

***SOCIAL ETHICS AS AN ETHICS OF THE FUTURE:  
THE CAPABILITIES APPROACH OF ADELA CORTINA  
AND THE CAPACITY OF CHOOSING ONESELF IN KIERKEGAARD***

**RAFAEL GARCÍA PAVÓN**

ORCID.ORG/0000-0001-8328-5192

UNIVERSIDAD ANÁHUAC, MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

rgarcia@anahuac.mx; gclimacus71@gmail.com

**Abstract:** *The present article explores the possibility of understanding social ethics as an ethics of the future, in the sense that this will be that which allows the time set aside for living to make sense; because this depends on the moral quality of the real future that arises before the ethical question of: what should I do to have a good life? For this it is considered that the approach of capabilities, in a moral sense, as developed by Adela Cortina in her concept of cordial ethics and cordial justice, by which each individual becomes a valid interlocutor to know, estimate and feel values, converges and it requires, the conception of the radical choice of being oneself as Kierkegaard has proposed, so that they are truly capacities with a moral character for time and do not remain only in the instrumental or procedural sphere of ethics. This work exposes first the approach and outline of the moral capacities of a cordial justice in Adela Cortina and, secondly, how is that the conception of the radical choice of becoming oneself in the thought of Kierkegaard, finally gives to these capacities its fundamental ethical sense in time.*

**KEYWORDS:** TEMPORALITY; CHOOSE; FREEDOM; FUTURE; JUSTICE

**RECEPTION: 16/04/2018**

**ACCEPTANCE: 11/03/2019**

# ÉTICA SOCIAL COMO ÉTICA DEL PORVENIR: EL ENFOQUE DE CAPACIDADES DE ADELA CORTINA Y LA CAPACIDAD DE ELEGIRSE A SÍ MISMO EN KIERKEGAARD

**RAFAEL GARCÍA PAVÓN**

ORCID.ORG/0000-0001-8328-5192

UNIVERSIDAD ANÁHUAC, MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

rgarcia@anahuac.mx; gclimacus71@gmail.com

**Resumen:** El presente artículo pretende mostrar la posibilidad de comprender la ética social como una ética del porvenir, en tanto ésta será la que permita que el tiempo dispuesto para vivir tenga sentido; porque esto depende de la calidad moral del futuro real que surge ante la pregunta ética de ¿qué debo hacer para tener una vida buena? Para ello se considera que el enfoque de las capacidades, en sentido moral, como lo ha desarrollado Adela Cortina en su concepto de ética y justicia cordial, por el cual cada individuo se hace un interlocutor válido para conocer, estimar y sentir los valores, converge y requiere la concepción de la elección radical de ser sí mismo como la ha planteado Kierkegaard, para que sean de verdad capacidades de carácter moral en el tiempo y no se queden sólo en el ámbito instrumental o procedimental de la ética. Primero se expone el planteamiento y esquema de las capacidades morales de una justicia cordial en Adela Cortina y, luego, cómo la concepción de la elección radical de sí mismo en el pensamiento de Kierkegaard les da finalmente a estas capacidades su sentido ético fundamental en el tiempo.

**PALABRAS CLAVE:** TEMPORALIDAD; ELECCIÓN; LIBERTAD; FUTURO; JUSTICIA

**RECIBIDO:** 16/04/2018

**ACEPTADO:** 11/03/2019

## INTRODUCCIÓN

*Lo religioso es la interpretación transfigurada de lo que un político, dado que ame realmente ser humano y ame a la humanidad, ha pensado en su momento más feliz, aun si encuentra lo religioso demasiado elevado y demasiado ideal para ser práctico. [...] Puesto que, aun siendo impráctico, lo religioso es la interpretación transfigurada de la eternidad del más bello sueño de la política. [...] Ultimadamente solo lo esencialmente religioso puede con ayuda de la eternidad efectuar la igualdad humana, lo divino, lo esencial, lo no mundano, lo verdadero, la única igualdad humana posible; y es por esto también que —dicho hasta su glorificación— lo esencialmente religioso es la verdadera humanidad.*

(KIERKEGAARD, 1998A: 103-104; SKS, 16: 83-85)<sup>1</sup>

La vida buena, decía Sócrates, se define como una vida que se examina a sí misma y cuida del desarrollo verdadero de su alma, ello daría a las relaciones para vivir con otros su base adecuada. Si cada persona se ocupara por desarrollarse en función del proceso del examen de sí mismo, no se requerirían ni el derecho o una institución que velara por ellos. Cada persona viviría de acuerdo con la naturaleza de su alma, estaría en consonancia con la naturaleza del cosmos, por lo tanto, habría justicia social al ser justos con uno mismo. Sin embargo, este ideal de la vida buena en comunidad, de lo que podría llamarse una ética social, desde el mismo Platón, pasando por Aristóteles, revisado por el cristianismo y la modernidad, parecería ser que siempre contiene algo tan frágil que se pierde fácilmente, por lo cual se requeriría algo más que la propia capacidad de los seres humanos de conocerse a sí mismos.

<sup>1</sup> La citación de las obras de Kierkegaard se hizo siguiendo las traducciones en español más recientes realizadas por las editoriales Trotta, Sígueme y Universidad Iberoamericana. Separado con un punto y coma se ha puesto el sistema de notación académico según la 4ª. edición de las obras completas en danés según el siguiente ejemplo: SKS, 4: 200, significa *Søren Kierkegaards Skrifter*, volumen 4: página 200.

Adela Cortina, en su libro *Alianza y contrato* (2005: 18-20), plantea que al menos dos posturas han fundamentado la ética social: el contractualismo y la tradición judeo-cristiana, representada por la alianza entre el hombre y Dios, como imagen del mismo. Pero, al parecer, en ambas, el hombre por sí mismo no puede lograr una vida buena con otros, requiere o del poder instaurado, cuya vigencia la da el contrato, o la esperanza de la intervención misma de Dios en el mundo para resarcir el daño del pecado. La tradición de la alianza implica cambiar el modo de vida y desarrollar una serie de disposiciones y capacidades para merecer la gracia prometida. En la tradición contractualista, se requieren procedimientos, cuya validez y efectividad se basan en la capacidad de hacerse valer como suficientemente racionales y razonables para una cosmovisión secular.

De forma contemporánea, este debate se ha dado en torno a la teoría de John Rawls (Arnsperger y Van Parijs, 2002) de la justicia social como procedimiento de equilibrio racional en un estado liberal democrático, en contra de la versión de Amartya Sen (1999) del desarrollo de capacidades para ejercer una libertad funcional. En la primera se busca el equilibrio racional de las pretensiones de un estado liberal moderno y, en el segundo, se pretende que la justicia sea el resultado de las capacidades personales de ejercer esa libertad para una vida con calidad.

En ambas posturas, la justicia social no se comprende como una igualdad material, sino como una igualdad, ya sea en procesos y lo que implican, o de capacidades. Ambas consideran el ejercicio de la libertad de cada persona en comunidad como el bien máspreciado de una justicia social y de una ética social, porque les permite realizar una vida plena en relación con su propia diversidad, donde ambas suponen el estado liberal moderno.

Sin embargo, Adela Cortina ha señalado, a mi parecer correctamente, que si bien estas tradiciones han sido complementarias y verdaderas, no han sido contadas por igual, relegando a un segundo plano la parábola de la alianza, del reconocimiento recíproco como personas con una vocación trascendente y, por ende, haciendo que la confianza fuera secundaria en el ámbito de las relaciones sociales y económicas. Por lo cual, dice Cortina, es: “importante restaurar la gran narrativa que ve nuestra relación social en términos de alianza y reciprocidad” (2005: 21).

