

EL CONCEPTO DE FELICIDAD EN EL ESTADIO ÉTICO. LA INTEGRACIÓN DE LA ESTÉTICA EN LA VIDA ÉTICA

Benjamín Olivares-Bøgeskov

Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet

1. Objeto y límite de este estudio

De entre los escritos de Kierkegaard, aquellos atribuidos al Juez Wilhelm (la segunda parte de *O lo uno o lo otro* y la segunda parte de *Estadios en el camino de la vida*) suelen considerarse los que más propiamente defienden la vida ética. Esta defensa implica una crítica a la insuficiencia del estadio estético y la necesidad de regirse por los principios universales de la ética. A partir de la modernidad, sobre todo después de Kant, la defensa de la ética no suele ir ligada a una defensa del deseo de felicidad; es más, en ciertas ocasiones incluso ética y felicidad se presenta como principios opuestos^[1]. Una mirada ligera a los textos de Wilhelm podría dejar la impresión de que su pensamiento promueve esta separación entre ética y felicidad. En este estudio intentaremos demostrar que de acuerdo con Wilhelm la ética no sólo no elimina la posibilidad de ser feliz, sino que para él, todo intento de alcanzar la felicidad fuera de las categorías éticas estará condenado al fracaso.

Conviene señalar que esta investigación se limita a considerar y discutir los textos del mismo Wilhelm, evitando toda interpretación que provenga de la comparación con otros textos de Kierkegaard. En otras palabras, en este artículo evitaremos discutir qué lugar corresponde a Wilhelm dentro de una meta-teoría de los estadios existenciales kierkegaardianos. Este método tiene por objeto hacer de este artículo un trabajo de reflexión más que de interpretación. De este modo, toda contradicción o dificultad en lo propuesto por Wilhelm se ha resolver (si es posible) a la luz de sus propias categorías y no refiriéndose a cierta intención oculta comúnmente supuesta en los textos de Kierkegaard. Determinar si Kierkegaard personalmente concordaba con lo que escribió Wilhelm es un asunto que dejamos completamente en las manos del lector.

Opciones terminológicas

Ni Kierkegaard ni Wilhelm suelen ser completamente consistentes en el uso que le dan a la palabra felicidad (“lykke” en danés) u otras palabras relacionadas con este concepto, tales como alegría (“glæde”) o beatitud (“salighed”)[[ii](#)]. Por lo mismo, no resulta especialmente fructífero intentar determinar estrictamente estos distintos usos. Por esto, hemos preferido más bien explicar el significado que damos al término felicidad en este artículo y defender nuestra opción terminológica[[iii](#)].

Un uso popular del término felicidad puede aludir al gozo de una multitud de bienes diversos tales como la salud, el dinero y el amor; la felicidad así entendida se identifica con la buena fortuna. No obstante, el mismo uso popular del término también nos advierte que una persona puede tener todas estas cosas y aun así ser infeliz. La infelicidad de aquellos *que lo tienen todo* es un fenómeno frecuente que levanta numerosas dificultades terminológicas, pues no nos permite dar un sentido unívoco al término. Si alguien tiene buena fortuna y no es feliz, entonces la felicidad no puede identificarse con ésta, a pesar de que en un primer momento se las pueda utilizar como sinónimos. Es más, al reflexionar sobre la felicidad, no sólo se suele admitir la posibilidad de que los afortunados no sean felices, sino también el que la felicidad se consiga incluso con mala fortuna. Ambos casos nos obligan a revisar el primer significado que se le da a este término. Un intento de superar esta ambigüedad lleva a precisar lo que se entiende por felicidad incluyendo más elementos en su definición. De este modo, la felicidad no se reduciría a la buena fortuna, sino que se requeriría de ciertas cualidades *más elevadas*. Estas cualidades pueden ser éticas como, por ejemplo, la generosidad, la compasión, la paciencia, constancia, etc.; o incluso religiosas, como la fe, la esperanza y el amor a Dios. Pero en este punto es donde se hace aun más clara la necesidad de una decisión terminológica; pues dependiendo en su tradición filosófica-teológica, algunas personas reclamarían que cuando se incluye a Dios o la ética en el término, entonces no se debería hablar más de *felicidad*, sino de *beatitud* (“salighed” en danés). Otras tradiciones prefieren conservar un único término pero distinguiendo entre grados o tipos de felicidad. De este modo, lo que algunos llaman beatitud, otros lo podría llamar *felicidad perfecta, más alta o verdadera* felicidad[[iv](#)].

Por lo tanto, las opciones son o bien utilizar diferentes palabras (*felicidad* en un extremo y *beatitud* en el otro) o utilizar la misma con cierto tipo de calificaciones, como por ejemplo: felicidad

perfecta/imperfecta, terrenal/celestial, falsa/verdadera, estética/ética, etc. (y lo mismo se puede hacer con términos como beatitud o alegría). En los textos de Kierkegaard se puede advertir una *tendencia general* a distinguir entre felicidad (“lykke”) y beatitud (“salighed”), pero en muchas ocasiones sus significados suelen confundirse[v], y en ocasiones también se utiliza un solo término determinado con algún adjetivo. En parte por esto, me inclino por la segunda opción terminológica. Por lo que me parece preferible conservar el término felicidad distinguiendo tipos o grados. Por lo demás, esta opción cuenta con cierto respaldo en el uso de la palabra en danés. El mismo lingüista danés contemporáneo con Kierkegaard, Moelbech, definía beatitud (“salighed”) como «Den højeste grad af indvortes lykke» («el más alto grado de felicidad interior»)[vi]. Admitiendo con esto un elemento común entre felicidad y beatitud. Pero además, mi preferencia se debe a que el término beatitud cuenta con cierta carga negativa en nuestros días: se ha vuelto tan espiritual y abstracto que corre el riesgo de sonar aburrido. De tal modo que si se dice que la ética no nos hace necesariamente felices sino bienaventurados, no expresa correctamente la alegría y el gozo que corresponde a la plenitud existencial del sujeto.

