreto que “ningún escritor, ni el del léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza en la expresión plástica, ha logrado describir jamás un yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva”. Pero este individuo, “¿no ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta conciencia del yo es un acto, y este acto a su vez la interioridad” (Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, p.279). Este devenir, categoría propia de la temporalidad concretada en el instante de la elección, es a su vez *síntesis entre la situación y el tránsito* (*Ibid.*, p.226), o, dicho de otra manera, *continuidad*.

¹²⁴ *Ibid.*, p.232.

constituye en mi concreción; recojo por tanto la existencia del yo dentro de un desarrollo del que ahora me apropio, y que continúo hacia un yo mismo puesto como tarea. El devenir del llegar a ser entra en un desarrollo general del ser, y solo entonces tiene sentido ético, tiene una historia.

Por otro lado, la elección es absoluta; “¿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”¹²⁵. Pensamos que Kierkegaard está anunciando lo que más tarde habrá de completar con *La enfermedad mortal*: el yo como *síntesis derivada*, reflejada en *el Poder que la fundamenta*. Por eso “yo pongo lo absoluto, tanto como lo absoluto me pone a mí”¹²⁶. Pero la elección, recordemos, es ética, realización activa de una síntesis así concretada. Si elijo solo lo eterno que hay en mí, no me elijo propiamente a mí mismo, porque rompo la posibilidad de la síntesis completa: lo temporal ha de unirse a lo eterno; lo infinitivo a lo infinito; lo posible a lo necesario. Solo entonces, como concreción de la síntesis, me elijo (yo) absolutamente: me reflejo en el poder absoluto que me fundamenta, pero me reflejo yo, este individuo concreto, finito, accidental. Nos encontramos como una de las claves de Kierkegaard: el movimiento hacia la interioridad desde la exterioridad (recogimiento), comprendido más tarde por el danés como el movimiento de la *resignación infinita*; y movimiento simultáneo desde dentro hacia fuera, apropiación ética de la exterioridad accidental (estética) que se asume sin embargo como esencial, siendo esta transfiguración precisamente (de lo accidental a lo esencial) lo que obra la elección. No se trata

“de una determinación del pensar, sino que deriva de una elección y es la conciencia de este ser determinado y libre que es él mismo y no otro. Este sí mismo contiene en sí una rica concreción, una multitud de determinaciones, de características; en suma, es la totalidad de la vida estética que ha sido asumida de manera ética”¹²⁷.

El *ensimismamiento* será tratado por el danés como el movimiento propio de lo *demoníaco*. La elección, en cambio, es ética, y en la transfiguración esencial de lo accidental se fundamenta un llegar a ser que no es aislado del individuo, sino abierto a

¹²⁵ *Ibid.*, p.195.

¹²⁶ *Ibid.*, p.196.

¹²⁷ *Ibid.*, p.202.

una exterioridad (eso accidental) englobada dentro del mismo desarrollo (y por tanto esencial): el llegar a ser se convierte, entonces, en *deber ser*, en tarea que asume el todo de la particularidad como parte integrante de un todo *general*.

3.2.3. Primer acercamiento a lo general sobre la idea del deber. Conclusión del estadio ético.

En *O lo uno o lo otro* apenas está definida la idea de lo general, que habrá de definirse en *Temor y Temblor* a partir de la cerrazón de la esfera moral frente al poder que la fundamenta. Pero Kierkegaard ya nos habla aquí de lo *humano-general* como del horizonte propio de la individualidad al que se abre desde su ensimismamiento, en un movimiento de *reconciliación con la existencia* comprendido precisamente en esa concreción de la síntesis del yo que es al mismo tiempo apertura hacia fuera, integración de lo general en lo particular y viceversa. Lo general es el *nosotros*, lo particular es el yo que contiene lo general y que a su vez es contenido por él, como determinación abstracta de la moralidad o como horizonte de desarrollo (sobre la continuidad yo-mundo que lo fundamenta) a que se entrega la personalidad. “Lo general, en efecto, no está en ninguna parte, y depende de mí, de la energía de mi consciencia, querer ver en lo particular lo general o solo lo particular”¹²⁸. Así, prefigurando al Dostoievski de *Crimen y Castigo*, nos dice que “lo terrible no estaría en tener que sufrir un castigo que hubiese merecido por la injusticia que cometí, sino en poder cometer una injusticia que nadie castigará”¹²⁹. Lo general es la esfera de *sentido*, es el horizonte de significado: el influjo kantiano es más que patente a través de la idea del *deber* entendido como el compromiso del yo con la historia que lo contiene en su continuidad, aquella que, constituida sobre y hacia un *nosotros*, expande la subjetividad hacia una objetividad moral universal y necesaria (en Kierkegaard, lo humano-general); pero lo que importa ahora es la apropiación subjetiva del deber, la *intensidad de la pasión* con que el yo lo asume como propio y por tanto hace de lo abstracto (el deber) lo más concreto. Y lo mismo vale para lo general. En palabras de Rodríguez Duplá, Kierkegaard sostiene con ello “que la experiencia que hace posible la elección de uno mismo es la conciencia del deber moral. La conciencia del deber permite al individuo palpase en su densidad ontológica al percibirse como sujeto

¹²⁸ *Ibid.*, p.288.

¹²⁹ *Ibid.*, p.290.

responsable de sus actos. En la estela de Kant, el deber es visto aquí como garantía de la posesión de un espíritu inmortal”¹³⁰.

Y, volviendo a Kierkegaard, “lo ético es lo general, y de esta manera, lo abstracto. En su plena abstracción, por tanto, lo ético es siempre prohibitivo. Así, lo ético se muestra como ley”¹³¹. En lo que respecta a lo general y al deber, parece que la ética kantiana subyace de continuo a la argumentación de Kierkegaard, aunque, repetimos, con un principio de diferencia que ahonda, para el danés, en el carácter ético de la apropiación subjetiva. La ley moral resulta nula en todo su valor si se comprende como extrínseca a la individualidad; para el hombre ético, el deber no puede estar fuera de sí, sino en sí. Esta es la condición de la posible realización de lo ético, “el hecho de ser tanto una vida individual como, a la vez, lo general”. Hay una correlación constante entre sujeto y objeto: por una parte, “el que vive de manera ética expresa en su vida lo general, hace de sí mismo un hombre general, no porque se despoje de su concreción, pues entonces se convierte en nada, sino porque se reviste de ella y la compenetrara con lo general”¹³², pero, a su vez, *solo entonces lo general es realizado*. Si lo general como ley y deber fuese realizado desde el puro desinterés de la subjetividad, como algo externo que el individuo cumple *contra su voluntad*, lo general, y con ello la moralidad, sería un absurdo, una nada. El individuo *quiere* el deber; mas en tanto que hombre estético, el deber le angustia por representar el requerimiento de una forma superior de existencia, y ante todo, por exigir la transparencia, el vuelco de su yo en lo general. La coincidencia con Kant estribaba en este paso de lo estético a lo ético, de la animalidad a la moralidad; también, ahora, en la íntima relación que la personalidad guarda con su existencia moral, de modo que tampoco podemos hablar en Kant, ni mucho menos y como ya hemos visto, de una fría determinación racional del obrar desde las esferas del conocimiento especulativo, sino de una determinación *pura* de la razón, hacia una práctica con sentido. La mera forma de la legalidad, en efecto, constriñe y adecua la voluntad al esquema de una legislación universal, pero la necesidad que se coloca como fundamento se refería entonces a la autonomía como libertad o relación de causalidad inmanente: el entendimiento que otorga el fundamento de determinación del obrar, con independencia de la naturaleza y de la sensibilidad, al sujeto racional. El hombre se constituía allí como un *fin en sí mismo*, y

¹³⁰ Rodríguez Duplá, L., *La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard*, Cauriensia, XVII, (2022): pp.473-493.

¹³¹ *Ibid.*, p.229.

¹³² *Ibid.*, p.230.

nunca como un medio (frente a un uso instrumental posible de la razón). Esta causalidad inmanente será recogida por Kierkegaard en una forma de teleología inmanente en la cual el individuo tiene su fin en sí mismo y, simultáneamente, fuera de sí, y en esa “respiración” de la libertad se mueve hacia sí *a través del mundo*¹³³. ¿Acaso el deber no se mostraba en Kant como el enlace con lo suprasensible que habita en el hombre, con esa infinitud de mi personalidad revelada en su íntima vinculación con el reino de la moralidad?. A este respecto y por rescatar una visión conforme a ello, en su estudio *La libertad según Soren Kierkegaard*, Juan Fernando Sellés llega a la conclusión de un “inegable influjo de Kant en Kierkegaard” en lo que se refiere a la idea de la *voluntad espontánea*: “Lo que buscó Kierkegaard -como el pensador alemán- fue erradicar la relación de dependencia de la voluntad respecto de los objetos racionales y, asimismo, de las realidades externas, los bienes reales”¹³⁴, equiparando entonces la voluntad pura espontánea de Kant con el *querer libre* de Kierkegaard, en lo que se presenta como una tentativa de otorgarle pureza moral a una libertad (entendida ahora como *poder hacer*) que se cifra en un querer libre y, por tanto, incondicionado.

Por otra parte, Juan Fernando Sellés nos pone sobre la pista de una nueva perspectiva posible en lo que se refiere a la relación entre Kant y Kierkegaard, una perspectiva asentada en la relación (compleja y a menudo equívoca en Kant) entre la voluntad y la libertad. Y decimos nueva, porque implica ir más allá de comprender la voluntad como efecto de la causa racional en el acto moral que constituye, solo entonces, la libertad, para darle ahora más protagonismo al acto volitivo y a la *capacidad de elegir*. Estamos, tanto

¹³³ En *La enfermedad mortal* Kierkegaard comparará este doble movimiento simultáneo del yo con el proceso de la respiración: en la inspiración me recojo en mí mismo, y en la espiración me abro al mundo. De esa manera es como vive el hombre ético-religioso y también el *caballero de la fe*, manteniendo un equilibrio dinámico, casi imposible, de resignación y apropiación infinitas. Queda, no obstante, la pregunta: ¿se reduce el compromiso ético, en Kierkegaard, a un momento de la síntesis del yo? Diríamos que no, pues la elección misma es lo ético, y la elección es el principio de todo. Así, la forma de vida cristiana, como dijimos, será ante todo ética, aunque supere los límites de la moralidad: para el danés, lo ético es un estadio existencial, es una actitud, en el sentido más profundo del término, que no se reduce a lo general entendido como determinación de la moralidad.

¹³⁴ Fernando Sellés, J., *La libertad según Soren Kierkegaard*, Pamplona, Intus-Legere Filosofía, Vol. 6, Universidad de Navarra, p. 27. Claro que unas líneas más abajo se admite que para Kierkegaard “la *voluntad* es superior a la inteligencia”, en primer lugar, y, también, que lo contrario de la libertad, para el danés, no es la necesidad, sino la *culpa*, todo lo cual nos lleva a una colisión evidente con la voluntad pura racional kantiana. Asimismo, esa independencia “de la voluntad respecto de los objetos racionales” achacada a Kant es cuando menos problemática de cara al objeto del sumo bien, que trasciende la relación de causalidad pura como autonomía. Nos sirve el pasaje, empero, para afirmar la semejanza de una naturaleza moral incondicionada dentro de la cual el deber, lejos de ser extrínseco y ajeno a la personalidad actuante, aparece bajo la forma de un *factum* apodíctico de cara a la vinculación liberadora (si bien de suyo necesaria) del sujeto concreto con la moralidad universal (en Kant) o con lo humano-general (en el Kierkegaard de *O lo uno o lo otro*).

en Kant como en Kierkegaard, ante una afirmación de la *responsabilidad individual*, de esa *posibilidad* de obrar que precede al obrar mismo, lo que implica suponer que cada sujeto en cuestión es, antes que nada, libre (y, por ello, responsable). De lo contrario, como también pudimos ver en la Crítica a propósito de la causalidad temporal, de existir una relación de causalidad necesaria operando como el mecanismo oculto detrás de nuestras acciones, no solo el mal (con la posibilidad de juzgarlo), contemplado entonces como mera esclavitud del sujeto a sus inclinaciones, quedaría anulado, sino también el mismo bien moral, que se sustenta de hecho en el ejercicio de una libertad incondicionada. Esta perspectiva abre la problemática subyacente a un estricto rigorismo ético que tiende a encerrar la realidad de la libertad en el esquema de la causalidad racional o autonomía, ampliando ahora la posibilidad inherente a la libertad, más allá del solo cumplimiento de la ley moral, hacia la capacidad (propia del *libre arbitrio*) de la *elección*. Sobra decir que aquí volvemos a Kierkegaard, pues nuestro autor parte precisamente desde aquí para profundizar en una libertad individual tildada de absoluta por hallarse sostenida sobre una *nada*, la cual causa el *vértigo de la angustia* que es, sin duda, el propio vértigo de esa elección que en el caballero de la fe se sabe abocada a la absoluta incertidumbre (a la pérdida de todo fundamento racional, cifrado por Kierkegaard en la esfera comprensiva de lo moral-general). Es evidente que esta nueva mirada lanzada sobre Kant nos pone en camino hacia una comprensión más profunda del mal moral, que habremos de relacionar, entonces, con el pecado kierkegaardiano. Lo veremos más abajo.

Por lo cual y volviendo al hilo de nuestra argumentación, difícilmente diríamos que el deber en Kant es extrínseco a la personalidad; todo lo contrario, es también aquello que la fundamenta, lo que genera la libertad al tiempo que la presupone dentro de la determinación práctica de la sola razón pura. Sin embargo, y esta es la diferencia, en Kierkegaard el principio reside en la subjetividad, esto es, en el principio del querer subjetivo: si no niega la vigencia de lo general, sí traslada su valor no a una ley de la razón, sino al *cómo* la subjetividad entra en lo general, a la intensidad, a la verdad de la vivencia particular, a la importancia del acto de la elección. No porque la moralidad se reduzca a la subjetividad, sino porque solo *en* ella se realiza; sin la libertad particular de la elección, en efecto, lo ético, acaso como una pura abstracción especulativa o teórico-moral, por mucho que *versase* sobre la libertad, carecería de esa genuina *actualidad* solo a través de la cual muestra su auténtico significado. Lo ético se presenta ante cada individuo, es la elección que se erige ante cada uno; solo entonces podemos decir que la moralidad se *realiza*, mientras que toda lectura abstracta o colectiva (desde la idea general

del hombre o desde un planteamiento trascendental-universal) resuelve el problema en la abstracción de lo universal bajo la forma de un deber tal que sea aplicable a todos. Es preciso retornar de la subjetividad trascendental a la vivencial, de lo universal a lo particular, pero siempre, insistimos, dentro de una praxis humana tendente hacia un horizonte (aunque posible realidad fáctica, en Kierkegaard) de *reconciliación*: en Kant, el sumo bien, objeto o efecto a realizar, síntesis (entre moralidad y felicidad) de una esperanza racional; en Kierkegaard, la síntesis del yo puesta como tarea, solo en la cual, de hecho, se consuma finalmente la existencia ético-moral. Volveremos sobre ello, pues no en vano en Kant el *querer* era finalmente acoplado al deber como complemento subjetivo de la voluntad de cara a un interés moral necesario para la práctica, y la fe racional, desde aquí, se enlaza con el movimiento irracional de la fe en Kierkegaard, y a eso vamos ahora.

3.3. *Temor y temblor*. El problema de Abraham: suspensión teleológica de lo moral.

Hemos, por tanto, planteado la difícil visión ética de Kierkegaard de acuerdo a sendas divergencias frente a la teoría kantiana; en primer lugar, vimos que a Kierkegaard, tal y como él mismo repite con frecuencia, no le interesa tener una teoría, algo que caería dentro del sistema, y con ello en las determinaciones de la necesidad (pues la duda especulativa es tan necesaria como el reposo conceptual que finalmente la abriga). Basta esto para que nuestra introducción del pensamiento de Shestov cobre ahora más significado, para que a partir del mismo podamos ver en Kierkegaard un principio de *irracionalismo*, un rechazo de esa universalidad y necesidad que (también en palabras de Kant) anhela la razón. El primer paso, lo vemos, es el cambio radical de atención, de lo objetivo (o de la búsqueda de la objetividad para una forma de la legalidad en general) a lo subjetivo, no a lo subjetivo trascendental, empero, sino a lo subjetivo vivencial o al individuo concreto, temporal, finito. Lo moral, entonces, es comprendido dentro de un estadio existencial cuya validez radica ciertamente en la libertad, pero entendida ésta como la elección de cada uno, ya que lo que se elige es el yo mismo concreto o la concreción de la síntesis de la individualidad, tal que ésta incluya lo exterior accidental mediante dicha elección que así lo torna esencial (y dentro de la cual surge lo moral como lo general *externo*, pero de modo que lo particular y lo general, en la interioridad del hombre ético-moral, se confunden). Pero, no lo olvidemos, es el Juez Wilhelm quien ha

hablado hasta ahora, y lo ha hecho en todo momento en defensa de un estadio ético-religioso en el cual lo ético contiene lo religioso y viceversa, sin que ninguna distinción clara entrabos pudiera pensarse siquiera. Ahora, en cambio, nos enfrentamos a una ruptura, a una división de los estadios. En *Temor y Temblor* será Johannes de Silentio quien nos presente la gran paradoja de la fe, y con ello, *la suspensión teleológica de lo moral*.

Detengámonos de nuevo en ese doble movimiento del espíritu por el cual la elección ética se apropia de la concreción existencial: de lo finito a lo infinito, sí, pero, también, de lo infinito a lo finito; de lo temporal a lo eterno, ciertamente, pero, con ello y simultáneamente, de lo eterno a lo temporal; de lo necesario a lo posible, y, cosa increíble, de lo posible a lo necesario... El primer movimiento es llamado por Kierkegaard *resignación infinita*; el segundo no tiene, como tal, ningún nombre, *pues es incomprendible para la razón*¹³⁵. Quien efectúa ese segundo movimiento es el *caballero de la fe*, y lo realiza como una *paradoja*, pues se trata de recuperarlo todo en virtud del *absurdo*. Quien realizó primero esta paradoja, y quien merece ser llamado el padre de la fe, es Abraham; será la historia bíblica del sacrificio de su hijo Isaac lo que subyazca a toda la obra, lo que busque causar temor y temblor en el lector, el temor y temblor de la paradoja de la fe y, con ello, de la suspensión posible de lo moral.