En este sentido, la postura de Adela Cortina y la del pensador danés Søren A. Kierkegaard<sup>2</sup> tienden hacia la misma dirección: una ética cuya justicia social requiere necesariamente la base religiosa que entiende las relaciones humanas en términos del reconocimiento recíproco, del amor al que sufre, de confianza en una historia por venir en la que somos aliados y solidarios. Donde la igualdad soñada del político no se reduce o confunde con las condiciones finitas o de carácter cuantitativo, sino que es un devenir, un *hacer camino* en el cual el tiempo adquiere una calidad moral en relación con nuestras elecciones. O para decirlo de otro modo, en la cual la confianza mutua con base en esa alianza fundamental daría el elemento necesario para que cada individuo pueda elegirse a sí mismo como el vínculo sagrado entre lo que ya ha sido y lo que está llamado a ser.

Adela Cortina desarrolla las capacidades necesarias derivadas de lo planteado en *Alianza y contrato* (2005) en su texto de *Justicia cordial* (2010). Siguiendo a Amartya Sen y a Martha Nussbaum, propone que el ejercicio de una justicia social, que aspire a ese ideal de vida buena planteado desde los griegos y reforzado por una vida plena para la eternidad por el judeo-cristianismo, requiere una serie de capacidades morales en las cuales Cortina integra las tres visiones de la ética debatidas a través de la historia: la capacidad de conocer el bien, apreciar los valores y tener la disposición para su realización.

El ámbito que liga todas estas capacidades es el reconocimiento del otro en su propio sufrimiento, por ello, para Cortina (2010) la justicia social solo llega a serlo si es cordial, por lo cual reconoce a cada individuo como interlocutor válido en función de su condición sufriente y capaz de tener una voz en la determinación de la vida buena. De otro modo, las capacidades que propone Amartya Sen se quedan en una libertad que presupone un estado de derecho o en un procedimiento que equilibra la racionalidad del sistema, pero no necesariamente integra a los individuos en las relaciones sociales íntimamente. En otras palabras, a mí parecer, la compasión sería el acto que fundaría una justicia social adecuada de

2 La postura de C. Stephen Evans (2008: 300) ve en la ética del amor de Kierkegaard una forma de la ética fundamentada en el mandato del amor de Dios, y en la obligación que de ello se deriva, como algo que no contradice, sino que más bien potencia las relaciones entre los seres humanos en una sociedad democrática y plural.

forma universal que no terminara siendo un procedimiento o una disposición válida sólo para un estado liberal, sino para las personas de carne y hueso. Adela Cortina profundiza en sentido moral y antropológico el enfoque de capacidades de Sen y Nussbaum al introducir la aportación de la narración de la alianza, lo propiamente religioso.

Las capacidades cobran sentido moral cuando están definidas por el reconocimiento del otro como un interlocutor válido, por la compasión que revela la mutua condición de creatura que necesita de otro. En este giro, que podríamos llamar del énfasis de la justicia como condición estructural a la justicia como resultado de una base de relación personal, esto es, la solidaridad como base de una vida buena en sociedad, me parece, se ligan la postura de Cortina de capacidades morales con la ética de Kierkegaard de la elección fundamental de ser sí mismo, revelando la densidad temporal de estas capacidades y, de algún modo, la importancia del carácter religioso de la condición humana para la solidaridad y la ética social.

Kierkegaard define la ética por la capacidad de elegirse a sí mismo (2007: 154-160; SKS, 3: 161-168) de manera fundamental como alguien para quien tiene sentido seguir eligiendo. La pregunta ética es acerca del futuro, la cual genera una potencia de ser en el tiempo. Esta capacidad se ejerce, para Kierkegaard, en la medida en que otra persona, por el amor y la confianza que inspira, invita a creer que es posible. Por ello, desde esta perspectiva, las capacidades y las disposiciones serían la expresión de esta cualificación del tiempo no como mero suceder, sino como un futuro posible, es decir, algo que hacer y búsqueda de sentido.

La compasión que propone Cortina es la forma de invitar a otra persona a reconocer el tiempo como una tarea ética y para lo cual debe elegirse con un acto de fe fundamental. Esto potencia a la persona en una capacidad original, la de saber que su vida no se reduce a lo dado, sino que es tarea y requiere de su responsabilidad apasionada, en otras palabras, le da una cualidad moral al tiempo. La compasión motiva la fe de otro, siendo la base de la hospitalidad. La hospitalidad, como diría Daniel Innerarity (2001), potencia la confianza del otro en la elección y en sentido religioso, diría Kierkegaard, la relación con Dios se vuelve una apertura fundamental, entendido como potencia y fundamento de toda posibilidad (2008; SKS, 11). Este es el sentido de llamarle a la ética social una ética no sólo cordial, sino del porvenir, es decir, que genere las disposiciones en la persona de elegirse como alguien que tiene algo que dar o hacer en el mundo.

En este sentido, pretendo mostrar cómo se puede plantear esta convergencia entre la idea de capacidades morales de Cortina<sup>3</sup> para una justicia cordial y cómo se profundizarían y potenciarían con la idea kierkegaardiana de la elección de sí mismo, como una eterna apertura en el tiempo, un constante tener una tarea que ser, lo cual es plantear la validez de lo religioso como base de un ética social de la dignidad de las personas y no sólo el estado liberal democrático.<sup>4</sup> De ninguna manera pretendo invalidar ni las teorías de Sen o Rawls, sino enfocar el tema desde una perspectiva antropológica y moral que, siguiendo a Cortina, ha dejado de contarse, como si fuera un devenir de una justicia procedimental, a una capaz, cordial y finalmente del porvenir.

### **CAPACIDADES MORALES Y JUSTICIA CORDIAL EN ADELA CORTINA**

¿Cuál es el significado de la cordialidad de la justicia y sus condiciones según Adela Cortina? La cordialidad se refiere al modo de comprender el vínculo entre los individuos y las capacidades necesarias para ello. Desde ella, las relaciones humanas derivan en obligaciones morales, valiosas por sí mismas, es decir, sin un interés de por medio o relacionado con una recompensa ajena, sino porque existe un tipo de reconocimiento mutuo, recíproco, incondicional de ciertos valores fundamentales que nos identifican como seres humanos, por los cuales sentimos que debemos responder a una exigencia —la obligación como deber— o sentimos que debemos regalar algo —la obligación como don— (*cf.* Cortina, 2009: 46-47).

- 3 Adela Cortina le ha llamado a esta narrativa, siguiendo a Carlos Díaz, personalismo dialógico (2005: 19, nota 4).
- 4 Debate que podría relacionarse también con la discusión entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas en *Razón y religión*. Lo interesante es que hay una convergencia parecida a la que propongo: el estado político liberal democrático no es la sustancia última, sino la condición de las personas como seres en busca de un sentido, ya sea como crítica de la racionalidad desde el potencial de verdad de la fe o como interpretación de la fe desde la crítica racional (Ratzinger y Habermas, 2008).

Este vínculo, que es un acto de reconocimiento recíproco, tiene dos modos íntimamente relacionados y complementarios:

[...] como un vínculo entre los virtuales participantes en un diálogo, entendido como una búsqueda lógica de lo más justo a través de la argumentación, y como vínculo entre seres humanos, que se reconocen de algún modo como “carne de la misma carne” y “hueso del mismo hueso”, y deberían por lo mismo, sentirse y saberse obligados a apoyarse mutuamente para llevar adelante proyectos de vida digna de ser vivida. (Cortina, 2009: 215)

Esta segunda forma del reconocimiento —cuyo origen religioso se encuentra en el libro de la alianza del *Génesis*, y su estatuto filosófico está en Kant, Hegel, Apel, Habermas y Ricoeur, como la razón suficiente de lo justo en lo político, la economía y el derecho— es la que Cortina llama reconocimiento cordial o compasivo. Por éste se reconoce íntegramente a otros como seres dotados de competencia comunicativa, es decir, como personas (*cf.* Cortina, 2009: 15, 215).