2. Un primer acercamiento al pensamiento de Wilhelm

En *O lo uno o lo otro*, Wilhelm nos presenta un breve texto que podemos considerar como la Carta Magna a la hora de entender la relación entre ética y felicidad en Wilhelm:

«Nunca fue mi propósito presentar una doctrina del deber. Lo que quería hacer es mostrar cómo la ética en los terrenos mixtos lejos de privar a la vida de su belleza, expresamente le da belleza. Le da paz, resguardo y seguridad, pues continuamente nos llama: Quod petis, hic est [lo que buscas, está aquí]. Rescata de cualquier fanatismo que pueda dejar exhausta al alma y le da su salud y su fuerza. Nos enseña a no sobrevalorar lo accidental o idolatrar la buena fortuna. Nos enseña a ser felices por la buena fortuna, e incluso esto el esteta no es capaz de hacerlo, pues la buena fortuna en sí es sólo un relatividad infinita; nos enseña a ser felices en la mala fortuna [...]]»[vii]

Contrariamente a otras teorías éticas, Wilhelm no comienza por una defensa del deber en desmérito de la felicidad, sino que defiende el gozo de todo lo que es bello, y la posibilidad de ser feliz en la buena y en la mala fortuna. La ética no ha de considerarse como un obstáculo en nuestra

posibilidad de gozo, sino que en ella debemos encontrar lo que buscamos. Con esto Wilhelm establece dos elementos importantes de su concepto de felicidad: primero, que no se identifica con la buena o mala fortuna, y, segundo, su realización implica a la ética.

Pero además de esto, Wilhelm presenta una importante crítica al esteta al sostener que éste no es capaz de gozar ni siquiera en tiempos de buena fortuna. Esto significa que incluso aquello que parece ser el objeto estético por antonomasia, el gozo de lo placentero y de la buena fortuna, incluso esto se desvanece debido al rechazo de la vida ética. Resulta claro, por tanto, que Wilhelm no está intentando defender una aburrida vida dedicada al deber en contra de la entretenida vida estética. Pues la estética en definitiva no es tan placentera como parece.

Ahora bien, la unidad entre felicidad y ética en Wilhelm no puede entenderse como un si se tratase de un acuerdo razonable en el cual al sacrificar algunos de nuestros deseos conseguimos gozar de algo mejor. La perspectiva de Wilhelm es más radical y profunda, ésta presenta una alternativa en la cual una persona (el esteta) lo pierde todo, mientras que la otra (el ético) lo gana todo, pues de acuerdo con Wilhelm el ético «lo recobra todo, pero transfigurado»[\[viii\]](#).

Un primer paso para comprender la felicidad en el estadio ético requiere entender la integración de lo estético en la vida ética. El principio que sostiene esta integración, consiste en que, según Wilhelm, el estadio más alto de la existencia humana (el ético-religioso[\[ix\]](#)) no debe destruir los componentes básicos del estadio anterior, sino que más bien al contrario los debe llevar a su plenitud. De no ser así el estadio más alto no podría considerarse como tal. Así lo podemos advertir en el siguiente texto:

«El cristianismo está inmoviblemente comprometido con el matrimonio. Consecuentemente, si el amor marital no tiene un lugar en sí para el erotismo del primer amor, entonces el cristianismo no es el más alto desarrollo de la raza humana»[\[x\]](#)

Por cierto, Wilhelm da por supuesto que el cristianismo es el estadio más alto del desarrollo humano, lo cual se puede discutir incluso desde la perspectiva del cristianismo. Pero dejando de lado esta polémica, nos hemos de centrar en que, según el juez Wilhelm, el matrimonio ha de conservar el bien que hay en el erotismo inmediato y el cristianismo ha de conservar el bien tanto del matrimonio como del erotismo, de lo contrario ni la ética ni el cristianismo se podrían considerar el estado más alto del desarrollo humano.

Por lo mismo, al defender la ética, Wilhelm no intenta atacar a la estética, sino al esteta. El problema de éste radica en la “opción” existencial que hace del placer estético su único fin, omitiendo la vida ética; mientras que para Wilhelm la estética en general ha de integrarse en la vida ética.

3. El esteta no es feliz

No es una tarea fácil definir qué es el esteta, dado que tal término incluye una enorme variedad de caracteres. Éstos pueden abarcar desde el más inmediato sensualista, hasta una víctima trágica y autoflagelante, incluyendo también la sofisticación del seductor[xi]. Wilhelm de hecho aporta algunas definiciones del esteta que suelen ser difíciles de articular entre ellas[xii]. No obstante, para nuestra investigación la más interesante caracterización del esteta es la que lo considera como uno que en términos generales, quiere *disfrutar de la vida*[xiii]. Sobre esto Wilhelm escribe al estético A:

«Si disfrutar fuese lo más importante en la vida me sentaría a tus pies a aprender, porque en esto eres maestro. Por momentos haces de ti un viejo para empaparte con lo experimentado en un lento deambular por el túnel del recuerdo; a ratos estás en tu primera juventud, inflamado de esperanza; a ratos disfrutas de una forma masculina; a ratos de una forma femenina; a ratos con inmediatez; a ratos [disfrutas] la reflexión sobre el placer; a ratos la reflexión sobre el placer de los otros, a ratos la ausencia de placer [...]»[xiv]

Es importante insistir en que el esteta como buscador de gozo, no es un simple hedonista dedicado a los placeres más inmediatos y brutales, sino que éste gozo puede ser a ratos altamente reflexivo y sofisticado. Y si juzgamos por los personajes de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, el esteta puede incluso entregarse al arte de gozar su propio dolor.

Ahora bien, si Wilhelm define al esteta como un maestro en el arte de disfrutar de la vida, esto parece contradecir su afirmación previa de que el esteta no es capaz de disfrutar ni siquiera de su buena fortuna. Pero esta contradicción se disipa cuando se comprende que para Wilhelm el gozo del esteta procede siempre de las energías de la desesperación. Wilhelm utilizará considerables energías en refutar individualmente las diversas estrategias del esteta para disfrutar de la vida, y nos

resulta imposible revisar cada uno de estos argumentos. No obstante, el juez mismo resume su punto de vista anotando sobre el esteta:

«Toda persona que dice que quiere disfrutar de la vida siempre pone una condición que o bien está fuera del individuo o está dentro del individuo de tal modo que no ha sido puesta por él mismo»[\[xv\]](#).

Pero según Wilhelm «toda visión de la vida que tiene su concepción fuera de sí es desesperación»[\[xvi\]](#), y por lo mismo es también infelicidad. Tener la condición de la propia existencia fuera de sí es la definición de infelicidad dada por Hegel a la cual Kierkegaard aludirá en la primera parte de *O lo uno y lo otro*[\[xvii\]](#); aunque Wilhelm prefiere hablar de desesperación en lugar de infelicidad.

El esteta se haya completamente sumergido en una situación de dolor existencial y su intento de gozar de la vida son sólo fugaces chispazos de entretenimiento en una existencia radicalmente oscura. De aquí que si le exigiésemos a Wilhelm una respuesta concisa a la pregunta sobre si es feliz el esteta, su respuesta sería con toda seguridad: no. Como lo dijimos para Wilhelm, el esteta, aquel maestro en disfrutar de la vida, no es capaz realmente de disfrutar ni siquiera de su buena fortuna.

