

## **En torno al sentido de la voluntad en la acción humana**

*Maria Andreina Monasterios*  
*Universidad Pedagógica Experimental Libertador*  
*Instituto Pedagógico de Barquisimeto Luis Beltrán Prieto Figueroa*  
*Venezuela*

*maria.monasterios.ipb@upel.edu.ve*

*Recibido: 15 de julio de 2023 / Aceptado: 3 de octubre de 2023*

DOI: [10.5281/zenodo.10970639](https://doi.org/10.5281/zenodo.10970639)

*Profesora de Lengua y Literatura por la Universidad Pedagógica Experimental Libertador- Instituto Pedagógico de Barquisimeto Luis Beltrán Prieto Figueroa(UPEL-IPB); magister en Literatura Latinoamericana (UPEL-IPB); candidata a doctora del Programa Interinstitucional de Doctorado en Educación, convenio UPEL, UNEXPO, UCLA. Miembro del personal académico del Departamento de Castellano y Literatura de la UPEL-IPB.*

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2517-0669>



## **En torno al sentido de la voluntad en la acción humana**

### **Resumen**

El siguiente ensayo intentará reflexionar en torno al sentido orientador de la *voluntad* en la acción humana. La propuesta teórica está fundamentada en los postulados de Aristóteles, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche y Paul Ricœur quienes, desde sus propios sistemas de pensamiento se acercaron a la noción *voluntad*, a la luz de su natural sentido moral. La metodología sigue su curso bajo la mediación de la hermenéutica filosófica propuesta por Hans Gadamer, de quien retomamos la vital importancia del lenguaje en los procesos de comprensión e interpretación de los textos y de la vida misma; de forma complementaria, se considera la Filosofía práctica y el sentido ético teleológico de Ricœur, dada la necesidad de articular el insumo teórico de estas reflexiones al campo de acción humana.

**Palabras clave:** voluntad, ética, moral, acción humana, teleología.

## **About the sense of will in human action**

### **Abstract**

The following essay will try to reflect on the guiding sense of the will in human action. The theoretical proposal is based on the postulates of Aristotle, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche and Paul Ricœur who, from their own thought systems, approached the notion of will, in light of their natural moral sense. The methodology follows its course under the mediation of the Philosophical Hermeneutics proposed by Hans Gadamer, from whom we return to the vital importance of language in the processes of comprehension and interpretation of texts and of life itself; in a complementary way, Ricœur's practical Philosophy and teleological ethical sense are considered, given the need to articulate the theoretical input of these reflections to the field of human action.

**Key words:** will, ethics, morality, human action, teleology.

La pregunta del que busca es siempre más oportuna que la del que ha encontrado.

Juan Calzadilla. *La tentación de lo desconocido*.

¡Cuánta extrañeza asalta a quien admira el buen obrar, sobre todo en estos tiempos inciertos, líquidos, despersonalizados, angustiantes! Desde pequeños, se nos instruye a ser “buenas personas”; pero, muchas veces, esta idea resulta confusa, espinosa e, incluso, contraria a los ideales individualistas de la postmodernidad. En el seno del hogar, principio y fundamento natural del orden social, se comienzan a modelar estilos de vida que luego se insertan en espacios de mayor alcance e interacción: por ejemplo, la escuela; las organizaciones políticas, deportivas, religiosas, culturales; las redes sociales y los diferentes medios de comunicación social, espacios que orientan la acción humana.

En sentido filosófico, el ser humano constituye el mayor objeto de conocimiento, cuya densidad, profundidad y amplitud son inconmensurables. De ahí, que resulte una empresa arriesgada, pero necesaria e impostergable, ir tras él. Pero, ¿qué es el ser humano?, ¿cuál es su lugar en el mundo?, ¿cuál es su fin?, ¿qué fuerza moviliza su obrar? Sobre estas dos últimas cuestiones, se han postulado muchas ideas. Sin embargo, a lo largo de estas reflexiones nos limitaremos a comentar, brevemente, algunas nociones propuestas por la ética teleológica aristotélica, rescatada posteriormente por Ricoeur, y las planteadas por la antropología filosófica kantiana, en contraste con la ética vitalista de Nietzsche.

Al comienzo de su *Metafísica*, Aristóteles sentencia que “Todos los hombres por naturaleza desean saber”. (1994, p. 69). Los orígenes del pensamiento filosófico se remontan al hecho de que el ser humano haya logrado formularse la pregunta por el ser, preocupación fundacional inaugurada con Tales de Mileto quien, además de admirarse ante las cosas, se aventuró a preguntar qué son, con el fin de comprenderlas. De este modo, la palabra -gobernada por la razón- comenzó a cuestionar de forma incesante asuntos de capital importancia para la comprensión de la existencia de las cosas, sobre todo, de aquella cosa que piensa: el ser. Esta tendencia reflexiva del preguntar deja constancia de nuestra inmanente condición filosófica que ilustra la natural e íntima actividad que emprende el alma cuando se interpela a sí misma sobre un saber que, aun formando parte de sí, tiende a escabullirse.

Ante la incertidumbre que genera la pregunta sobre el ser, conviene hurgar en los principios metafísicos. Desde el siglo VI a.C., en el sur de la actual península italiana, se comienza a dejar registros sobre la preocupación en torno a esta cuestión; por ello, se reconoce en el *Poema* de Parménides de Elea, filósofo presocrático, la piedra fundacional del pensamiento metafísico occidental que articula formal y públicamente la preocupación filosófica originaria sobre el ser, verdadero objeto del conocimiento. A grandes rasgos, el *Poema* revela el intento de ascensión que emprende un héroe humano hacia el hallazgo de una sabiduría plena y auténtica, el Ser. La diosa que se presenta en el relato acude a mostrarle la vía de la verdad, pero advierte que este tipo de sabiduría, difícilmente, llegará a comprender.

Posteriormente, alrededor del siglo V a.C., el interés de la filosofía da un giro sorprendente, pues el ser humano y sus asuntos comienzan a ocupar el centro de las preocupaciones de los pensadores atenienses. Una didáctica ilustración sobre la actitud racional se muestra en el reconocido *Mito de la caverna* de Platón (Trad. en 1988), cuyo contenido nos acerca a la idea del Ser, semejante a la propuesta de Parménides. En medio de la oscuridad que representa el no saber, un grupo de hombres primitivos se hallan encadenados a su propia ignorancia. Enseguida, observan imágenes que se proyectan en las paredes de la cueva. La curiosidad por descubrir qué cosa es en realidad aquello que se muestra en las paredes, es lo que invita a un hombre a reclamar su libertad.