La competencia comunicativa debe entenderse más allá de la tradición de la ética del discurso, como esa dimensión lógico-formal de la razón que puede universalizar pretensiones de validez del acto de habla y, en momentos de conflicto, conciliar mediante el discurso. Es decir, la persona no sólo debe reconocerse como una razón capaz de argumentar, sino también como una razón encarnada en un cuerpo, razón humana, situada en una historia, en un sistema afectivo, familiar, social, etcétera.

[...] la cordura, por el contrario, hunde sus raíces en el corazón. [...] su nombre viene del latín, de ese *cor-cordis* que significa ‘corazón’, ‘afecto’, pero también ‘inteligencia’, ‘talento’, ‘espíritu’, incluso ‘estómago’, para ser justo y bueno. Por eso la cordura, lúcida y creadora, inscribe los cálculos de la prudencia en el corazón de la justicia. Sabe que vivimos en el horizonte de la justicia, y nuestros proyectos de vida feliz, más que prudentes, tienen que ser cuerdos: buscar el vivir bien en el marco de la justicia compasiva. (Cortina, 2009: 214)

Este reconocimiento compasivo es la base que trasciende cualquier modo de conceptualización, o de conflicto entre las interpretaciones, pues no se refiere a un modo de condescendencia o de magnanimidad, sino a compadecer el sufrimiento

y el gozo de quienes se reconocen recíprocamente, más allá de deberes o de normas como tal.

Quienes se reconocen recíprocamente también son capaces de sentir la justicia o la injusticia: sentimiento de vergüenza ante el mal, la compasión como sentimiento de humanidad del dolor y sufrimiento ajeno como *conditio sine qua non* del proceso de comunicación. La compasión es un sentimiento de humanidad que se puede despertar ante la representación del deber, del don y del valor; es un móvil que es preciso cultivar para descubrir el vínculo que nos une, tanto con el respeto por la grandeza, como con el débil. En otras palabras, la compasión debe evitar el sentimiento de victimización o salvador, debe estar en una justa proporción con la condición humana: la de ser una dialéctica de autodeterminación de una vida buena en el tiempo, que conlleva el esfuerzo de la madurez de las capacidades y de esta competencia. Dicho de manera más coloquial, no basta tener la capacidad de reconocer, en conciencia, nuestra humanidad, sino que debemos elegirla como base de un sentimiento de comunidad.

Esta capacidad de reconocimiento compasivo exige la reciprocidad ante el semejante y la responsabilidad ante el que no lo es, como con los animales o el planeta mismo, motivados no por interés, sino porque tienen valor. En cierto sentido, el respeto por la dignidad de la persona humana se ve interpretado, en el contexto ético, como el desarrollo, el empoderamiento, el reconocimiento de la persona como ser de competencia comunicativa, es decir, en un marco de capacidades ampliadas y no sólo tener la posibilidad de ser un interlocutor válido en la elaboración de la justicia de las normas sociales.

Podría decir, como hipótesis, que la injusticia social se agudiza cuando las condiciones subjetivas e intersubjetivas no permiten empoderar a las personas en las capacidades de reconocimiento recíproco para generar vínculos morales y pierden el sentido de comunidad. En otras palabras, no puedan reconocerse o reconocer a otros como seres de competencia comunicativa, esto es, como personas dignas. En sustitución de ello, se prioriza la satisfacción de las necesidades de carencias inmediatas, tanto a nivel de la conciencia de sí mismo como de las políticas sociales. La pobreza se podría comprender, desde esta visión, como la privación de este vínculo en los tres órdenes: subjetivo, intersubjetivo y de condiciones, por el cual puede no haber límites para la explotación.

Para empoderar a las personas en esta capacidad y se les reconozca no sólo como interlocutores válidos, si no valiosos por su propia dignidad, Cortina

establece que la competencia comunicativa debe cumplir ciertas condiciones, las cuales se refieren a criterios y tradiciones de discurso ético, que, al tomarlas en su integridad, dan una visión más completa de la dignidad de la persona o de posibilidades de juicios éticos más integrales.

Estas condiciones son: 1.- la capacidad de estimar los valores (ética de los valores), 2.- la capacidad de sentir los valores (ética de sentimientos y virtudes) y 3.- la capacidad de formarse un juicio justo a través de adquisición de virtudes (ética de las virtudes y de las capacidades) (*cf.* Cortina, 2009: 16, 47-52). Expondré brevemente cada una de ellas, pero considero que la tercera denota con mayor claridad la convergencia con Kierkegaard.<sup>5</sup>

**A. Capacidad de estimar los valores.** El acto de apreciar lo que vale es una condición implícita en el ejercicio de la capacidad de elegir de las personas desde su carácter relacional y creativo con el mundo. Una valoración es un acto de relacionarnos subjetivamente —no subjetivístamente— con las cualidades que le dan sentido y significado a nuestras relaciones con la realidad. Como dice Alfonso López Quintás (1989 y 2011) son ámbitos de la realidad, campos de juego, en los cuales se puede dar una relación de encuentro y enriquecimiento mutuo. Por ello, los valores no dependen sólo del sujeto que los valora o del objeto que hacen valer, sino de la relación entre ambos. Son relacionales mas no relativos, por ello la relación en la que llegan a valer puede ser de muchos modos posibles.

Siendo más preciso, los valores son las cualidades de un objeto para realizar su bien, entendido como la finalidad intrínseca, el diseño que le da sentido al objeto. Por lo mismo, los valores tienen una jerarquía en relación con el bien, algunos son intrínsecos y otros extrínsecos, los primeros podemos llamarlos universales y a los segundos preferenciales. Por ejemplo, en un piano los primeros son su capacidad de ser un instrumento musical dentro de ciertas especificaciones de frecuencia de sonido y de ámbitos de notas; los segundos, tendrían que ver con el color, el tamaño e inclusive el modo en cómo se produce. Así, un piano para un concierto de música clásica y uno de jazz deben realizar los valores universales

<sup>5</sup> De algún modo me sumo a la propuesta por Jon Davenport (2001) acerca de que la ética existencial y la ética de las virtudes son complementarias y no tendrían por qué ser contradictorias.

para ser pianos, pero en uno u otro se pueden preferir diversos colores o tamaños, dependiendo las circunstancias particulares.

Desde esta perspectiva, ser capaz de estimar los valores del piano, comprender la relevancia de sus cualidades para el bien, por un lado, y de que ellos sean un ámbito de posibilidades de realización del pianista tiene que ver con que el sujeto vea en el piano un ámbito de posibilidades de realización de su propio sentido y a la inversa, que el sujeto lo sea para el piano. La relación en ambas direcciones es lo que López Quintás llama encuentro (2002), por el cual sujeto y objeto se realizan mutuamente en el acto de valoración y se da una unidad entre ellos que toma la forma de la relación, en este ejemplo, el de la música, que puede ser de muchos tipos. El sujeto activa, realiza, sus propias cualidades gracias a los valores del piano, el cual realiza su bien, gracias a los valores del pianista. Una mala valoración o estima sería relacionarse con el piano privándole de esta relación, la cual se convierte en hábitos, modos de vida y de significación.