La exterioridad del esteta, que es la causa de su infelicidad, se puede también entender como una relación perversa con su espíritu (la fuente de toda interioridad), la cual es un elemento común en todos los personajes estéticos. De acuerdo con Wilhelm, el esteta siendo consciente de la vida espiritual y de lo que ésta demanda, no quiere adentrarse en la vida del espíritu si esto exige abandonar los medios de la sensualidad inmediata. Wilhelm mantiene:

«Independientemente de cuán distintas sean las diferencias de lo estético, todas las etapas tienen la esencial semejanza de que el espíritu no está cualificado como espíritu, sino que está inmediatamente cualificado»[\[xviii\]](#)

Lo importante de la crítica de Wilhelm al esteta no apunta a que éste carezca de espíritu, sino que su espíritu está inmediatamente cualificado, es decir, la espiritualidad del esteta está de una u otra manera sometida a la inmediatez sensual. Un ser carente de espíritu, cuya existencia es pura

inmediatez, nunca experimentará la infelicidad del esteta, porque la satisfacción de su existencia consiste en la satisfacción de sus necesidades inmediatas. En el caso de hartar sus necesidades, este ser nunca sentirá aburrimiento o angustia tal como sí sucede al esteta; al contrario, una vez satisfecho, lo más probable es que haga lo que la mayoría de los animales hacen: dormir. El esteta no sería bien entendido si se lo presenta como alguien que simplemente carece de espíritu, es mucho más exacto definirlo como alguien que teniendo espíritu sólo quiere satisfacerlo con los medios inmediatos de la estética.

Por esto se puede decir que el esteta ordena su vida a satisfacer un objeto que de suyo es insatisfactorio: el espíritu cualificado por la inmediatez. Satisfacer el espíritu con objetos puramente inmediatos o sensuales es imposible. De ahí que cada vez que se obtiene uno de estos objetos lo que sigue es la insatisfacción, y no el reposo. Hasta tal punto esto es así, que para el esteta, conseguir el objeto de su deseo inmediato puede ser el peor de los resultados.

De acuerdo con Wilhelm, se suele atacar al esteta con argumentos errados, intentando demostrarle que la realidad nunca le permite satisfacer todos los deseos sensuales inmediatos. Wilhelm, en cambio, opta por el camino contrario, manteniendo que incluso si todos los deseos sensuales inmediatos se viesan satisfechos, el esteta se encontraría totalmente infeliz. Wilhelm propone como ejemplo de la angustia producida por la satisfacción de todo lo inmediato a Nerón[xix]. El brutal emperador romano representa a quien tiene todo lo que un hombre pudiese desear en términos de buena fortuna, pero en lugar de ser feliz con esto, sufre de una profunda angustia, que genera en él un carácter cruel y destructivo. No sólo destruye Roma, sino que se regocija causando angustia en otras personas[xx]. Este tipo de conducta cruel y destructiva es el producto de lo que Wilhelm llamará una «histeria del espíritu»[xxi]. Si la histeria es normalmente presentada como una reacción de una sensualidad insatisfecha por la represión del espíritu (o un súper ego), la histeria del espíritu es más bien un espíritu reprimido por una sensualidad exuberante.

El caso de Nerón no es sólo una abstracción teórica, dado que no es difícil encontrar los principales elementos de una personalidad neroniana en la vida real. Tal es el caso, por ejemplo, del niño mimado cuyos padres se esfuerzan histéricamente por satisfacer el más mínimo de sus caprichos. De hecho, este tipo de niños tienden a ser destructivos con sus cosas y crueles con las personas.

El problema de Nerón no es que carezca de espíritu, pues en muchos casos puede presentar

rasgos de una conciencia superior que manifiesta la presencia del espíritu. Nerón se encuentra en una situación privilegiada respecto al resto de los hombres, pues es capaz de percibir el vacío de todo lo finito. La conciencia de lo insatisfactorio que son todas las cosas es una experiencia que hace de Nerón (y de todos los personajes estéticos de Kierkegaard) especialmente agudos a la hora de advertir el absurdo y el vacío que subyace muchas de las esperanzas y deseos de todos los hombres[xxii]. Sin embargo, a pesar de que Nerón puede tener momentos de claridad espiritual, de todos modos, está completamente esclavizado en el estadio estético. Su espíritu nunca llega a estar cualificado como espíritu, por lo que su conciencia del vacío se torna aún más histórica. Wilhelm escribe sobre él:

«La inmediatez del espíritu no puede encontrar una salida, y aún así, requiere de una salida; exige una forma más alta de existencia. Pero si esto debe suceder, entonces habrá un momento en el que el esplendor del trono y todo su poder palidecerá, y él no tiene coraje para esto»[xxiii]

El problema de Nerón es que ha experimentado el vacío de todo, pero de todas maneras, no tiene el valor para renunciar a nada. Sólo esta renuncia a lo insatisfactorio le abriría el camino para una verdadera vida espiritual. Nerón se encuentra en la más extrema desesperación: es incapaz de renunciar a lo insatisfactorio. Si retomamos el ejemplo del niño mimado, es posible observar niños que se entretienen toda una tarde destruyendo sus juguetes (en especial, si son costosos), pero explotarán en ira si alguien que no es él daña sus juguetes. Tanto en Nerón como en el niño consentido la conciencia de la vacuidad de todo no es suficiente para conducirlos a dar un paso definitivo en el mundo del espíritu. Si pudiesen dar este paso se convertirían en personas generosas o pacientes. De ahí que Wilhelm diga del esteta A: «has visto la vanidad de todo, pero no has seguido adelante»[xxiv].

Bien se puede decir que todos los personajes estéticos de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, (excepto, quizás, Don Juan), se construyen sobre la conciencia de lo insatisfactorio, de ahí que su estrategia de gozo se sustenta más en el proceso que en el acto por el cual se consigue lo que se quiere. Esta estrategia es en sí misma la manifestación de la absoluta insatisfacción del esteta. El esteta aplica todas sus energías a la persecución de un objeto que reconoce como insatisfactorio. De ahí que para el esteta el gozo se encuentra en la expectación de un bien futuro o en el recuerdo del

bien pasado, pero nunca en el gozo del bien presente. Mientras que para Wilhelm la felicidad que no es presente no puede ser felicidad.