“Es mi propósito ahora explicitar en la historia de Abraham, bajo la forma de problemas, la dialéctica que ella comporta para ver qué inaudita paradoja es la fe, paradoja capaz de hacer de un crimen una acción santa y agradable a Dios, paradoja que devuelve a Abraham su hijo, paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento; porque la fe comienza precisamente donde acaba la razón”¹³⁶.

La última afirmación es contundente, pero la anterior no lo es menos: la fe hace de una

¹³⁵ Tenemos que insistir: en *O lo uno o lo otro* el Juez Wilhelm incluía ambos movimientos en lo ético-religioso; lo general, entonces, era un límite a su vez abierto a lo ilimitado, y el movimiento de la fe, si es que estaba allí, se hallaba a lo sumo presupuesto en el acto ético de la elección. En este contexto, no hubo de contemplarse ninguna distinción entre fe y razón, y aunque el movimiento sea el mismo en el *caballero de la fe* (recogimiento infinito del sujeto, y apropiación no menos infinita del objeto, dentro de la concreción de la síntesis de la individualidad), ahora nos detendremos en ese segundo movimiento (del sujeto al objeto) para contemplar cómo solo la fe puede efectuarlo, y cómo, en el fondo, el problema de la fe engloba el problema de la síntesis kierkegaardiana, tensada hasta ser irresoluble para la razón. Por eso el caballero de la fe no es el héroe trágico, eterno emblema de la moralidad.

¹³⁶ Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1987, p.75.

acción criminal, inmoral, una acción santa. En esto reside la paradoja de la fe, en esto reside la suspensión de la razón. Porque lo moral, ahora, vuelve a relacionarse estrechamente con la razón. Y nuestro análisis de la ética kantiana tiene que mostrarnos ahora con claridad como ésta entra en crisis frente a la fe, cómo la fe no puede incluirse dentro una moralidad asociada a la razón; la fe racional es, para Kierkegaard, una *contradictio in adjecto*.

Desde aquí dividiremos nuestro análisis en tres aspectos: el estudio de lo general; la paradoja de la fe en la suspensión teleológica de lo moral; y la paradoja de la fe en la concreción de la síntesis del yo mediante el movimiento de reconciliación con el mundo en virtud del absurdo.

3.3.1. Sobre el reino de lo general.

Pues, ¿qué es lo general? Ya lo hemos planteado como la forma abstracta de la moralidad, pero cuya realización acaecía en la vivencia particular (individual) del estadio ético. Lo general es, primero, lo moral. No nos encontramos en Kierkegaard, como sí lo hacíamos en Kant, con ningún estudio detallado de la naturaleza de la moralidad; se asume que su rasgo esencial es, ahora, la universalidad, y esta es de hecho la primera característica ofrecida por Kierkegaard: “Lo moral es, como tal, lo general y, bajo este título, lo que es aplicable a todos”¹³⁷. Lo moral es lo general; esto es, lo moral es lo *objetivo* frente a lo subjetivo; es la *objetividad inmanente* al desarrollo ético-subjetivo de la personalidad, pero, por eso mismo, es lo objetivo trascendente en términos de *finalidad*. El fin de lo particular es, en principio, lo general; el fin de lo individual es, con ello, lo universal; el fin de la subjetividad, su *telos*, es el objeto abstracto (pero interiorizado) de lo general. “Tomado como ser inmediato, sensible y psíquico, el Individuo es el individuo que tiene su *telos* en lo general; su tarea moral consiste en expresarse constantemente, en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad”¹³⁸. La definición de Kierkegaard, por sumamente simple, es igual de reveladora. Lo general es lo moral; se refiere a un nosotros, a una determinación humano-general, intrínseca a la personalidad, hacia lo *otro* extrínseco que a su vez la comprende. La causalidad inmanente de la libertad, que en Kant

¹³⁷ *Ibid.*, p.77.

¹³⁸ *Ibid.*, p.77.

ponía sobre la experiencia (el fenómeno) el fin racional de la moralidad para una legislación universal necesaria y posible, es completada en Kierkegaard por la teleología immanente de lo moral: lo general, en tanto que lo moral, es el fin propio de lo individual-particular, pero es un fin que se proyecta *hacia fuera*. Tenemos que subrayar que la concepción de lo moral en Kierkegaard, aunque, como decimos, muy simple en apariencia, engloba una totalidad (expresada en lo general) polifacética. Lo moral será lo racional, pero, con ello, lo moral será también el *lenguaje*. Todo aquello que cae bajo la forma de la *comunidad* expresa la tendencia hacia una universalidad que se sitúa frente a la individualidad subyacente como su *telos*. Y lo general es lo moral como lo universal, pero también es lo moral como lo *necesario*, pues la relación del individuo para con lo general obtiene siempre la forma de un *deber*, de una tarea, “lo cual puede expresarse todavía desde otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante”¹³⁹, aplicable en la interioridad individual en que enraíza la exigencia general (constante, imperativa) de la *manifestación*, de la *apertura*. Nos encontramos ya aquí con la segunda definición de lo general:

“Lo moral es, como tal, lo general, y bajo este último título, aun lo manifiesto. Definido como ser inmediatamente sensible y psíquico, el Individuo es el ser oculto. Su tarea moral consiste entonces en revelar su secreto para manifestarse en lo general”¹⁴⁰.

Lo individual es definido como lo *inmediato*; lo general, como la *mediación*, o aquello en que lo inmediato dinámicamente se realiza, lo otro que lo contiene y hacia lo cual lo inmediato tiende en una determinación teleológica. Hablamos, así, de la integración de la subjetividad en las formas de la objetividad colectiva, cuya forma *superior* es la moralidad; pero vamos más allá: lo general es *lo comprensible* (situándonos en un marco de entendimiento racional universal) a la vez que *lo manifiesto*; todo aquello que acontece, aquello que se expresa, aquello que se exterioriza, pasa a formar parte de lo general. *Toda acción es juzgada*, y lo es por el mismo individuo que la comete aun antes de haberla cometido: en éste opera una capacidad de juicio moral universal, así como un movimiento de determinación necesario obrado sobre su voluntad¹⁴¹ hacia la adecuación con aquél.

¹³⁹ *Ibid.*, p.77.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.117.

¹⁴¹ Subrayemos esto: la voluntad está, tanto en Kant como en Kierkegaard, vinculada a la subjetividad, mientras que la razón, en cambio, se vincula de un modo u otro a la objetividad. Lo general es lo racional-objetivo (comenzando por la *palabra* como acto comunicativo racional dentro del cual se realiza, ya, lo

La ley moral kantiana encuentra su eco en lo general kierkegaardiano: lo general, en último término, expresa lo moral. La línea de continuidad entrambos, no es otra que la razón.

Hemos dejado para ahora la tercera definición de lo general: “Lo moral es lo general y como tal, también lo divino. Por consiguiente, se tiene razón al decir que todo deber en el fondo es un deber hacia Dios”. Todavía nos movemos en la perspectiva de *O lo uno o lo otro*, lo general es lo divino, y Dios se incluye como fundamento del deber en el marco de lo general-racional: “el deber se constituye como tal cuando es referido a Dios”¹⁴². Las ideas de Kierkegaard en torno al *héroe trágico* nos revelan que lo divino aquí se refiere a una concepción pagana de lo moral, y lo moral es propuesto aquí en un sentido (precisamente) general. Lo general como lo moral (ámbito de sentido, de los valores y de la razón primero como nexo de unión comunicativo), es también (en una forma de paganismo moral) lo divino. En *La enfermedad mortal*, no obstante, se desarrolla esta idea, resumiendo allí Kierkegaard la concepción de la moralidad en el helenismo como “tránsito del entender al cumplir”¹⁴³, lo que nos muestra bien a las claras una base racional de conocimiento objetivo como fundamento de la práctica moral. Lo divino es el receptáculo de lo humano-general, y este, la expresión de lo divino a través de lo moral. La lectura histórica de Kierkegaard, muy simplificada (aunque reconozca el problema del destino como una cierta irracionalidad trágica de la moralidad pagana), no pretende más que encerrar la correlación básica entre lo moral y lo divino dentro de una conciencia pagana no exclusiva del paganismo, sino propia también de la cristiandad *en tiempos de burguesía*. Sea que lo moral se refiera a los dioses o al destino, lo moral, como lo general, es también lo divino¹⁴⁴; el deber, movimiento de adecuación desde lo individual a lo

general), y lo individual lo irracional-subjetivo, cuya expresión es el *querer*, su sublimado la *pasión*, y su último objeto el *absurdo* o lo *imposible*. Nuestra introducción sobre Shestov nos pone otra vez sobre la pista: es en la voluntad, en el querer, en la pasión, donde se rechaza lo *necesario dado* (ley, lo que *es*), y se afirma lo *imposible necesario* (el *deber ser*, que encuentra su sitio en lo religioso). Lo *posible necesario*, en cambio, es situado por Shestov como el *deber ser* propio de la ética o de la moral racional, incluyendo aquí también a la ética kantiana, aunque olvidándose con ello, no obstante, de ese concepto capital y difícil del *sumo bien* como objeto íntegro de la razón pura práctica.

¹⁴² *Ibid.*, p.98.

¹⁴³ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, p.122.

¹⁴⁴ Sea que lo moral se presente como derivado de lo divino (paganismo), o, la inversa, lo divino como derivado de lo moral (paganismo dentro de la cristiandad), concepción esta propia, en palabras de Kierkegaard, de las *aristocracias especulativas*, por un lado, y del pueblo burgués, acomodado y espiritualmente atrofiado, por otro. Sobra decir que Kierkegaard se está alzando contra el movimiento secularizador de la filosofía del idealismo y previa, que se resume tanto en una divinización o sacralización de la razón como en una consecuente racionalización de lo divino; y, simultáneamente, contra la Iglesia, que vende la fe al público al bajo de precio de la participación vulgar en costumbres institucionalizadas.

general, es entonces sagrado, como sagrado es siempre lo moral. Y lo general, lo moral, se define así como lo *universal aplicable a todos, lo manifiesto, y lo divino*.

Pero el problema comienza al término de cada una de las tres definiciones: si en lo general como lo moral “reside el fin supremo que puede ser asignado al hombre y a su vida, entonces lo moral es de la misma naturaleza que la eterna felicidad del hombre, la cual es a cada instante y por toda la eternidad su *telos*”¹⁴⁵. Todo deber moral es un deber hacia Dios, “pero si no puede enunciarse nada más, se dirá al mismo tiempo que hablando con propiedad yo no tengo ningún deber hacia Dios”¹⁴⁶. Lo general-moral deriva de lo divino, pero, ¿entra en *relación directa* con lo divino que la fundamenta? Esta es la clave de todo, el principio de la moralidad autosuficiente en el *olvido* de Dios, que es tomado “en el sentido totalmente abstracto de divino, de general, de deber”, y constituido lo moral como el fin supremo del hombre, que no tiene nada más allá.

“Toda la vida de la humanidad se redondea entonces y toma la forma de una esfera perfecta donde la moral es, a su vez, el límite y el contenido”¹⁴⁷.

He aquí el núcleo de la crítica del danés a la secularización filosófica, la ruptura de la relación de identidad entre moralidad-Dios, que Kierkegaard obra como una separación radical necesaria entre ámbitos divergentes y, en la modernidad social y filosófica, confundidos. Porque entonces “Dios se transforma en un punto invisible y se disipa como un pensamiento sin fuerza; su poder solo se ejerce en la moral que llena la vida”¹⁴⁸. Nos detuvimos previamente en el proceso de secularización que pudimos observar en Kant, dentro del cual Dios y la inmortalidad del alma se convertían en postulados prácticos necesarios enlazados con la razón mediante una fe racional (que lo mismo habría de comprenderse, sin duda para Kierkegaard, como *fe necesaria*, a pesar de la distinción kantiana entre deber objetivo y *exigencia subjetiva*). Establezcamos ya la primera gran tesis kierkegaardiana: *Dios es siempre lo otro*. Mas no en el sentido de *los otros* como colectividad humana y ámbito de la universalidad (lo general comprensible o que *debe* serlo, lo general manifiesto o que *debe* serlo), ni aun de lo otro como lo general abstracto que engloba a aquéllos, sino de lo otro en tanto que es aquello que, simplemente, *está*

¹⁴⁵ Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, p.77.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.98.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.98.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.98.

fuera. Entonces, lo moral se *cierra* sobre la razón en una esfera de actividad y de sentido que lo *excluye* (a Dios), pero: mediante la referencia *indirecta*, primero, de lo moral hacia Dios, caemos en la sacralización de lo general indirecto, y lo moral, *desligado* de su fundamento *externo*, se traspasa a la *inmanencia* de la esfera colectiva contenida en los límites de lo humano-general; en esa nueva interioridad emancipada, Dios, lo sagrado y lo religioso, pierden su valor *absoluto*, para obtener a cambio un valor meramente referencial, y, posteriormente, nulo. Esto es, que *la exclusión de lo divino se obra a partir de su inclusión dentro de las fronteras de lo moral-racional*. Y esta fue, recordemos, la tesis general con la que terminamos nuestra aproximación a la ética de Kant. Con ello Kierkegaard se sitúa como testigo y acusador de un proceso de secularización histórica evidente, y acierta sobremanera a poner la diana sobre este doble movimiento: la razón, mediante la inclusión, excluye¹⁴⁹. Así es como la ética autónoma se perfila en Kierkegaard sobre una moral autónoma (autosuficiente) comprendida como la inmanencia dinámica interior de lo humano-general. Ahora sí, la esfera moral se ha cerrado sobre sí misma, lo religioso está fuera, y en este contexto se abre la posibilidad de un estadio existencial completamente divergente. La fe se aboca a la paradoja y se muestra en toda la originalidad de su absurdo. Tres preguntas engloban los tres problemas capitales en los que Kierkegaard divide *Temor y Temblor*: *¿Hay una suspensión teleológica de lo moral? ¿Existe un deber absoluto hacia Dios? ¿Puede justificarse moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac?*

Abraham es, para lo moral y lo general, un asesino. En esto no hay, desde luego, ninguna

¹⁴⁹ La ética kantiana, por supuesto, tiene en ello un papel fundamental, quizás el papel de haber mostrado con bastante claridad la variedad de mecanismos y procesos racionales de un fenómeno que sin embargo lo precede, no ya en la mera Ilustración como conjunto filosófico e ideológico, sino también en el empirismo de Hume y en el racionalismo de Spinoza (aunque no, para Kierkegaard, en Descartes, al que el danés nunca dejó de admirar por ello); incluso, de creer a Shestov, este proceso de secularización pre-comienza con Sócrates, y obtiene ya su forma más acabada, que la modernidad filosófica (y el conjunto de la teología escolástica) no hará más que repetir de una forma u otra, en Aristóteles. Quizás más interesante, en nuestra aproximación a Kierkegaard, resulte comprender el panorama de la filosofía del siglo XIX, para ver cómo la denuncia de Kierkegaard no fue en vano ni carecía de razones y premoniciones. Baste observar el conjunto de la *sociología* de ese siglo, en especial Durkheim y, también, Comte (por no hablar de Feuerbach, a quien Kierkegaard criticó con dureza), para entender bien a las claras la preocupación del danés frente a esta progresiva inclusión de lo divino en los límites de lo moral-racional (junto a la lejanía científica tomada frente al *mundo de la vida* obrada por del discurso filosófico), movimiento, repetimos, que al incluirlo, lo anula. También Schopenhauer y Mäinlander: el primero comprendiendo la ética cristiana en general como un conjunto de enseñanzas morales, imperfectas, para el pueblo (aunque alabe el ascetismo del santo cristiano, pero lo mismo que alaba toda otra forma de ascetismo); el segundo, subsumiéndolo por completo, como un mero momento, dentro del proceso (abierto a la razón) ontológico-histórico que va del Supra-ser al No-ser o a la Nada. Creemos que, desde Kierkegaard, tendremos que llegar hasta la lógica del lenguaje de Wittgenstein para encontrar una posición de denuncia parecida e igual de radical (si bien en vez de fe, hablamos entonces de lo *místico*), que guarda con el pensamiento del danés grandes semejanzas, tal y como admitió el propio Wittgenstein.

duda. Abraham va a matar a su único hijo, Isaac, y a lo moral poco le importa si termina haciéndolo o no, sobre todo cuando solo la intervención divina le impide llevarlo finalmente a cabo. Este es el principio de la paradoja, pues Abraham es, repetimos, un asesino para lo moral, y como tal está incluido inevitablemente en lo general, y lo general, como lo moral, nunca dejará de acusarle. Y Abraham, nos dice Kierkegaard, lo sabía; decidió aún así obedecer a la *voluntad de Dios* y entregar a su único hijo en *sacrificio*. Obediencia, voluntad y sacrificio conciben la antesala de un nuevo estadio posible. Y Kierkegaard se detiene, primero, en el sacrificio: ¿qué distingue, en efecto, a un sacrificio de un asesinato? Cuando hablamos de sacrificio, situamos el acto en una esfera superior, y lo hacemos precisamente cuando se trata de lo moral. Este es el surgimiento del *héroe trágico*, aquel que comete un crimen que, sin embargo, es recibido en una esfera superior de sentido, cual es la esfera moral, lo que anula el crimen como acto aislado dentro de su relación con una instancia mediadora superior: lo moral y lo general. Su acto, entonces, es *alabado* y *comprendido* por todos, y en ello reside la grandeza del sacrificio, en que se renuncie a lo que se ama por mor de una instancia superior colectiva, pero también en que el sacrificio en cuestión contenga una relación de continuidad explicativa, una causa, un por qué. De nuevo, lo moral se vincula a lo racional, y el héroe trágico es admirado tanto como es comprendido: este “continúa todavía en la esfera moral. Para él toda expresión de lo moral tiene su *telos* en una expresión superior de lo moral; reduce la relación moral entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento cuya dialéctica se refiere a la idea de la moralidad”¹⁵⁰. Pero lo moral *es* lo divino, y como tal lo general, siendo lo general lo comprensible y lo manifiesto: el héroe trágico, mediante el sacrificio, “no entra en una relación privada” con ella (la divinidad); para él, lo moral es lo divino”¹⁵¹. Lo divino, repetimos, es, en la conciencia del paganismo (y también del paganismo filosófico cristiano) lo general, y mediante el sacrificio ético, “quien renuncia a sí mismo y se sacrifica al deber, renuncia a lo finito para alcanzar lo infinito; y no le falta seguridad; el héroe trágico renuncia a lo cierto por lo más cierto, y la mirada se posa sobre ello con confianza”¹⁵². La certeza, en Kierkegaard categoría de la interioridad, se posa sobre una exterioridad que lo acoge e infinitiza la finitud del acto concreto. Todo acto moral, diríamos, es entonces una forma de sacrificio, presentado bajo la forma de una renuncia de uno mismo (de mi voluntad y con ello de mi deseo) por mor de un deber que constriñe,

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.84.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.85.