Entre seres humanos, esta estima de los valores, o de encuentro, es que la relación con la persona valorada —uno mismo u otro— se reconoce, como con el piano, en sus valores fundamentales a su bien como ser humano, o como diría Sen (1999), en sus capacidades o derechos humanos fundamentales, universales y no negociables. Por lo cual, las personas son recíprocamente ámbitos de realización, no sólo de fines particulares y preferenciales, sino también de las cualidades que les permiten ser humanos: como la capacidad de juzgar, de elegir, de expresarse, de apreciar la belleza, que podría decirse son relaciones de amor.

Estimar los valores es la capacidad de apreciar el amor a sí mismo, al otro como confianza, amistad, compañerismo, solidaridad, hasta el reconocimiento compasivo de la misma condición de ser creaturas. Encuentro, por el cual, sea cual sea la relación particular —patrón-empleado, padre-hijo, etcétera— todas ellas son medios o están subordinadas a la realización de esos valores fundamentales, esto significa decir que las relaciones humanas tienen sentido.

El primer paso para esta estima (López Quintás, 2002) es una educación de la inteligencia creativa, que puede distinguir las dimensiones de la realidad como objetos y ámbitos. La diferencia reside en que la dimensión de ámbito no es medible, utilizable o definible, sino un horizonte de posibilidades que invitan a la relación. En este sentido, la estima de la justicia como valor, por ejemplo,

no se reduce a una definición, sino que se amplía a un modo de relacionarse con otros. Por ello, dice Cortina, sin la capacidad de estimar el valor de la justicia no importa que la norma sea justa. Sin estimar a los interlocutores válidos (argumentar) como valiosos (pobres como personas) las normas de justicia a su servicio son irrelevantes. Para Cortina “quien carece de la capacidad para apreciar los valores, que permiten acondicionar la vida de los otros y la propia, es incompetente para la vida moral” (2010: 17). Por eso, el sentido de las normas es que sean estimadas valiosas como ámbitos de las personas.

Desde esta perspectiva, un análisis de las valoraciones o del discurso, en relación con los hábitos culturales de una comunidad, indica la capacidad de estimar los valores. Antes de la evaluación, éstos se pueden definir en dos sentidos: a) en relación con un ideal regulativo de vida y b) con los que fácticamente se hacen conscientes y dan sentido en la comunidad bajo un marco normativo universal, así como de los valores mínimos que establece Cortina para una vida digna de vivirse o inclusive con los planteados por Sen (1999) como capacidades.

**B. La capacidad de sentir los valores.** La sensibilidad hacia los valores tiene que ver con establecer lazos de compasión y de empatía con las condiciones de vida y de existencia del otro, en tanto éstas se traducen en experiencias de dolor, sufrimiento o gozo, es decir, en experiencias límites, tenemos que tomar decisiones en ámbitos de incertidumbre, pero no puede evadirse de ser o no-ser. En este sentido, la pobreza puede ser un ámbito de experiencias límite que sensibilizan hacia los valores, expresadas de diversas formas en las narraciones de las comunidades o en sus relatos.

La sensibilidad hacia los valores se activa en la presencia de experiencias valiosas o en contra de esos valores. El modo de simbolizarlas o de representarlas implica cierta sensibilidad hacia los mismos. Como decía Max Scheler (2001), cada valor está asociado con un tipo de emoción que implica un sentido específico, por ejemplo, el sentimiento de pudor como sentimiento moral implica un sentido de la intimidad y de la integridad de la singularidad humana. Las dimensiones de valores y emociones planteadas por Scheler pueden servir como indicadores de sensibilidad hacia los mismos.

**C. La capacidad de adquirir virtudes o formar un carácter.** Para que las capacidades de argumentar y de estimar puedan formar un juicio, sobre lo justo de modo incondicional y universal, requieren cultivar un *ethos*, un carácter dispuesto a situar los intereses universalizables por encima de los egoístas. Estas virtudes o excelencias del carácter no son ni la fuerza de voluntad para lograr el deber ni las cualidades de agrado social, sino las que se van forjando en el proceso de madurez de la persona para querer lo justo y descubrirlo. Las virtudes, prudencia, justicia, templanza y fortaleza, son modos de las capacidades básicas de tomar juicios equilibrados, distribuir de manera equitativa los bienes a otros, orientar las pasiones y la capacidad de afrontar los obstáculos en su justa proporción, son hábitos que se forman como orientaciones del propio temperamento para hacer posible una decisión responsable (García, 2006: 101-135).

Además de éstas puede haber virtudes específicas que requieran disposiciones habituales que motiven a la realización de valores y de buenos juicios morales para actividades específicas. Por ejemplo, las virtudes de una profesión docente, si bien realizan las generales, por razón de su servicio intrínseco exigen otras no requeridas en otra actividad.

En este sentido, la capacidad de formar y madurar en estas virtudes puede dar disposiciones de carácter para la vida en comunidad como una justa subsidiariedad o una buena solidaridad. Este reconocimiento como seres con competencia comunicativa y estas condiciones mencionadas suponen una serie de capacidades sin las que los procedimientos no se pueden llevar a cabo. En principio, ante la conciencia moral de las posibilidades de vida de una persona, su capacidad de estimar, sentir y disponerse a los valores, si se determina a elegir, es posible un modo de vida bajo esa normatividad o ese sentido que no se reduzca o reproduzca en los ciclos viciosos de la pobreza. Esta posibilidad o capacidad de planteamiento y de elección de otro mundo posible tiene que ver con motivar, mediante la educación, al arte y las buenas prácticas, ese modo de vida, lo cual debe ir acompañado de condiciones estructurales y comunitarias que lo hacen factible. Para creer en ello, el planteamiento kierkegaardiano de elección de sí mismo como ética del porvenir puede explicar mejor el sentido de la solidaridad y la ética social planteada por Adela Cortina.

## ELECCIÓN DE SÍ MISMO Y SOLIDARIDAD EN KIERKEGAARD<sup>6</sup>

Explicaré la idea de “elección de sí mismo” planteada por Kierkegaard bajo el seudónimo del Juez Wilhelm, para comprender la ética social planteada por Cortina. El Juez Wilhelm establece que la esencia de la vida ética es un movimiento que se hace cargo del tiempo por una elección absoluta que lo abre al porvenir. Éste, como desarrollará Kierkegaard en *El concepto de la angustia* (2016: 202-203; SKS, 4: 393-394), se refiere a que la eternidad entre como futuro en la existencia y movilice el desarrollo de la síntesis del individuo. En otras palabras, la solidaridad consiste en darse y darle tiempo al otro para que devenga ese sí mismo que se revelará en la propia elección de sí.

Las cartas del Juez Wilhelm, que constituyen el apartado de “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* (2007; SKS, 3), presentan la dialéctica de un movimiento vital en la existencia humana: la madurez de la personalidad,<sup>7</sup> la cual depende de comprender que la elección tiene una importancia decisiva. Para Wilhelm, los seres humanos estamos teleológicamente impulsados, antes de saberlo, a manifestar y realizar la propia personalidad, la cual se entiende como esa pasión a integrarse, cohesionarse, relacionarse o vincularse, tanto interior como exteriormente, de forma personal.

Este impulso a la personalidad es una pasión concreta, un *pathos* que no depende de nuestra conciencia o voluntad, pero aparece como una necesidad imperante de ser otro en el ámbito de lo que ya somos. Al ser una pasión no es algo abstracto, se encuentra en movimiento y constituye al tiempo. Una vez que

6 Es preciso anotar que este apartado es una versión reducida del texto “La responsabilidad ética del tiempo en Søren Kierkegaard como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad” de mí autoría (2015). En el presente texto se conservaron algunas partes y se modificaron otras para relacionarlo con Adela Cortina.