Cuando, finalmente, ese hombre ha logrado romper las cadenas, sale de la cueva y, aunque el resplandor le haya cegado por instantes, descubre cuánta belleza hay ahí. El asombro le invita a reflexionar. ¡Cuán equivocado estaba! Las sombras no eran la cosa en sí, eran apreciaciones desvirtuadas de lo real, un equívoco de los sentidos. El verdadero ser está en el mundo de las ideas, según el pensamiento platónico, donde la razón se aventuró a despojarse del velo de lo sensible, de lo próximo, y se introdujo en mundo de la episteme, es decir, de un conocimiento verdadero y auténtico, que ocupa un lugar inteligible, y que se opone a la doxa, opiniones fundadas en sombras de imágenes perceptibles a los sentidos que, como ya se ha expresado, traen consigo el problema de la interpretación del fenómeno. Este mundo ideal no es aprehensible al común de la gente, pues acceder a la verdad supone emprender:

el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito de lo inteligible [...] lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. (Platón, trad. en 1988, p. 342)

Seguidamente, en la *Metafísica*, Aristóteles (1994) insta de manera formal la pregunta por el ser en cuanto ser, la cual se muestra reacia a cualquier explicación. Este planteamiento sienta las bases sobre el problema ontológico del Ser, que no se resuelve absolutamente y que, de acuerdo a las diferentes posturas filosóficas, se ha abordado de forma particular. Ahora, nos encontramos con el centro de nuestras reflexiones, es decir, la voluntad, cuyo significado y sentido orientan el curso de la acción humana.

### **Genealogía de la voluntad**

En el *Diccionario de Filosofía* (Ferrater Mora, 1964) la *voluntad* es entendida en tres sentidos; a saber: desde el punto de vista psicológico, que refiere a los fenómenos psíquicos o la facultad que se orienta a la tendencia. En un sentido ético, constituye “una actitud o disposición moral para querer algo”. (Ferrater Mora, 1964, p. 919). Y en sentido metafísico, el autor alude a “una entidad a la que se atribuye absoluta subsistencia y se convierte por ello en substrato de todos los fenómenos” (p. 919). Aquí, nos ocuparemos del sentido ético de la categoría. Al

respecto, el referido autor comenta que todo fenómeno de la voluntad está constituido por cinco elementos: un conocimiento, una finalidad, una decisión, una resolución y una acción. También, refiere que la plena conciencia es clave para el ejercicio de la voluntad, es decir, para poner en marcha la aprehensión del pensamiento, de donde se desprende la idea de acción relacionada con el fin propuesto.

En el orden ético, la *voluntad* representa la intencionada tendencia a querer esto o aquello. Los elementos que la constituyen dan estructura y funcionalidad al acto volitivo; el *conocimiento* constituye la representación previa o, bien, la apropiación de un pensamiento que inspira la *finalidad* de la acción, es decir, el propósito o motivo por el que se presenta la inclinación. Por su parte, la decisión en sentido existencial y, por tanto, como estructura fundamental de la existencia, responde a la incesante necesidad que conserva la existencia misma de elegir, de optar por algo y, en medio de esa preferencia, comprometerse con ello. Elegir implica una preferencia, una inclinación, una disposición que se alimenta de algún motivo para movilizar la *voluntad*.

Esta posibilidad que tiene el ser humano de elegir entre el bien y el mal refiere al libre albedrío, definido como una facultad racional que va tomando mayor consistencia en la *resolución* o, en otras palabras, en el análisis, momento esencial del pensar filosófico que ha de preceder cualquier asunto de la existencia humana, en tanto la racionalidad forma parte de la vida misma. Finalmente, esta elección que ha sido sometida al escrutinio de la razón, se materializa en la acción, cuya naturaleza remite a la noción de libertad y a la voluntad de ser; de este modo, el ser se construye en la acción y la acción es definida, inspirada y movilizada en atención a las propiedades y principios de este.

De acuerdo con las ideas previas, la *voluntad* constituye una capacidad privilegiada del sujeto que conduce la acción libre. Desde la tradición presocrática hasta nuestros días, el pensamiento filosófico se ha preocupado por explicarla. Originalmente, Platón relaciona el deseo al orden de lo sensible y sitúa la *voluntad* en el orden del intelecto al igual que Aristóteles, quien enfatiza que aunque ambos son motores, la *voluntad* es de índole racional. Agustín de Hipona declaró que esta constituye uno de los nombres de la libertad humana, que refiere a la capacidad de querer o decidir conforme los motivos propios de la *voluntad*. Además, añadió que la *voluntad* es “capaz de intervenir en todas las funciones anímicas” (Ferrater Mora, 1964, p. 920) y es semejante a un motor, aplicable a todos los apetitos: naturales y racionales.

Enseguida, se propone distinguir el libre albedrío entre la posibilidad de elección y la libertad propiamente expresada como la realización del bien y, en consecuencia, de la santidad. En cualquier caso, lo vincula con el ejercicio de la voluntad, a través de la acción, escenario que deja en evidencia las inclinaciones volitivas. En este sentido, se problematiza cómo el hombre se sirve del libre albedrío para ser libre verdaderamente, es decir, para conocer lo que es bueno y, además de eso, inclinarse a obrar en esa dirección. En el seno de esta tensión, la gracia de Dios viene al auxilio del sujeto, cuya voluntad moviliza sus acciones a una posibilidad de elección, experiencia que enriquece el misterio de la libertad.

En el ámbito moral, Kant (2007) pondera el valor absoluto de ciertos actos de voluntad, considerada el bien supremo. La buena voluntad es aquella que direcciona al ser humano a crear sus propias leyes, a la luz de la racionalidad, que

orienta la acción a lo que debe ser; a la necesidad y a la universalidad, desprovista de inclinaciones o resultados de acción. Por su parte, Schopenhauer valora la voluntad como principio absoluto y “el fondo último de lo real” (Ferrater Mora, 1964, p. 921), representable a través de la experiencia del sujeto respecto a su acción volitiva. Para Nietzsche, es voluntad de poder y representa el fundamento de la nueva tabla de valores en la que la vida es el rango supremo. En definitiva, esta facultad invita al sujeto a tomar decisiones libremente y a actuar en este sentido. Pero, ¿qué decir cuando la voluntad es contraria al bien común? Sobre ello, el pensamiento aristotélico ofrece algunas consideraciones.

### **Aristóteles: voluntad y virtud**

Parece que toda arte y toda investigación,  
e igualmente toda actividad y elección,  
tienden a un determinado bien.  
Aristóteles. *Ética a Nicómaco*.