¹⁵² *Ibid.*, p.86.

sí, pero que, precisamente entonces, *amplía*: lo individual hacia lo general, lo finito hacia lo infinito. El héroe trágico, en Kierkegaard, se mueve entre las categorías de una moral-racional cuyo centro es el deber, y en el deber el hombre particular ve asegurado el significado de sus actos por hallarlos necesariamente determinados (y en ello reside la conciencia ética del deber) hacia el reposo seguro de una universalidad racional comprensiva (lo general). Aparece entonces la pregunta:

“Mas quien renuncia a lo general para alcanzar algo más elevado, pero diferente, ¿qué hace?”¹⁵³

3.3.2. La paradoja de la fe en la suspensión teleológica de lo moral.

Abraham es, para lo moral-general, un asesino. Pero la muerte de Isaac, siguiendo la voluntad de Dios, debe ser concebida como un sacrificio, y ello significa que obedece a una instancia superior; la paradoja comienza cuando afrontamos el hecho de que esta instancia superior no puede ser en modo alguno lo general. Abraham obedece a una instancia *absoluta*. Y esa *relación absoluta del Individuo con lo absoluto*, es propiamente la fe, y su sustento, la paradoja de una superación individual de lo general, de una insubordinación del Individuo frente a la esfera de lo moral, por la cual es lo moral, lo general, aquello que de pronto se subordina a lo Individual. La paradoja consiste en esta inversión irracional de la relación, tal que

“la paradoja de la fe consiste por consiguiente en que el Individuo es superior a lo general de manera que (...) el Individuo determina su relación con lo general por su referencia a lo absoluto, y no su referencia a lo absoluto por su relación con lo general. Todavía puede reformularse la paradoja diciendo que hay un deber absoluto hacia Dios, porque en ese deber el Individuo se refiere como tal absolutamente a lo absoluto”¹⁵⁴

Se abren dos posibilidades radicales: o el Individuo puede en efecto entrar en una relación absoluta con lo absoluto, saltando por encima de la mediación de lo general, o, de no ser así, Abraham está perdido, es un asesino, y la fe un concepto vacío, a lo sumo una locura.

¹⁵³ *Ibid.*, p.86.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.100.

La fe debe ser absoluta, o no ser nada. El estudio del *caballero de la fe* nos revelará que la fe es precisamente la paradoja de *creer en virtud del absurdo*, de creer por encima de la posibilidad racional, o de creer desde la conciencia racional de la imposibilidad; si la fe es entonces lo absoluto, lo es porque *religa* al hombre con Dios como lo absoluto en tanto que absoluta posibilidad. Dicho de otro modo, *para Dios todo es posible*. Es este el mismo problema central planteado por Shestov en su *Atenas y Jerusalén*, aquel problema en que encallaba la razón en su ávida búsqueda de verdades universales y necesarias, incapaz de reconocer la posibilidad de una absoluta posibilidad o *arbitrariedad* de Dios (pues donde la libertad es obrar conforme a ley, hay necesidad), puesto a sí mismo como *fundamento libre*. Donde aparece la absoluta posibilidad, la fe comienza y termina la razón. Pero esta radicalidad de las opciones (o todo, o nada) obedece en Kierkegaard a su firme negativa a la reducción de lo religioso a lo límites de lo moral-racional, reducción dentro de la cual la relación del individuo con lo absoluto se determina de acuerdo a su relación previa con lo general. Ahora, en cambio, solo por su referencia previa a lo absoluto, el individuo determina posteriormente su relación con lo general. Estamos ante *la suspensión teleológica de lo moral*: la esfera de lo general ha quedado suspendida de la esfera de lo religioso, pero, como avanzamos a propósito de la concetricidad de lo ético que engloba lo estético, “estar suspendido no significa perderse, sino conservarse en la esfera superior que es su *telos*”¹⁵⁵.

Por tanto, “o tenemos que borrar de un trazo la historia de Abraham o bien tenemos que aprehender el espanto de la paradoja inaudita que da sentido a su vida”¹⁵⁶. Y la paradoja de Abraham estriba en que el Individuo, como Individuo aislado frente a lo moral-general, puede sin embargo relacionarse absolutamente con lo absoluto. Lo moral deja entonces de ser lo supremo, y el deber ético-moral hacia lo general es suspendido. Mientras “el Individuo reivindica su individualidad frente lo general, peca; y solo puede reconciliarse con lo general reconociéndolo”¹⁵⁷. Pero la esfera moral ha quedado suspendida de la esfera religiosa, y lo superior es contenido por lo absoluto. Como refiriéndose directamente a la ética kantiana y al concepto del interés puro, Kierkegaard quiere profundizar en el absurdo de la contradicción que requiere pensar que Abraham estaba *autorizado*: en el héroe trágico tenemos presente deber y deseo frente a frente, y “la feliz oportunidad de la vida es la concordancia entre deseo y deber; y de modo inverso la mayor

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.78.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.74.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.77.

parte de la tarea consiste precisamente en permanecer en el deber y en convertirlo por el entusiasmo en un deseo”¹⁵⁸. El deber objetivo (aunque abierto como mera forma, en Kant) impuesto sobre el Individuo por lo general parece continuarse ahora en la tensión entre deseo y deber, o entre los dos usos de la razón correspondientes: el héroe trágico renuncia a su deseo para cumplir con su deber, “se sacrifica a lo general con todo lo que es suyo: sus actos, todos sus impulsos pertenecen a lo general”¹⁵⁹. La adecuación entre deseo y deber, que en la Crítica práctica de Kant habría de surgir del sentimiento del respeto para la influencia de la ley objetiva sobre la intención subjetiva, es curiosamente completada en el caballero de la fe, pero ahora desde esa inversión paradójica obrada por la suspensión teleológica de lo moral: “para el caballero de la fe deseo y deber son absolutamente idénticos, pero se halla en la necesidad de renunciar a ambos”¹⁶⁰.

Para Abraham, *lo moral es la tentación*, porque lo moral es, también, aquello que desea. El caballero de la fe, aquel en quien el movimiento de la fe se reproduce con toda la crudeza absurda con que hubo de vivirlo Abraham,

“sabe que es magnífico permanecer en lo general. Sabe que es hermoso y benéfico ser el Individuo que se traduce en lo general (...), sabe cuán bello es haber nacido como Individuo cuya patria es lo general, su vivienda amiga siempre dispuesta a recibirlo cuando quiera habitarla. Pero sabe al mismo tiempo que por encima de ese dominio serpentea un camino solitario, estrecho y escarpado; sabe cuán terrible es haber nacido solitario fuera de lo general y caminar sin hallar un solo compañero de viaje”¹⁶¹.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.111.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.158. Esta relación de lo moral con el acto del sacrificio, por el cual la moralidad se revela nítidamente en la tensión suprema de su posibilidad, es explotada por Shestov para atacar a Kant. Así, nos dice que Kant “rezó larga y ardentemente ante el icono del deber y, cuando sintió en su interior las fuerzas necesarias, o, mejor dicho, cuando sintió que no tenía fuerzas, que él mismo ya no existía, que a través de él actuaba una fuerza diferente (cuando «se elevó hacia la universalidad abstracta», para decirlo con palabras de Hegel), cuando se convirtió en un instrumento de esa fuerza, instrumento ciego y privado de voluntad, escribió *Crítica de la razón práctica*. La razón teórica no puede calmarse hasta no convencer a todos de que es ella quien dicta las leyes de la naturaleza; la razón práctica deja a la naturaleza en paz, pero su voluntad de poder exige someter a los hombres (...). ¡Y a eso llaman libertad!”. (Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p.170). Por cierto que la cita de Hegel (*Ciencia de la lógica*, «Unidad del ser y la nada», nota 1) se entronca en ese constante trasfondo de crítica a Hegel que domina la obra de Kierkegaard, y a su vez nos da una pista sobre cómo el reino de lo general (lo moral) se define también para el danés en un tipo de “universalidad abstracta” cuyo nexo de unión (y dominación) con lo particular-individual es precisamente el deber, donde se cifra el valor ético del sacrificio.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.111.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.158.

En la ética kantiana, y en la base de la ética demonológica, reside de un modo u otro la tensión entre el deber y el deseo, y es moralmente admirable quien, renunciando a lo segundo, cumple con lo primero. Lo moral, como lo general, implica deber en la adecuación *forzosa* de la voluntad a la ley moral del entendimiento, y quedó con ello la voluntad orientada hacia el placer y, también, hacia el fin último de la felicidad. Ahora, en cambio, *lo difícil es permanecer fuera de lo moral*. O, dicho de otro modo, lo difícil es ser el Individuo aislado frente al poder a un tiempo *acusador y consolador* de lo general. Kierkegaard apunta a la gran paradoja, pues para el caballero de la fe, “el deber absoluto exige justamente que renuncie al deber. El héroe trágico expresa un deber superior, pero no absoluto”¹⁶². Vemos aquí con claridad el gran contraste con la ética kantiana, pues el danés aboca al hombre de fe al absurdo de verse autorizado, en su *oculta privacidad*, para desobedecer, en calidad de Individuo, lo general; *porque lo superior es lo moral, pero lo superior no es lo absoluto*¹⁶³.

El acto de Abraham se traduce a la categoría ética del sacrificio porque amaba al único hijo que iba a ser sacrificado; pero ese amor es, también, lo moral, mientras que el sacrificio no obedece a una instancia superior moral, sino a lo absoluto, porque “ese amor que siente por Isaac es el que, por su oposición paradójica al amor que siente por Dios, hace de su acto un sacrificio”¹⁶⁴. La tentación de Abraham era lo moral, y su deber, un deber absoluto. En ese caso, nos preguntamos con Kierkegaard por la naturaleza de este deber, y la respuesta es perentoria: el deber es “la expresión de la voluntad de Dios”¹⁶⁵. El enfrentamiento con la ética kantiana alcanza quizás aquí su culminación, pues ya no es la sola ley de la *razón* lo que ordena, sino la *voluntad* de Dios. Y la voluntad de Dios se define, lo repetimos, por la absoluta posibilidad. El formalismo ético de Kant establece desde luego la forma de una ley de la razón como marco de limitación moral de la posibilidad práctica, de acuerdo a un *nosotros* puesto detrás del requisito de la

¹⁶² *Ibid.*, p.111.

¹⁶³ Entenderemos mejor a Kierkegaard en el siguiente apartado, al enfrentarlo a las tesis de *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Lo que Kierkegaard exige de continuo es el *valor de enfrentarse a la paradoja*, para lo cual, primero, debemos reconocerla como ese término terrible más allá del cual no puede avanzar la razón. Tan pronto como la fe (y el cristianismo en conjunto, pues, para Kierkegaard, sin la fe no es nada) es *incluida* en los límites de la razón (algo en último término solo posible dentro de los límites de la razón práctica o de lo moral), se anula la paradoja y con ello el cristianismo, porque se rehuye el enfrentamiento. Pasa el cristianismo a tratarse como mera ética histórica o representación simbólica de una moral racional, y en ese proceso “Dios se transforma en un punto invisible y se disipa como un pensamiento sin fuerza; su poder solo se ejerce en la moral que llena la vida”.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.105.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.85.

universalidad aplicado a las máximas. Esta ley es una ley de la razón, y en tanto que pueda traducirse, en la Religión, a las máximas particulares de los mandamientos divinos, serán siempre máximas sujetas al mismo requisito, y su valor moral puede y debe ser por tanto libremente juzgado; con arreglo a ello, juzgaremos si dichos mandamientos realmente se adecuan o no a la ley de la razón. En Kierkegaard, muy al contrario, el mandamiento divino es la expresión de la voluntad de Dios; ninguna *ley o razón* lo constriñe, pues la voluntad de Dios es lo posible ilimitado. Si quiero juzgarla, me muevo otra vez en el reino de lo general, y Abraham es un loco y un asesino. La paradoja estriba en que Abraham, pese a ello, es el padre de la fe, y lo es precisamente por haber renunciado a lo general. “Pero, ¿está autorizado a ello Abraham? Si lo está, he allí nuevamente la paradoja; porque no será debido a una participación cualquiera en lo general, sino en virtud de su cualidad de Individuo”¹⁶⁶.

La estrecha relación entre lo racional y lo universal es presentada en Kierkegaard bajo la forma de lo general. En Kant es precisamente lo universal aquello que se utiliza como punto de apoyo para juzgar la legitimidad moral de la religión desde fuera de la religión, esto es, desde la sola razón, una vez que toda religión que pretenda universalidad ha de acomodarse necesariamente a la ley moral por sostener esta lo universal como su requisito (y prerequisite) formal indispensable. En Kierkegaard lo universal, como lo general, es de pronto superado por el Individuo, por lo particular. Es evidente que a esta nueva emancipación de la Religión frente lo moral, ha de seguirle la emancipación consecuente del Individuo frente lo general, y con ello dicha universalidad es mostrada como limitación, cuando, para el hombre estético o natural, lo universal se presentaba como ampliación.

Lo universal es lo general y como tal, la *esfera cerrada* de lo moral, dentro de la cual la religión opera como una ética derivada; y Dios, trasladado al discurso racional, pierde su valor absoluto¹⁶⁷. Siendo así, el individuo que entre en relación con Dios solo podrá

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.88.

¹⁶⁷ Cabe preguntarse entonces por el cómo justifica Kierkegaard la pretensión de universalidad aneja al cristianismo, algo que parece oponerse frontalmente a esta visión de la fe como lo estrictamente privado e individual. Kierkegaard, siguiendo a Lessing, lo consigue a través de la *pasión*: “La fe es un milagro; sin embargo, nadie está excluido; porque aquello en que toda vida humanada halla unidad es la pasión y la fe es una pasión” (*Ibid.*, p.95), y, es más, la fe es la pasión más elevada de la que es capaz el hombre, en la cual la unidad de la vida se *detiene en marcha*. Un pensamiento análogo recorrerá las páginas de *La enfermedad mortal*. Notemos no obstante cómo la pasión le arrebató la categoría de la universalidad a la razón, completando la oposición a la ética kantiana y el paso de la pretensión objetiva, con miras a la colectividad, a lo subjetivo-individual. En Kierkegaard la pasión excede por completo el ámbito de la emoción o el sentimiento, para constituirse como el nervio dialéctico del movimiento ético-existencial del yo: “Todo movimiento del infinito se efectúa por la pasión y ninguna reflexión puede producir un

hacerlo de forma directa, pues la forma indirecta (a través de la mediación de lo moral) no se dirige a Dios, sino a lo moral que lo contiene y, por eso mismo, lo suprime en su valor absoluto. Mas esta forma directa de relación es precisamente la gran paradoja: el individuo se relaciona absolutamente con lo absoluto, sin la mediación de lo general, y la fe, irracional por tanto, es privada, porque concierne solo al individuo y porque el individuo no puede expresarla, manifestarla ni comunicarla hacia lo moral-general, a riesgo de caer de nuevo entre sus determinaciones. Abraham por tanto está *oculto*, y *no puede* hablar; “en esta imposibilidad residen la angustia y la miseria. Porque si hablando no puedo hacerme comprender, yo no hablo, aunque perore noche y día sin interrupción (...). La palabra que permite traducirme a lo general es un apaciguamiento para mí”¹⁶⁸, y Abraham no puede optar a ese apaciguamiento, lo suyo es “la terrible responsabilidad de la soledad”¹⁶⁹. Por eso debemos detenernos aquí, no podemos ir más allá. El acto de Abraham nos pone en el temor y temblor de lo absurdo, porque si queremos juzgarlo, ignoramos la fe y obviamos lo terrible de la paradoja; de él no se puede hablar, con él no se puede llorar. Se ha separado de lo general, y, para lo moral, es un loco o un asesino. Pero “si es así, la fe no tiene puesto en la vida, es una crisis, y Abraham está perdido”¹⁷⁰.

3.3.3. Movimiento de reconciliación con el mundo en virtud del absurdo.

En Abraham se ejecuta el *doble movimiento de la fe*. Lo que aquí se reproduce no es sino el doble movimiento que compone el estadio ético, pero llevado hasta su extremo: lo ético existencial, como vimos, se definía por un primer movimiento infinito hacia la

movimiento. Allí reside el salto perpetuo en la vida que explica el movimiento” (*Ibid.*, p. 59). Esta es la clave del *para mí* en que reside la importancia no solo de lo religioso, sino también de lo moral, por situar la concreción existencial por delante de la abstracción especulativa, ámbito este último de la reflexión y el entendimiento. En Kant el genuino sentimiento moral era efecto, y nunca causa, de la determinación racional; sin embargo, también podríamos preguntarnos por la aparente naturaleza prerreflexiva del *factum* de la moralidad, tal que presenta el absoluto de la eticidad como hecho apodíctico y espontáneo de la razón, es decir, desde una perspectiva precrítica, aunque siempre dentro de un tratamiento crítico que convierte de inmediato el *factum* en ley y deber vacíos, o en la mera forma de la legalidad en general. Esta ambigüedad de la ética kantiana (que sitúa y no sitúa el principio de la moral en el ámbito prerreflexivo) ha sido tratada por el Dr. Ignacio Alcorta en su estudio *Lo espontáneo y lo reflexivo en lo moral*, Barcelona, Revista Espíritu, 1955, pp.188-194. En cualquier caso, recordemos que en Kierkegaard toma la palabra el querer subjetivo, y que la voluntad (movida cualitativamente a través de la pasión) va siempre por delante de la razón, reflexiva o prerreflexiva (donde habita la necesidad, sea especulativa o meramente ético-formal, como nos muestra Shestov).