7 “Como te darás cuenta, no se trata tanto de que uno forme su espíritu, sino que la personalidad de uno madure” (Kierkegaard, 2007: 153; SKS, 3: 159).

aparece, queramos o no, avanza, seamos o no conscientes, la elijamos o no, pero si no la elegimos, no la apropiamos y, por tanto, estamos siendo lo que no hemos elegido. Así, se van dando determinaciones no personales en la propia personalidad, por lo cual se va atrofiando, es decir, se va subordinando a la inmediatez, e impide el movimiento hacia la madurez de la misma.

En otras palabras, la temporalidad es un ámbito de sentido de la propia personalidad, en la cual se juega, en cada situación, si se desarrolla ella misma o no, es decir, si al elegirse se manifiesta o no. Una y otra son determinaciones del tiempo, cuya característica es que no puede darse marcha atrás, lo que no se elija queda en la inmediatez del pasado que determina el presente como subordinación a la misma, por lo tanto, cada tiempo que pasa se tiene menos capacidad de elegir y de manifestar la personalidad misma. Esto significa, como dice el Juez (2007: 154; SKS, 3: 160), que la personalidad participa íntimamente de los movimientos, no es un pensamiento etéreo, sino una pasión concreta que exige una respuesta en tiempo presente.

Por lo tanto, el objeto de la elección es la misma personalidad, no es algo o una opción, sino permitir que la personalidad manifieste sus posibilidades:

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume. Por un instante puede ser, o parecer, que hay que elegir entre cosas que están fuera de quien elige, que éste no guarda relación alguna con ellas, que puede mantenerse indiferente frente a ellas. [...] Lo que hay que elegir guarda la más profunda relación con aquel que elige, y si se trata de una elección concerniente a una cuestión vital, es preciso que el individuo viva al mismo tiempo, y por eso llega fácilmente a alterar la elección cuando la posterga, por más que delibere y delibere, creyendo mantener así bien separados los opuestos de la elección. (Kierkegaard, 2007: 154; SKS, 3: 160)

El sentido de la elección es para la personalidad no una facultad o un medio, sino la esencia misma de su devenir, esto es, el carácter indeleble de la ética (Kierkegaard, 2007: 158; SKS, 3: 165). Ante una situación concreta, la elección ética no sólo se refiere a las opciones que tenemos o a los papeles que jugamos, sino también a cómo en esas elecciones nuestra personalidad se desarrolla o manifiesta. Por ello, elegir que la pasión de la personalidad se manifieste como posibilidad es

seguir eligiendo, en este sentido, lo importante para el Juez no se trata de elegir lo correcto o lo incorrecto, como si fuera un criterio pre-establecido y conocido de antemano, sino:

[...] de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige. Allí es donde la personalidad se proclama en su infinitud interior, y de esa manera, a su vez, se consolida. Por eso, aun cuando un hombre ha elegido lo incorrecto, descubre haber elegido lo incorrecto en razón de la energía con la que eligió. Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia. (Kierkegaard, 2007: 157; SKS, 3: 164)

Esto quiere decir que la elección de manifestar la pasión de la personalidad, al ser absoluta, no se identifica con ninguna condición ya existente o que podamos haber imaginado o especulado, es decir, no está condicionada ni en la forma ni en el contenido. Elegir éticamente sería un momento en el que la persona espera que la personalidad revele el contenido de su pasión, pero ésta es la elección misma, entonces se manifiesta como la presencia de que toda condición inmediata es relativa y secundaria, abriendo el tiempo a un futuro que se hace presente, en el medio de la angustia, por algo que está por venir y pone a la persona a la espera. Por ello, dice el Juez, que la elección ética no es entre el bien y el mal, sino lo que hace posible elegirlos, es la realidad misma de elegir querer elegir (Kierkegaard, 2007: 159; SKS, 3: 166). Esto hace que ese impulso adquiriera un rostro del tiempo, un sentido, lo cual representa al hábito o las virtudes; las virtudes de las que habla Cortina, realizadas como elección de sí, serían el flujo que permite tener un tiempo con sentido, un porvenir.

Ante la pasión de la personalidad y la contradicción existencial que produce, como ruptura con las mediaciones en las que ya nos encontramos, nos abrimos a una posibilidad radical: no somos nada de lo que hemos sido ni deseado, sino algo completamente nuevo pero que no se sabe si no lo elegimos. Esto no quiere decir que lo finito en lo que ya nos encontramos, lo estético mismo, lo aniquilemos, sino más bien deja de ser un criterio de razón suficiente para la personalidad y se abren nuevas relaciones que dependen de esta elección fundamental. Todo lo que

determina a una persona se abre a posibilidades que implican la propia responsabilidad personal, dando la oportunidad en ese acto de revelar a la propia conciencia los vínculos posibles, hasta llegar a un vínculo fundamental con Dios. Esto quiere decir que se consagra la infinitud de la personalidad, es decir, nos sabemos como seres proyectados a un futuro radicalmente abierto, pero no abstracto, sino que exige resolverse en tiempo presente y de modo personal. Esta es la madurez, la determinación de la finalidad ética, aquello por lo cual uno llega a ser lo que es: un ser que deviene sí mismo.

Esta elección de manifestar la pasión de la personalidad, como elegir querer elegir, es elegirse a sí mismo, pero este sí mismo, dice el Juez, es la libertad que es lo más abstracto y lo más concreto (*cf.* Kierkegaard, 2007: 159; SKS, 3: 166). Esta apertura radical no se queda ahí, se vincula cambiando y transfigurando las relaciones finitas convirtiéndose en una historia interior (*cf.* Kierkegaard, 2007: 195; SKS, 3: 205-206).

Este sí mismo no es el ego, sino la vinculación y transfiguración de las relaciones de sentido con las condiciones inmediatas en relación con esta apertura, por lo que en cierto sentido nada cambia exteriormente, pero cambia la relación interior, como dice el Juez:

Se elige a sí mismo, no en sentido finito, pues entonces ese sí mismo, sería algo finito que vendría acompañado de otras cosas finitas, sino en sentido absoluto, y sin embargo se elige a sí mismo y no a otro. Ese sí mismo que eliges es, pues, infinitamente concreto, pero es absolutamente distinto de su sí mismo anterior, puesto que lo ha elegido de manera absoluta. Ese sí mismo no existía con anterioridad, puesto que llegó a ser en virtud de la elección y sin embargo existía, puesto que era él mismo. (Kierkegaard, 2007: 196; SKS, 3: 206-207)

No es que no seamos algo determinado, sino lo que está por revelarse, la síntesis, el sí mismo, como tarea ética de vinculación entre lo que ya hemos sido y las posibilidades que se abren cuando nos elegimos como libertad.

La elección de ser sí mismo, como dice repetidas veces en sus cartas (*cf.* Kierkegaard, 2007: 165, 196, 197; SKS, 3: 172-173, 207, 208), es un doble movimiento dialéctico, por el cual, al elegirnos a nosotros mismos, no nos creamos o auto-determinamos, sino que nos recibimos, pero si no nos elegimos, no nos recibimos. La dinámica ética de la elección, por la cual llegamos a ser lo que

somos, es romper con todas las mediaciones que nos determinan, para estar dispuestos a vincularnos con lo que esa pasión de la personalidad implica. Esto es que ni la unidad lógica de la filosofía especulativa, ni la necesidad de la historia, pueden hacerlo, porque ambas se definen solo en un horizonte del tiempo de los hechos del pasado. En cambio, la ética es una pregunta acerca del tiempo futuro (*cf.* Kierkegaard, 2007: 160; SKS, 3: 167), que no se ha determinado y está aún por venir.

