

“O LO UNO O LO OTRO”:
LA ÉTICA COMO ELECCIÓN EN EL JUEZ GUILLERMO¹
<http://doi.org/10.54354/UQWO1193>

Yésica Rodríguez
CONICET/UNGS, Argentina

Resumen

En el presente artículo nos proponemos mostrar que la concepción ética que sostiene el Juez Guillermo en *O lo uno o lo otro* de 1843, presenta características que resaltan un carácter interior, que remarcan una ética concentrada en la intención del agente de acción que en los fines últimos del acto que se lleva a cabo. De modo que, nos disponemos a introducirnos, por un lado en las características que el discurso del Juez presenta, en tanto aconseja a su joven amigo el esteta A. Y por el otro, demarcar el lugar que ocupa el concepto de elección del sí mismo diferenciando al concepto de decisión. Por lo que dividiremos este artículo en dos momentos: (1) el primero mostrará el discurso del Juez y qué implicancias éticas supone; y (2) señalaremos los debates interpretativos acerca de la *elección* ética y su aparente confusión con el término de decisión. Esta distinción de determinados trae consecuencias que derivan en interpretaciones que consideramos son dignas de diferenciar.

Palabras clave: Kierkegaard, elección, decisión, ética, sí mismo

Abstract

In this article we intend to show that the ethical conception held by Judge William in *Either/Or* of 1843, presents characteristics that highlight an inner character, that emphasize an ethics concentrated on the intention of the agent of action rather than on the ultimate ends of the act that is carried out. Thus, we are about to introduce, on the one hand, the characteristics that the Judge's discourse presents, as he advises his young friend the aesthete A. On the other hand, to demarcate the place occupied by the concept of choice of the self, differentiating it from the concept of decision. Therefore, we will divide this article in two moments: (1) the first one will show the Judge's discourse and what ethical implications it entails; and (2) we will point out the interpretative

¹ Recibido: 23 de mayo de 2022; Aceptado: 1 de junio de 2022.

debates about ethical choice and its apparent confusion with the term decision. This distinction of certain ones has consequences that lead to interpretations that we consider worthy of differentiation.

Keywords: Kierkegaard, choice, decision, ethics, himself

I. Introducción

Victor Eremita, descubridor, recopilador y editor de las cartas de A y B, se refiere al autor de las “segundas cartas”, B, como una persona que “escondía un significativo interior bajo un exterior insignificante”². Es posible que haga referencia a la simpleza que muestra la vida del ético, que a simple vista pareciera monótona y menos interesante que la vida presentada por el pseudónimo estético. Sin embargo, una vez que se despliega el contenido de sus cartas, puede vislumbrarse que el Juez sabe de primera mano de lo que se trata la vida estética, sacando como consecuencia que él también ha pasado por ella y ha logrado reconducir su existencia al haberse constituido por medio del estadio ético.

B, el autor de las cartas enviadas a A, se presenta como un esposo y un juez, es decir un funcionario estatal (*embedmand*), un hombre educado, que puede citar de memoria a Fichte, Goethe o Hegel, más no es un filósofo, sino un esposo y por supuesto un luterano³. Esta definición del pseudónimo

² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2006, p. 30 / SKS 2, 12.

³ Kierkegaard expresa mediante la figura del juez Guillermo los valores de la individualidad burguesa, quien no es un mero sí mismo personal, sino social, un burgués que sostiene que el matrimonio, el desarrollo social y el trabajo, que lejos de ser una carga es un deber humano. Estos valores conservan la dignidad del individuo, pues aportan un valor cultural y educativo. El trabajo es entendido por Guillermo como profesión tomada de valores luteranos: “tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuestos a la distinción ética católica hacia de las normas evangélicas en *praecepta* y *concilia* y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la eticidad intramundana... sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos que cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte... en profesión.” Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 120-121. En oposición a la postura del esteta frente al trabajo como un mal necesario, donde la relación con el objeto del mundo no le otorga ningún goce, y se refiere a su labor, no cómo lo general, sino como talento, mostrando egoísmo: “Ahora bien, trabajar para vivir no puede ser el sentido de la vida, pues es una contradicción que procurar

B, no pareciera inocente, dado que, como representante de la vida ética, posee características definitorias, de las que el pseudónimo A, en tanto no configurado como individuo, aún carece. El Juez Guillermo se presenta a sí mismo como una persona feliz, puesto a que ha conseguido la armonía en todos los aspectos de su vida.