Debemos terminar con una breve advertencia sobre lo que entendemos por renuncia a lo insatisfactorio. Pues mientras más sofisticado es el placer estético, más consciente es de lo insatisfactorio que es todo. En sus casos más extremos, esta conciencia puede llevar a lo que Wilhelm considera un suicidio espiritual, el cual puede también terminar en un verdadero suicidio [xxv]. En este caso se rechaza cualquier tipo de bondad en lo inmediato o relativo, y se determina que la única vía para encontrar libertad y descanso es eliminar todo deseo o incluso eliminarse a sí mismo. Wilhelm rechaza esta solución, de donde la búsqueda de la plenitud del espíritu no pasa por un absoluto rechazo de la inmediatez sensual, ni siquiera por un rechazo de los propios deseos, sino que la vida espiritual propuesta por su estadio ético se presenta como una satisfacción de lo que se desea (“quod petis, hinc est”). Es por esto que en el siguiente apartado estudiaremos cómo se integra el gozo de lo sensual inmediato en la vida ética.

4. El gozo ético de lo estético

Wilhelm sostiene que la vida ética puede integrar la estética gozando todo lo que ésta tiene de bueno. De donde es correcto decir que alguien que vive éticamente, debería también vivir estéticamente satisfecho. Sin embargo, semejante declaración se presta a malos entendidos, pues si personajes estéticos, tales como Don Juan o Johannes el Seductor preguntasen a Wilhelm si sus deseos estéticos se verían satisfechos viviendo éticamente, la respuesta de Wilhelm debe ser rotundamente negativa. Lo que Wilhelm mantiene es que viviendo éticamente nuestros deseos estéticos se pueden ver satisfechos, pero esto no significa que cualquier tipo de deseo estético se vea satisfecho mediante la ética. Existen deseos estéticos incompatibles con la ética, a saber, aquellos que pertenecen a la estética como una opción existencial absoluta.

La posibilidad de establecer una armonía entre lo estético y lo ético exige una nueva manera de entender la inmediatez estética. Pues si la estética y la ética se entienden desde el comienzo como esferas excéntricas o extremos opuestos que se han de reconciliar, entonces la armonía sería inalcanzable. Si la estética se entiende como la esfera de los deseos sensuales egoístas e inmediatos

en oposición al aburridísimo mundo del deber, entonces no habría reconciliación posible y el proyecto de Wilhelm fracasaría inmediatamente. Por esto Wilhelm propone como principio de sus reflexiones el que la ética y la estética se entiendan como esferas concéntricas, pues «si asumiese la excentricidad, nunca llegaría a la concentricidad»[\[xxvi\]](#). Si alguien lo acusase de que tal concentricidad es una *petitio principii*, Wilhelm mantiene que también lo es la supuesta excentricidad[\[xxvii\]](#). De acuerdo con esto, en la antropología de Wilhelm, lo estético y lo ético no están originalmente opuestos, sino que la oposición procede de un elemento posterior, a saber, el egoísmo. Wilhelm explica esto apelando a la terminología bíblica en la que se asume una oposición entre el espíritu (“åndelig”) y la carne (“kødelig”):

«Sí, de hecho, el Dios del cristianismo es espíritu y el cristianismo es espíritu, y hay discordia entre el espíritu y la carne; pero lo carnal no es lo sensual: es lo egoísta. En este sentido, incluso lo espiritual puede llegar a ser sensual, por ejemplo, si una persona tomó en vano sus dones espirituales, entonces es carnal»[\[xxviii\]](#)

Se debe notar que Wilhelm no utiliza el término *sensual* de un modo completamente consistente, pero aun así se puede decir que lo estético (no el estadio estético) es *sensual*, pero no necesariamente *carnal*, pues lo *carnal* incluye el egoísmo que no es parte integral de lo estético en sí, pero es parte integral de la opción existencial del esteta. Por tanto, el esteta se excluye de lo ético no por lo que tiene de sensual, sino por lo que tiene de egoísta. Para Wilhelm, lo sensual no es opuesto a lo espiritual, y si alguien sostuviese esta opinión entonces debería explicar por qué es lícito rogar a Dios por comida y salud[\[xxix\]](#). Consecuentemente, Wilhelm mantiene que:

«la alegría y la plenitud que se encuentran en lo sensual en toda su inocencia bien se puede capturar en el cristianismo»[\[xxx\]](#).

Todo tipo de sensualidad estética que como tal no incluya el egoísmo será concéntrica con el espíritu, y por lo mismo, armónica con la vida ética. Pues el egoísmo no es un problema de la sensualidad sino del espíritu. Por lo mismo, la opción existencial del esteta es corrupta no por lo que tiene de sensual, sino por lo que tiene de *corruptamente* espiritual, lo espiritual del esteta lo ha llevado al egoísmo.

Wilhelm nos provee de un importante estudio de lo que es una sensualidad inmediata,

puramente estética, que carece de egoísmo y que por lo mismo es compatible con la ética, nos referimos a lo que Wilhelm llama *el primer amor*. El primer amor es para Wilhelm cierto tipo de amor erótico (“elskov”) que constituye lo «sustancial del matrimonio»[\[xxx\]](#). No obstante, el término *primer amor* puede generar algún tipo de confusión, dado que se lo puede tomar en un sentido histórico, a saber, como la *primera vez* que alguien se enamora. En tal caso, lo que Wilhelm estaría defendiendo sería bastante absurdo, a saber, que uno ha de casarse con la primera persona con la cual uno se enamora. En parte esta confusión es culpa del mismo Wilhelm, que defiende con orgullo el que su actual mujer sea su *primer amor* (en un sentido histórico). Si este fuese el único sentido del término lo que Wilhelm estaría diciendo es derechamente un disparate, a saber, que el primer amor en un sentido histórico es la sustancia del matrimonio. En mi opinión, Wilhelm no se limita a describir con este término un evento histórico, sino un tipo de deseo o tendencia. Sin profundizar más en esta discusión, nos basta con señalar que lo que Wilhelm propone como el *primer amor* corresponde bastante bien a lo que en un lenguaje muy corriente la gente llamaría “enamorarse” y es descrito con belleza por el mismo Wilhelm:

«el primer amor es un despertar absoluto, una intuición absoluta, y esto se debe mantener solidamente o de lo contrario se le hará una injusticia. Se orienta a un único objeto específico y actual, que sólo existe para éste; nada más existe en lo más mínimo. Este único objeto no existe como vagos bosquejos sino como un ser viviente específico. Este primer amor tiene un elemento de sensualidad, un elemento de belleza, pero no obstante no es simple sensualidad»[\[xxxii\]](#).

Wilhelm tiene un gran punto a su favor si se considera que en toda la primera parte de *O lo uno o lo otro* (que es aquella en la cual se exponen las más diversas formas del amor erótico) no hay una sola descripción de lo que el hombre corriente entendería por enamorarse. De hecho los personajes estéticos que representan el “amor” erótico o bien no tienen ningún cuidado respecto al otro como individuo particular –Don Juan no ama a una mujer sino a todas–, o bien no se interesan por el otro en lo más mínimo –Johannes el Seductor está absorbido en sus propios planes de seducción, sin ningún interés por el deseo de continuidad y exclusividad que suele surgir en quien se enamora.