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.159.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.160.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.100.

interioridad, de modo que el yo tomaba una primera consciencia de su absoluta extrañeza frente a lo exterior accidental; tomaba consciencia de su valor eterno y, sin embargo, no completaba lo ético hasta que no integraba eso exterior accidental en la concreción de su yo, y ello mediante la elección. Comenzaba entonces el devenir ético del llegar a ser, el desarrollo *en* la temporalidad, sobre lo accidental convertido (por la elección) en lo esencial, y emergía entonces la historia como la necesidad asumida bajo la forma de la libertad. El caballero de la fe realiza, también, este doble movimiento: primero, por la *resignación infinita*, renuncia al mundo y a la substancia finita de su vida; de la dispersión en lo múltiple externo, se concentra en un solo punto, se recoge en su interioridad, *renuncia a la posibilidad y a lo finito*. Y esto es lo importante: la resignación infinita se sostiene sobre el reconocimiento racional de la imposibilidad finita. El caballero de la fe renuncia a lo posible, y en su resignación, la razón conserva siempre la certeza de la imposibilidad. He ahí el primer movimiento, “el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, tomo consciencia de mi valer eterno, y únicamente así puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe”¹⁷¹. Por la resignación, recogimiento en la interioridad, renuncio a lo finito en mi amor infinito a Dios, donde descansa mi valer eterno, extraño a la temporalidad; al mismo tiempo, tomo consciencia de lo imposible finito y externo, porque el caballero de la fe “tiene clara consciencia de esta imposibilidad; lo único capaz de salvarlo es lo absurdo, lo que concibe por la fe. Por lo tanto, reconoce la imposibilidad, pero al mismo tiempo cree en lo absurdo”¹⁷².

También el hombre ético-moral de *O lo uno o lo otro* busca la concreción de la síntesis del yo (infinitud-finitud, temporalidad-eternidad) a través de la elección, pero ahora ese segundo movimiento de apropiación de la vida, incomprendible para la razón, lo realiza la fe y lo culmina el absurdo: de creer en lo posible sobre el reconocimiento racional de lo imposible, y de obtener con ello lo temporal desde el infinito alejamiento obrado hacia lo eterno. “Para resignarse no es necesaria la fe”, realizo el movimiento por mí mismo “y mi recompensa soy yo en la consciencia de mi eternidad, en una dichosa armonía con mi amor hacia el ser eterno”; pero solo por la fe puedo “alcanzar cualquier cosa más allá de mi consciencia, porque allí está la paradoja”¹⁷³. Lo temporal, la vida, se recupera en virtud del absurdo. Sobre el reconocimiento de lo imposible en el ámbito de la necesidad

¹⁷¹ *Ibid.*, p.65.

¹⁷² *Ibid.*, p.66.

¹⁷³ *Ibid.*, p.68.

racional, surge la certeza de la posibilidad en el ámbito de la necesidad espiritual, apoyada en la confianza de que, para Dios, todo es posible. Y la razón se detiene aquí, no puede ir más allá. La suprema paradoja consiste ahora en que “mi oposición a la existencia traduzca a cada instante la más bella y serena armonía con ella”¹⁷⁴, y del reposo infinito en la resignación paso a la actividad, a la vida, al devenir en el mundo: recupero lo finito para “transformar en marcha el salto hacia la vida, expresar el sublime impulso en el curso terreno”¹⁷⁵.

Abraham recupera a su hijo en virtud de lo absurdo. La fe de Abraham “era para esta vida”. Por la resignación infinita renuncia a lo más preciado, y su fe no se dirige hacia el futuro remoto de una eternidad en que, tal vez, pudiera recuperarlo. Él cree en virtud del absurdo que niega la vigencia racional de la imposibilidad; a cambio, recobra a Isaac en la actualidad, y con ello retorna a lo moral, lo general le es devuelto en el aquí y ahora. La temporalidad, con su finitud y su necesidad, es asumida desde la infinita separación, y solo entonces la síntesis es completada. Porque Abraham creyó lo absurdo, y no dudó. Esta es la suspensión teleológica de lo moral, pues de haber permanecido en lo general, o de haber sometido el deber de Dios a la duda racional, Abraham jamás habría actuado; en cambio, subsume la esfera moral bajo el absoluto religioso, y solo entonces lo moral le es devuelto en su totalidad. Así obra también el caballero de la fe: situándose por encima de lo general mediante la resignación infinita, lo recobra por entero a través del movimiento de la fe. Pero la separación (acontecida en la resignación) entre lo eterno y lo temporal, entre la infinitud y la finitud, es de orden absoluto, pues el caballero de la fe se encuentra, en este primer movimiento, absolutamente extraño frente a lo general, es un Individuo. Sin embargo, en el segundo movimiento de la fe, el mundo es recuperado, y la reconciliación, absurda para la razón, es completada mediante la fe en la *absoluta posibilidad* o en el mismo absoluto: la confianza en la voluntad de Dios, porque para Dios todo es posible.

Debe concluirse entonces que la dialéctica posibilidad-imposibilidad (que Kierkegaard destaca primero mediante el ejemplo del principie enamorado que, al comprender cómo su amor es efectivamente imposible, sigue amando pese a ello *y gracias a ello* por encima de la posibilidad), revela una dialéctica existencial mucho más profunda, la de la renuncia-recuperación: donde el valor moral (y, recordemos, lo moral es el *todo* de lo humano-general) se trasluce en su *nada*, en su agotamiento y casi ahogamiento dentro de

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.70.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.58.

los estrechos límites de lo racional-posible, para, solo entonces, ser recuperado desde la absoluta separación, donde brilla la naturaleza paradójal del *salto de la fe*. De lo contrario, si la fe aconteciera como un proceso racional particular de mediación del individuo con lo general, perdería su sentido particular, exclusivo y *escandaloso* por absoluto y paradójal.

Por todo lo cual del hombre ético-moral, en contraste con el ético-religioso, se puede decir que “no tiene, en el fondo, ninguna conciencia de un yo que haya de ser conquistado a través de una abstracción infinita de lo todo externo, hasta llegar al yo abstracto y desnudo (...) que es la primera forma del yo infinito y la fuerza motriz de todo el proceso en que un yo cualquiera asume infinitamente su yo real con todas sus dificultades y ventajas”¹⁷⁶.

3.4. La Religión dentro de los límites de la mera Razón, frente al concepto del escándalo en *La enfermedad mortal*.

3.4.1. Kant: perspectiva racional sobre la fe histórica y la religión estatutaria.

Como hemos visto, el sumo bien, síntesis entre moralidad y felicidad, es en Kant el objeto íntegro de la razón pura práctica, pues así es como ésta se amplía hacia el *fin* de un objeto *necesario*, más allá de la sola determinación de la ley. En principio, la mera razón ordena prácticamente con independencia del resultado de la acción; el deber es entonces el *objeto supremo* de un *interés puro* de la moralidad. Sin embargo, “es una de las limitaciones inevitables del hombre y de su facultad racional práctica (...) buscar en todas las acciones el resultado de ellas, para encontrar en éste algo que pudiera servirle de fin y que pudiera también demostrar la pureza de su mira”¹⁷⁷. Este fin será un *fin objetivo de la razón* frente al fin subjetivo de la felicidad, y será propiamente el *mejor mundo*, estado de unión, meramente pensando, entre naturaleza (fin subjetivo de la felicidad) y moralidad (determinación objetiva del deber). El sumo bien es, por tanto, la representación de un *efecto* seguido de la causa de la moralidad o del fundamento de determinación de la sola razón, que a su vez contiene a la voluntad (ámbito de ese *querer* subjetivo tendente a la felicidad) como su efecto (en la relación de causalidad inmanente que es la autonomía de

¹⁷⁶ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, pp.78-79.

¹⁷⁷ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p.34.

la libertad)¹⁷⁸.

Y este sumo bien es, como la santidad, imposible en lo fáctico, pero determinado (por el deber objetivo) como *exigencia subjetiva*. Quedaba la pregunta de cómo obrar en la realidad hacia un fin reconocido al mismo tiempo como irrealizable; la razón práctica, en nuestra ayuda, nos otorga los complementos de las *conjeturas* prácticas necesarias, esto es, Dios y la inmortalidad del alma. El complemento hipotético completa la determinación categórica en un obrar *como si* el fin de mis acciones pudiera darse efectivamente como su efecto. “Para aquello que puede ser puesto como deber para todo hombre, el *minimum* de conocimiento (es posible que haya un Dios) ha de ser ya suficiente subjetivamente”¹⁷⁹. Mientras que la inmortalidad del alma responde a las limitaciones de la finitud temporal del hombre (en orden a la consecución del fin objetivo), Dios obra como el sumo bien autárquico al tiempo que originario donde aquella correspondencia anhelada (entre moralidad y felicidad) se piensa como plenamente realizada, y asimismo como espectador imparcial, capaz de comprender y premiar el infinito valor moral de mis acciones (y de castigarlas, cuando no se dé ese valor). En *La Religión...* Kant expande el concepto del sumo bien hacia una idea de *comunidad ética*, revelándose aquél como el fin de una constitución moral colectiva, que por tanto habrá de ser buscada como el *mejor mundo*.

“Puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el solo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin (...), en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo”, no nos queda más remedio que “actuar en orden a un

¹⁷⁸ Nuestra lectura de la dialéctica del sumo bien en la *Crítica de la razón práctica* nos había revelado cómo el *respeto* nos dejaba penetrar en la posibilidad de esa felicidad idiosincrática de la moralidad, y cómo por tanto actuaba el respeto a modo de *resorte* de la *intención* subjetiva, pues de lo que se trata es de orientar la voluntad hacia el interés puro en la mera observancia de la ley objetiva; se trata, entonces, de auspiciar una *voluntad pura*. Sin embargo, esta última puede en efecto ser pensada como voluntad pura *espontánea*, si la determinación de la ley supusiera de inmediato un efecto en la práctica, para lo cual, empero, el hombre tendría que hallarse despojado de sus inclinaciones y sensibilidad. Siendo esto imposible, la plena correspondencia entre voluntad y entendimiento práctico es meramente pensada en el ideal de la *santidad*, y alzándose sobre esa imposibilidad fáctica, la santidad obra como *arquetipo* para una tendencia forzosamente infinita (por imposible en la naturaleza), pero determinada pese a ello como *persistencia* (por la necesidad objetivo-práctica de pensarla como posible). Una voluntad pura engloba una intención subjetiva orientada hacia el interés puro en la obediencia de la ley racional; pero, por una desdichada limitación del hombre en tanto que objeto de la naturaleza, la razón pone la mira en fines o efectos, y amplía la determinación objetiva de la acción hacia el *resultado* esperado por la misma. El objeto de esta espera no es otro que el sumo bien íntegro, o la correspondencia entre los fines últimos de la moralidad y la naturaleza (dignidad y felicidad).

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.234.

todo del que no podemos saber si está como tal también en nuestro poder”¹⁸⁰.

Requerimos entonces de la idea de un ser moral superior como legislador de una comunidad *ética*, y no meramente *jurídica*, estando ésta, como tal, cohesionada por un *pacto social* (una coacción legal *externa*) para el que nada importa el valor *interno* de la moralidad. Por lo tanto, para que este valor interno pueda constituir la comunidad externa de un mejor mundo (el efecto requerido en la naturaleza) debemos pensar “un legislador distinto que el pueblo para que una comunidad ética pueda ser mostrada como públicamente legislante”¹⁸¹. Hablamos de Dios, y las leyes de la moralidad habrán de tenerse por mandamientos divinos dentro de este proyecto de la Razón: “La Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre”¹⁸².

Pensemos ahora si la crítica lacerante de Kierkegaard no debe aquí resonar con fuerza, si no encuentra ahora su pleno sentido; recordemos que en lo general-moral que se acopla lo divino, “toda la vida de la humanidad se redondea entonces y toma la forma de una esfera perfecta donde la moral es, a su vez, el límite y el contenido”. Confundido lo general con lo absoluto, traspasado lo divino al dominio de la moralidad, “Dios se transforma en un punto invisible y se disipa como un pensamiento sin fuerza; su poder solo se ejerce en la moral que llena la vida”. No cabe duda de que, para Kant, la idea de Dios, meramente pensada como conjetura práctica, obedece en todo momento a un uso instrumental para la consecución del objeto o efecto de la determinación moral pura, por muy necesaria que sea esta utilidad (de cara a la realización de ese objeto que, por cierto, obedece a una limitación de la razón práctica, que tiene que mirar también hacia el resultado, sin conformarse con el solo fundamento de determinación). Resulta difícil no encontrar lo general kierkegaardiano en “el concepto de una comunidad ética” pensada como “el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas”¹⁸³. Esa unión kantiana entre lo Moral y la Religión es culminada en la idea de la *Religión natural*, sustentada en la misma idea de la Religión como “el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos”¹⁸⁴. Sobra decir que la ley moral como *factum* de la Razón va por

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.149.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.150.

¹⁸² *Ibid.*, pp.33-34.

¹⁸³ *Ibid.*, p.149.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp.223-224.

delante de cualquier ordenamiento divino superior, de modo que el hombre no necesita de ningún objeto externo a la sola determinación racional de su obrar (ningún *motivo* ajeno a la misma), ni tampoco de ningún ser superior para el conocimiento (práctico) de ese deber incondicionado. Solo por una limitación (casi diríamos, un defecto) de nuestra razón pensamos también en el efecto a lograr por el deber y aunamos entonces la *felicidad esperada* con la mera dignidad de la firme observancia de esa ley moral inmanente. Y, en ese caso, lo Moral y la Religión comparten de hecho el mismo contenido: el deber moral-racional, traspasado (solo en su forma) a los imperativos de los mandamientos divinos. Desde luego, esta plena identificación ha de tenérselas con la posibilidad de que dichos mandamientos divinos se enfrenten a la moralidad racional, y aquí encontramos lo que Kierkegaard denunciaría como una lamentable evasión de la paradoja: mediante el análisis kantiano de las *religiones estatuardias*, se efectúa la inclusión de lo extraordinario en las categorías de la razón, y la posibilidad del absurdo es resuelta a través de su integración en el juicio racional de una ética autónoma.

“Desde el momento en que la doctrina cristiana está edificada sobre hechos, no sobre meros conceptos racionales, ya no se llama solo *Religión* cristiana, sino fe cristiana, que ha sido puesta por base a una iglesia. El servicio a una iglesia que está consagrada a una fe tal es, pues, de dos caras: por una parte aquel que ha de serle rendido según la fe histórica, por otra parte aquel que le corresponde según la fe racional práctica y moral”¹⁸⁵.

La fe cristiana está inmediatamente relacionada con la existencia histórica de una iglesia determinada, y por tanto la fe cristiana es solo *fe histórica*. Y frente a la verdadera Religión racional, aquella que no contiene sino las leyes incondicionadas reveladas por la Razón pura práctica, la fe cristiana se reduce a una forma eclesiástica histórica, contingente y no universalizable, tal que “solo por causa de una iglesia (...) pueden darse estatus, esto es: prescripciones tenidas por divinas que para nuestro juicio moral puro son arbitrarias y contingentes”¹⁸⁶. Sobre esta base, resulta natural que siempre que se pretenda colocar dichos estatus como única directriz de la conducta moral, se cae en una *ilusión religiosa* “cuyo seguimiento es un *falso servicio*, esto es: una supuesta veneración de Dios por la cual precisamente se contraviene el verdadero servicio exigido por él mismo”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.238.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.244.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp.244-245.

Por lo tanto, sabemos qué servicio exige realmente Dios; pues, de lo contrario, no podríamos juzgar como ilusión religiosa el servicio que no se correspondiese con ello. Y si lo podemos saber, desde luego, es porque, tal y como Kant escribiese al final de sus días: “Dios no es un ser exterior a mí, sino un pensamiento dentro de mí; Dios es la razón ético-práctica y autolegisladora”¹⁸⁸. La identidad entre lo Moral y la Religión (obrada siempre dentro del esquema de la Razón pura práctica) es entonces culminada, y lo general-moral, nos diría Kierkegaard, *aniquila* con ello el verdadero cristianismo, porque arranca de raíz la naturaleza paradójica y absoluta de la fe cristiana; y nada más contrario a esta fe *excluyente, individual e irracional*, que la “universal fe religiosa verdadera”¹⁸⁹ de la que Kant nos habla. Es por eso que en el relato de Abraham la divergencia entre los dos pensadores se hace más que evidente; para Kant, Abraham debería haber sometido la voluntad de Dios al juicio de la Razón, como nos dice en *El conflicto entre las facultades*:

«Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese (visiblemente) del cielo: “Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro ni tampoco puedo llegar a estarlo”»¹⁹⁰.

Y juzgada de este modo la orden de Dios (ya no absoluta), salta a la vista que viola directamente el imperativo categórico y, con ello, que debe ser rechazada por Abraham; pero se obra una suerte de milagro racional cuando es Abraham quien, con derecho, juzga al mismo tiempo que no es Dios quien le habla. Puede hacerlo, pues lo Religioso emana de lo Moral, y, como insiste Kant a propósito de las religiones estatutarias, cada vez que supuestos mandamientos divinos contradigan la ley racional universal e incondicionada, aquéllos deben ser desobedecidos; dicho de otro modo, tan pronto como pierden su valor instrumental y subordinado (en tanto que resulten útiles para la enseñanza moral o para la constitución de una comunidad ética, y lo mismo puede decirse de la *revelación*) y entran en conflicto con el deber moral, la autonomía moral del hombre, mediante la pregunta por la adecuación de dichos mandamientos a la ley moral, puede y debe desecharlos. Vale lo mismo para la palabra de Dios en el supuesto caso de una aparición semejante a la que sufriera Abraham, pues si lo que Dios ordena “contraviene a la ley

¹⁸⁸ Kant, I., *Opus postumum*, Madrid, Editorial Nacional, 1983, p.145.

¹⁸⁹ Kant, I., *La Religión...*, p.208.

¹⁹⁰ Kant, I., *El conflicto entre las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2013, p.88.

moral, habrá que tomarlo por un espejismo”¹⁹¹. Por lo tanto, no se debe amar a Dios más que a los hombres, y “*todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios*”¹⁹². Abraham sería de este modo un *fanático*¹⁹³, y se cumple sobradamente lo que Kierkegaard había advertido: a saber, que o se reconoce la paradoja de la fe, o Abraham es un loco y un asesino.

3.4.2. Kierkegaard: el escándalo como eje dialéctico de la desesperación.

Para Kierkegaard, el hombre es una síntesis puesta por el espíritu en una relación que a su vez se autorrelaciona; sin embargo, esta relación es *derivada*, pues ha sido puesta por otro: “una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro”¹⁹⁴. La *desesperación* es una enfermedad del yo, y es la misma discordancia de la síntesis que, al relacionarse, o bien no se relaciona consigo misma, o bien no se relaciona con el poder que la ha creado. Obtiene lo primero la fórmula del *no querer desesperadamente ser sí mismo*; y lo segundo (en relación con el poder que ha puesto la relación) la del *querer desesperadamente ser sí mismo*. Esta segunda fórmula de la desesperación es la esencial, por cuanto demuestra que el hombre no puede, por sus propias fuerzas, encontrar nunca el equilibrio y el reposo de la relación y la autorrelación; mas bien al contrario, cuanto más lo intenta (cuanto más desesperadamente quiere ser sí mismo) más se hunde en la desesperación, por no estar el yo transparentado en lo *Otro* que lo fundamenta¹⁹⁵. Y he aquí que la única fórmula que aniquila la desesperación es la

¹⁹¹ *Ibid.*, p.88.