Desempeño mi labor como juez adjunto del tribunal; estoy contento con mi profesión, creo que corresponde a mis aptitudes y a mi personalidad toda; sé que me exige esfuerzos... Amo a mi esposa, soy dichoso en mi hogar... Me alegra que la vida personal de otros tenga importancia para mí, y deseo y espero que la mía la tenga también para aquellos con quienes coincido en mi manera de considerar la vida... A la vez vivo también una vida superior... Por eso amo la existencia, porque es bella y promete otra más bella aún⁴.

La concepción de la vida de este pseudónimo representa los valores de la sociedad burguesa que podemos extraer de los consejos que envía en las cartas a A. Entre estos valores encontramos el matrimonio, al que considera como una resignificación del amor romántico en tanto incorpora al erotismo bajo una relación auténtica de compromiso entre el individuo y el objeto de su amor. Posicionando al matrimonio por encima de cualquier otra relación con un otro, colocándolo como un *aliado* para el primer amor: “Y si el amor conyugal no puede alojar dentro de sí todo el erotismo del primer amor, entonces el cristianismo no es la más alta etapa evolutiva del género humano, y hay seguramente una secreta angustia en esa falta de adecuación... el amor romántico puede conciliarse con el matrimonio...”⁵.

Esta valoración realizada por el Juez del amor matrimonial por sobre lo que podría denominarse deseo (*Attraa*), se relaciona con lo expresado en las cartas de A sobre el contenido del amor en términos sensuales, es decir, una sensualidad que no está puesta bajo las determinaciones del espíritu.

las condiciones sea la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, que se ve condicionado por ellas. La vida del resto no goza tampoco en general de ningún sentido salvo el consumir las condiciones”. Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 55 / SKS 2, 40. El juez remarca el valor de la profesión en un sentido luterano, es decir lo enmarca dentro de lo ético-religioso, es decir como un deber: “La consideración ética según la cual todo hombre tiene el deber de trabajar para vivir tiene dos ventajas con respecto a la estética. En primer lugar, está en consonancia con la realidad, explica un rasgo general de la misma, mientras la estética destaca algo accidental y no explica nada. En segundo lugar, concibe al hombre de acuerdo a su perfección, lo ve de acuerdo a su verdadera belleza...” Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. de Dario González, Madrid: Trotta, 2007, p. 255 / SKS 3, 273.

⁴ *Ibíd.*, pp. 284-285 / SKS 3, 306.

⁵ *Ibíd.*, p. 36 / SKS 3, 38.

De allí que toda relación entre la sensibilidad y el espíritu sólo pueda ser pensada desde el punto de vista superior de la vida que supone la ética, como lo demoníaco, es decir, como deseo natural y puramente objetivo, esto es, inmediato. De allí que el Juez introduzca como primera observación la *validez estética del matrimonio* como figura que resignifica la relación entre la sensualidad y la *conciencia*. En el estadio estético no hay referencia a la conciencia, pues no se ha realizado la individuación y, por lo tanto, como lo indica Anti-Climacus en la *Enfermedad mortal (EM)*, no hay *conciencia* del pecado, ni conciencia de la síntesis que implica ser un individuo.