La doctrina filosófica aristotélica ha procurado aproximarse a lo que es bueno y, por tanto, virtuoso. No obstante, aquello que denominamos “bueno” o “moralmente bueno” ha sido ampliamente debatido. El proyecto ético del estagirita, cuya orientación teleológica es evidente, reconoce en la tendencia a la felicidad el fin más supremo de la vida que acompaña la acción humana. De esta manera, el eudemonismo de Aristóteles intenta delimitar y orientar la conducta del sujeto, quien actúa movido por un fin, que contiene un bien que aspira conseguirse. Significa, pues, que el ser humano no puede decidir directamente sobre la felicidad como un fin sino, más bien, procurar los medios que le permitan alcanzarla, aunque en ello se le vaya la vida y, al final, sea infecundo. Pero, si la felicidad, que acompaña la acción humana, es consecuencia de esta, ¿cómo es posible entonces que no pueda ser objeto de decisión? Es decir, ¿cómo es posible que el sujeto tienda a ser feliz pero, que en el camino, resulte siendo desdichado? Si una acción humana, consciente, voluntaria y buena está comprometida con la felicidad, como consecuencia de la praxis, ¿cómo este «sumo bien» puede ser inmerecido? Esta inquietud se aclara, en tanto:

Si en el ámbito de nuestras acciones existe un fin que deseamos por él mismo - y los otros por causa de éste- y no es el caso que elegimos todas las cosas por causa de otra (pues así habrá un progreso al infinito, de manera que nuestra tendencia será sin objeto y vana), es evidente que ese fin sería el bien e, incluso, el Supremo Bien. (Aristóteles, trad. en 2005, p. 48)

Entendiendo que la felicidad constituye una consecuencia de la acción humana, moralmente orientada, entonces resulta conveniente subrayar que el fin de la acción, además de la felicidad que ella ha de traer consigo, se orienta de modo especial al bien propio de la acción. (Aristóteles, 2005, p. 57). Mas, ¿qué es la felicidad o, bien, qué hay tras ella?: Para Aristóteles, la felicidad es un cierto «bien vivir» y «bien estar». Luego, el pensador griego añade:

Parece que los factores que buscamos en la felicidad se dan todos en el bien



definido por nosotros. Pues a algunos les parece que es virtud, a otros prudencia, a otros una cierta sabiduría y a otros esas cosas o una de ellas unida al placer o no carente de placer. Otros todavía añaden incluso la abundancia de bienes externos. (Aristóteles, 2005, p. 62)

Así, caemos en la trampa de las subjetividades. Retomando la cuestión sobre la virtud, esta categoría representa piedra angular de la fundamentación ética en Aristóteles, quien celebra la estabilidad que proporciona al alma el desarrollo de actividades conforme a ésta. Para él, “las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, estamos capacitados naturalmente para recibirlas y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre”. (Aristóteles, 2005, pp. 75-76). Lo anterior, responsabiliza ampliamente al sujeto, cuya disposición natural le ha dispuesto a merecer la virtud y cuya voluntad le invita a potenciarla, es decir, a aprenderla en la práctica, a obrar conforme la recta razón; de ahí, que la virtud se origine como producto de la acción y por medio de ella, pues, como el referido autor expresa “nos hacemos justos realizando acciones justas y valientes”. (p. 76).

Con todo, la virtud es un acto de elección, es “el estado gracias al cual el hombre llega a ser bueno y gracias al cual realiza bien su propia actividad” (Aristóteles, 2005, p. 83). Por consiguiente, la virtud moral, moduladora intermedia de afecciones y acciones –de donde se desprende el exceso, el defecto y el término medio-, permite aprender a sentir y obrar «cuando» y «en los casos en que», y «con respecto a quienes», y «para lo que» y «como» se debe, cuestión que alude al ponderado término medio, propio de la sensatez, de la prudencia, de la virtud. La virtud es un estado electivo que pone a prueba la voluntad del sujeto, pero que no coacciona la elección de acciones o pasiones a extremos viciados; más bien, privilegia la mediedad. No obstante, no todas las acciones y afecciones admiten términos medios, razón por la cual, en este andar a tientas, es preciso siempre apuntar al menor de los males. En este sentido, resulta una proeza –mas no una imposibilidad- ser bueno, virtuoso.

Para este fin, es decir, para conquistar la virtud moral, es urgente que el ser humano sea educado rectamente desde edad temprana, de tal manera que aprendamos a hallar regocijo o sufrimiento, según el caso justo, con las cosas que se deben. Ahora, merece especial importancia atender cómo se ejecuta la acción, desde la voluntariedad. Ciertamente, el propósito de la acción se genera de acuerdo al momento; por su parte, el sujeto acuerda obrar voluntariamente, es decir, movilizar las razones que orientan y vitalizan la acción desde sí.

En este punto, el mismo sujeto está facultado para obrar o dejar de hacerlo, en tanto obedece a su capacidad de elección, de la que se desprende también el conocimiento de las circunstancias en que se produce la acción y, más allá de ella, las eventuales consecuencias que esta elección traerá consigo. El punto de arranque de la acción, insistimos, es la elección, origen del movimiento, de la inclinación y de la razón para algo y no para otra cosa, que se produce en el seno de la racionalidad práctica. La elección, por tanto, es libre responsabilidad humana que, en tal proporción, adueña al sujeto de su obrar, al punto de privar a las mismas fuerzas divinas de sus efectos, pues lo hecho, así ha de quedar. Más

adelante, este poder hacer (Ricoeur, 2006), como capacidad que tiene el sujeto de constituirse autor de su propio obrar –indistintamente de sus dificultades o alcances- será ratificado por el pensamiento filosófico contemporáneo.

Tal como se ha registrado hasta ahora, el pensamiento aristotélico sostiene la idea de que la virtud orienta la acción humana hacia el vivir bien. Esta consideración nos invita a pensarla, más como un proceso inacabado que se co-construye diariamente, en el que se nos va la vida, que como un producto final o destino último inmerecido al que, quizás, por infortunio, no seamos convocados. Así, estimar la felicidad como una elección personal, compromete la voluntad a obrar conforme a lo bueno, no solo para aspirar en última instancia a este supremo bien, sino más bien para ser partícipes del proyecto de una vida buena, bella, auténtica y virtuosa que, en el curso de sus días, vaya significando este anhelado bien.

En este punto, la libertad ha de ser considerada en relación al orden natural y al orden moral, cuya relación responde a la noción de finalidad que recién hemos referido, es decir, a la tendencia natural del hombre a ser feliz, anhelo que se concreta a través del ejercicio de acciones voluntarias incondicionadas. Por consiguiente, la responsabilidad de la actividad humana ha de estar orientada y acompañada a la luz de la virtud moral, manifestación de la prudencia socrática.

### **Kant: voluntad y el deber ser**

Hacer el bien por deber,  
aun cuando ninguna inclinación empuje a ello  
y hasta se oponga una aversión natural e invencible,  
es amor práctico y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad  
y no en una tendencia de la sensación,  
que se funda en principios de la acción y no en tierna compasión,  
y éste es el único que puede ser ordenado.

Kant. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

En Kant, encontramos que la voluntad es la facultad de elegir por autodeterminación aquello que la razón establece como necesario, bueno, y aquello que invita a obrar conforme al deber. Ha de ser el uso práctico o moral de la razón. Anticipándonos a los comentarios que el filósofo de Königsberg ofrece en las últimas páginas de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* – que en adelante y para fines prácticos, se designará solo como *Fundamentación*– “Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales” (2007, p. 59). Así, hallamos en la voluntad el origen de la acción moral y, más precisamente, de lo bueno en sí mismo:

Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica [...] la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. (Kant, 2007, p. 27)

Y, ¿cuáles son los atributos de la voluntad que Kant muestra en la



*Fundamentación?* Dos rasgos destacan de ella: que es buena y que es autónoma. Es buena no por lo que hace, sino por el querer en general; significa que la voluntad es buena en sí misma y en ello reside el valor absoluto que la constituye el bien supremo al que está subordinada, incluso, la felicidad –segundo bien, inclinación poderosa, universal e íntima del ser humano-. La voluntad es autónoma porque es ley en sí misma y, simultáneamente, es capaz de someterse a ella con libertad. En esto consiste el único principio universal de la moralidad, base que sostiene el proyecto moral kantiano.