Lo que Wilhelm intenta describir es un deseo erótico que incluye en sí mismo semillas de lo ético, pero que en sí mismo no es una inmediata realización de lo ético. Wilhelm apunta diferentes

elementos éticos como la gratitud[xxxiii] y el deseo de compromiso[xxxiv] y de pertenencia mutua[xxxv], todos los cuales se encuentran incluidos en el primer amor en toda su inmediatez pero que no llegarán a su madurez sin una decisión ética[xxxvi].

De acuerdo con Wilhelm, el primer amor tiene algo de inmediato de lo cual depende su inocencia:

«lo pecaminoso no está en el primer amor en sí mismo, sino que lo pecaminoso emerge en el momento que reflexiona»[xxxvii].

Lo inmediato es para Wilhelm inocente. Los deseos de nuestra sensualidad inmediata no son para Wilhelm pecados. El pecado y el egoísmo exigen una actividad del espíritu que genera este tipo destructivo de reflexión. Consecuentemente se puede decir, por ejemplo, que un niño que llora por comida no debe ser llamado egoísta, por mucho que sus preocupaciones no sean altruistas. Tal como vimos, la ocupación con comida y la salud no incluyen en sí la semilla del egoísmo, según Wilhelm. Y al decir esto, Wilhelm ha fundado un principio importante para su reflexión ética: no todo lo que suponga un beneficio para el propio sujeto puede considerarse egoísta, incluso si este beneficio es agradable y tiene por objeto la satisfacción de lo corporal.

Pero más allá de los deseos inmediatos de la comida y la salud, Wilhelm presta especial atención al primer amor en cuanto se trata de un deseo inmediato que incluye una semilla espiritual. El deseo de permanecer siempre juntos y sellar esto en una promesa es manifestación del espíritu; pero la promesa pertenece a la ética, no a lo erótico, por esto será la ética la que llevará a la plenitud el deseo sensual. Este es el modelo general de la integración entre lo estético y lo ético en Wilhelm.

Podemos concluir, por tanto, que para Wilhelm nuestra naturaleza inmediata no es inmediatamente egoísta y excéntrica respecto a la ética. Consecuentemente, la persona puede disfrutar de placeres inmediatos, incluso si implican beneficios para el propio sujeto sin que esto se considere necesariamente egoísta. No contento con eso Wilhelm mantiene que ciertos deseos inmediatos, como el primer amor, incluyen en sí mismo la semilla del espíritu, y por esta razón el espíritu mediante su decisión ética llevará estas semillas a la plenitud.

5. Una palabra sobre el deber

Wilhelm mantiene, tal como vimos, que no era su intención presentar una teoría sobre el deber. No obstante, cree en el deber y defiende muchas cosas como deberes, por ejemplo, el mismo matrimonio[xxxviii], el trabajo[xxxix] e incluso la amistad[xl]. Se suele considerar la acción realizada por deber como aquella que procediendo de la libertad humana se realiza con independencia del hecho de que esta acción agrade o no al sujeto. De acuerdo con esto se admite que el agrado o desagrado de la acción no es lo que en último término la motiva. Desde un punto de vista fenomenológico, resulta más evidente que una acción se realiza por deber cuando se lleva a cabo en contra de los gustos más inmediatos del sujeto. Sin embargo, esto puede llevar a una conclusión errada (al menos para Wilhelm); a saber, que el deber sólo se encuentra allí donde hay una oposición respecto al propio deseo y su correspondiente gozo. Esta posición puede generar una tesis aun más extrema, si alguien llega a considerar que si una acción se realiza con gozo y agrado, sin necesidad de una lucha interior, entonces no ha sido realizada propiamente por deber. Este tipo de lógica tiene terribles consecuencias psicológicas. De hecho, una persona que piensa que sólo realiza su deber cuando no hay ninguna sensación de felicidad envuelta en sus acciones morales puede desarrollar el mismo tipo de conductas neuróticas que quien cree que el amor honesto sólo puede darse sin atracción erótica.

Wilhelm por su parte protesta contra aquellos que defienden que el deber se opone esencialmente al gozo, y apunta que al hacer esto aquellas personas están desacreditando la ética[xli]. Esta oposición es el resultado de un malentendido sobre el deber, tal como Wilhelm lo explica en un importante texto:

«El error es que el individuo es puesto en una relación externa con el deber. Lo ético es definido como deber, y el deber a su vez como una multitud de reglas particulares, pero el individuo y el deber están fuera el uno del otro. Por supuesto, una vida de deber como esta es muy aburrida e indeseable, y si la ética no tuviese una conexión mucho más profunda en la personalidad, entonces sería muy difícil competir contra la estética. Que hay mucha gente que no avanza más allá de esto, no lo voy a negar, pero esto no se debe al deber, sino a la gente misma»[xlii].

Este tipo externo de concepción sobre el deber no es sólo errado, de acuerdo con Wilhelm, sino también una fuente de sufrimiento:

Benjamín Olivares-Bøgeskov
“El concepto de felicidad en el estadio ético. La integración de la estética en la vida ética”

«No puedo imaginarme una vida más infeliz o atormentada que cuando una persona tiene el deber fuera de sí mismo y aún así continuamente quiere llevarlo a cabo»[\[xliii\]](#).

Podemos decir que cuando el deber es concebido como algo intrínsecamente doloroso es porque se lo ha puesto fuera del sujeto, y se convierte sólo en una suerte de reglas que restringen las posibilidades de gozo. Pero en la concepción de Wilhelm, el deber no es sólo una restricción en lo que la persona quiere, sino una expresión de lo que la persona más profundamente quiere, pues lo ético tiene *una conexión más profunda en la personalidad*. Por esta razón, Wilhelm puede considerar como deberes cosas que a la mayoría de las personas querrían realizar felices como el amor, el matrimonio o la amistad. Wilhelm no está diciendo con esto simplemente que hay deberes relacionados con la amistad, sino que la amistad es un deber en sí mismo.

Para Wilhelm, el más alto deber personal es elegirse a sí mismo en su validez eterna[\[xliv\]](#). En tal caso, entonces es evidente que el deber no se considera como algo externo. Podemos decir que si una persona no consigue ver en el deber una expresión de lo que más profundamente quiere, entonces no ha conseguido hacer de su deber algo interior, y en estas circunstancias si trata de llevar a cabo lo que considera su deber nunca se estaría eligiendo a sí mismo.