Todo cuando hubo de bello en el erotismo pagano tiene su validez en el cristianismo en la medida en que puede ponérselo en relación con el matrimonio. Ese remozamiento de nuestro primer amor no es meramente una nostalgia retrospectiva, o una rememoración poética de lo vivido a la que uno mismo acabaría por sucumbir; todo eso es debilitante, aquél es un obrar... Tú, en cambio, vives realmente del pillaje. Te deslizas inadvertido entre la gente, les robas sus momentos de dicha, sus momentos más bellos...Tú vida se disuelve en esos meros detalles interesantes⁶.

Patricia Dip denomina *erótica negativa*⁷ a los estadios estéticos desarrollados en OO, que comienzan con un tono nostálgico y apesadumbrado, pasando por la pena reflexiva, hasta llegar a la figura del desdichado, dando cuenta que para el esteta el amor es esencialmente infeliz. El amor pensado desde la sensibilidad sólo puede ser determinado como deseo, puesto que lo *inmediatamente erótico* hace referencia al amor en su fase primitiva, como lo demuestra el carácter pre-lingüístico en *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*. En el primer estadio no hay objeto de deseo definido, la figura arquetípica de este es el *paje de Fígaro*, que despierta a la sensibilidad, pero no al movimiento. El segundo estadio está caracterizado por *Papageno* de *La flauta mágica*, quien despierta y se produce simultáneamente una conmoción que lo separa de su objeto, debido a que no hay un único deseo, sino que son múltiples⁸. Finalmente, el tercer estadio está representado por *Don Juan de Mozart*, en el cual se produce la singularización del objeto de deseo, que no es más que el deseo en sí mismo.

El objeto absoluto del deseo no es otro que la sensibilidad en su originaria inmediatez. Ésta no puede ser expresada por el lenguaje sino por la música.

⁶ *Ibíd.*, p. 20 / SKS 3, 20.

⁷ Cfr. Patricia Dip, *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires: Gorla, 2010, p. 38.

⁸ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 120 / SKS 2, 103.

Mientras “lo divino” sólo aparece una vez introducido el “espíritu”, “lo demoníaco” se identifica con la sensibilidad no mediada que es objeto absoluto de la música⁹.

Don Juan no es propiamente un seductor, pues carece de la conciencia de la seducción y el poder de la palabra, por lo tanto, es sólo un *impostor*. El objeto de deseo de Don Juan es simplemente lo sensual, de allí que no elija ningún objeto y que lo que lo defina sea la indiferencia, no ama a nadie, sino que idealiza. El verdadero seductor no es Don Juan sino Fausto, “...la fuerza de ese seductor es la palabra, es decir, la mentira”¹⁰, y en tanto el primero carece de la palabra, es Fausto el que puede acceder a ella, y seducir mediante la mentira. “A Don Juan le falta esa conciencia. Por eso no seduce. Goza de la satisfacción del deseo; una vez que ha gozado de ello, busca un nuevo objeto, y así al infinito... Desea y no cesa jamás de desear, y goza la satisfacción del deseo”¹¹. En la sexta carta el pseudónimo A realiza una reseña de la obra de Scribe, titulada *El primer amor*. En ésta se toma el amor como objeto de burla, ya que, a pesar de los diversos cambios de objeto, la protagonista sigue concibiéndolos en términos de “primer amor”. Aunque el primer amor se disfraza de otro, ella seguirá amándolo. Esto implica una gran desilusión para A y su consiguiente abandono de la idea del primer amor, entendido como una idealización carente de relación con la realidad.

...Y esta dialéctica imbatible contra la desilusión puede presentarse de dos modos. El primero es la defensa del ideal hasta las últimas consecuencias, intentando que la realidad concuerde con él... El segundo modo en que la conciencia se defiende de la desilusión es mediante una cierta ambigüedad de la teoría que hace que la teoría sea válida en cualquier situación, lo cual es de gran ayuda para la conciencia¹².