Esta autodeterminación racional moral se desprende del principio incondicionado de la dignidad, que es propia a la voluntad, como también a la ley moral y a la humanidad. Luego, ¿qué papel asume la razón sobre la voluntad? Ésta ha de determinar la voluntad, no como un medio, sino como un fin en sí misma. De este modo, el destino de la razón será conducir una buena voluntad para que sea capaz de elegir lo que estima necesario, independientemente de las inclinaciones personales. En este punto, la *buena voluntad* ratifica su criterio incondicionado.

La antropología moral kantiana, que justifica los actos morales en el uso de la razón práctica, propone que la buena voluntad conduce al sujeto a obrar por el deber ser, esto es, por el respeto a la ley moral y a la humanidad, no como un medio, sino como un fin en sí misma. Este proyecto rechaza los fundamentos empíricos y se arriesga a buscar sus fundamentos *a priori*, es decir, en la razón práctica; en tal sentido, plantea las condiciones de la ley moral: universalidad, necesidad y formalismo, semejantes a los que componen una ciencia rigurosa.

La universalidad de la ley moral tiene su asidero en el hecho de que “...la razón humana, en lo moral, [...] puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión” (Kant, 2007, p. 5); por ello, se infiere su preocupación por instituir una ley para todas las voluntades humanas, cuestión que posteriormente rechazará Nietzsche. La necesidad se halla inscrita en la obligatoriedad absoluta según la cual debe obrarse, incluso, en contra de las propias inclinaciones, solo por el hecho del deber ser, esto es, de lo bueno y de las implicaciones que esta decisión trae consigo a favor de la humanidad como fin en sí misma. Por último, el formalismo responde a la pretensión de elaborar una filosofía moral capaz de sistematizar las reglas universales de la razón práctica.

Con relación al principio universal de la humanidad como fin en sí misma, condición suprema que limita la libertad de la acción humana, el pensador alemán sentencia: “La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo [...] Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad” (Kant, 2007, p. 48). Dicho de otro modo, si la humanidad es fin en sí misma, todas las acciones que emprendan han de ser conformes a la ley moral, que es buena, necesaria, incondicionada y universal. Además, estas acciones morales subliman la condición del sujeto racional, en tanto el bien humaniza. Por consiguiente, el ser humano es digno –y bueno- por el hecho de obrar conforme a la ley moral, por el deber en sí y no por su aspiración a ser digno, bueno y menos feliz. Lo anterior, proporciona una “satisfacción peculiar” que, en ocasiones, se distanciará necesariamente de la felicidad.

En el marco de este escenario, el idealista alemán emprendió una crítica contra los sistemas éticos tradicionales, que partían del bien como objeto de la

moralidad y condicionaban las normas, por interés, fuera de la razón. Al respecto, Kant advierte que solo el obrar por el deber ser constituye una acción provista de contenido moral. En cambio, quien actúa motivado por intereses inmediatos o egoístas está enfrentando la razón a las inclinaciones, cuyas tensiones han de resolverse bajo la acción mediadora de una buena voluntad que, insiste, conducirá a actuar por respeto a la ley.

Razón, voluntad, acción, ley. Ahora, ¿en qué consiste esta última, según el pensamiento kantiano? La ley es una necesidad práctica; es un deber con contenido moral que conduce a actuar de cierto modo. Se manifiesta en mandatos, cuya fórmula deviene en imperativos categóricos que permiten "...expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana". (Kant, 2007, p. 29). Pero, para que esta ley se constituya moral, precisa la dignidad, principio incondicionado por el cual merezca el respeto del sujeto racional; del respeto a la ley se desprende el valor moral de la acción. Significa, entonces, que hacer el bien por deber, es el único motivo que revela una acción con contenido moral según esta perspectiva.

Las condiciones de la norma moral posibilitan los *imperativos categóricos*, deberes morales universales y necesarios desprovistos de condición alguna, de la experiencia o de intenciones. En la *Fundamentación*, Kant los enuncia de modo sucinto y excepcional; a continuación, se trasladará en palabras propias: Primero, obrar de modo que quiera hacerse ley universal; segundo, obrar como si la regla que inspira la acción pudiese convertirse, por voluntad propia, en ley universal de la naturaleza; tercero, obrar conforme al valor de la humanidad siempre como un fin, nunca como un medio. Estas reglas enarbolan la voluntad como causa libre; en otras palabras, la razón práctica se impone a sí misma aquello que es necesariamente bueno y que, por tanto, ha de representar una norma de conducta universal.

De esta manera, Kant postula que la razón práctica consiste en tomar decisiones morales conforme a la ley que procede de ésta. Por lo tanto, la voluntad se abraza de la autonomía que procuran arrebatarle los sistemas heterónomos y queda exenta de sometimientos: es una voluntad libre, capaz de darse a sí misma la norma de conducta, motivada únicamente por el *deber ser*. En efecto, la libertad –propiedad de la causalidad de los seres vivos– será un requisito necesario para que el ser humano ponga en práctica la moralidad, es decir, para que haga un uso moral de la razón. Avanzada su obra, el filósofo alemán propone que la libertad "... aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables" (Kant, 2007, p. 59). Posteriormente, comenta:

Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica. Ahora bien; yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra. (Kant, 2007, p. 61)

Tal parece que libertad y voluntad son nociones recíprocas. No obstante, al final el pensador de Königsberg precisa que la libertad es solo una idea que no puede exponerse por leyes naturales ni, por consiguiente, en ninguna experiencia posible. Inmediatamente, establece los límites de la razón frente a la libertad:

...no cabe concebirla ni aun sólo conocerla. Vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, pues, independientemente de los instintos naturales). Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y sólo resta la defensa, esto es, rechazar los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas, declaran sin ambages que la libertad es imposible. (Kant, 2007, p. 71)

Esta primera aproximación a la *Fundamentación* revela claramente el centro de la ley moral: la autonomía de la voluntad, contraria a la heteronomía de la voluntad, cuyos defensores preconizan que “...no hay posibilidad de moral efectiva sin un fundamento ajeno a la voluntad (ya sea en la Naturaleza, ya sea en el reino inteligible, ya sea en el reino de los valores absolutos, ya sea en Dios)” (Ferrater, 1964, p. 161). Mas, Kant sentencia que la heteronomía constituye la semilla de los principios inauténticos de la moral y “...enmascaran el problema de la libertad de la voluntad y, por lo tanto, de la moralidad auténtica de los propios actos”. (Ferrater Mora, 1964, p. 161).

A fin de cuentas, se resuelve que la voluntad sostiene la autonomía moral, piedra angular la filosofía moral kantiana, cuya riqueza es inconmensurable y constituye una invitación siempre abierta a interpretar los conceptos que la fundamentan. La sistematización de estas ideas permite desentrañar la influencia de la razón en la voluntad y cómo la primera ha de ser sometida a la crítica para explorar las condiciones que posibilitan el conocimiento *a priori*.