6. La felicidad ética

Hasta aquí hemos intentado mostrar que la ética en Wilhelm no excluye el gozo de lo estético sino que al contrario lo lleva a su plenitud. También he intentado apuntar que el deber no se opone en sí mismo a la felicidad, mientras no se lo perciba como algo externo. Ahora bien, es necesario agregar un punto importante o de lo contrario nuestras reflexiones serían insuficientes. Probar que en la ética se encuentra un placer estético y que el deber no es sólo una experiencia dolorosa no es suficiente en orden a mostrar que la ética es en sí misma una fuente de alegría y felicidad. Si detuviésemos nuestro análisis aquí deberíamos concluir que la ética *pide prestada* la felicidad a la estética, mientras que la ética sólo provee condiciones para disfrutarla. Si nos detuviésemos en este punto, no reflejaríamos la opinión de Wilhelm, quien mantiene:

«sólo cuando la vida se considera éticamente adquiere belleza, verdad, significado,

continuidad, sólo cuando una persona vive ella misma éticamente su vida adquiere belleza, verdad, significado, seguridad [...]»[[xlv](#)]

Diciendo esto Wilhelm introduce valores que son en sí mismos causa de alegría o felicidad, pero no pertenecen directamente al deseo estético. Estos valores pertenecen a la vida ética; en parte porque sólo el ético es capaz de adquirirlos, pero también porque el ético es el único que realmente los aprecia. De hecho, el esteta bien puede considerar que algunos de estos valores conspiran contra su felicidad. Dedicar la vida a la seguridad y la continuidad puede sonar horriblemente aburrido. Para el esteta, aquellas personas que predicán y aspiran a una vida segura en el nombre de la ética están simplemente usando un valor más alto para esconder sus temores y su falta de talento. Y, por supuesto, el esteta puede tener razón, dado que existen modos de relacionarse con estos valores que pueden hacer que la vida se encoja. No obstante, estas críticas pueden errar su objetivo, dado que lo que el esteta ataca no es exactamente lo que Wilhelm defiende; pero, además, el repudio del esteta a algunos de estos valores no es más que producto de sus propias insatisfacciones.

En efecto, Wilhelm entiende perfectamente que algunos de los así llamados *valores más altos* pueden ser peligrosos para una verdadera vida ética. Por lo mismo, ocupa muchas de sus energías refutando lo que sólo se puede considerar conductas accidentalmente éticas. Como vimos, Wilhelm critica la vida dedicada al deber como algo externo; critica también, por ejemplo, todas las falsas razones para contraer matrimonio[[xlvi](#)] (esto es, construir carácter, crear un hogar, compañía, hábito, etc.). En pocas palabras, el juez intenta distinguir la vida ética del resentimiento y de las simples costumbres burguesas. En segundo lugar, es también importante considerar que el esteta tiene una comprensión limitada de los valores éticos. La seguridad y la constancia no son en sí mismas aburridas, sino para quien ya está aburrido y espera entretenerse mediante el cambio. El que se aburre busca el cambio y el riesgo, y odia la constancia y la seguridad; mientras que quien está feliz no tiene este problema. Para quien está feliz, constancia, seguridad y paz no son sinónimos de una aburrida rutina, sino expresiones de su relación con lo universal; y gozará de ellos incluso si su vida no es en lo más mínimo rutinaria.

Se suele aceptar que para Wilhelm el núcleo de la vida ética consiste en que el hombre supere las falsas promesas de placer hechas por la estética, admita la profundidad de su desesperación y elija esta desesperación eligiendo a su vez la ética[[xlvii](#)]. Mediante esta elección la persona establece una relación con lo eterno y es capaz de encarnar lo universal en su existencia

particular. Podemos decir que esta elección puede ser considerada como la llave con la cual se consigue la felicidad ética. Pues superar la desesperación y los sufrimientos del esteta sin perder el gozo estético nos provee de una nueva fuente de alegría. A través de la opción ética la persona ganaría *verdad*, dado que supera las posiciones escépticas en las cuales cada opinión es indiferente. También gana *significado*, pues la vida no es más una simple colección de momentos agradables o dolorosos, sino que al contrario su vida se torna histórica. El mismo principio le otorga *unidad* y *constancia*. También goza de paz y seguridad, pues tal como lo dice Wilhelm:

«el individuo descansa con confiada seguridad en la afirmación de que su vida está éticamente estructurada y por esto no tiene que atormentarse a sí mismo y a los demás con angustia por esto o lo otro»[\[xlvi\]](#).

7. El sufrimiento ético

El hecho de que Wilhelm defienda la felicidad no debe ser interpretado como si la ética eliminase toda conciencia de dolor[\[xlix\]](#). Obviamente, la vida ética no elimina ninguno de los sufrimientos que pertenecen a la mala fortuna. El juez declaraba que la ética nos enseña a ser felices en la mala fortuna, lo que no equivale a eliminarla. No obstante, esto no debe interpretarse como si la ética fuese una técnica para aliviar el dolor. Al contrario Wilhelm dice: «No ando espantando el sufrimiento, no intento olvidarlo»[\[l\]](#). Pero el tipo de dolor al que Wilhelm se refiere no es idéntico a las desgracias, dado que es un dolor que pertenece esencialmente a lo ético, a saber, la culpa y el arrepentimiento. El juez dice de sí mismo:

«no soy el tipo atormentado que se siente orgulloso de sus sufrimientos; soy el humilde que siento mi ofensa; tengo sólo una palabra para lo que sufro: culpa, sólo una palabra para mi dolor, arrepentimiento [...]»[\[li\]](#)

Claramente, la culpa es un tipo de dolor íntimamente relacionado con lo ético, dado que es claro que sin una conciencia del bien o el mal la culpa sería un sentimiento imposible. Esto no significa que el esteta ignore que existe un dolor relacionado con la culpa, pero el esteta sólo presta atención a este sentimiento en cuanto se puede convertir en una fuente de placer estético. El placer

estético respecto a la culpa consiste en hacer de ésta siempre un sentimiento *interesante*, lo cual se consigue manteniendo un cierto grado de ambigüedad. En cambio, en el concepto ético de culpa no debe haber ninguna ambigüedad; en el estadio ético no hay lugar para ambigüedades: la persona es o bien culpable o no lo es. La persona debe reconocer su irrenunciable responsabilidad sobre sus actos. Es esta misma claridad la que genera la posibilidad de arrepentirse. El esteta no se arrepiente nunca, dado que juega en la ambigüedad de la culpa y confunde el arrepentimiento con el remordimiento o las simples excusas.