Por ello el Juez viene a recordar que el matrimonio es la única relación ética posible referida al erotismo y al amor, ya que no es cualquier tipo de asociación, sino aquella que ha “alcanzado la conciencia de la eternidad que la eticidad posee y sólo en función de la cual una relación se transforma en matrimonio”¹³. En la estética no es posible una relación de equilibrio entre

⁹ Dip, *Teoría y praxis en Las obras del amor*, p. 29.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 117 / SKS 2, 102.

¹¹ *Ibíd.*, pp.102-103 / SKS 2, 118.

¹² Benjamin Olivares-Bøgeskov, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México: Universidad Iberoamericana, 2015, pp. 90-91.

¹³ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 33 / SKS 3, 35.

los amantes porque no se ha introducido aún la categoría ética del matrimonio y es ésta, y sólo esta relación, la marital, la que reconfigura las condiciones del erotismo y le da un marco de *salvación*¹⁴ que sólo es posible gracias a la constitución del individuo y la inmediata reconfiguración con la sensibilidad a nivel de la conciencia que adquiere la relación del yo con el mundo. La validez que el matrimonio le otorga al primer amor tiene que ver con la realización del ideal como correspondencia con la realidad, es decir la efectiva realización del ideal erótico en una relación concreta

...es esencial al primer amor el hecho de hacerse histórico, y que el matrimonio es precisamente la condición para ello, como así también que el primer amor en sentido romántico es ahistórico... Así, pues, el primer amor está inmediatamente seguro de sí mismo. Tengo derecho a suponer que así es, y he de suponerlo a fin de mostrar que el primer amor y el matrimonio pueden subsistir el uno junto al otro¹⁵.

La temática del amor como modelo ético del matrimonio reaparece en 1845 en *Palabras sobre el matrimonio en respuesta a ciertas objeciones (por un esposo)*, texto que forma parte de *Etapas en el camino de la vida*¹⁶. El amor es allí presentado por el esposo desde una perspectiva de carácter reflexivo, donde se ha abandonado la fase de la mera inmediatez estética. A través del matrimonio el primer amor logra conciencia temporal al hacerse histórico mediante una elección de la libertad, sin embargo:

la ‘decisión’ (*beslutning*) de la que aquí se habla no debe confundirse con la ‘elección’ de uno mismo (*at vælge sig selv*) que se presenta en *O lo uno o lo otro*. La lógica de la elección es utilizada para explicar la relación existente entre la conciencia de la personalidad individual y su relación con el fenómeno moral. De modo que la decisión presupone la lógica de la elección... Sin embargo, a pesar de que la elección y la decisión son dos categorías

¹⁴ “Es cierto que el Dios de los cristianos es espíritu, y que el cristianismo es espíritu, y que entre la carne y el espíritu se ha impuesto enemistad; pero la carne no es lo sensual, sino lo egoísta, y en este sentido lo espiritual mismo puede llegar a ser lo sensual... Pero eso no implica en modo alguno que, en el cristianismo, la sensualidad quede eliminada. El primer amor encierra un momento de belleza, y la alegría y plenitud subyacentes a la inocencia de lo sensual bien pueden ser acogidas en el cristianismo” (Ibíd., p. 52 / SKS 3, 56).

¹⁵ Ibíd., p. 50 / SKS 3, 54.

¹⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida*, trad. Juana Castro, Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1967 / SKS 6.

distintas, las dos se fundamentan en la ética y la libertad y se relacionan con la eternidad¹⁷.