¹⁹² Kant, I., *La Religión...*, p.248.

¹⁹³ Debemos aclarar algo en este punto: por supuesto que, también para Kierkegaard, un hombre que tomase la historia de Abraham como ejemplo y se lanzase a llevarla a la práctica, debería ser considerado con toda justicia un fanático, pero se mostraría con ello que un hombre semejante no ha comprendido, esto es, no ha sentido el temor y temblor de la manera adecuada. Para Kierkegaard, la historia de Abraham posee un valor esencialmente simbólico, pero no del modo en cómo lo religioso puede ser símbolo de lo moral, ni semejante; al contrario, para el cristiano ha de ser un símbolo infinito que revela su propio orden (no es símbolo de un otro, sino un *símbolo de sí*) con la crudeza paradójica debida, pues Abraham es el padre de la fe, y para el caballero de la fe, nos dice Kierkegaard, no existen ejemplos ni enseñanzas: el Individuo lo recorre en soledad, en un *estar frente a Dios* incomunicable.

¹⁹⁴ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, pp.33-34.

¹⁹⁵ La progresión del yo hacia sí mismo desemboca en el sí mismo delante de Dios que es precisamente la posición del pecado, y el pecado *es* la desesperación. Como decimos, el yo relaciona ambos términos de la síntesis y en la relación se relaciona consigo mismo, siendo estos dos términos los momentos del desarrollo de la relación (finitud e infinitud, temporalidad y eternidad, posibilidad y necesidad), desarrollo de un progreso de la consciencia y de una pareja orientación de la voluntad (es decir, autorrelación): *no quiero*

siguiente: “que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”¹⁹⁶. Mientras esto no ocurra, el hombre estará desesperado, pues la desesperación no es un padecimiento pasajero, sino, repetimos, una *enfermedad del yo*, la discordancia de la relación que no se relaciona consigo misma porque desesperadamente no quiere (y quiere con ello librarse de su yo) o porque desesperadamente quiere (pero no quiere transparentarse en el Poder que la ha creado). Ambas formas alcanzan la culminación dialéctica en la posición del *pecado*, esto es, que “*hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo*”¹⁹⁷. Nos interesa detenernos en el cómo, en el pecado entendido como *posición* (y no acto ni negación puntuales), se fomenta la paradoja del cristianismo y de nuevo acontece la fe en el corazón del absurdo, para concluir en el concepto del *escándalo*.

Lo que distingue al pecado de la falta moral, es el *existir del Individuo delante de Dios*, o la conciencia del estar delante de Dios, sin la mediación de lo general; por lo que el pecado no lo es en relación con lo moral-general, sino en relación directa del existente con Dios (o, entiéndase, relación indirecta a través de la existencia), completándose la anterior definición, es decir que, de nuevo, el Individuo puede estar en una relación absoluta con lo absoluto; y esto es cabalmente el pecado, aún no solventado mediante el movimiento de la fe. Pero afirmar tal cosa implica elevar la medida del yo por encima de lo humano, porque mientras “el pagano y el hombre natural no tienen más medida que la del yo humano”, en cambio,

“la desesperación se eleva en potencia proporcionalmente a la conciencia del yo; pero la

(voluntad) *desesperadamente* (discordancia) ser *yo mismo* (autoconsciencia). El cómo el yo se pierde en los momentos de la síntesis muestra la *ausencia* del yo autorrelacionado, lo cual determina la *presencia* de la desesperación (como la posibilidad de la libertad, y con ello del espíritu, es ya la misma angustia): el yo puede perderse a sí mismo en lo temporal (y desespera por lo temporal), en lo finito (y desespera por lo finito), o en la necesidad (y desespera en el determinismo). De producirse el movimiento contrario, esto es, hacia la *interioridad*, no por ello la síntesis está completa; ni mucho menos, puesto que se pierde entonces el yo en lo eterno (misticismo), en lo infinito (sobre el vuelo incontrolable de la fantasía) y en lo posible (en la indeterminada posibilidad de llegar a ser y, por tanto, no ser nunca). El hombre es una síntesis como concreción entre ambos elementos relacionados, por lo que lo eterno, infinito y posible *amplía* (hacia Dios), mientras que lo temporal, finito y necesario *limita* (hacia el mundo). Otra vez, ya lo vemos, se reproduce aquí el doble movimiento de la fe (resignación infinita, y vuelta), pero miramos ahora hacia la posición del pecado que es la desesperación de no querer poner la síntesis concreta o, en su forma más elevada, la *obstinación* o el *desafío de la voluntad*... dentro de la *consciencia* del existir individual delante de Dios, lo que consuma el pecado y con ello la desesperación del hombre como síntesis derivada.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.34.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.203.

potencia se eleva en proporción de su medida, es decir, se eleva infinitamente cuando la medida es Dios (...). Nuestro yo individual y concreto solamente llega a ser un yo infinito mediante la conciencia de que existe delante de Dios; y este yo es cabalmente el que se pone a pecar delante de Dios”¹⁹⁸.

Precisamente de la posición del pecado como relación directa del Individuo con Dios brota la más extrema *diferencia cualitativa* entre lo humano y lo divino, y este es el asunto. El pecado no es, en primer lugar, una falta moral. El pecado es *delante de Dios*, y lo es porque Cristo ha establecido el mayor contraste, mediante la más escandalosa unión, entre Dios y el hombre. A través de la conciencia del pecado el hombre entra en relación directa con Dios, mientras que a través de la conciencia de la falta moral el hombre entra en relación directa con lo general (e indirecta con Dios, difuminado en una colectividad ético-religiosa que anula precisamente la realidad infinita del pecado). De lo que se trata es de poner al yo delante de Dios a través de Cristo, “pues un yo delante de Cristo es un yo potenciado por la inmensa concesión divina y por la enorme fuerza expresiva que se encierra en el hecho de aquel Dios mismo, por culpa de ese yo, se haya dignado nacer y hacerse hombre, padecer y morir (...). Porque un yo siempre será cualitativamente lo que sea su medida”¹⁹⁹, y la gran paradoja del Dios-hombre encerrada en Cristo pone al Individuo frente a Dios en una relación directa de proximidad que, precisamente por ello, muestra un distanciamiento radical, contenido en la posición original, inherente, del pecado: distinto de la falta moral, el pecado remite a una enfermedad original del yo que es ya desesperación en la conciencia de estar como Individuo frente a Dios, relación de frente a frente que ahonda la separación. Y la conciencia de esta separación, como decimos, es ya el pecado.

Pero todo esto, nos dice Kierkegaard, es evidentemente absurdo para la razón; desde el momento en que elevo la falta moral a la realidad del pecado (elevando el *yo frente a lo humano* hasta el *yo frente a lo divino*) me sitúo fuera de la esfera de lo general y entro en una desesperada relación con la posibilidad del *perdón de los pecados*. Pues siendo el pecado absurdo para la razón (de acuerdo al dogma del pecado original, única forma,

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.108.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.148. Por lo que, si la medida del niño es el hombre (y entonces el niño *es* el hombre), nos dirá Kierkegaard, la medida del hombre ha de ser Dios. Claro que, en este sentido, la mayoría de edad del proyecto ilustrado, al no superar la medida del hombre, no hace sino condenarnos, curiosamente, a una perpetua infancia.

empero, en que el pecado se puede presuponer a sí mismo como realidad inherente a lo humano), es absurda la posibilidad de su total abolición. El hombre moral busca la mejora progresiva de sus faltas a través del ejercicio de la virtud; permanece entonces en la esfera de lo moral y en el sí mismo que, por sus propias fuerzas, busca autorrelacionarse en una síntesis desligada del Poder que la fundamenta²⁰⁰; el hombre religioso, *religando* su yo al Poder creador, efectúa el movimiento de la fe (*creo en mi pecado, y creo en mi salvación*), por el cual obtiene el perdón de los pecados, siendo el pecado distinto de la falta moral por cuanto lo es delante de Dios en una relación directa del Individuo con lo absoluto. Y así como la fe es una *fe del ahora*, para el hombre moral la virtud es un ejercicio *tendente hacia el infinito*. Pero por la fe en Cristo el hombre está, en el presente, salvado; culmina el salto cualitativo del *instante* en que, a su vez, salta de vuelta hacia la vida, en ese devenir o ser en movimiento que es, propiamente, la existencia.

Estamos por tanto ante la suprema contradicción con los principios de *La Religión...*, cifrada en la gran conclusión kierkegaardiana: que *lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe*. Aquí la razón debe escandalizarse, y cualquier subterfugio es culpable para la moral tanto como para el cristianismo, porque ante la verdad de Cristo solo queda *escandalizarse*.

El *escándalo* (junto a la paradoja) parapeta el cristianismo contra los ataques (inclusivos) de la aristocracia especulativa. Esto es lo que, en *La enfermedad mortal*, repite Kierkegaard con insistencia. Y Kierkegaard ve el peligro precisamente allí donde, para el creyente, radica la salvación:

“Nunca jamás doctrina alguna de la tierra ha acercado tanto a Dios y al hombre como lo ha hecho el cristianismo (...). Pero, también es verdad que nunca jamás doctrina alguna se ha armado tan cuidadosamente contra la más atroz de todas las blasfemias, a saber, aquélla que una vez que Dios ha dado ese paso pretende interpretarlo tan en vano como

²⁰⁰ Y ligada con ello a lo general, porque la esfera de lo general, cerrada sobre sí misma, pasa a ser, para el Individuo, lo divino. Pero el contenido de la esfera de lo general es lo moral, por lo cual o bien lo divino se traduce a las determinaciones de la moralidad, o bien la moralidad se traduce a la determinación de lo divino, pero en ambos casos (dados quizás simultáneamente) el yo se religa a una esfera *suspendida de la nada*. La relación entre lo absoluto (como ese algo exterior a la frontera) y lo moral-relativo solo puede obrarse a través de la *revelación*, lo cual ha de verse por la razón, agente de lo general, como una pura arbitrariedad sin sentido, y la forma de la revelación no es otra que el *dogma*. La gran paradoja es la existencia de Cristo, Dios-hombre que anula *históricamente* (realmente) la absoluta *otredad* de lo divino, pero solo para reafirmarla con más fuerza acrecentando hasta el extremo la conciencia humana del pecado, debido a la cercanía (tan paradójica y absurda como el dogma del pecado) de la salvación.

si Dios y el hombre se hubiesen fusionado en una sola cosa”²⁰¹.

Nada más contrario al cristianismo que la pretensión de poner “en un plano de absoluta igualdad a Dios y al hombre”²⁰², obrándose así la mencionada inclusión de lo divino en lo humano-general, proceso que Kierkegaard achaca de nuevo a esa abstracción conceptual del *hombre* por encima de la concreción existencial del *Individuo*. Y el hombre, así entendido desde la lejanía conceptual, es una “abstracción enorme que en realidad es menos que nada, menos que el más insignificante de los hombres individuos”²⁰³, pero una *abstracción divinizada*. Kierkegaard ataca el fundamento del humanismo ilustrado, y lo hace desde esa confusión de la doctrina del cristianismo que ignora la separación radical, entre Dios y el *existente*, impuesta por el pecado. Porque la nitidez de la frontera se pierde cuando el pecado es tratado bajo la determinación conceptual de lo humano-general, trasladada a la práctica moral en la divinización de la virtud (o en la racionalización práctica de lo divino) desde la negación misma del pecado (o, lo que es lo mismo, desde un proceso de racionalización comprensiva que lo traslada al ámbito del *mal moral*). “Por eso la especulación se ha precipitado inmediatamente en la doctrina de la *preponderancia* de la especie sobre el individuo, ya que sería mucho pedir el que la especulación estuviera dispuesta a reconocer la *impotencia* del concepto frente a la realidad”²⁰⁴. Pero el pecado es una determinación de la individualidad, en el pecado *se hace* la individualidad, y su primer momento dialéctico es el escándalo. Quien no se escandalice ante Cristo, nos dirá Kierkegaard, jamás ha sentido el temor y temblor de la paradoja, tal que nos pone en esa decisión fulminante: o la fe escapa a las determinaciones de lo moral-racional, o Abraham está perdido, y la fe es poco menos que una crisis pasajera. En palabras de Rafael Larrañeta, “para la relación subjetiva y existente con Dios no cabe mediación alguna, ni la de la idea, ni la de la historia, ni la de la Iglesia, ni mucho menos la del Estado. Entre Dios y hombre la relación apropiada es la de existente a existente, aunque la distancia entre ambos sea tan inmensa. El sendero racional se quiebra, por consiguiente, cuando pretende convertirse en sustituto o en alternativa de la relación existencial con Dios”²⁰⁵. Por tanto, *lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe*. El pecado es un estar delante

²⁰¹ *Ibid.*, p.152.

²⁰² *Ibid.*, p.153.

²⁰³ *Ibid.*, pp.152-153.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.154.

²⁰⁵ Larrañeta, R., *Razón y religión en Soren Kierkegaard*, Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía, vol. III, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Málaga, 1998, p.155.

de Dios y en la consciencia del abismo cualitativo de la separación (entre Dios y el hombre) que marca la consciencia (ya de por sí absurda) del pecado. La ligazón obrada a través de la virtud permanece en el plano de lo general-moral (por la cual lo particular-individual se liga a lo general), mientras que la verdadera *reiligación* acontece en el plano de lo absoluto, y sobre aquella absoluta diferencia reconocida (entre Dios y el hombre) obra el *salto de la fe* el milagro en la superación del escándalo, eterna esfinge vigilante del abismo de la paradoja. El medio de la religación, o su concreción radical, es la figura de Cristo, escándalo de la separación absoluta (mediante la consciencia del pecado) y escándalo aun mayor de la unión absoluta (mediante la fe en el perdón de los pecados). Y puesto que el Individuo se pone solo frente a Dios, se ahonda el distanciamiento radical del pecado de tal modo que solo la fe (y no la mediación de la virtud con lo moral, limitado a lo general) puede sortear el abismo en su último momento: en la fe en el perdón de los pecados. Pero ese salto, como la consciencia previa del pecado original, es un escándalo para la razón, y la fe comienza allí donde termina la razón.

Aclaremos entonces: la razón es para Kierkegaard mediadora, y en su facultad práctica orienta las acciones hacia el *reposo* (no especulativo, pero igual de necesario) en lo moral-general. Por todo lo cual el formalismo kantiano se correspondería con lo general kierkegaardiano, si pudiéramos comprender la ley moral como el *telos* de la práctica humana. Pero Kant ha distinguido la ley moral como fundamento de determinación, y ha puesto el fin o el objeto de la misma (el resultado práctico a realizar *en* la naturaleza) en la consecución del sumo bien o mejor mundo. Harto significativo resulta que entre entonces en escena la fe racional, lo cual no hace sino completar lo general kierkegaardiano como la esfera de lo humano-divino; pues este mejor mundo es tanto el fin objetivo de la moralidad como el efecto de la causa de la determinación racional pura, y se consagra así una relación de causalidad inmanente que supera, como vemos, los límites de la mera inmanencia de la autonomía a través del *efecto* a producir en el mundo. Y es aquí, decimos, donde podemos encontrar un entronque con el *telos inmanente* que Kierkegaard sitúa en lo moral-general. Pero mientras que Kant juzga la fe cristiana como histórica y estatutaria y con ello contingente, Kierkegaard separa la fe del proyecto histórico (moral) ilustrado, coloca lo absoluto como el *telos* de lo moral a través de la suspensión teleológica²⁰⁶, y anula con ello la pretendida validez incondicionada de la

²⁰⁶ Kierkegaard se mueve (y es consciente de ello) en un terreno espinoso donde fácilmente se puede trocar la suspensión teleológica de lo moral en simple y definitiva ruptura. En el concepto de la suspensión, como vimos, lo moral (como aquello que se suspende) se mantiene dentro de una esfera superior, sin que ésta lo

autonomía práctica racional.

Podemos detenernos ahora para establecer, a modo de divergencia, otra posibilidad de comprender el mal moral en Kant que le acercaría más a Kierkegaard, y para ello continuamos lo que, a propósito de la cita de Juan Fernando Sellés que anteriormente rescatamos, nos puso sobre la difícil relación entre libertad y voluntad en la ética kantiana. Ante la perspectiva de una voluntad comprendida ahora como capacidad de elección y *poder hacer*, y no meramente como efecto de la causalidad racional (de modo que solo en el verdadero acto moral, o por mor de la ley, es el hombre libre), la libertad, en cambio, se abre de pronto a la posibilidad del *mal radical*. Es Richard Bernstein quien, en *El mal radical: una indagación filosófica*, nos sitúa de lleno en la complejidad del problema del mal en Kant, para señalar una cierta incoherencia y en último término insuficiencia de los recursos conceptuales con que Kant afronta este grave problema. Observemos que, en *La Religión...*, Kant afirma: “Pensarse como un ser que obra libremente y, sin embargo, desligado de la ley adecuada a un ser tal (la ley moral) sería tanto como pensar una causa que actúa sin ley alguna (...); lo cual se contradice”. A partir de aquí, se niega que un mal realmente radical, esto es, un *mal diabólico*, pueda darse en el hombre, pues “una Razón que libere de la ley moral, una Razón en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (...) y así se haría del sujeto un *ser diabólico*”²⁰⁷, lo cual no es, en modo alguno, aplicable al hombre. El mal radical, por tanto, no llega a tanto, sino que permanece referido a “la fragilidad de la naturaleza humana -no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado-, ligada a la impureza, la cual consiste en no separar unos de otros según una

anule, mientras que en un movimiento de ruptura podría entenderse como definitivamente anulado. Son varios los autores (Fabro, Binetti, el propio Shestov) que han señalado esta difícil ambivalencia en Kierkegaard, apuntando a que no hay en la obra del danés indicación lo suficientemente firme de que lo moral emane realmente de lo divino; antes bien, lo moral parece mantenerse en su esfera particular de lo relativo-humano, frente a la trascendencia de lo absoluto-divino. Pero tampoco vemos una ruptura (más bien todo lo contrario) en su teoría de la reconciliación que, de hecho, es la misma fe en su segundo movimiento esencial, el cual marca también, en *O lo uno o lo otro, II*, la verdad de la genuina existencia ético-moral. Diremos que los distintos estadios ético y religioso son *momentos progresivos* de la existencia individual; el primero englobaría la síntesis del yo en la ignorancia de su naturaleza derivada, y el segundo completaría la síntesis en la consciencia de la derivación, primero a través de la resignación infinita, y posteriormente mediante la fe en el absurdo de la reconciliación. Pero en el paso de lo moral a lo divino se da, en el individuo, un salto cualitativo hacia la interioridad que anula temporalmente la vigencia de lo moral-general, mientras que en su posterior reconciliación con lo moral-general se produce esa *vuelta* al mundo en la cual el individuo alcanza el más alto significado de la existencia, en ese instante ético de la *elección* (en *O lo uno o lo otro*), o en ese instante de la fe en el absurdo (en *Temor y Temblor*).