El ético no se excusa, más bien al contrario, parece apresurarse a aceptar la mayor cantidad posible de responsabilidad, agregando más dolor a su vida:

«incluso si el sufrimiento es de tal naturaleza que yo no tengo ninguna culpa en él, entonces me arrepiento de haberle dejado ganar poder sobre mí; me arrepiento de no haberlo llevado inmediatamente a Dios, pues de haber hecho esto, no hubiese tenido el poder de engañarme»[\[lii\]](#).

En un giro muy kierkegaardiano, la culpa se relaciona menos y menos con una acción concreta, y se transforma más y más en una condición del ser humano, sin dejar posibilidad a nadie de declararse a sí mismo inocente. Esta tesis será aún más clara en *Ultimátum*, donde se insiste en que *en relación con Dios estamos siempre en el error*[\[liii\]](#).

En todo caso, debemos señalar que la culpa y el arrepentimiento permanecen en un estado intermedio en relación con la felicidad ética. Esto es así pues, por una parte, no pueden ser consideradas como objetos de un gozo interesante como ocurre en el esteta, pero por otra parte no hundén a la persona en la desesperación. Wilhelm se distingue a sí mismo del esteta diciendo: «sé que sufrir es hermoso, y que hay sustancia en las lágrimas, pero también sé que uno no ha de sufrir como quien carece de esperanza»[\[liv\]](#), agregando más adelante que su única esperanza es el perdón[\[lv\]](#). La relación estética con la culpa permite obtener cierto tipo de placer reflexivo en el dolor que esta implica; la ética, por su parte, no tiene esta opción, pero en cambio tiene esperanza. Ésta ciertamente alivia el dolor de la culpa de un modo mucho más sustancial; notemos que incluso desde un punto de vista psicológico, la relación ética con la culpa presenta un alivio mejor que el esteta. De hecho, la gente que sufre culpabilidad muchas veces trata de aliviar su dolor con excusas, pero dado que siempre existe un espacio para dudas, el sentimiento de culpa no desaparece con

éstas. El sentimiento de culpa no es necesariamente proporcional con los hechos objetivos, pues uno siempre puede pensar que podría haber hecho más. Esta incertidumbre podría dar lugar a una constante y dolorosa reflexión sobre la culpa y sus circunstancias. Por su parte, la absoluta claridad ética, que acusa sin atenuantes ni excusas, elimina toda incertidumbre, su juicio es irrevocable: culpable, absolutamente culpable. Sólo esta claridad permite al hombre arrepentirse, en lugar de gastar sus energías en determinar si es culpable o no. Sin este arrepentimiento no hay perdón. De este modo, la ética presenta una cura mucho más radical para la culpa, a saber, la esperanza en el perdón sustentada en el arrepentimiento.

Obviamente, arrepentirse no es lo mismo que ser perdonado, pero Wilhelm no desarrolla mayormente una teoría del perdón. Una reflexión sobre el perdón lo llevaría posiblemente demasiado cerca de la esfera ética, por lo que no presenta mayor interés.

8. Conclusión

Lo expuesto nos permite concluir con seguridad que la vida ética, de acuerdo con Wilhelm, no supone una renuncia a la felicidad, sino que, al contrario, sería el único camino para alcanzarla. Todo intento de ser feliz que suponga dar un valor absoluto a los medios estéticos es para el juez una opción desesperada e insatisfactoria. Ahora bien, es importante insistir en que Wilhelm no se limita a acusar al esteta de ser un inmoral, sino que lo acusa de no ser capaz de conseguir la satisfacción que realmente busca y promete. Por su parte, la ética promete la posibilidad de una satisfacción estética, siempre y cuando los deseos estéticos no hayan sido contaminados por el egoísmo proveniente de un espíritu perverso. Tales deseos estéticos perversos, no se pueden satisfacer por la ética, no sólo por ser inmorales, sino porque su objeto es de suyo insatisfactorio.

Ahora bien, la felicidad ética no se limita a establecer las condiciones para gozar de lo estético. El sentido, el significado, la seguridad, la paz e incluso la belleza son objetos de gozo propios de la ética, inalcanzables para el esteta. Sin una relación con los valores universales de la ética, el esteta se encuentra a la deriva completamente sometido al paso del tiempo, alienado entre el pasado y el futuro. El esteta huye de su propia desesperación en cuanto intenta hacer de ésta una experiencia estéticamente interesante; el ético, en cambio, opta por reconocer la desesperación

como desesperación, aceptando un valor eterno que el esteta prefiere ignorar.

En este artículo, no hemos prestado demasiada atención a esta elección de sí mismo propuesta por Wilhelm. Esto se debe, en primer lugar, a que es un tema bastante tratado que nos hubiese obligado a incluir y discutir una extensa literatura secundaria. Pero, además, nuestra investigación no ha requerido de esta discusión, pues hemos centrado nuestra atención básicamente en dos puntos: demostrar que la felicidad no pertenece a la estética y que la felicidad no repugna a la ética. En cambio, si nuestro objetivo hubiese sido determinar el “objeto” o la causa última de la felicidad ética, entonces sería inevitable discutir sobre lo que Wilhelm entiende por la elección de sí mismo.

Si alguien se pregunta si el concepto de felicidad de Wilhelm es compatible con la religión en general o con el cristianismo en particular, las conclusiones de nuestro artículo son relevantes. Determinar si la sensualidad inmediata es simplemente inmoral o si se la puede armonizar con el espíritu es esencial para establecer lo que significa la felicidad a la luz de la religión y del cristianismo. También es importante insistir en que la felicidad del espíritu no depende sólo de la relación con lo estético, sino que goza de un objeto propio. Pero en cuanto a si la elección de sí mismo es el elemento esencial de la espiritualidad ética, es en este punto donde se ha de centrar la discusión entre el concepto ético de felicidad y el religioso. ¿Es acaso idéntico elegirse a sí mismo que elegir a Dios o a Cristo? Mucho se puede decir del concepto ético de felicidad dependiendo de la respuesta a esta pregunta; no obstante, esto escapa en este momento a los límites de este estudio.

[i] Un autor como Ronald M. Green escribe: «both [Kant and Kierkegaard] maintain that, in this world, virtue and personal happiness are usually inversely related to one another». *Kierkegaard and Kant, the Hidden Debt*, State University of New York Press, 1992, p. 107

[ii] Para un estudio más detallado de la terminología en especial de la palabra Salighed: Khan, Abraham H: *Salighed as Happiness? Kierkegaard on the Concept of Salighed*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 1985

[iii] He tratado también brevemente sobre el uso de las palabras “glæde”, “lykke” y “salighed” en: “Can We joyfully Will one thing? The Place of joy in the present life According to the ‘Purity of

Heart””, *Kierkegaard Studies Yearbook 2008*, Editor Niels Jørgen Cappelørn, Waler de Grynter, 2007, p. 137 – 149.