En *Etapas* el esposo se presenta como el Juez, es decir que la figura del *esposo* que responde a las objeciones acerca del matrimonio, tampoco anula a la figura del enamorado, sino que le otorga sentido, como tampoco el matrimonio burgués anula al amor romántico y ésta conservación está necesariamente determinada por la *decisión*. Ahora bien, la inclinación amorosa no puede ser determinada por la decisión porque su carácter estético inmediato la vuelve *demoníaca*, es decir que no puede ser conservada por la decisión sin ser al mismo tiempo reconfigurada. Sin embargo, hay un algo inefable en el matrimonio que nos remite a la fe, cuestión que pareciera hacer el Juez, con la introducción del *Ultimátum*, al finalizar *OO II* con un sermón que apela a la esfera de lo religioso y la idea de que ante Dios cualquiera sea la deliberación la respuesta siempre nos conducirá al error. “Los pasos que debería seguir esta transformación no son explicitados y en su lugar encontramos que en el matrimonio hay algo ‘divino’ que explica ‘por milagro’ lo que sólo el creyente puede entender. Una vez más Kierkegaard introduce la idea de la fe para enfrentarse a lo inexplicable...”¹⁸ De hecho, Guillermo no es un moralista, ni se escandaliza de A. Realiza su defensa del matrimonio a partir de la validación estética del mismo, es decir, su intención no es proscribir sino dar orientación a lo erótico en una relación en la que la *erótica negativa* posibilite la transformación a valores positivos o equilibrados, sin perder el goce estético de lo erótico, sino ganando la concreción que aporta la vida ética a dicho goce. De este modo, en el matrimonio se abandona la pesadumbre, el desencuentro entre la idea y la realidad y, por lo tanto, la desilusión. Otro valor expresado por el Juez, es el del equilibrio que introduce la ética en la relación que se mantiene entre la interioridad y la exterioridad. Este equilibrio armoniza las relaciones que el individuo experimenta fundamentalmente en su propia interioridad, tales como la toma de conciencia de su propia libertad, la comprensión de sus estados anímicos y la posibilidad de concreción en el tiempo. En la segunda carta dirigida a A, *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*, que comienza con el grito de *aut-aut*, el Juez, con un lenguaje apasionado, insta a A a elegirse a sí mismo, acto que, según él, hará reconfigurar toda su concepción existencial, evitando los síntomas negativos que

¹⁷ Dip, *Teoría y praxis en Las obras del amor*, p. 48.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 50-51.

A describe en sus cartas¹⁹. El pedido lo hace como alguien que se ha visto en el instante de la elección definitiva, y advierte a su amigo sobre las consecuencias de no hacerlo.

Todo tu ser está en contradicción consigo mismo. Pero de esa contradicción sólo puedes salir valiéndote de un “o... o...”; y yo, que te amo más sinceramente de lo que tú amarías a aquel joven, yo, que he experimentado en mi vida la importancia de la elección, me alegro de que seas todavía joven, pues si tienes o, mejor, si quieres tener la energía suficiente, por más que siempre te faltará algo, podrás ganar aquello que es lo principal en la vida, podrás ganarte a ti mismo, adquirirte a ti mismo²⁰.

Aquí debemos recordar también al *esposo* de *Etapas* y el concepto de “decisión”. La libertad sobre la que descansa la decisión implica que ésta puede ser tanto positiva como negativa. Es decir, que dado que la libertad se ha visto introducida con la elección de la personalidad, las deliberaciones posteriores no implican una necesidad, sino que se relacionan con la categoría utilizada por Anti-Climacus en *EM*, la *voluntad*. Quien opta por la negativa lo hace en razón de su libertad y esto lo convierte en un desgraciado, alguien que no puede volverse concreto, es decir, un seductor. Por el contrario, la opción positiva se inclina por el espíritu, dado que ha reconocido la seriedad del instante de la elección, por la cual puede gozar de la felicidad y los valores con los que se autodefine el Juez, como funcionario, padre, esposo y amante de su patria en *OO II*.