²⁰⁷ Kant, I., *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p.68.

pauta moral los motivos impulsores”, es decir, en no seguir la ley moral como “motivo impulsor único”²⁰⁸. Para Bernstein, en cambio, “*no hay libre elección si no se puede elegir libremente ser malo, e incluso diabólico*”²⁰⁹. Vimos cómo también en Kant podíamos hallar una antecedente de esa elección kierkegaardiana sustentada en el *poder hacer*; vemos ahora que, según Bernstein, la ética kantiana “implica que *algunos* individuos pueden volverse diabólicos; y esa conclusión es una consecuencia *necesaria* de la concepción kantiana de la libre elección”; es decir, que no es ninguna propensión original de la naturaleza humana (ni ninguna debilidad o fragilidad de nuestra naturaleza) “la responsable del mal que cometemos, sino nuestra voluntad libre”²¹⁰. Esto no nos lleva sino a una “libertad radical” que, para Bernstein, se encuentra implícita (y equívocamente) en el corazón de la ética kantiana. La afirmación de la voluntad libre, de la libre elección, de la *libertad radical*, ¿no nos sitúa, de nuevo, bajo la existencia ético-religiosa del pensador danés, en el camino de esa libertad desesperada sostenida sobre la nada y abocada a un *salto sobre el vacío*²¹¹? ¿Acaso no admite Kierkegaard la posibilidad del *mal diabólico*, esto es, del *pecado* elevado a su mayor potencia, precisamente (y esto es lo significativo) como *desafío* de la voluntad o, por decirlo como Kant, en la forma de un antagonismo frente a la ley “elevado al rango de motivo impulsor”? No podemos detenernos más en ello, pero resulta evidente que, en *La enfermedad mortal*, Kierkegaard parte de la posibilidad de ese antagonismo radical frente a la ley (y no es casual que sea aquí cuando Kierkegaard hable del “temor y temblor del imperativo”²¹², de un *debes creer*

²⁰⁸ *Ibid.*, p.72.

²⁰⁹ Bernstein, R., *El mal radical: una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lilmol, 2004, p.72.

²¹⁰ *Ibid.*, p.73.

²¹¹ Debemos subrayar, para hacerle justicia a Kierkegaard, que su relación con la categoría de la elección es compleja y a menudo contraria a la concepción habitual del libre albedrío. Lo mismo que Shestov, Kierkegaard nos indica a menudo que la capacidad de elegir no es ciertamente la verdadera libertad, esto es, que acentuar demasiado la importancia de la capacidad de elección o libre arbitrio supone privarle a la libertad de todo *contenido*. Una vez más, Juan Fernando Sellés se sitúa aquí para reafirmar la influencia decisiva que Kant ejerció en el danés, puesto que ese contenido de la libertad es a veces cifrado por Kierkegaard en un tipo de necesidad como ordenación hacia el fin, y, en palabras de Juan Fernando Sellés, “en la medida en que uno se dirige hacia el fin, abandona paulatinamente el libre albedrío, y su libertad se convierte en *necesidad*” (Fernando Sellés, J., *La libertad según Soren Kierkegaard*, p. 24). No pensemos, tampoco, que estamos traicionando de pronto la lectura que hemos hecho hasta aquí de Kierkegaard. Bien al contrario, estamos ante el secreto de esa elección por la cual me elijo a mí mismo precisamente en el acto de elegir, y este es, propiamente, el contenido de la elección, “hasta tal punto que la verdad de la libertad de elección está a punto de admitir que aquí no debe haber elección, *aunque sea una elección*. Esto es ser *espíritu*” (Kierkegaard, S., *Diario (1849-50)*, vol.6, Brescia, Morcelliana, 1981, p. 84.). Por ordenación hacia el fin entendemos apertura existencial a Dios en el ámbito religioso, y apertura a lo humano-general en el ámbito moral, lo que conforma la visión teleológica de Kierkegaard.

²¹² Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, p.149. “En general cuesta mucho imaginarse la enorme confusión que reina en el terreno religioso después de que en la relación del hombre con Dios ha quedado suprimido el «tú debes», que es el único principio regulativo”.

lanzado al hombre) para ahondar en la existencia diabólica, la cual sería del todo impensable si, como nos dice Kant, la libertad no fuese en verdad radical, si no pudiese darse una elección absoluta a partir de “una causa que actúa sin ley alguna”. Dejamos esto entre paréntesis, a modo de posible punto de partida para establecer un puente entre los dos pensadores, de concordar con la lectura que de Kant hace Bernstein.

3.5. Conclusiones.

Situémonos de nuevo en el *Atenas y Jesuralen* de Shestov. Como vimos, la crítica de Shestov se dirigía hacia el ciego imperativo de la ley racional, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico, desembocando lo segundo en un tipo de autonomía moral encerrada en los límites de una ley racional de tipo deontológico, esto es, concentrada en un deber que constreñía los caminos de la voluntad (*querer* sometido al imperativo del *deber*). Pivotaba esta crítica en torno al sometimiento de la voluntad divina a una regla de determinación (a una ley o conjunto de leyes), es decir, en torno al pensamiento de la voluntad de Dios como *racionalmente determinada*, considerando por contra la indeterminación de la misma como el *todo le es posible* a Dios, tal que ese solo pensamiento, nos decía, aterrorizaba a la razón. En *La Religión...*, Kant nos ha hablado del absurdo de pensar en “una causa que actúa sin ley alguna”; ahora, hablando de la idea de Dios, nos ofrece un acercamiento más que interesante a la cuestión:

“Conciliar el concepto de la *libertad* con la idea de Dios como un ser necesario no tiene ninguna dificultad; porque la libertad no consiste en la contingencia de la acción (que ésta no esté en absoluto determinada mediante fundamentos), esto es: no en el indeterminismo (que a Dios tuviese que serle igualmente posible hacer el bien o el mal si se debiese llamar libre a su acción), sino en la espontaneidad absoluta, que sólo corre peligro con el predeterminismo, en el cual el fundamento de determinación de la acción está *en el tiempo anterior* (...); así pues, dado que en Dios no ha de pensarse ninguna sucesión temporal, esta dificultad desaparece”²¹³.

Conciliamos por tanto la voluntad de Dios como *libre* con la *necesidad de la*

²¹³ Kant, I., *La Religión...*, p.90.

determinación, que aquí no es otra que la necesidad moral entrañada por el fundamento de determinación, en la idea de una *espontaneidad absoluta*; misma idea que, en el pensamiento de una *voluntad pura* (o abocada de inmediato hacia la acción desde el fundamento de determinación de la ley racional), se aplica al hombre a través del ejercicio de un *interés puro*. Y entonces la voluntad de Dios no puede, en modo alguno, pensarse como indeterminada o, lo que es lo mismo, puramente *arbitraria* en su absoluta posibilidad.

Bien clara, a este respecto, es la posición contraria no solo de Shestov, sino también de Kierkegaard, para quien Dios es lo absoluto y ello en la *absolución* total de cualquier determinación (especulativa y práctica)²¹⁴. Y es en ese límite en que lo absoluto toca lo así revelado como relativo, en que la razón llega al límite de sus fuerzas, que surge la paradoja radical, y se culmina con ello la gran pasión del hombre. Así nos lo dice en sus *Migajas filosóficas*: “La suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo su pérdida”²¹⁵. Y aparece la paradoja, en toda su crudeza, cuando el Individuo se pone solo frente a Dios, cuando en un cara a cara terrible la razón se topa con lo extraordinario, y entonces o se abre a lo divino y se pierde, o se cierra en la pasión desgraciada del escándalo, y pierde a Dios (y se pierde, con ello, al *yo* que está en juego): “De este modo la razón escandalizada es la razón cerrada ante lo maravilloso, ante el instante; razón que al no comprender lo que la sobrepasa decide rechazarlo”²¹⁶. Pero este

²¹⁴ Aunque aquí Shestov muestra también sus sospechas frente al danés, pues acierta en calificar como ambigua la relación de Kierkegaard con semejante pensamiento de lo absoluto indeterminado. Puede verse en la célebre *Problemata* inicial de *Temor y Temblor*, donde Kierkegaard nos asegura que “en el mundo del espíritu (...) reina un orden eterno y divino”, donde “solo quien trabaja tiene pan, sólo el angustiado halla reposo”, y donde nunca llueve “sobre el justo y el injusto a la vez” (Kierkegaard, S., *Temor y temblor*; p. 37); y, de no ser así, “¿qué sería la vida sino desesperación?” (*Ibid.*, p. 23). Claro que Kierkegaard, pensamos, busca mostrar la diferencia absoluta entre Dios y el hombre como una réplica frente al racionalismo ilustrado (y posteriormente frente al sistema hegeliano) y el aburguesamiento cívico que, en el primer caso, conceptualiza el cristianismo y, en el segundo, lo vulgariza en el plano insubstancial de las costumbres. Más allá de esta réplica, los estadios ético y religioso no se ven nunca desde una perspectiva de separación radical y, de ser así, rápidamente vuelven a confluir en el segundo movimiento reconciliador de la fe, como acabamos de mostrar. Por lo mismo, sin la oposición dialéctica de la razón, la fe no tendría, y nunca mejor dicho, razón de ser; y esta es, de hecho, la posición crítica en torno a la fe de Horkheimer y Adorno mostrada en su *Dialéctica ilustrada*. Podríamos preguntarnos si ese extremo de lo absoluto incondicionado no anularía también al propio cristianismo, puesto que el mismo Kierkegaard pone especial cuidado en distinguir al verdadero yo cristiano como una *posición ética*, frente a la pérdida del *yo concreto* en la relación *mística* con lo absoluto, criticando con dureza lo último. La fe de Abraham, recordemos, es para este mundo, y eso es lo genuinamente incomprensible: que el mundo, visto como una *posibilidad absurda* desde la separación radical de la resignación infinita, sea revitalizado al mismo tiempo por la fe.

²¹⁵ Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p.51.

²¹⁶ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, p. 119.

estar frente a Dios es una posibilidad y una exigencia otorgadas por Cristo, porque “Cristo es -o el hecho de que exista y haya existido- lo que decide toda la existencia”²¹⁷; se cumple en Cristo la expresión desnuda de la paradoja, en el Dios-hombre que, por poner esa cercanía paradójica entre lo humano y lo divino, muestra la diferencia cualitativa mediante el contraste de la proximidad; la razón, que arriba aquí al absurdo, o bien se escandaliza y retrocede, o bien se pierde a sí misma (para recuperarse, no obstante, en el momento siguiente) a través del salto de la *fe*. La fe es la pasión por lo imposible, porque la razón detenta la posibilidad en los límites de la esfera de lo general, pero por encima de lo general encuentra el individuo lo absoluto. Abraham renunció a su único hijo por amor a Dios, y, sin embargo, por su fe aquél le fue devuelto. Con la resignación infinita renuncio a la posibilidad tanto como a lo finito en que lo posible gobierna; por la pasión de la fe lo posible me es devuelto junto al mundo, y esto es, cabalmente, lo imposible. ¿Qué es, entonces, lo importante? Lo radical es que el individuo *decida creer*. Y la fe no es tanto una creencia en la futura y remota posibilidad, sino una *certeza presente* que radica en el corazón del *instante* (donde el presente es traspasado por lo eterno): una certeza de la interioridad.

Sin la voz imperiosa de la razón, el escándalo no tendría lugar ni tampoco, por tanto, la fe. El riesgo, el problema y aquello que, para Kierkegaard, desemboca en una *edición averiada del cristianismo*, es la evasión especulativa del escándalo junto a la inclusión de lo absoluto (su abolición) en los límites de lo humano-general. En este segundo aspecto, observamos la reducción de lo divino al plano de lo moral, cuya conclusión radical no es otra que la comprensión eclesiástica de una comunidad ética tal que lo religioso obedezca al ordenamiento político-colectivo de una traducción de sus categorías (extraordinarias) al proyecto ordinario de una práctica común (moral). Por eso lo general kierkegaardiano, repetimos, completa la moralidad kantiana en el momento en que lo moral es también para Kierkegaard lo racional, en el momento en que la práctica ética deriva de una determinación de la razón que limita, por decirlo como Shestov, lo contingente del obrar humano en la forma de una ley donde el deber se traduce en ligazón, y donde lo moral (como en el héroe trágico) se erige como el *telos* definitivo de la praxis ética colectiva. Porque hablamos aquí no del *hombre*, sino del *individuo*, y este ha sido, para el danés, el gran error. Entendamos ahora que el hombre es la forma conceptual de lo humano-general; y la síntesis Dios-hombre, abstraída hasta la determinación del concepto o derivada al

²¹⁷ *Ibid.*, p.166.

nivel práctico de la conjetura (en la sola especulación, o en el horizonte de la práctica moral colectiva) pierde por completo el significado de lo extraordinario paradójico, porque la paradoja es anulada bajo esa inevitable ley de la necesidad que procura (para Shestov) toda racionalidad, moral o teórica; “no en vano ya Parménides afirmaba «Pues es lo mismo pensar y ser»; nuestro pensamiento es la toma necesaria y creciente de conciencia de la necesidad de todo lo que constituye el contenido del ser”²¹⁸.

Shestov oponía lo posible a lo necesario, pero de tal modo que ante la necesidad que se pretende omniabarcante, omnipresente, lo posible se muestre en ese contraste como absoluta posibilidad. La ley es, antes que nada, universal y necesaria; constriñe, ordena, impera y determina. Si lo hace desde la ética, la necesidad se manifiesta en un deber sometido al orden especulativo del conocimiento (aquietador de la voluntad) o a la mera forma de la legalidad (universalidad y necesidad sin contenido); en uno y otro campo, el hombre está ávido de razón, busca leyes. Para Shestov “el formalismo es el alma de la ética, así como la teoría es el alma del conocimiento. Sólo gracias al formalismo fue posible la llamada «ética autónoma», es decir, aquello que merece el nombre de ética (...). La ética vive de acuerdo con sus leyes, no con las que rigen otros ámbitos del ser”²¹⁹, pero, claro, el formalismo es también el *alma de la necesidad, la ley desnuda y sin materia*²²⁰, y su consumación, el *factum* racional incondicionado. En el polo opuesto se alza la mayor de las locuras: la absoluta arbitrariedad sin freno, el pensamiento (insoportable y absurdo para la razón) de Dios como libre fundamento y *creador arbitrario*. Mediante la paradoja de Abraham Kierkegaard indaga en la contradicción suprema, y muestra cómo el deber ético, si se clausura sobre lo racional, si engloba la totalidad de lo humano-general con la inclusión de lo divino entre sus límites, no hace sino indicar cómo, tras esos mismos límites, campa la posibilidad (absurda por tanto) de lo extraordinario.

¿Qué ata, en efecto, a Abraham? Para lo moral es un asesino; ¿quién, entonces, autoriza a Abraham? La respuesta, que causa temblor y temblor infinitos, no es otra que *la voluntad de Dios*. Abraham suspende lo moral, pero con ello suspende lo finito, lo racional y lo *permitido*. En su calidad de Individuo, comprende que lo moral es su *telos*, y la ley, en tal caso, es liberadora. Pero suspende al mismo tiempo el *telos* de lo moral bajo la determinación de un *telos* absoluto tal que, para el juicio racional de lo moral

²¹⁸ Shestov, L., *Atenas y Jerusalén*, p.123.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 160.

²²⁰ *Ibid.*, p.243.

cerrado sobre sí mismo, se muestra como absurdo y arbitrario (indeterminado). Claro que el *individuo frente a Dios* no es el *hombre confundido con Dios*, sino ese firme enfrentamiento con lo absoluto que se traduce en la consciencia de una radical diferencia cualitativa (por donde brota la consciencia del pecado). ¿Qué engloba esta diferencia? De nuevo, lo humano frente a lo divino, lo moral frente lo religioso, lo relativo frente a lo absoluto²²¹. La historia de Abraham revela esta cercanía incomprensible, y toda mediación moral omite la paradoja. El pecado (acrecentado en la consciencia de esta diferencia cualitativa) no es un mal moral; y frente al pecado nada puede hacer, por tanto, la virtud: solo la fe (salto personal sobre ese abismo de la diferencia revelado por el espanto de la razón) obra el *milagro*.

²²¹ Dialéctica que se traslada a la síntesis del hombre como lo eterno y lo temporal, lo infinito y lo finito, lo posible y lo necesario. Insistamos en una de las partes más difíciles del pensamiento del danés: desde la resignación infinita, el mundo se me parece como una mera posibilidad. En *O lo uno o lo otro*, se mostraba esta posibilidad de lo real como lo *accidental*, definido como contingencia o el ser que *podría no haber sido o ser de otra manera*. Desde la resignación infinita, nótese la paradoja, es el mundo en conjunto (lo real u objetivo con sus determinaciones necesarias) lo que aparece como pura contingencia. Pero la concreción de la síntesis del hombre en el yo era la *elección*, por la cual lo accidental se transfiguraba en lo *esencial*. Nuestro recorrido a través de *Temor y temblor* y la *Enfermedad mortal* nos ha revelado lo siguiente: que desde esa separación absoluta donde el Individuo se hace consciente de su *en sí* eterno en la total extrañeza frente a lo real, solo puede recobrar el mundo mediante la fe en el Poder que fundamenta tanto su síntesis como, por extensión, lo real (lo finito, temporal, necesario) que la completa. Esto es, repetimos, la fe, y sin ella, posible a su vez por la *realidad* de la síntesis extremada de Cristo como el Dios-hombre, el Individuo o bien se *perdería* en esa separación absoluta (donde permanecerían la angustia y la desesperación frente lo necesario-finito-temporal) o bien se limitaría en el plano relativo de lo moral-general (y permanecerían la angustia y la desesperación frente a lo eterno-posible-infinito de la interioridad). La síntesis se equilibra en su concreción, obrada por el yo a través del salto de la fe que revitaliza la contingencia accidental de lo real como lo esencial y lo propio (la fe en el Poder que fundamenta para asir lo fundamentado).