[iv] Abraham Khan sostiene: «Since happiness admits degrees and the highest of them is similar to blessedness, is then also equivalent to salighed (blesendess)», Op. Cit. p. 54

[v] Se advierten momentos en los cuales Kierkegaard concede a la palabra felicidad un claro significado cristiano. Cfr. *SKS V*, 96; *SKS X*, 305

[vi] Moelbech: “Dansk Ordbog”, Glydendalske Boghandling, København, 1859, Vol. II, p. 642

[vii] *SVI II* 290 / *SKS III* 305, 4

[viii] *SVI II* 243 / *SKS III* 258, 14

[ix] Hablamos de un estadio ético-religioso, debido a que el mismo Wilhelm no establece ninguna diferencia entre la ética y la religión. Es indiscutible que para Wilhelm no hay contradicciones entre los mandamientos éticos y la vida cristiana; algo más difícil es determinar si para Wilhelm la ética se identifica con la vida cristiana.

[x] *SVI II* 29 / *SKS III* 38, 29.

[xi] Algunas diferentes interpretaciones sobre lo que sea el esteta se pueden encontrar en: Elrond, John: *Kierkegaard and Christendom*, Princeton University Press, USA, 1981, p. 86; Swenson, David: *Something about Kierkegaard*, Augsburg Publishing House, USA, 1945, p. 166; Gardiner, Patrick: *Kierkegaard*, Oxford University Press, 1988, New York, p. 43; Sløk, Johannes: “Kierkegaard’s Universe,” Narayana Press, 1994, p. 51; Taylor, Mark C: *Kierkegaard’s pseudonymous authorship*, Princeton University Press, 1975, p. 128.

[xii] *SVI II* 161 / *SKS III* 173, 34 «Pero ¿qué es vivir estéticamente, y qué es vivir éticamente? ¿Qué es lo estético en el hombre y qué es lo ético? Frente a esto contestaría: lo estético en el hombre es aquello por lo que él es inmediatamente aquello que es; lo ético es aquello por lo cual llega a ser aquello que llega a ser. Aquel que vive en y por y de y para lo estético en él, él vive estéticamente».

[xiii] *SVI II* 163 / *SKS III* 175, 9 «Todo ser humano, sin importar cuan escasamente dotado esté, cualquiera sea la subordinación de su posición en la vida, tiene una necesidad de formular una visión de la vida, una concepción de el significado de la vida y su propósito. La persona que vive estéticamente también hace eso, y la expresión popular escuchada en todas las edades y desde varios estadios es esta: uno debe disfrutar de la vida».

[xiv] *SVI II* 23 / *SKS III* 32, 33

[xv] *SVI II* 163 / *SKS III* 175, 16

[xvi] *SVI* 211 / *SKS III* 225, 22

[xvii] Cfr. *SVI I* 196 / *SKS II* 216, 10

[xviii] *SVI II* 163 / *SKS III* 176, 7

[xix] *SVI II* 167ss / *SKS III* 179, 19ss

[xx] *SVI II* 169 / *SKS III* 181, 29

[xxi] *SVI II* 169 / *SKS III* 183, 11

[xxii] Wilhelm reconoce lo agudo y acertado de muchas de las críticas propuestas por el esteta A.

Cfr. *SVI* II 27 / *SKS* III, 37, 10

[[xxiii](#)] *SVI* II 168 / *SKS* 180, 36.

[[xxiv](#)] *SVI* II 175 / *SKS* III 188, 19.

[[xxv](#)] *SVI* II 221 / *SKS* III 234, 14.

[[xxvi](#)] *SVI* II 44 / *SKS* III 54, 22 .

[[xxvii](#)] *Ibid.*

[[xxviii](#)] *SVI* II 46 / *SKS* III 56, 2.

[[xxix](#)] *SVI* II 46 / *SKS* III 56, 20.

[[xxx](#)] *SVI* II 46 / *SKS* III 56, 12.

[[xxxi](#)] *SVI* II 32 / *SKS* III 42, 23; *SVI* II 34 / *SKS* III 44, 10.

[[xxxii](#)] *SVI* II 39 / *SKS* III 49, 28.

[[xxxiii](#)] *SVI* II 44 / *SKS* III 54, 8.

[[xxxiv](#)] *SVI* II 51ss / *SKS* III 61, 26 ss.

[[xxxv](#)] *SVI* II 54ss / *SKS* III 64, 17ss.

[[xxxvi](#)] Cfr. *SVI* II 53 ss / *SKS* III 63, 27 ss.

[[xxxvii](#)] *SVI* II 53 / *SKS* III 63, 26.

[[xxxviii](#)] *SVI* II 220 / *SKS* III 233, 35.

[[xxxix](#)] *SVI* II 251 / *SKS* III 266, 19.

[[xl](#)] *SVI* II 289 / *SKS* III 304, 19.

[[xli](#)] *SVI* II 228 / *SKS* III 242, 18.

[[xlii](#)] *SVI* II 228 / *SKS* III 242, 22.

[[xliii](#)] *SVI* II 229 / *SKS* III 243, 14.

[[xliv](#)] *SVI* II 189 / *SKS* III 203, 3.

[[xlv](#)] *SVI* II 243 / *SKS* III 258, 15.

[[xlvi](#)] *SVI* II 18ss / *SKS* III 28, 24 ss.

[[xlvii](#)] La elección es uno de los temas más tratados a la hora de explicar el estadio ético, hasta el punto que comúnmente la ética se identifica con esta elección. Así se puede ver, por ejemplo, en una introducción a Kierkegaard como Colomer, Eusebi: *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Herder, 1986. Para una discusión más detallada véase: Mooney, Edgard F: “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge Williams’ admonition”, en *International Kierkegaard Commentary Either/Or II Part*, Editor Robert L. Perkins, Mercer, 1995, p 5 – 31.

[[xlviii](#)] *SVI* II 230 / *SKS* III 244, 1.

[[xlix](#)] Existen distinciones terminológicas importantes entre “smert” (dolor) y “sorg” (pena, aflicción), las cuales no tenemos tiempo de analizar por lo que nos referimos a ellas de modo

genérico.

[i] *SVI* II 214 / *SKS* III 228, 4.

[ii] *SVI* II 213 / *SKS* III 227, 15.

[iii] *SVI* II 214 / *SKS* III 228, 5.

[iiii] *SVI* II 312 / *SKS* III 226, 1.

[lv] *SVI* II 213 / *SKS* III 226, 33.

[lv] *SVI* II 213 / *SKS* III 227, 17.