El último valor que el Juez invoca es de un talante diferente, en tanto que se trata de un consejo, ya no ético, sino propio del plano religioso, que como indicamos previamente se relaciona con lo inefable del estadio ético. El discurso que el Juez dirige a A se mantiene en el estadio conocido por él, es decir el ético. Por ello, al concluir su discurso acerca de la elección del sí mismo, comienzan a presentirse los límites que la aparición de la esfera religiosa impone a la vida ética. El Juez muestra que la esfera ética ha alcanzado su cénit cuando al haber colmado su argumentación sobre los valores

¹⁹ “La polémica del juez contra su joven amigo no consiste en una arenga puritana que exige una negación de la estética. El juez busca mostrarle al hombre más joven que su enamoramiento con la estética en sí misma es, en realidad, una limitación. Es la persona ética la que puede apreciar más plenamente los aspectos estéticos de la vida, porque vive no sólo en el momento, sino dentro de un horizonte más amplio de continuidad a través del tiempo” (Charles Bellinger, “Kierkegaard's Either / Or and the Parable of the Prodigal Son: Or, Three Rival Versions of Three Rival Version”, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Georgia: Mercer University Press, 1995, p. 63).

²⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 153 / SKS 3, 160.

que en ella se destacan introduce un silencio. En el *Ultimátum*²¹, una carta menos extensa, B recomienda a su joven amigo, la lectura del sermón del pastor de Jutlandia, en la que pareciera solicitar un pasaje desde la vida ética, a una concepción religiosa. La última carta no está escrita por él sino que, ante el reconocimiento de que la elección presenta “un antes y un después”, hace hablar al pastor de Jutlandia, quien oficiará de voz autorizada para presentar la aparición de la esfera dogmática.

En *El asalto a la Razón*²² Lukács argumenta que tanto el estadio estético como el ético, caen en una *circularidad* en la que ambas concepciones fracasan. Según Lukács, Kierkegaard le ha dado a la ética el papel de intermediario, de *engarce*, entre lo estético y lo religioso, en donde la cuestión se jugaría entre elegir la estética o lo religioso, haciendo de la religiosidad *un asilo para estéticos salvados del naufragio*²³. Consideramos que, dado que la pretensión del Juez no es presentar una teoría ética, sino que lo que intenta transmitir a su amigo A es la necesidad de asumir la propia libertad, erigiéndose como individuo, el planteo de Lukács, pierde consistencia. La aparición del *Ultimátum*, no es, en última instancia, la cancelación de la ética, sino una presentación de aquello que sobreviene con la personalidad, y esto es, la relación que introduce la libertad en el individuo tras el bautismo de la voluntad, es decir, la conciencia de ser un espíritu, cuestión que se considerará en la antropología²⁴ planteada en *EM* de 1849.

El concepto más importante es el de lo *edificante*, y el lema es que *ante Dios estamos siempre en el error*²⁵. Consideramos que el *Ultimátum* puede pensarse como el paso necesario que sufre la conciencia que se ha elegido, al hacerse consciente de la imputabilidad de sus actos, cuestión que ya estará presupuesta en el *Concepto de la angustia (CA)*²⁶. El consejo es aceptar una

²¹ Cfr. David Law, “The Place, Role, and Function of the “Ultimatum” of Either/Or, Part Two”, in *Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship*, Macon: Mercer University Press, 1995, p. 233-257.

²² Cfr. György Lukács, *El asalto de la Razón*, Barcelona: Grijalbo, 1968.

²³ Lukács, *El asalto de la Razón*, p. 234.

²⁴ Cfr. Marcelino Ocaña, “Sujeto y subjetividad en Soren Kierkegaard” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N°5, 1985, p. 70.

²⁵ “Cuando se dice que no debes contender con Dios, lo que quiere decir es que no debes pretender estar en lo cierto frente a Dios, que sólo debes contender con él para llegar a saber que estás en el error... El hecho de que se te prohíba contender con Dios denota tu perfección, no quiere decir que seas una criatura miserable e insignificante para él” Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 308 / SKS 3, 324.