4. Conclusiones generales.

En su *Atenas y Jerusalem*, Shestov nos puso en el contexto de un conflicto insalvable entre fe y razón, y sostuvo el modo de ser de la segunda en la búsqueda (y hallazgo) de leyes, en la *universalidad y necesidad* de que la razón está ávida, y ello en su doble uso posible, el especulativo y práctico. En el trasfondo, vimos la pretensión de imponer sobre lo real como *objeto* la verdad previa de un esquema constitutivo y constituyente, precisamente la ley inmutable de la ciega necesidad, el ordenamiento especulativo (en toda su profundidad) de los hechos y, también, de los hombres. Pues en la práctica, para Shestov, deriva esta misma pretensión en el sometimiento de la libertad originaria del hombre a su adecuación, no ya con el contenido del conocimiento teórico, sino con el mismo *espíritu de la razón*, la ley y el determinismo que se sabe independiente de toda voluntad externa (la eterna necesidad). Y sobre esta independencia, Shestov apunta a la ilusión de un sometimiento voluntario del hombre que se piensa, empero, como libre:

“¿Por qué ciframos nuestras mejores esperanzas en el principio de no contradicción o en el supuesto de que lo que una vez sucedió no puede no haber sucedido? Ni siquiera nos planteamos esta pregunta, como si la independencia de las verdades eternas respecto a la razón y la moral fueran la garantía de nuestra propia independencia. Pero es justamente lo contrario: esas verdades nos condenan a la más abominable esclavitud. Independientes de la voluntad de Dios, ellas mismas carecen de toda voluntad y de todo deseo; nada les importa, todo les da igual”²²².

En las éticas de tipo contemplativo sobresalía con especial nitidez esta *claudicación voluntaria de la voluntad* del hombre frente al dominio impersonal del saber objetivo, definido como la *adecuación de la cosa con el intelecto*; porque en este tipo de ética se incluye también la *adecuación* del *querer* con las verdades del intelecto (impuestas sobre la así objetivada realidad) o, mejor dicho, la *anulación* (de nuevo, voluntaria) del principio del querer, en la contemplación avolitiva y aquietada de la verdad eterna. En ello se encuentra ya latiendo no solo el firme enfrentamiento contra el *voluntarismo* que encierra la racionalidad técnica-instrumental (por la cual el hombre somete el mundo al esquema constituyente de la *razón en marcha*, tanto como *es sometido*), sino también la

²²² Shestov, L., *Atenas y Jerusalem*, p.370.

sospecha que Shestov lanzaría contra esa alternativa presente en la ética deontológica kantiana. Advierte, en la última, el suicidio voluntario de un *interés puro* en el *deber querer la ley que contraviene el querer*. Y el *deber ser* que la razón así le impone al mundo y a los hombres, sea en la razón práctica moral, sea en la razón práctica instrumental, ¿se separa realmente de un *tal y como es* objetivado por la ley racional que impera ya sobre el mundo de los hechos?; o, por el contrario, ¿obedece a una y la misma estructuración impersonal de lo real, a una y la misma exigencia de adecuar la contingencia de los hechos y de lo humano al esquema de la ley *dada*, práctica (moral) o instrumental?²²³.

Shestov nos ofrece una respuesta afirmativa, y centra su atención en el fenómeno de la fe como genuina alternativa. Por la fe en Dios (en la *absoluta posibilidad* de lo divino) el hombre vuelve a hacerse niño, se libera de las leyes que determinan lo que sea la libertad, y su libertad es por tanto, y también, *absoluta*: adquiere la *santa ignorancia* del Paraíso, cuando no habían sido probados todavía los frutos del Árbol del Conocimiento. Y contra la ley objetiva (teórica o moral) de la razón, ciega, sorda e inquebrantable, la subjetividad debe clamar, llorar y maldecir, en un *yo quiero* que traspasa las fronteras de lo necesario tanto como de lo racional-posible. Porque “allí donde hay Dios, no hay ley, sino libertad. Y allí donde no hay libertad, no hay Dios”²²⁴, y “sólo la locura de la fe que no pregunta nada a nadie puede despertar al hombre de ese letargo en el que cayó tras probar los frutos del árbol prohibido”²²⁵. Es hora “de aceptar el gran y último combate”, ir “más allá de la razón y el conocimiento (...), allí donde acaba el *constreñimiento*”, y únicamente “la disposición, engendrada por la constante inquietud, de entablar amistad con la muerte (...) puede animar al hombre en su desigual y loca batalla contra la necesidad. Ante la muerte, las «demostraciones» humanas y las «evidencias» humanas se derriten, se disipan y se convierten en ilusiones y fantasmas”²²⁶.

Sin embargo, nuestro análisis de la *Crítica de la razón práctica* nos ha mostrado la

²²³ “Despertado del sueño dogmático por Hume o por el propio descubrimiento de las antinomias de la razón pura, Kant se vio obligado a reconocer que la idea de necesidad a que la razón aspira con tanta avidez no tiene ninguna raíz en la experiencia y, por tanto, en el ser, y que es un espectro que se apoderó no se sabe cómo de nuestra conciencia. De ahí sacó la conclusión de que las ideas metafísicas -Dios, la inmortalidad del alma y la libertad- no pueden ser justificadas por las mismas demostraciones que se utilizan para probar las verdades de la matemática y de las ciencias naturales. No obstante, en la *Crítica de la razón práctica* la razón obtiene una compensación casi completa: en lugar de la idea de la necesidad que le fue quitada se le ofrece la idea de *lo debido*, del deber, del imperativo cuyo carácter categórico puede resarcir al hombre de la grave pérdida padecida. Es imposible preservar y defender la *ratio veri* contra la libertad, pero la *ratio boni*, gracias a la razón práctica, permanece inquebrantable” (Shestov, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 443).

²²⁴ *Ibid.*, p.437.

²²⁵ *Ibid.*, p.436.

²²⁶ *Ibid.*, p.178.

complejidad del problema, la originalidad de Kant y la grandeza de su comprensión ética, de tal modo que la sospecha de Shestov se veía comprometida. En primer lugar, por la firme constatación de un uso práctico de la razón no reductible ni dependiente del especulativo, por el valor independiente reconocido en la praxis del hacer humano (algo en lo que, por otra parte y tal y como acabamos de ver, Shestov centró sus acusaciones). En segundo lugar, por el trasfondo constante de una consciencia de *incertidumbre* en la mirada lanzada hacia el horizonte histórico de la práctica, la admisión de la existencia del *mal radical*, de la fragilidad de un proyecto incapaz de sobreponerse por entero al condicionamiento de la sensibilidad inherente a nuestra naturaleza. En último término, el conflicto entre felicidad y moralidad, entre querer y deber, *tensa* la praxis del hombre (objeto de la naturaleza que empero ha de ser *pensado* simultáneamente como sujeto independiente de la misma) y le aboca a la problemática de la dialéctica práctica. La moralidad *tiene que poder* causar necesariamente la felicidad como su efecto, y hemos seguido por tanto el hilo de la argumentación (a través del sentimiento del respeto y la felicidad moral de la autosatisfacción) hasta aquel concepto, resultante de la dialéctica práctica, en que dignidad y felicidad se aúnan, en que los órdenes de la moralidad y la naturaleza, del noúmeno (legislación suprasensible) y fenómeno (condicionamiento de la sensibilidad), se unen en tanto que *objeto íntegro* de la razón pura práctica: el concepto del sumo bien, donde la esfera religiosa entra en escena, y lo hace, también, en la consciencia de una discordancia a resolver entre la voluntad subjetiva (que mira hacia la felicidad) y el deber objetivo racional.

En ese *fin objetivo* de la razón pura práctica (que, siendo práctica, no puede sino mirar hacia el *resultado* a lograr en la experiencia), el interés puro (querer subjetivo de realizar el deber objetivo) se mantiene vigente si el fin o resultado deseado del obrar, que en principio desvirtúa la plena correspondencia razón pura-voluntad, es acoplado no obstante a la causalidad inmanente como efecto a lograr *en* el mundo, resultado *ordenado y querido* a realizar en la experiencia. La determinación objetiva se une a la querencia subjetiva, y el *¿qué debo hacer?* obtiene la correspondencia de un *¿qué puedo esperar?* en el sumo bien, donde moralidad y felicidad se unen, donde la tensión es pensada como resuelta. Y, sin embargo, la tensión permanece como *persistencia* en la *tendencia hacia* el sumo bien, pensado como posible y realizable (por necesario) para el afianzamiento de la práctica actual, en el aquí y ahora (en la experiencia), del deber objetivo. Este camino hacia el fin objetivo introduce la *exigencia subjetiva* de un querer el sumo bien, donde Dios y la inmortalidad del alma comparecen en la forma de postulados prácticos

necesarios, para el pensar efectivo (fructífero en la praxis) de la posibilidad fáctica (ordenada empero objetivamente) del sumo bien. *Debo creer*, en este caso, en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, si bien solo a modo de conjeturas sostenidas en un pensamiento hipotético. Y eso es, en Kant, la fe racional, relacionada íntimamente con el *obrar como si*, por donde el pensamiento sostiene la pureza de la determinación racional en el curso de la práctica empírica y fenoménica (y, por tanto, sometida a la ley de la causalidad), como si aquella pudiera convertirse, de hecho, en una ley de la naturaleza²²⁷. Lo religioso comparece entonces como una emanación de la moralidad, como una herramienta, a lo sumo, con que lograr el deber objetivo racional mediante la determinación y guía de la intención subjetiva hacia la práctica moral. La tesis que planteamos aquí para abordar la postura de Kierkegaard (y siguiendo a Shestov), por ello, consistía en lo siguiente: lo moral se cierra bajo los límites de la razón, porque la razón es lo moral (lo moral es la razón pura práctica), y Dios entra allí, es *incluido*, subsumido como una emanación, como un complemento, pero precisamente en el punto donde la antinomia práctica (aquella que versa sobre la felicidad y la moralidad) no podía sino mostrar el destino práctico como *irreconciliable*. Ahora bien, pensamos que lo irreconciliable es para la práctica moral la *apertura* hacia el infinito, porque se traslada la infinitud (de lo nunca conciliable) al horizonte de la historia: el sumo bien es el *mejor mundo* a lograr; la fe racional, un asentimiento subjetivamente suficiente para asegurar la tendencia de la persistencia moral (en el obrar moral del ahora). Y concluimos ahora con una triple apreciación: que lo religioso emana entonces de lo moral-racional; que lo religioso opera como exigencia subjetiva que guía hacia el cumplimiento de la determinación objetiva del deber; y que lo religioso comparece tan pronto como asoma la imposibilidad de aunar en la práctica real lo que la razón misma reconoce como irreconciliable (felicidad y moralidad, pensadas como realizadas solo en Dios como sumo

²²⁷ Se abre aquí un debate interesante en torno a cuál sea la diferencia específica entre *fe* y *esperanza*. Ya en el ámbito del lenguaje común nos encontramos con una distinción implícita, pues no es lo mismo *esperar* que suceda algo a *tener fe* en ello, indicando lo segundo una esperanza sostenida sobre una mínima o nula probabilidad reconocida. La respuesta de Kierkegaard, aquí, no hace más que ahondar en la paradoja: lo específico de la fe frente a la mera esperanza es precisamente que aquella ya posee la *certeza*. Claro que esta esperanza afianzada en la nada de la nula probabilidad (y que empero no se limita a esperar, sino que es ya una certeza) significaría, para Shestov, una *esperanza liberada* (del requerimiento de un fundamento racional), o, por qué no, absoluta. En Kant no dejamos de observar un cierto intercambio entre ambos términos en lo referente a la cuestión moral del sumo bien, y eso es de hecho lo que queremos subrayar aquí, puesto que el objeto de la esperanza, el sumo bien, *debe* ser posible por emanar de la razón pura práctica, sin que eso signifique que, en efecto, lo sea; pero esta esperanza moral que conlleva tal exigencia racional *subjetiva* (que también redundaba en el *quiero que haya un Dios*) hace comparecer a la fe (racional, en este caso) por cuanto el objeto de la misma, siguiendo otra vez a Kierkegaard, se tiene ya, de un modo u otro, por una certeza, y no por el objeto lejano de una quizás solo vana esperanza.

bien original y autárquico). Por todo lo cual, diremos:

Desde la perspectiva de Shestov y de Kierkegaard, la fe en Kant, movimiento racional y supeditado al contenido de lo moral, es traicionada en sí misma, erradicado el valor absoluto de su significado extraordinario por extrarracional. Pero, al mismo tiempo, observamos cómo la fe brilla también en Kant con el indicativo, aunque tal vez remoto, de su auténtica naturaleza paradójica. Pues si el sumo bien se diese como dado, si el interés puro en efecto aconteciera con invariabilidad y los hombres fuesen santos, la fe se hallaría, simplemente, excluida por innecesaria; y nuestro análisis de la Crítica nos ha mostrado justamente lo contrario: que la unión entre moralidad y felicidad pensada en el sumo bien, por donde la idea de Dios emerge como causa suprasensible de la naturaleza, por donde los dos órdenes de la moralidad y la naturaleza (con sus fines respectivos) eran consumados, solo puede admitirse, por un lado, como imposible, porque no puede el hombre emanciparse nunca por entero de las condiciones de su sensibilidad, y sin embargo ha de ser pensado el sumo bien, simultáneamente, como posible, por responder a un imperativo objetivo de la razón que pone la mira en el fin a lograr. Y he aquí que la fe coaliga los opuestos, orienta el pensamiento *ilusorio* (entiéndase el significado metafísico de la ilusión en Kant) de acuerdo a una necesidad moral reacia a someterse al condicionamiento empírico (lo que *es*), y lo hace obedeciendo a un imperativo moral que *legisla sobre la experiencia y la ordena* hacia el fin supremo que ahora, con la fe racional, emerge como posible y realizable. Entonces *quiero que haya un Dios*, y esta exigencia, subjetiva pero objetivamente derivada, se sobrepone a lo fáctico y afianza la práctica (sobre el *como si*) hacia el fin justamente *esperado*. La fe sigue, entonces, abriéndose al futuro y sosteniendo el movimiento de lo irreconciliado en y hacia la infinitud de la esperanza²²⁸.

²²⁸ A propósito de todo esto, es el mismo Kierkegaard quien, en *El concepto de la angustia*, parece continuar de algún modo la dialéctica de la razón práctica, y afirma: “la Ética quiere introducir la idealidad en la realidad (...), muestra la idealidad como tarea, presuponiendo que el hombre está en posesión de las condiciones requeridas para realizarla. En este punto la Ética da lugar a una contradicción, ya que ella cabalmente hace hincapié en la dificultad y en la misma imposibilidad” (Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, p. 59). Y, sin embargo, “la Ética no se debe dejar perturbar por esa vana charlatanería que siempre está diciendo que de nada sirve el que se exija lo imposible; pues sería inmoral el solo hecho de ponerse a oír semejante cháchara... algo para lo que la Ética no tiene *tiempo* ni *oportunidad*.” (*Ibid.*, p. 59-60). Ocurre entonces que la “exigida idealidad” de la Ética se estanca en la “deseada idealidad” de la Estética, y que, por tanto, “de la Ética se puede decir lo que se afirma acerca de la ley, que es un maestro de la disciplina, cuyas exigencias meramente condenan, pero no dan vida” (*Ibid.*, p. 59). Resulta complicado no encontrar aquí el problema que hemos planteado en Kant en torno al deber objetivo como fundamento de determinación, y la intención subjetiva como querer el deber para llevarlo *realmente* a una práctica horizontal. Y he aquí que, esto sostenemos, el sumo bien aparece como la solución de la antinomia, unión del deber y el querer en un objeto futuro que asegura la persistencia de la práctica moral. Y he aquí, también, que aparece la fe (aunque fe racional), pues, como nos dice el mismo Kierkegaard, es en el choque entre

Concluimos entonces que esto que calificamos como un indicativo remoto de la naturaleza paradójica de la fe, muestra la *apertura* de la práctica humana hacia lo irreconciliable que, al mismo tiempo, debe pensarse como conciliado (en Dios) y conciliable (en la historia). Aunque, con ello, la ética formal kantiana ha supeditado la fe al infinito histórico y colectivo de la práctica moral, la ha derivado de la exigencia racional, del deber objetivo de la razón, aunque quizás donde encuentra la razón sus limitaciones; pues aquí, al igual que en el ámbito especulativo, “la razón no siente, nota su carencia y produce merced al *impulso cognoscitivo* el sentimiento de la exigencia”²²⁹; y siendo la fe racional el resultado del impulso práctico convertido en exigencia subjetiva, trasladamos la fe al uso debido que, dentro de la esfera moral, puede objetivamente corresponderle.

No obstante y con ello, sostenemos que Kant puede servirnos para comprender el paso de lo moral a lo religioso y a la paradoja de la fe kierkegaardiana. Así se lo plantea, por ejemplo, Sara Barquinero, quien concluye su artículo sobre el problema del sacrificio en ambos pensadores preguntándose si la religión “es comprensible sin el «misterio de la vocación» al que el propio Kant se refiere en la tercera de sus observaciones generales, y que tiene que ver con esa voz que Abraham obedece y le da el título de “Padre de la fe” (...). Es posible que Kierkegaard lidie con aquello que Kant se juega en los límites de su propio pensamiento, y con esa particular experiencia humana que conjuga lo que entra dentro del mundo de los fenómenos y «lo divino que hay en ella», que le impulsa a ir más allá”²³⁰. Y esta es, precisamente, parte de la lectura e interpretación que hemos seguido hasta aquí.

Con Kierkegaard, en cambio, la fe se lleva hasta el extremo de la paradoja, hasta el mismo

ambas idealidades donde sale a la luz “la Idealidad religiosa, que es cabalmente la idealidad de la realidad; una idealidad, consiguientemente, no menos deseable que la de la Estética y no imposible como la de la Ética (...). Porque hay dos posibilidades, o bien la existencia entera queda interrumpida con la exigencia de la Ética, o bien se abre paso a las condiciones requeridas para salir de ese estancamiento y así toda la vida y la existencia comienzan desde un principio” (*Ibid.*, p. 59). Claro que esta idealidad religiosa sobrepasa por entero el dominio de la Ética que, para Kierkegaard, le cede entonces la palabra a la Dogmática. Aun con eso, vemos, en efecto, una semejanza evidente entre la fe comprendida en Kant como un asentimiento subjetivamente suficiente, pero con conciencia de ser objetivamente insuficiente, y la definición de verdad (en relación a lo cristiano paradójico) que nos ofrece Kierkegaard: “la incertidumbre objetiva, mantenida en la apropiación de la interioridad más apasionada” (Kierkegaard, I., *Post scriptum*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2011, pp.134-135).