Es innegable que el sentido moral de la voluntad es clave para el pensamiento kantiano, cuya doctrina configura una antropología filosófica que descansa sobre las bases del voluntarismo ético. En este sentido, la voluntad es factor determinante de la ley moral. Con todo, Kant es consciente de la vulnerabilidad humana y no pretende enmascararla y, mucho menos, rechazarla. Por el contrario, advierte que el sujeto es susceptible a tantas inclinaciones, por más racionalmente recto que se conciba, que no pocas veces es capaz de materializar una razón práctica durante el tiempo vital; esta capacidad racional debe ejercer influencia sobre la voluntad para hacerla buena en sí misma.

Sobre esto, considera que la razón no determina por sí sola la voluntad, pues esta se expone también a condiciones subjetivas que no siempre se inscriben en la racionalidad y en la norma moral. Ante el asalto de los instintos, arrebatados por dirigir y doblegar la acción humana, el sujeto debe ir abriendo caminos para, en medio de esta tensión natural, pueda hacerse digno y feliz, a través de su obrar. De tal manera, que la buena voluntad constituye un elemento clave para ser dignos de una vida feliz, una existencia cuyo valor moral resida no en la intención que aspira la materialización de la acción, sino simplemente por el querer según el cual se ha generado la acción. Significa entonces para Kant, que la buena voluntad –que se encuentra arrojada en medio de una encrucijada, entre el

principio a priori del querer en general y el móvil material a posteriori- ha de quedar determinada por algo; a saber: el principio formal del querer en general, cuyas acciones tienen lugar por el deber y no por un principio material.

Los comentarios anteriores hacen referencia al principio del querer en general que sustenta la voluntad. La aproximación menos espinosa a esta categoría la hallamos en la representación pura del deber, de la ley moral que, consciente de su dignidad, mantiene distancia de los móviles empíricos; en este recorrido, la razón aprende a dominar los sentimientos e inclinaciones que intentan desviar la voluntad de su querer en general. De esta idea, Kant concluye: que todos los conceptos morales tienen su origen y lugar a priori, en la razón; por tanto, no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y contingente. Estos rasgos distinguen su dignidad, autenticidad y valor, que hacen posible que nos resulten útiles referentes prácticos.

A fin de cuentas, ¿cómo es posible transferir esta propuesta a la vida misma? ¿de qué manera el sujeto logra adherirse a la buena voluntad y la mantiene, con firmeza, a pesar de los vaivenes de la existencia, de las pulsiones, de los deseos, de las naturales inclinaciones humanas? El pensamiento nietzscheano nos ofrece un interesante contraste sobre estas cuestiones tan humanas, demasiado humanas.

### **Nietzsche: voluntad y poder vitalista**

Contrario a las bases que sostienen la arquitectura del idealismo kantiano, Friedrich Nietzsche emprende una crítica genealógica contra el sistema moral tradicional y sus instituciones, cuyos principios compara “con los valores del débil, del lunático y el neurasténico, ya que representan, de forma más atenuada, los *mismos males*”. (Nietzsche, 2000, p. 60). Este rechazo obedece a que, a su juicio, los valores están basados en el resentimiento, en la culpa, en la hipocresía y son artificios que pretenden dominar al sujeto, una especie de superanimal que cae en la trampa de la moral para ser arrancado de su bestialidad. Según esta perspectiva, tal parece que quienes emprendieron esta ética o filosofía de lo deseable, “del deber ser”, mostraron a través de su crítica arrogante el descontento ante el curso general de las cosas y, con ello, el deseo de dominar el universo.

Por consiguiente, resulta necesario superar estos valores por medio de la voluntad de poder, en otras palabras, mediante la voluntad de vivir, la actitud vital auténtica, que ha de ser la única norma y deber supremo a la que se someta el resto de las normas; aun la razón debe estar subordinada a la necesidad vital y, de este modo, actuará en función a la vida y no lo contrario, cuestión que criticó severamente:

Que se devuelva al hombre el valor de sus instintos naturales [...]

Que se extraigan de las cosas las contradicciones, después de comprender que somos nosotros los que las hemos introducido en ellas.

Que se suprima completamente la idiosincrasia social de la existencia (culpa, castigo, justicia, honradez, libertad, amor, etcétera).

Progreso hacia la «naturalidad»: en todos los problemas políticos, también en las relaciones de los partidos, incluso en los partidos mercantiles o de obreros y patronos, se trata de cuestiones de poder: «qué se puede» y, solo



después, «que se debe». (Nietzsche, 2000, p. 112)

Mientras la autonomía de Kant pondera la existencia de un yo puro y despojado de condicionamientos biológicos e históricos, Nietzsche apuesta por la singularidad del individuo pleno, creador, corpóreo, que preconiza la libertad en términos de autolegislación, sin depender de leyes universales, sino solo de aquellas que él mismo haya creado, a la luz de su natural condición humana. Sin embargo, advierte que su filosofía “tiende a la creación de un orden jerárquico más que a una moral individualista”. (Nietzsche, 2000, p. 215). En todo caso, es innegable la preeminencia de la individualidad en la obra que ahora ocupa el centro del interés de estas reflexiones.

A través del poder que el sujeto cultiva sobre sí, sobre la naturaleza y el destino, es consciente de sus propios impulsos, busca someter sus propias tensiones contradictorias, se siente libre y se encamina a alcanzar un estado supra ético. Para Nietzsche, “la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquella”. (2000, p. 461). Luego, añade: “La causa del placer no es la satisfacción de la voluntad [...], sino el hecho de que la voluntad quiere avanzar y es siempre nuevamente dueña de lo que se encuentra a su paso”. (2000, p. 465). En esta experiencia que representa la vida, en este constante combate o juego de resistencia que emprende la voluntad del sujeto, el placer y el displacer resultan fenómenos conexos; al final, toda experiencia de gozo constituye una resistencia que ha vencido las fuerzas en tensión. En definitiva:

...la criatura es voluntad de poder en sí misma, y por consiguiente, sentimiento del gozo y la tristeza. Sin embargo, la criatura tiene necesidad de los contrastes, de las resistencias; por consiguiente, de las unidades relativamente que «se sobreponen en poder». (Nietzsche, 2000, p. 464)

Nietzsche es claro en sus pretensiones; su labor “es hacer valer los valores morales, emancipados en apariencia, y que han perdido su naturaleza, a su verdadera naturaleza, es decir, a su natural «inmoralidad»”. (Nietzsche, 2000, p. 223). Pero, ¿cómo es posible que los valores morales devengan de una inmoralidad natural? ¿Acaso esto no es contradictorio e impensable? Para este filósofo, todo sistema moral que rechace la condición natural humana –esto es, sus instintos, sus pasiones, sus inclinaciones- constituye una negación a la vida en sí misma, a la naturaleza; sería, pues un sistema antinatural que atenta contra la vida y su curso espontáneo. Por ello, reconocer los valores morales significa apelar a la *naturalización de la moral*, teniendo en cuenta que para el referido autor la naturaleza significa un atrevimiento a la inmoralidad, como es la naturaleza en sí misma.