²⁶ “El marco moral-religioso encarnado por el juez será objeto de un escrutinio fulminante en trabajos posteriores, especialmente en *Temor y temblor*, publicado poco después de *O lo uno o lo otro*. Aunque el Juez está destinado a encarnar una orientación ética que necesita revisión, está claro que su postura ya es ético-religiosa. Entonces el resultado de

verdad edificante: ésta es que el error nos alienta a obrar. Y, recordando el sermón de Lucas (capítulo 19, versículo 41), el Juez, le hace a A, una última advertencia: “¿De qué valor son los intentos de los seres humanos insignificantes de ser “éticos” frente a la falibilidad y corrupción de la raza humana? El pastor busca persuadir a su congregación de que, aunque sea doloroso, reconocer que uno está equivocado ante Dios es el único camino hacia la edificación genuina”²⁷. Es la adquisición de uno mismo y la comprensión de esa individualidad, lo que hace que toda la vida se concrete y pueda abrirse paso a lo edificante, mostrando los límites de una teoría ética, teoría que el Juez no está interesado en realizar, y remarcando el carácter personal e inaccesible de la intención de su interlocutor. Inaccesibilidad también presente en la relación vertical que supone ese ponerse “ante Dios” (*for Gud*). En otras palabras, asumirse como libre, es también hacerse consciente de la angustia y su pasaje a la desesperación, es decir asumir la posibilidad del pecado.

No detengas el vuelo de tu alma, no malogres lo mejor de ti, no abrumes tu espíritu con deseos a medias y pensamientos a medias. Pregúntate y sigue preguntándote hasta hallar la respuesta, pues uno puede haber conocido y reconocido una cosa muchas veces, pero sólo la profunda conmoción interior, sólo la indecible agitación del corazón te da la seguridad de que aquello que conociste te pertenece, que ningún poder habrá de quitarlo; pues sólo la verdad que edifica es verdad para ti²⁸.

El Juez le confiere a A una serie de consejos, propios de un contexto específico en los que se encuentra su joven amigo. Recordemos que las cartas se sostienen en el tiempo, en un ida y vuelta entre ambos. La formulación no es filosófica, aunque bien el Juez puede sostener una disquisición del tipo

esta crítica posterior será complejo” (Edward Mooney, “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition”, en Robert Perkins, (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Georgia: Mercer University Press, pp. 5-32, 1995, p. 12) / “El juez recomienda a A, el sermón del pastor de Jutlandia, pero no debe deducirse de esto que el sermón representa simplemente más de lo mismo. En realidad, el sermón representa un cambio crucial de la esfera ética de la existencia a lo religioso. Mientras que la esfera ética representa el intento humano de colocarse “en lo correcto” existencialmente, la esfera religiosa comienza con la verdad de que los seres humanos siempre están equivocados ante Dios” Bellinger, “Kierkegaard's Either / Or and the Parable of the Prodigal Son: Or, Three Rival Versions of Three Rival Version”, p. 64.

²⁷ *Ibíd.*, p. 64.

²⁸ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, pp. 315-316 / *SKS* 3, 332.

filosófica, sino que su carácter es más bien personal. La carta va dirigida al joven esteta reflexivo A, y sólo a él²⁹.

...el Juez no está en el negocio de ofrecer teorías generales y no es un filósofo a tiempo completo. Tal vez le aconsejaría a otro amigo que atienda más a los requisitos del deber cívico, o que sea más consciente de sí mismo. Quizás la autoelección no sea una opción viable para una persona que no tiene un cierto grado de autorreflexión, por lo que no se puede recomendar en todos los casos. Pero el juez sin duda ha evaluado a su amigo correctamente³⁰.

Sin embargo, si tomamos en general la correspondencia que B dirige a A, vemos que ésta es un compendio de consejos acerca de cómo vivir una vida auténtica, sostenidos en el requerimiento de adquirirse a sí mismo, para poder asumir elecciones concretas, en situaciones propias de la vida burguesa y con un sentido profundamente privado, asumiendo una *ética de la intención*. De hecho, según el Juez, este esteta está vacío, su existencia carece de valor moral interno. Como Kant lo indica en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (FMC)*³¹, cualquiera sea el comportamiento externo que pueda mostrar, incluso si el acto está de acuerdo con un código moral, éste, sin embargo, si no se actúa desde una posición o fuente moral propia, o dirigida desde su fundamento, su acciones final carecerán de un valor humano específico³². Aquí tomamos la distinción weberiana de la ética de la convicción (principios) y la ética de la responsabilidad³³. Una ética de la