La ética es un movimiento de la elección de sí mismo como ese generar la apertura radical que no se detiene en la inmediatez del pasado o en lo efímero del presente, sino que hace presente lo absoluto de esa pasión, la cual no está condicionada y recibe como una infinitud de posibilidades que acontecen como algo por venir. Ésta es la definición de la libertad, ser ético es elegir ser libre, lo cual es siempre estar eligiendo en la renovación de las posibilidades futuras de todo lo acontecido, esto significa recibirse a sí mismo, como dice el Juez Wilhelm: “Por eso luché por la libertad (por un lado, en esta carta, y por otro y ante todo ante mí mismo), por el tiempo venidero, por lo uno o lo otro. Es un tesoro que me propongo legar a quienes amo en este mundo” (Kierkegaard, 2007: 164; SKS, 3: 172).

La madurez es ser libre, las virtudes son la misma pasión determinada hacia el porvenir, no sólo estar bien formado o cultivado. Ser libre es un movimiento de generar futuro en el presente, determinando el sentido de nuestra memoria y decisiones inmediatas. Se genera tiempo porque no se reduce a los hechos pasados, ni al momento del presente, sino que todo pasado hecho presente cobra un sentido de unidad y continuidad por el futuro que se adentra en nosotros por la elección, o, dicho de otro modo, por recibir el futuro que ya estamos llamados a ser, pero que sólo eligiéndolo lo recibimos en la forma de una voluntad decidida.

Ese futuro por venir es el sí mismo que al elegir estoy dejando que sea, en última instancia es una relación con el poder creativo de Dios que me dio la existencia, es decir, una relación interna con el amor de haberme creado.

Claro que ello requiere el paso decisivo de la fe en la angustia que se desarrollará en *El concepto de la angustia*, *Migajas filosóficas*, *Temor y temblor* y *La repetición*, pero que podría reducirse a la idea del interludio en *Migajas filosóficas*, en el cual la elección fundamental, para que el pasado sea historia, es decir, para que se concrete el porvenir, es el acto de fe en el pasado. Porque éste invierte la dialéctica entre el hecho y las posibilidades del hecho, haciendo presente de nuevo el tiempo futuro del pasado, moviendo a la posibilidad de una relación nueva con él mismo.

Sería otro modo de significar la idea de recibirse a sí mismo, de transfiguración, de la libertad como ese romper mediaciones para comenzar de nuevo (*cf.* Kierkegaard, 2016: 85-89; SKS, 4: 273-278).

Por otro lado, es evidente que Kierkegaard no desarrolla una idea de solidaridad como la filosofía social de finales del siglo XIX, incluso Emmanuel Lévinas y Martin Buber le han criticado su énfasis en la elección de sí mismo como relación con Dios, evitando las relaciones con otros. Pero como argumenta Stephen Evans, a partir de *La enfermedad mortal* y *Las obras del amor*, la definición del individuo como una síntesis dinámica, en relación con quien me fundamenta, no disminuye la relación con los otros: “los seres humanos no pueden dejar de ser relacionales —siempre están definidos por una relación hacia otro— el yo puede conscientemente fundar su identidad en muchos tipos de otros. No hay una libertad ontológica que venga de Dios, pero sí hay una libertad ética” (Evans, 2010: 271).<sup>8</sup> Dios es la máxima tarea ética como amor que es condición para un amor realmente humano, porque no es condicional (*cf.* Evans, 2010: 275). Esto es lo mismo que el Juez Wilhelm ha dicho, pues es una elección absoluta y si no lo es, si se queda en las meras relaciones estéticas con otros, como comunidad o solidaridad mecánica u orgánica, puede desfondar al individuo y dejarlo sin presencia de ser sí mismo, por tanto, sin tiempo real.

Merold Westphal (2008: 133-134; Tilley, 2007) trata de responder la crítica de Lévinas, la cual señala que Kierkegaard no tendría una lógica de la solidaridad. Para Westphal, si miramos bien algunos textos, como el de *La época presente* (2008: 135), se nota que la sociedad que Kierkegaard visiona descansa no en el conocimiento, sino en la pasión, como el compromiso personal hacia una idea. Esta idea en Lévinas sería el infinito de lo inconmensurable y para Kierkegaard lo eterno y Cristo como Dios encarnado.

La misma idea tiene el Juez Wilhelm, su consigna de que la elección de sí mismo debe realizarse en las condiciones de lo general y lo ordinario sin referir a la norma como lo absoluto, sino más bien a una relación personal abierta hacia un porvenir interior, si los individuos primero se eligen a sí mismos de modo

<sup>8</sup> Todas las citas del inglés son traducción mía.

absoluto. Es como la crítica a algunos judíos de que su elección de Dios no fue absoluta, aunque el objeto sea absoluto, ello permite una solidaridad, es decir, una relación para el bien común de las personas. Como dice el Juez Wilhelm, el absoluto e infinito poder de la personalidad fundamenta la vocación de cada individuo como ser humano.

Esta personalidad es el vínculo que se convierte en sí mismo cuando no sólo sabemos de ella presentándose como un futuro por venir, sino que también nos elegimos en esa misma relación, así dejamos que venga y nos abrimos a su revelación. Por ello es una ética del porvenir:

[...] la idea no es tanto el contenido del conocimiento como la llamada a la responsabilidad infinita, personal y apasionada en respuesta a una exigencia que nos define y nos identifica antes de que nosotros podamos identificarnos a nosotros mismos. (Westphal, 2008: 135)

Aunado a lo que dice en *Las obras del amor* (2006) y “Armed neutrality” (1998b), que la igualdad entre seres humanos es la igualdad ante Dios por medio del amor, demanda amar al otro con todo y su peculiaridad, sin negar la misma diferencia, ni autoridad medieval ni liberal, de tal forma que “la lógica de la solidaridad consistirá en una igualdad en donde la clase y el privilegio, y por extensión las jerarquías de raza y género serían neutralizadas” (Westphal, 2008: 137).

Según J. Michael Tilley, Kierkegaard toma del profesor alemán Karl Bayer algunas ideas en su diario, acerca de la dialéctica de la comunidad, como base de una filosofía social, en la cual se da importancia tanto al individuo como a la idea de que la relación con Dios no tiene por qué impedir la relación con otros. Para Bayer, según Tilley, la solidaridad no puede ser reducida a formas de unidades mecánicas porque no tienen un desarrollo adecuado del individuo, como en la economía, y menos orgánicamente, como algo dado por compartir valores comunes, él establece que: “el espacio de la comunidad es el individuo, y el individuo es esencial si uno quiere alcanzar un genuino sentido de la unidad” (Tilley, 2007: 21).

La comunidad no se realiza, como dice Innerarity (2001: 162), en el espacio geográfico, que sería una determinación finita y estética, sino a través de los individuos en su propio devenir, por lo tanto, en sus relaciones de temporalidad y contemporaneidad. La influencia de Bayer en la dialéctica de la comunidad de

Kierkegaard es que distingue entre conexión y relación, y la relación de unidad como comunidad se da en el ámbito del espíritu basado en los actos libres de sus miembros.

Kierkegaard hablará de tres estadios de relación con otros: en el primero, la relación con otros es más importante que el individuo; en el segundo, la relación con otros y el individuo es igualmente valorada como el amor mundano; en el tercero, el individuo es más importante que la comunidad, su primera relación es con Dios y luego con los individuos, pero ésta no niega la relación con otros (*cf.* Tilley, 2007: 22; Kierkegaard, JP<sup>9</sup> 4, 4110). Aún más, dice Tilley (2007: 23), Kierkegaard expone que esa relación primaria con Dios no hace menos las relaciones con otros, sino que las eleva de nivel y hace que mis deberes y obligaciones sean más exigentes, porque como dice en *Las obras del amor* (2006: 191-215; SKS, 9: 155-175), si amas a Dios es porque amas a los otros, no para tus preferencias ni para tu reciprocidad, sino para que sean ellos mismos individuos en su peculiaridad ante Dios.