Tal como exige este proyecto, es necesario un sistema de valoraciones que se relacione con las condiciones de vida del sujeto, quien se debate entre el ascenso y el declive de sus pasiones, quien lucha diariamente en medio de las tensiones naturales que se desprenden de su condición finita y privilegia el instinto de conservación. Contrario a la tradición cristiana sobre las virtudes morales, Nietzsche propone que éstas surgen de las pasiones, es decir, que son terrenales. De ahí, su insistencia en que los instintos no deben ser olvidados o negados,



porque la naturaleza humana se desprende de ellos.

En el seno de esta marcada distinción con la filosofía kantiana, emerge una ética vitalista que se separa abiertamente de las formas éticas universales y de la preeminencia de un yo como modelo de sujeto. En consecuencia, Nietzsche maneja una idea de lo bueno que responde, más precisamente, a una especie de sometimiento que hace posible la superación de los impulsos puestos en resistencia; en este punto, la ética nietzscheana abraza las pasiones de la naturaleza y reconoce que la vida no puede concebirse completamente a través del entendimiento. Así, las nociones *bueno* y *virtud* se separan y se abre paso al amor fati, esto es, la aceptación de la vida, de la condición humana en su plenitud, con sus luces y sombras como ejercicio que exorciza la voluntad de toda culpa y resentimiento, gracias a la interpretación moral que, responsablemente, ha de hacer el sujeto como causa de sí, como conciencia de sí y como respuesta transformadora de sí y de su propio destino.

Lo antes referido, revela lo insondable que puede resultar el ser y sus inclinaciones, naturalmente humanas. Sin embargo, Nietzsche advierte que el sujeto no solo se expone a las tensiones propias que se desprenden entre el deseo y las motivaciones racionales, como ya se ha comentado. Aunado a ello, el sujeto se debate entre la movilidad y la inamovilidad del ser; por un lado, es natural que en el curso de la existencia nuestras inclinaciones puedan tomar cualquier rumbo u orientación, según las circunstancias internas o externas a esta decisión; en este vaivén reposa nuestra movilidad. Ahora bien, el sujeto también ha de mantenerse inamovible, en tanto su condición humana exige adhesión a sí para, de este modo, aproximarse a su identidad y, desde ella, diferenciarse con relación a los otros. Enseguida, nuestro enigmático pensador declara que nuestra condición humana está naturalmente inclinada hacia aquello que nos resulte favorable y se separa de lo nocivo.

Es inevitable pensar en la idea de la libertad y la responsabilidad sobre las cuales nuestras inclinaciones toman partido. La inclinación a algún deseo o instinto enfrenta al sujeto a una encrucijada, en donde la elección es clave de este principio de libertad y las consecuencias son indicadores de su propia responsabilidad, es decir, de su forma de hacerse cargo de sí. Por una parte, el éxito de la acción irradia de honra al sujeto; por otro lado, el fracaso recuesta sobre la responsabilidad del sujeto el peso del remordimiento.

Respecto a estas reflexiones, ¿en qué consiste para Nietzsche la voluntad inteligente? Lo primero que el filósofo explica es la forma como responsabilizamos al sujeto, a partir de los sentimientos morales. En un primer momento, calificamos una acción como buena o mala a razón de las consecuencias útiles o perjudiciales que generan en la comunidad; en este punto, podemos caer en el error de tomar la consecuencia como causa. Posteriormente, relacionamos el hecho a los motivos que lo generaron, de donde se desprende la idea de que los actos en sí mismos son indiferentes. Por último, se atribuye de bueno o de malo, no al motivo, a la acción o a la consecuencia que ella ha generado, sino a todo el ser del hombre que engendra el motivo. De esta manera, se hace al sujeto sucesivamente responsable de la influencia que genera, de sus actos, de sus motivos y, finalmente, de su ser.

Ahora bien, ¿qué es ser moral para Nietzsche? Consiste en tener buenas costumbres, ser virtuoso, es decir, poner en práctica la obediencia hacia una ley y una tradición, someterse a ellas. Quien es bueno, es aquel que por naturaleza,

hábito y placer actúa conforme a la moral, es decir, a aquellas costumbres que resultan buenas, agradables y, por tanto, provechosas para alguna comunidad, que no precisan la asistencia de la reflexión. En este sentido, el peso de tradición y de la ley es clave e, incluso, constituye un importante criterio para distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo. Así, la inclinación a separarse de la tradición y de la ley es calificada de inmoral. (Nietzsche, 1986).

En el pensamiento nietzscheano reconocemos la natural bestialidad del sujeto que, gracias a la acción mediadora de la tradición y de la ley, tiende a domesticarse. Un primer indicio de esta evolución, evidencia del libre gobierno de la razón, se advierte cuando los actos del sujeto procuran un bienestar duradero, esto es, cuando buscan la utilidad y la apropiación de un fin. Luego, el sujeto asciende a un grado superior cuando actúa conforme al principio del honor, se disciplina y se subordina a sentimientos comunes. Finalmente, trabaja en comunidad en el grado máximo de la moralidad, reconceptualiza y decide lo útil y lo honorable, al margen de las opiniones, de las que se hace legislador, conforme a los referidos principios de honor y utilidad.

### **Ricoeur: fenomenología de la voluntad**

El secreto del encaje de las finalidades reside  
en la relación entre práctica y plan de vida;  
una vez elegida, una vocación confiere a los gestos que la ponen en práctica ese  
carácter de «fin en sí misma»

Ricoeur. *Sí mismo como otro.*

Ya hemos visto cómo la acción humana ha sido una constante preocupación filosófica, no solo por la densidad de sus elementos, o la complejidad de los motivos que la impulsan; además, por los efectos –muchas veces irreversibles– que deja a su paso, cuyo sentido compromete no solo el curso vital del agente, también de la humanidad como un fin en sí misma. Por consiguiente, pensar sobre el hacer humano va más allá de la pretensión de juzgar el contenido moral o las intenciones que inclinan la voluntad del sujeto. Incluso, va más allá de un intento caprichoso de vigilar o castrar el potencial creativo propio de la existencia. Tampoco pretende reducir la experiencia humana al dogma inquebrantable de la alienación, de la vida inauténtica.

Por el contrario, pensar sobre el hacer humano ha de constituir una invitación siempre abierta a la reflexividad de la acción, a la racionalización del obrar, a la disposición natural de una voluntad, es decir, de una racionalidad práctica orientada hacia el vivir bien en comunidad, considerando que la especie humana ha sido concebida desde su natural condición social y relacional, que solo en comunión con el otro alcanza su máxima realización. Lo anterior, no debe interpretarse como la promoción de tendencias patológicas que derivan en la dependencia o el apego; por el contrario, la idea de vivir bien apunta, necesariamente, a ir tras el encuentro del otro; pero, antes, ese encuentro debe pasar por la intimidad y el cuidado del sí.