²²⁹ Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Madrid, Excerpta philosophica, 13, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, p.18.

²³⁰ Barquinero, S., *La interpretación de Kant y Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham*, Analysis 28., 2021, p. 185.

frente a frente con lo supremo irreconciliable, y allí aparece precisamente lo religioso en su significado esencial de *religación*. Como hemos observado, el pensamiento de Kierkegaard ejecuta un viraje radical frente la filosofía sistemática o, incluso, frente a la propia filosofía: el centro de su reflexión es el individuo, y contrapone, a la subjetividad trascendental kantiana, la subjetividad personal, individual, existente y volitiva del *yo concreto*. Ningún reposo conceptual es válido, la necesidad y universalidad de cualesquiera leyes no encierran ni explican *mi* realidad, no pueden contener, definir, clasificar la actividad vital y consciente de esa práctica concreta donde se juega el sentido y la vida. El *yo* (este yo, el mío y el tuyo) se hace *en* la práctica, *en* el mundo, y a través del devenir de la dialéctica de la personalidad: entre lo eterno y lo temporal, lo finito y lo infinito, lo necesario y lo posible, en el camino hacia el *sí mismo* y hacia concreción consciente de la síntesis del yo individual.

Con esto observamos cómo, no obstante, la perspectiva ético-moral expuesta en *O lo uno o lo otro, II*, revelaba un fuerte influjo kantiano, alrededor de una concepción de la moralidad basada en la libertad y, sobre ésta, en el deber que adecua, que reúne lo individual contingente (accidental) en el valor de lo colectivo-general, donde la libertad acontece en ese devenir o *llegar a ser* continuos en que se cifra el valor infinito del universo de la praxis moral. Porque hablamos, primero, de una moralidad *realizada* en la práctica, y porque hablamos también de la responsabilidad y el compromiso que conlleva el ejercicio de una libertad no indeterminada, sino determinada en el rumbo de un *nosotros* proyectado hacia la historia. Véase la hermosa lectura que, a propósito de la historia y con un sabor kantiano innegable, nos ofrece Kierkegaard:

“En eso consiste, en efecto, la dignidad eterna del hombre, en poder tener una historia, eso es lo que hay de divino en él, que él mismo, si así lo quiere, puede dar continuidad a la historia; de hecho, solo puede obtener esa continuidad si ésta no es el conjunto de lo que me ha sucedido o acontecido, sino mi propia obra, de manera que incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad”²³¹.

En este fragmento tanto se aprecia el influjo de Kant como también el principio de un cambio de perspectiva: la historia es la necesidad transfigurada bajo la forma de la libertad, pero la historia, como nos dirá en *Temor y Temblor*, es el camino que el hombre recorre

²³¹ Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro, II*, p.225.

hacia sí mismo²³². Esto es, que la determinación histórica (que no conlleva ciega necesidad, sino causalidad libre) es tanto colectiva como, en primer lugar, individual, porque es en el yo concreto donde se realiza lo moral como apropiación de lo necesario-accidental y, categoría central del devenir ético a través del ejercicio de la libertad, como *elección*. Por ello, la relación de adecuación que expresa el deber solo cobra sentido en el *en sí* de la personalidad (donde hemos visto, también, el influjo kantiano de una *vinculación moral dentro de mí* junto a un ejercicio interno de auto-examen de mi conducta moral), y nunca en la imposición, forzada y externa, de una ley ajena al camino dialéctico del yo en el mundo; camino en que la relación de *continuidad* une lo externo con lo interno en el devenir de un llegar a ser, por el cual el yo sintetice la personalidad y el mundo en que se mueve, esto es, logre la *concreción ética*. Pero, desde luego, el yo es ahora el centro de donde parten el mundo y los otros (el yo existencial, no el yo trascendental impersonal), y el proceso se invierte en ese doble movimiento del existenciario kierkegaardiano: por la resignación infinita, renuncio y me separo de lo real con el conjunto de sus determinaciones; por la fe, retorno y lo acoplo en la síntesis de mi personalidad, y solo entonces lo moral puede verdaderamente realizarse.

La posición existencial kierkegaardiana se concentra en ese doble movimiento, y será profundizándolos como la perspectiva ético-moral de *O lo uno o lo otro* termine mostrando el papel radical de lo religioso, que no es complemento ni emanación de la moralidad, sino camino aparte que, aunque conduzca de nuevo hacia lo moral (y ese el absurdo de la fe), ha de separarse primero de su *esfera*, para subsumirla en un *telos* absoluto. Aquí ciframos la oposición de Kierkegaard, su mirada crítica hacia la concepción secularizada de la religión, en el temor y temblor que ha de provocarnos la historia de Abraham al presentar la paradoja del cara a cara del Individuo frente a Dios, sin la mediación de lo moral-general. Y en este reino de lo general encontramos la pretensión filosófica de poner a Dios y al hombre en un plano de igualdad, convirtiendo lo religioso en un elemento de lo moral y reduciéndolo, así, al *telos* propio de esa esfera inmanente en que la razón se clausura sobre sí misma. La causalidad racional de la libertad, la autonomía de lo moral que, en Kant, englobaba también el efecto del sumo bien a lograr en el mundo, se cierra ahora en una esfera perfecta y hermética donde Kierkegaard cifra la *muerte de Dios* en la pérdida del *telos* externo y absoluto. Por la suspensión teleológica de lo moral, en cambio, el caballero de la fe puede emanciparse

²³² Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, p.65.

de su relación con lo general, enfrentándose a la pretensión de unificar lo moral con lo divino. Y obra para ello un salto de fe por el que pierde el suelo firme de lo humano-general: en esa fórmula del *Individuo solo frente a Dios* la razón se detiene, se escandaliza, y o bien retrocede, o bien claudica y se humilla ante lo extraordinario²³³. Dios es la *absoluta otredad*, y tanto en la voluntad divina que ordenó a Abraham, como en el milagro del Dios-hombre de Cristo, se concentra el absurdo irracional de vulnerar la más absoluta diferencia cualitativa. Entonces el pecado es la consciencia de esa diferencia (un primer salto de fe), y la fe, el salto definitivo e irracional, absurdo, de la salvación. Frente a ello, el mal moral y la virtud no pueden más que mostrarse impotentes, y les diríamos, entonces, “quédate en tu esfera”²³⁴.

Pero la determinación de lo ético guía constantemente el pensamiento de Kierkegaard, y ni siquiera el caballero de la fe lo abandona; al contrario, es quien lo cumple en ese salto posterior hacia la vida donde el instante de la *pasión* ejecuta el movimiento del devenir hacia el sí mismo, continuo y nunca clausurado, sino eternamente abierto (actuante y no contemplativo) a la concreción de la *repetición*. A pesar de que *La religión dentro de los límites de la mera Razón* contenga, sin duda, la omisión de la paradoja donde el escándalo debería imposibilitar la inclusión de lo religioso en lo moral y racional, se mueven ambos pensadores en el horizonte de la práctica, exploran las posibilidades y el significado de un obrar humano que es el devenir del *hacerse* y del *llegar a ser*, desligado del fundamento metafísico de una firme y segura guía dogmática o especulativa. Kierkegaard inaugura, quizás, una visión antropológica más desgarrada que se sumerge de lleno en esa soledad moderna resultante de la pérdida del fundamento, reniega además de la autosuficiencia de la existencia moral, y separa al individuo del hombre (donde reposaría en la seguridad de lo moral o lo humano-general) para someterlo a una nueva indagación de orden psicológico en la compleja interioridad del yo concreto, imposible de teorizarse.

²³³ Claro que este salto efectuado más allá de la razón no habría sido posible, lo repetimos, sin la crítica kantiana de la razón en su uso especulativo, sin la distinción entre fenómeno y nómeno y, por lo tanto, sin la limitación de las pretensiones del saber especulativo sobre lo que se encuentra más allá del conocimiento posible. También aquí se fundamenta la negativa kierkegaardiana a comprender a Dios y la inmortalidad del alma (y también la libertad) dentro del concepto y la necesidad racional del sistema filosófico, pues “aunque podamos formular conceptualmente la sustancia de la fe, no por eso hemos asido la fe, como si penetrásemos en ella o ella se introdujese en nosotros” (Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, p.13). A pesar de ello, la rebeldía de Kierkegaard se centra de inmediato en esa otra pretensión consecuente, la de incluir eso excluido de lo especulativo en el ámbito de la práctica moral, donde la razón, repetimos siguiendo esta lectura, se clausura sobre sí misma en la esfera inmanente de lo humano-general; por lo que, también aquí, “la filosofía no puede ni debe dar la fe; su tarea es comprenderse a sí misma, saber qué ofrece; de ninguna manera debe ocultar ni, sobre todo, escamotear una cosa como si fuese una nadería” (*Ibid.*, p.46).

²³⁴ Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, p.77.

El individuo permanece como *ser abierto a la posibilidad de la libertad* en un *constante estar siendo*, y aparecen aquí la angustia y la desesperación, fuerzas dialécticas de ese devenir particular que ninguna práctica moral puede concluir, sino que permanecen aquéllas al acecho hasta el yo que se ligue con el Poder que lo fundamenta en la concreción de la síntesis del yo (por donde aparece también una fundamentación ética-teológica de lo real). Y este es, de hecho, el movimiento absoluto de la fe.

Hemos confiado en que nuestra lectura del conflicto entre fe y razón en clave moderna encuentre en Kant y Kierkegaard algo así como sus grandes representantes, si bien no hemos querido limitarnos a la mera discusión filosófica, sino que, por la misma naturaleza de lo tratado, hemos abordado el problema más acuciante de la praxis, de la moralidad, y en suma, de ese *sentido* que excede por completo las posibilidades de una investigación especulativa. También en el rechazo perentorio que Kierkegaard muestra hacia la posición filosófica del idealismo alemán, encontramos un movimiento de retorno hacia la crítica kantiana de la razón especulativa, una constatación hasta cierto punto semejante (pero también muy distinta en su tono y sus principios) de las limitaciones del saber teórico. Y, junto a ello, nos topamos con una discordancia fundamental en *ese límite de la vertiente práctica que supone siempre lo religioso*, discordancia que hemos intentado explicar desde el conflicto entre fe y razón, y que nos ha llevado hacia el concepto de lo general kierkegaardiano como denuncia de una esfera de lo moral encapsulada en el deber racional de la ética autónoma: en la inmanencia de la esfera que es (universal y necesariamente) fundamento de determinación y *telos* de lo humano²³⁵. Frente a esta inclusión de lo religioso en las determinaciones de la moralidad, hemos visto cómo Kierkegaard aboga por una resolución excluyente, pero tal que el individuo se excluya del sentido clausurado de lo moral-general para vérselas, solo entonces, con lo divino excluido. Porque “lo *paradójico-religioso* rompe con la inmanencia y convierte la existencia en una contradicción absoluta, no en el seno de la inmanencia, sino *contra* la

²³⁵ Relación del hombre con lo moral-general que puede tratarse siguiendo a Lacoste, J.Y., (*Experiencia y absoluto*, Salamanca, Sígueme, 2010) como relación de *inherencia* entre el hombre y el mundo en el que aquél *es siendo* en una lógica de la inmanencia que cierra el límite del horizonte de lo mundano; hecho a subvertir por *la lógica de la vida litúrgica*, la cual nos pone ante una decisión kierkegaardiana entre la *alternativa* del ser-en-el-mundo o del ser-ante-Dios. Por cierto que la perspectiva fenomenológica de Lacoste en torno al concepto de trascendencia nos ha servido como guía subyacente en nuestro trabajo, lo mismo que ese posible precursor de Kierkegaard, Jacobi, quien con su crítica a su coetáneo Kant, precisamente en relación a esa razón clausurada sobre sí misma que no puede sino salir de sí mediante un *salto vital* hacia el sostén de un fundamento externo y extrarracional, prefigura en buena medida los aportes futuros del filósofo danés.

inmanencia”²³⁶.

Por lo que se refiere a una posible perspectiva actual de la problemática tratada, diremos tan sólo que los temores de Kierkegaard en relación a la pérdida del sentido absoluto de lo religioso no han hecho más que confirmarse. Bien es cierto, empero, que la ética kantiana (que ha servido y sirve como punto de partida para toda tentativa colectiva de construcción de un sentido ético, continuación de la razón moral del proyecto ilustrado) supone, hoy también, una forma distinta de pensar y de actuar: una auténtica alternativa en el presente sumergido en la vorágine impersonal de la sociedad tecnológica, donde la racionalidad técnico-instrumental amenaza también con cercenar las bases mismas de la moralidad (con Dios o sin Dios). Más que nunca se muestra entonces como alternativa ese otro uso de la razón, la consideración del hombre como *fin en sí* y nunca como *medio para* (como recurso humano, valga decir, u objeto *útil* entre objetos). Por encima del hombre estético limitado a un continuo quehacer inmediato e irreflexivo, brota todavía la *posibilidad* y la *exigencia* (doble movimiento de la perspectiva moral hacia el *mejor mundo*) de conformar una tarea ética en devenir hacia una realidad humana distinta, hacia una constitución moral capaz de oponerse a un mecanismo de causalidad ciego (contrario a la exigencia de la libertad) que, cómo no, transita también hoy por el campo de las relaciones humanas, institucionalizadas y funcionalizadas hacia fines marcadamente productivos. Pero, en este contexto de supremo desencanto, brota también la provocadora advertencia de Shestov, que va más allá del más que evidente problema de la racionalidad técnica, para atacar el fundamento mismo de la razón y con ello el proyecto totalizante de la Razón ilustrada: para retroceder hasta ese pecado original por el cual la voluntad del hombre se somete (no se sabe cómo ni por qué) al imperio de la ciega *necesidad*, práctica y especulativa. Así, para Shestov, Kant “solo se preocupa por complacer a la razón -a la cual Dios, el alma y la libertad no le importan nada- con tal de no ofender a la necesidad”²³⁷. Sobre ello, Kierkegaard emerge como una figura siempre reaccionaria y actual: contra la universalidad defiende lo particular (en un movimiento también político, cómo no, de separación del individuo frente a la lógica homogénea de la masas), y, contra la necesidad racional derivada en una mecánica social *sin sentido*, propone la libertad de la *posibilidad*, ahora concretada en la elección subjetiva. Curiosamente, y por retomar los versos de Hölderlin, *donde está el peligro, nace lo que salva*, y para el danés vivimos en

²³⁶ Kierkegaard, I., *Post scriptum*, p.563.

²³⁷ Shestov, L., *Atenas y Jerusalem*, p.164.

una época paradójicamente afortunada (si es que su época tiene todavía algo que ver con la nuestra, y creemos que sí), ya que “en los tiempos que corren no se necesita ni siquiera haber sobrepasado los dieciséis abriles para comprender que el que ahora tenga que subir al tablado del teatro de la vida se asemeja muchísimo a aquel hombre que en el camino de Jericó cayó en manos de los ladrones. De ahí que el hombre que no quiere hundirse en la miseria de la finitud no tenga más remedio hoy día que lanzarse con todas sus fuerzas hacia la infinitud”²³⁸. Por cierto que a través del movimiento infinito de la fe no se rechaza ni se pierde el mundo, como hemos intentado subrayar tanto en Kant (donde el movimiento sigue siendo infinito, lo hemos mostrado) como en, sobre todo, Kierkegaard; bien al contrario, solo entonces se gana.

En cualquier caso, pensamos que nuestro análisis nos ha llevado, por lo menos, a la confirmación de aquello que escribiese Pascal en su enigmático *Memorial*, a esa distinción que no puede, al término de nuestra comparativa entre la fe racional de Kant y la fe absoluta de Kierkegaard, mostrarse más válida y vigente; a saber: “*Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, y no de filósofos y sabios*”²³⁹.

²³⁸ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, p.309.

²³⁹ Extraído del estudio introductorio de Gabriel Albiac a Pascal, B., *Pensamientos*, Madrid, Editorial Tecnos, 2018, p.31.

Bibliografía.

- Alcorta, I., *Lo espontáneo y lo reflexivo en lo moral*, Barcelona, Revista Espiritu, 1955, pp.188-194.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2014.
- Barquintero, S., *La interpretación de Kant y Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham*, Analysis 28., 2021
- Bernstein, R., *El mal radical: una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lilmod, 2004.
- Farrel, M., *Libertad negativa y libertad positiva*, Buenos Aires, Revista del Centro de Estudios Constitucionales, Núm. 2, 1989, pp. 9-20.
- Fernando Sellés, J., *La libertad según Soren Kierkegaard*, Pamplona, Intus-Legere Filosofía, Vol. 6, Universidad de Navarra, pp.21-33.
- Hegel, G., *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada Editores, 2011.
- Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Madrid, Excerpta philosophica, 13, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.
- Kant, I., *El conflicto entre las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2013.
- Kant, I., *El conflicto entre las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2013.
- Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1969-
- Kant, I., *Opus postumum*, Madrid, Editorial Nacional, 1983.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2013.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Kierkegaard, I., *Post scriptum*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2011.
- Kierkegaard, S., *Diario del seductor*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2009.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- Kierkegaard, S., *Los primeros diarios. Volumen 1. 1834-1837*. México D.F., Universidad Iberoamericana, 2011.
- Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro, I*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro, II*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1987.
- Lacoste, J.Y., *(Experiencia y absoluto*, Salamanca, Sígueme, 2010.

- Larrañeta, R., «Razón y religión en Soren Kierkegaard», *Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. III, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Málaga, 1998.
- Longás, F., *El mundo de la moral entre el cielo y la tierra. A propósito de la típica de la razón pura práctica*, Isegoria, no. 66 (2022): e08.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Austral, 2016.
- Ochoa, H., *Razón y fe, un diálogo entre Kant y Jacobi*, Teología y vida, Vol.XLIV, 2003.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Madrid, Editorial Tecnos, 2018.
- Peñalver, P., Kierkegaard, en *La filosofía del siglo XIX*, coord. Por José Luis Villacañas Berlanga, Madrid, Trotta, 2001, pp.113-162.
- Rodríguez Duplá, L., *La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard*, Cauriensia, XVII, (2022): pp.473-493.
- Shestov, L., *Atenas y Jerusalem*, Madrid, Hermidia Editores, 2018.
- Spinoza., *Ética*, II, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Spinoza., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Spinoza., *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Viñas, A., *Sobre la verdad, el existir y el morir: Soren Kierkegaard*, Madrid, Razón y fe, Revista hispanoamericana de cultura, t.268, 2013, pp. 473-482.