Ante esto se ha alegado que entonces la relación con los otros es secundaria, pero la respuesta, de Bayer y Kierkegaard, es que el individuo es relacional, es decir, intersubjetivo o más bien interpersonal (Tilley, 2007: 23).

Esta interpersonalidad se genera por las relaciones en que se da un tiempo para elegirse a sí mismo, como ha expuesto el Juez en sus cartas a su interlocutor de la vida estética. Porque en ese sentido, el otro me sería un extraño en tanto no me he elegido a mí mismo y quiero imponerle una medida del tiempo estética, pues como dice Innerarity:

Convivir significa acompañar razonablemente el tiempo propio y el tiempo de los demás. La principal fuente de extrañeza es la temporalidad de los demás, no tanto en un espacio alejado. Además, con esos tiempos extraños nos relacionamos más que con los lugares lejanos. (Innerarity, 2001: 161)

9 La notación utilizada para referir el diario de Kierkegaard, de donde hace las anotaciones Tilley, están tomadas de una versión resumida en inglés hecha por Howard V. Hong y Edna H. Hong. La notación significa: JP: *Journals and Papers*, 4 (volumen) y 4110 es el número de entrada en el diario según esta edición.

La importancia que el Juez da a la temporalidad denota su énfasis en que la ética es un movimiento para hacer presente el porvenir. Éste no puede ser definido de antemano por nadie, ni por el que elige, pero la elección sí hace posible que empiece a venir y estemos dispuestos a recibirlo. En ese sentido, se establecen relaciones de confianza que permiten la elección del otro en sí mismo. La elección es un acto de revelación, tanto para sí mismo como para el otro que lo acompaña, implica que cada uno esté en la disposición de la apertura radical de recibirse en esa relación y en concretarse en sus propias determinaciones. Esto es dando y recibiendo el tiempo, abriendo al porvenir, permitiendo —como dice en *El concepto de la angustia*— que la eternidad se ponga en contacto con el tiempo a través del futuro, determinando el movimiento del pasado (Kierkegaard, 2016: 202; SKS, 4: 392).

El Juez es un hombre solidario por dos razones: primero, porque su intención es legar a todos, no sólo a su interlocutor, la condición misma de las relaciones de sentido, la libertad y el porvenir; y, segundo, porque con sus cartas genera el espacio íntimo de interpersonalidad. Queda claro que la elección de sí mismo éticamente no se refiere a ninguna condición finita, sino al devenir de sí durante el futuro que está viniendo a ser cuando lo elegimos.

La plenitud a la que nos prepara la solidaridad del Juez se establece en *Las obras del amor* (Kierkegaard, 2006: 118; SKS, 9: 94-95), por medio del deber de amar al prójimo como un tú, pues no es por preferencias o por la condición de la reciprocidad, sino porque tanto el otro como uno se sepan amados por Dios, segundas personas, y adquieran la igualdad humana fundamental. Como dice en “Armed neutrality” (1998b), el sueño de la política es religioso, porque en lo finito no se puede alcanzar. Por ello, la intención del Juez es que cada uno, como su interlocutor, dé el paso hacia la madurez que permite esa relación solidaria, como vocación que fundamenta tanto la amistad como el trabajo y el matrimonio. Sin ese sí mismo en devenir del futuro, la solidaridad es una simulación, porque no se fundamenta en el carácter existencial de los individuos, sino sólo estético, debiendo en su momento desesperar. El Juez estaría diciéndonos que el mejor regalo a otro es el tiempo para elegir ser sí mismo y donde encuentre un porvenir, por ello dice elígete, desespera, arrepiéntete, dando así ese paso de bailarín que permite la síntesis:

[...] el que vive de manera ética sabe que lo importante es qué ve uno en cada hecho, y con qué energía lo trata, y que aquel que se educa a sí mismo en hechos sin importancia puede experimentar más que aquel que ha sido testigo e incluso ha participado en acontecimientos notables. Sabe que hay en todas partes un estrado de la danza, que hasta el hombre más humilde tiene el suyo, que su danza, si así lo quiere, puede ser tan bella, tan llena de gracia, tan mímica, tan emotiva como la de aquellos a quienes les fue asignado un lugar en la historia. Esa destreza de esgrimista, es agilidad, es propiamente la vida inmortal de lo ético. (Kierkegaard, 2007: 227; SKS, 3: 241)

### **CONCLUSIÓN: DE LA JUSTICIA CORDIAL A LA JUSTICIA DEL PORVENIR**

¿Por qué esto sería un principio de solidaridad? Porque ésta es acompañar al otro en su devenir para que se dé cuenta del porvenir que contiene dentro de sí. La solidaridad es dar tiempo al otro y abrirse al porvenir, contribuir a la posibilidad de la revelación de otro en su propia historia, lo cual se basa en la confianza que se otorgan por su modo de ser, por el amor que los comprende en el movimiento mutuo de madurez que es la contemporaneidad, base de las virtudes que desarrollan el carácter para ser un interlocutor válido, como dice Adela Cortina.

De no ser así, la solidaridad se vuelve co-dependencia, colectivismo, falsa filantropía, porque sus determinaciones serían estéticas, funcionales u orgánicas. Para que ésta sea real se requiere elegirse a sí mismo. Aquel que como el Juez nos invita a elegirnos a nosotros mismos es solidario con nuestro propio carácter existencial, lo cual podría entenderse como la compasión o el sentido de cordialidad de Adela Cortina.

Tanto Cortina como Kierkegaard plantean una ética social que no termine siendo un instrumento de nivelación. Esto sería, en términos kierkegaardianos, detener e impedir la pasión de ser sí mismo, de relacionarse desde una vocación personal y trascendente, es decir, detener el movimiento que permite la formación de disposiciones o de virtudes como huellas del sentido moral del tiempo. Desde esta perspectiva, la injusticia social es la nivelación, detener el movimiento, la potencia del tiempo como creación y vitalidad intrínseca, al final del día, la pérdida de la fe.

La fe potencia la vida como creación, es poder seguir eligiendo y generar vínculos o encuentros. El valor del hombre religioso, de esa narración que ya no se cuenta, es precisamente que las capacidades y las disposiciones se convierten en tareas creativas que hacen posible vivir con un sentido de esperanza. Por ello, no es suficiente atender la urgencia, sino los medios, circunstancias y educación continua para romper esos ciclos de impotencias, para generar la pasión de cada uno por hacer algo con su propia vida.

Así, las capacidades, virtudes o disposiciones son potencias del tiempo orientadas a un sentido que contiene en sí una memoria y una esperanza, una densidad temporal. Los hábitos generados no son sólo potencias naturales, sino también posibles formas de vida creativas y singulares, esta es la verdadera igualdad humana. La clave está en que el tiempo tiene una cualidad moral definida por la resolución apasionada de cada persona en relación con el impulso de su personalidad, donde la fe es la pasión de esa resolución, hace que el pasado pierda esa solidez de la necesidad y se convierta en un nuevo futuro posible, es decir, una creación de futuro o un futuro que regresa como pasado.

En *El concepto de la angustia*, la persona es una síntesis subsistente, pero sólo subsiste si es puesta por el espíritu (Kierkegaard, 2016: 159-163; SKS, 4: 348-352). Así, las propias capacidades que tienen un sentido natural, adquieren un sentido personal.