Estas reflexiones se fundamentan en las ideas del pensador francés Paul Ricoeur, quien emprendió una hermenéutica filosófica sustentada en la reflexión de un yo racional provisto de libertad, cuya objetivación se halla en su obrar. En

esta declaración se encuentra uno de los puntos más problemáticos para este sistema de pensamiento, en tanto el ser no es solo un sujeto del conocimiento, pues también es un sujeto que actúa en el mundo y, por tanto, lo afecta y es afectado por él.

Hasta el momento, aludimos una hermenéutica filosófica, cuyas bases se han enraizado en la arquitectura del texto como expresión de sentido, en los trabajos de Hans Gadamer y del mismo Ricœur. Mas, en esta oportunidad nos referiremos al círculo hermenéutico, pero desde la perspectiva vivencial y no desde la construcción discursiva.

[...] entre nuestro objetivo ético de la «vida buena» y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico en virtud del juego de vaivén entre la idea de «vida buena» y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre, etc.). Sucede como en un texto en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro. En segundo lugar, la idea de interpretación añade, a la simple idea de significación, la de significación para alguien. Interpretar el texto de la acción es, para el agente, interpretarse a sí mismo. (Ricœur, 2006, p. 185)

Respecto a esto último, el pensador francés Michel Foucault también se apropia del círculo hermenéutico existencial, en el que ocuparse de uno mismo implica también la finalidad purificadora de ocuparse de los otros, de donde se desprende la idea neoplatónica del sujeto político, capaz de gobernar. Esta relación recíproca de quien se ocupa de sí, procura el bien del otro y de sí, en tanto el hecho de ocuparse de sí se manifiesta en el bienestar del otro, recompensa y garantía de esta circularidad: “Uno se salva en la medida en que la Ciudad se salva y en la medida en la que se ha permitido a la Ciudad salvarse al ocuparse de uno mismo”. (Foucault, 1987, p. 67).

La idea de ocuparse de uno mismo, además de ser una condición ineludible de la vida filosófica, es el principio de la conducta racional, de la racionalidad moral. Así, pues, ocuparse de uno mismo significa conocerse y, al conocerse, uno se va ocupando de sí y, simultáneamente, se aproxima a la sabiduría. No se cuida aquello que no se conoce y, conforme uno conoce, cuida, que es una manifestación del amor. Es innegable que la tarea de conocerse a sí mismo no queda reducida al escrutinio sobre las propias luces y sombras; implica además la capacidad voluntaria de corregirse para, de este modo, “llegar a convertirse en lo que se habría debido ser y no se ha sido nunca”, (Foucault, 1987, p. 54), clave esencial de la práctica sobre el cuidado de sí mismo.

De acuerdo con las reflexiones previas, este cuidado implica el conocimiento de sí y también el conocimiento de la norma, cuyas prescripciones orientan el vivir bien de cada quien, en atención a las responsabilidades y relaciones que ha asumido. El cuidado de sí mismo es un continuo modo salvación vital en el que el sujeto procura asegurarse de su propia felicidad y de su paz. En estos términos, el sujeto es objeto y fin en sí mismo.

No obstante, no todos hemos caído en cuenta sobre la imperiosa necesidad de centrar nuestro interés, prioritariamente, en el cuidado de sí y, consecuentemente, en la adhesión a la norma moral. Hay quienes, en el transcurrir de su existencia viven sin propósito, sin orientación clara, sin

voluntad, sin coherencia, despreocupados de sí, sin querer-se. Esta condición, en términos de estulticia, se expresa en “una voluntad que no es libre, una voluntad que no siempre quiere, una voluntad que no es una voluntad absoluta [...] una voluntad limitada, relativa, fragmentaria y cambiante”. (Foucault, 1987, pp. 59-60).

Si bien es cierto, Kant (2007) conserva la esperanza de que la mayoría de nuestras acciones responden a la norma moral, vistas de cerca, revelan el egoísmo de un yo que se inclina a sus propias intencionalidades y se separa de la severidad del deber ser que, no pocas veces, demanda abnegación. Contrarrestar este vicio, tan humano, significa reconocernos como fines esenciales de nuestra propia condición existencial, esto es, volver al cuidado de uno mismo que, en definitiva, es el objeto de la buena voluntad. Esta declaración exige detenernos un momento en la noción de uno mismo, que es aquello que uno debe querer de forma libre, absoluta, inquebrantable. Sin embargo, el stultus no se quiere a sí mismo, pues hay una escisión entre el sí y la voluntad, una suerte de adormecimiento de la conciencia.

Por consiguiente, salir de este letargo será posible cuando uno pueda querer-se a sí mismo como objeto y fin último de esta pretensión fundamental. Y, en este tramo, resulta indispensable el auxilio de otro que haya alcanzado el dominio de sí mismo, dado que el estulto está quebrado y precisa la mediación de alguien más para construirse.

A fin de cuentas, el objeto propio de la voluntad justa es uno mismo. Entonces, la orientación ética de la existencia responde a natural capacidad humana de tomar decisiones y, por tanto, de elegir. En esta trama vital, la arquitectura de la acción voluntaria representa un medio privilegiado para que el sujeto se aproxime a su propia reflexión, interpretación y, finalmente, a la comprensión de sí, de su lugar en el mundo, de sus fines esenciales y a la elección por la estima de sí, momento reflexivo que concentra el fundamento ético de la vida buena.

Ahora bien, para aproximarnos a la comprensión sobre el ser, resulta de gran provecho echar un vistazo a la perspectiva de Ricoeur sobre este asunto. En tal sentido, es imperioso remitirnos a las categorías mismidad y alteridad, o bien, «lo mismo» y «lo otro», cuya oposición se interpreta dialécticamente, en virtud de que la relación de un término con el otro hace posible la identidad de cada uno.

Por tal razón, el yo solo es posible con relación al tú, en otras palabras, a otro yo, distinto a mí. Este juego relacional vitaliza la identidad –que no es solo un acto puro de reflexión, sino un testimonio de sí a través del obrar- y la diferencia, y constituye una clave necesaria en la constitución del sentido de las cosas y un importante eje orientador de la acción humana en toda su dimensión.

La referida relación se comprende con mayor claridad a la luz de la noción que propone el pensador de origen judío Lévinas (2002) sobre la alteridad del otro, que está en él y se revela a partir de la relación con el yo, cuyas distancias se acortan bajo la acción mediadora del lenguaje. De esta forma, el acercamiento al otro es posible gracias a la relación que el yo mantiene con él, más allá de las reflexiones o imposiciones unilaterales que puedan especularse sobre esta relación. En el seno de esta dialéctica, el otro que se representa bajo la segunda persona –el tú- encarna otra primera persona, idea que descansa sobre el principio trascendental de la analogía que procura conservar la igualdad del yo y

de los otros yoes, semejantes a mí.

La identidad de lo mismo se opone diametralmente a la alteridad de lo otro, sin excluirse, pues como se acaba de comentar, la relación entre ambas es la clave de su fecundidad; entre ambos no hay primacía o subordinación, solo existe codeterminación. Sobre la base de lo referido, se entiende que la identidad del mismo constituye el carácter propio, que ha de volcarse en el mantenimiento de sí, esto es, de la acción ética orientada al otro, quien espera un compromiso de mi parte, así como yo lo espero, eventualmente, de él. Esta idea de corresponsabilidad reviste un contenido ético que se expresa en la intencionalidad de la acción inspirada en la norma moral.

Al respecto, Lévinas (2002) concuerda que la obra se define como la objetivación de una intención subjetiva, originalmente individual, que se separa de esta condición primigenia para entregarse al otro. Además, esta acción para el otro desde sí proporciona contenido a la identidad, que se actualiza a través de lo que le acontece al sujeto y de lo que éste es capaz de acontecer por sí mismo. En torno a este ciclo vital, el sujeto debe tomar conciencia de que la comprensión de sí ha de pasar por la exploración de las acciones, pensamientos, sentimientos, valores e instituciones que crea, donde se exterioriza y se encuentra el yo.

Reanudando el pensamiento de Ricœur, señalamos su preocupación por rescatar la herencia aristotélica, por un lado, en cuanto a la perspectiva teleológica de la ética, que responde a la estima de sí; y, por otro lado, la tradición kantiana que apunta a la obligatoriedad de la norma, al respeto de sí, que se concibe desde un punto de vista deontológico. Mas, desprende de esta inquietud tres cuestiones esenciales: primero, que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; segundo, que el respeto de sí regula la estima de sí a través de la norma; tercero, que las complejidades del deber y la falta de una guía firme para el ejercicio del respeto a través de la norma generan situaciones en las que la estima de sí emerge como fuente y recurso del respeto.

La concepción teleológica se concentra en la acción; por su parte, los predicados deónticos, relativos a la moral, apuntan a la imposición externa del deber ser. Bajo esta perspectiva, Ricœur advierte que nos enfrentamos a una evidente oposición irreductible entre deber-ser y ser. Sin embargo, sus esfuerzos se orientan a mostrar que el punto de vista teleológico –la ética, o bien, la intención- está por encima del deontológico –la moral, la norma- y, de este modo, intenta reducir las distancias entre deber-ser y ser. Para Ricœur, la «intencionalidad ética» es *“la intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas”* (2006, p. 176), idea que está ampliamente relacionada con el «vivir-bien», «vida buena», propuesto por Aristóteles que, en suma, “es el objeto mismo de la intencionalidad ética [en tanto] Cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción”. (Ricœur, 2006, p. 177).

De nuevo, la voluntariedad de la acción es clave orientadora de los fines que el sujeto se ha dispuesto alcanzar. Por consiguiente, la humanidad es fin en sí misma y el mayor bien que aspira alcanzar es la virtud, es decir, el vivir bien, ideal que se ha de concretar en las elecciones voluntarias individuales que diariamente acuerde el sujeto desde sí, para sí y para el otro, quien también se hace corresponsable de este macroproyecto existencial.

Pero, ¿qué significa vivir bien? Para aproximarnos a esta noción,



comentaremos un criterio en particular: los «patrones de excelencia», esbozados por MacIntyre (citado por Ricœur, 2006), referentes que permiten calificar de “bueno” el obrar del sujeto, apreciación ética relacionada con el vivir bien. Estos patrones, más allá de juzgar tal o cual acción, procuran dar sentido a los bienes inmanentes a la práctica, que representan la teleología interna de la acción, y que bien pudiesen relacionarse con los intereses y grados de satisfacción que movilizan la ejecución de la acción.

En efecto, vivir bien desde sí, para sí y para el otro, implica el sentido de la justicia y, por tanto, de lo bueno en sí mismo, en el marco de la vida de las instituciones, designadas por Ricœur como “la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica —pueblo, nación, región, etc.—, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante”. (2006, p. 202). La vida en las instituciones representa el escenario natural donde emergen las costumbres comunes, el *ethos*. Además, es el punto de aplicación de la igualdad y la justicia, primera virtud de las instituciones. Para Ricœur “lo *justo* comprende dos aspectos: el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción” (2006, p. 206). La inserción del yo y del otro en las instituciones trasciende a la tradición del ayer o a la fugacidad del querer obrar juntos hoy y, más bien, se orienta hacia la ambición de permanecer en el futuro.

De la tradición kantiana, Ricœur rescata el significado de aquello que es «bueno moralmente», es decir, lo «bueno sin restricción», lo que no considera las condiciones interiores y las circunstancias exteriores de la acción; en este caso, lo bueno —que mantiene su carácter teleológico y su sello moral— está representado en la buena voluntad, esto es, en el poder de dejarse determinar por la razón, que se relaciona con el respeto a la norma, y por la estima de sí. Este recorrido teórico nos compromete a detenernos brevemente en dos elementos clave de la construcción ética propuesta por Ricœur; a saber: por un lado, la estima de sí, que responde al plano ético; por otro lado, el respeto de la norma, en el plano moral, que alcanza su máximo despliegue cuando se vuelca al otro y a «sí mismo como otro»; de este modo, el respeto de sí constituye la estima de sí bajo la mirada de la ley moral.

Ahora, ¿cómo se articula la intencionalidad ética con la obligación moral hacia la construcción de una «vida buena»? En este punto, nos referimos a construcción, en tanto esta empresa ha de suponer un proyecto inacabado en el que se nos puede ir la vida misma. Por lo pronto, recapitulemos, ¿de qué forma estos patrones de excelencia configuran la acción? El hecho de que el sujeto, en el ejercicio de su capacidad reflexiva, racional y de la estima de sí, procure apreciar sus prácticas particulares —en tanto buenas elecciones— y apreciarse a sí mismo como autor de éstas, será estímulo a obrar consecutivamente en este sentido. Lo anterior, demanda la imperiosa necesidad de vivir en constante y plena conciencia reflexiva sobre nuestro ser y nuestro hacer; de la tradición socrática rescatamos que solo la vida examinada es digna de tal nombre. En efecto, es tarea ineludible determinar cuáles son los fines en sí mismos de nuestra praxis cotidiana y, para ello, hay que acudir al auxilio de nuestra vocación.

### Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Trad. T. Calvo). Editorial Gredos.  
<https://bit.ly/3W4wBIT>
- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco* (Trad. J. Calvo). Alianza Editorial: Madrid
- Calzadilla, J. (1999). *Aforemas*. Monte Ávila Editores Latinoamericana: Caracas.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía*. Tomo I A-K. Editorial Sudamericana. <https://bit.ly/3PNgV8A>
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II L-Z. Editorial Sudamericana. <https://bit.ly/4asVZwg>
- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa. Universidad de Puerto Rico. <https://bit.ly/3TKDMTE>
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Nietzsche, F. (1986). *Humano, demasiado humano*. Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Editorial EDAF, S.A.  
<https://bit.ly/4aBVd01>
- Platón (1988). *Diálogos IV República* (Trad. C. Eggers). Editorial Gredos, SA.  
<https://bit.ly/4aHRQ7b>
- Ricœur. P. (2006) *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- .