Esto se podría relacionar con la idea de la ontología del tiempo y la duración de Deleuze y Bergson, donde el tiempo es entendido como una potencia de lo imprevisible, de la creación; en sentido kierkegaardiano, es el ámbito de la revelación como el triunfo de la vida sobre la muerte. Decía Bergson:

[...] la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha conseguido una victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfal [...] así en todas partes donde hay alegría, hay creación: más rica es la creación, más profunda la alegría. (2006: 1)

Para Kierkegaard, el tiempo, que es la emoción de la alegría, es la fe y la más feliz pasión, como dice en *Migajas filosóficas* (Kierkegaard, 2016: 71; SKS, 4: 258) y en *Temor y temblor*, que prepara y dispone para la paciencia como esa actividad de darse el tiempo solidariamente, de la justicia cordial a la generación

del porvenir. La vida como potencia es la elección de sí como inmersión en las potencias del tiempo, capacidades funcionales y morales de ser un interlocutor válido. Para ello se requiere que las mismas disposiciones a la elección estén llenas de un flujo del tiempo por la elección de la fe y, en este sentido, la religión tiene una importancia como ética social para convertirse en ética del porvenir. La importancia de esta fundamentación no implica una visión *iliberal* de la ética por la suposición de una confesión de fe en particular, sino más bien, como señalan Cortina y Kierkegaard, reconocer que la ausencia de un fundamento personal trascendente, o al menos el no darle una importancia proporcional a la narración de la Alianza, lleva a formas de ética o de fundamentación en los que las condiciones existenciales de las personas son ignoradas o traducidas en principios abstractos que los convierten en objetos. Por ello, esta fundamentación y la elección de la fe se consideran relaciones y actos originarios de la persona como individuo.

Esta forma de entender la ética social no se acercaría al pobre como un objeto de análisis, sino como un sujeto digno de ser escuchado porque nos sabemos, estimamos, sentimos y disponemos en un vínculo de comunidad, pues lo que nos liga al otro es algo más fundamental que un interés en particular. Nos reconocemos como personas valiosas, o como diría Adela Cortina (2010), como seres de competencia comunicativa.

Considerado el reconocimiento de la dignidad de la persona, la justicia, la verdad, la libertad, como referentes absolutos, y la subsidiariedad y la solidaridad como referentes de las relaciones intersubjetivas o comunitarias, estos valores requieren de seres capaces de competencia comunicativa de reconocerse mutuamente, de estimar, sentir y tener la disposición de carácter para realizar esos valores desde un sentido de cordialidad. Así también, la idea de que el pobre es quien no tiene ese reconocimiento y debe empoderársele para ser reconocido, para plantearse acciones o prácticas de solidaridad que permitan o posibiliten las condiciones de reconocimiento recíproco, en forma de deber o de don, sin caer en una instrumentalización de la persona pobre ni de la pobreza. Un estudio sobre ello debe incluir, además de las evaluaciones cualitativas típicas, un análisis de las narraciones o relatos que configuran el sentido de sus valoraciones, del discurso en relación con prácticas y experiencias límite específicos que puedan denotar la sensibilidad o estimación de valores, así como la relación de éstas con las prácticas concretas y las condiciones estructurales e intersubjetivas existentes, no sólo en

relación consigo mismo, sino también con su comunidad, la comunidad externa y los programas de apoyo a la pobreza ya existentes.

Se plantean así algunas preguntas: ¿cuáles serían los valores y las virtudes que debieran desarrollar estas capacidades de competencia comunicativa?, ¿qué condiciones estructurales motivarían a estos valores de autonomía requeridos para creer en otro mundo posible?, ¿cuáles serían los valores fundamentales a evaluar y las valoraciones para comprender las posibilidades de empoderamiento de las personas?, ¿qué necesitaría un programa de apoyo a la pobreza o de justicia social para que pueda reconocer la competencia comunicativa o para desarrollarla?

Todo ello implica, desde esta visión de ética social de capacidades morales existenciales o ética del porvenir, que la persona en situación de pobreza es capaz de plantearse a sí misma las posibilidades y de buscar los medios para elegir una vida digna y acorde con valores humanos, los cuales son condiciones para prácticas solidarias que les ayuden a romper los ciclos de reproducción de las situaciones de pobreza.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arnsperger, Christian y Philippe Van Parijs (2002), *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Barcelona, Paidós.
- Bergson, Henri (2006), *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus.
- Cortina, Adela (2010), *Justicia cordial*, Madrid, Trotta.
- Cortina, Adela (2009), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel.
- Cortina, Adela (2005), *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta.
- Davenport, John (2001), “Towards an existential virtue ethics: Kierkegaard and MacIntyre”, en John Davenport y Anthony Rudd (eds.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, Chicago, Open Court, pp. 265-323.
- Evans, C. Stephen (2010), “Who is the other in the sickness unto death? God and human relations in the constitution of the self”, en C. Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Waco, Baylor University Press, pp. 263-276.
- Evans, C. Stephen (2008), *Kierkegaard's Ethic of Love*, Oxford, Oxford University Press.

- García Pavón, Rafael (2015), “La responsabilidad ética del tiempo en Søren Kierkegaard como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad”, *Metafísica y Persona*, núm. 14, julio-diciembre, pp. 11-30.
- García Pavón, Rafael (2006), “Principales teorías y criterios éticos de decisión”, en Myriam M. Altamirano, Juan Garduño Espinosa, María del Carmen García Peña y Onofre Muñoz Hernández (coords.), *Ética Clínica. Una perspectiva transfuncional*, México, Corinter, pp. 101-135.
- Innerarity, Daniel (2001), *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península.
- Kierkegaard, Søren A. (2016), *Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren A. (2013), *Søren Kierkegaards Skrifter*, Copenhagen, Københavns Universitet, 28 vols.
- Kierkegaard, Søren A. (2008), *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren A. (2007), “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, en Søren A. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, pp. 147-297.
- Kierkegaard, Søren A. (2006), *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme.
- Kierkegaard, Søren A. (1998a), “The single individual. Two works concerning my work as an author”, en Benjamin Nelson (ed.), *The Point of View*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 101-125.
- Kierkegaard, Søren A. (1998b), “Armed neutrality”, en Benjamin Nelson (ed.), *The Point of View*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 127-143.
- López Quintás, Alfonso (2011), *El gran libro de los valores*, México, Corinter.
- López Quintás, Alfonso (2002), *Inteligencia creativa: el descubrimiento personal de los valores*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- López Quintás, Alfonso (1989), *El conocimiento de los valores*, Madrid, Verbo Divino.
- Pogge, Thomas (2009), *Hacer justicia a la humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas (2008), *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Scheler, Max (2001), *Ética*, Madrid, Caparrós.
- Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books.
- Tilley, J. Michael (2007), “Bayer: Kierkegaard’s attempt at social philosophy”, en Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and His German Contemporaries*, tomo 1: *Philosophy*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 17-24.
- Westphal, Merold (2008), *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington, Indiana University Press.

**RAFAEL GARCÍA PAVÓN:** Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Profesor-Investigador en la Universidad Anáhuac, México. Se ha dedicado al pensamiento de Søren Kierkegaard, la ética aplicada y la filosofía cinematográfica. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *El problema de la comunicación en Søren A. Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia* (Roma, IF Press, 2011), *Contemporaneidad y Fe en Søren A. Kierkegaard. El instante de la eternidad en el tiempo* (Riga, EAE, 2012); en co-autoría con Catalina E. Dobre, *Kierkegaard y los ámbitos de la existencia* (México, Bonobós, 2011); *Filosofía cinematográfica como ética del porvenir: recuperar y recomenzar el tiempo* (Roma, IF Press, 2018). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.

D. R. © Rafael García Pavón, Ciudad de México, julio-diciembre, 2019.