²⁹ “El Juez Guillermo simpatiza con el joven porque él mismo ha experimentado desesperación, pero ahora es un hombre feliz con familia y carrera. Aconseja al joven que elija lo ético, la elección de elegir entre el bien y el mal, porque al hacer esto, el ser auténtico del joven comenzará a surgir. Llegará a ser capaz de dirigir su vida a propósito como una tarea dentro de categorías éticas en lugar de ser dirigido por sus impulsos. Se aconseja al joven esteta que comience su elección a través de la elección inicial de la desesperación; es decir, en lugar de intentar escapar de su condición, debe enfrentarla, desesperarse o arrepentirse del ser que es, en el sentido de que define su estilo de vida actual como no bueno, y optar por una continuidad auténtica de personalidad.” (Julia Watkin, “Judge William, A Christian?” en Robert Perkins, (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Georgia: Mercer University Press, 1995, p. 119).

³⁰ Mooney, “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition”, p. 9.

³¹ Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

³² Mooney, “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition”, p. 7.

³³ “Quien quiere obrar conforme a la moral del Evangelio debe abstenerse de participar en una huelga, que es una forma de coacción, e ingresar en un sindicato amarillo. Y, sobre todo, debe abstenerse de hablar de “revolución”. Pues esa ética no enseña, ni mucho

intención, debe tomar en cuenta los principios que orientan la acción y no el fin de la misma. Y en este mismo sentido, la ética que el Juez propone es intimista e individual, y no pretende producir un cambio externo al propio individuo, sino más bien que la transformación pretendida se debe dar en el propio individuo y en su modo de relacionarse con eso externo que es su mundo privado³⁴. Es por este motivo que las acciones concretas que realiza un sujeto pueden ser *vistas y juzgadas*, solamente por él mismo, ya que es el único que puede saber las intenciones que orientan su voluntad. Esto resulta problemático, si además sumamos a la ecuación de la responsabilidad ética el arrepentimiento que la esfera de lo ético impone. El arrepentimiento se enreda constantemente a sí mismo, pues si fuera lo más elevado, lo único para el hombre, el factor de su salvación, entonces se introduciría nuevamente en una dialéctica acerca de si es lo suficientemente profundo. Por lo que desde una perspectiva ética, de la interioridad, lo máximo que se puede hacer es incurrir en pecado y arrepentirse por ello, pero en tal caso, no podría realmente llegar a actuar, pues debo arrepentirme y un nudo semejante únicamente puede desatarse a través de la religión. De modo que, mediante la utilización de una fenomenología de la interioridad, en OO, se presentan dos concepciones de vida distintas³⁵, la estética, que sólo puede ser

menos, que la única guerra legítima sea precisamente la guerra civil... No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios", o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción." Max Weber, "La política como profesión", en *El trabajo intelectual como profesión*, trad. Adan Kovacsics Meszaros, Barcelona: Bruguera, 1983, pp. 22-23.

³⁴ "El problema de Weber consiste, justamente, en poder establecer una síntesis entre ambas éticas que permita superar las limitaciones que presenta cada una de ellas pensadas unilateralmente. Mientras que la ética de la responsabilidad puede convertirse en una excusa para renunciar a las convicciones, y por ese motivo, no es efectiva si no está puesta al servicio de una causa, la ética de la convicción debe enfrentar el siguiente problema: las buenas intenciones no son suficientes para obrar políticamente, puesto que lo bueno no produce siempre el bien" Patricia Dip, "La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor", *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195. ISSN: 0034-8244, 2003, Madrid, p. 186.

³⁵ "Una ojeada somera a los papeles encontrados me mostró enseguida que constituían dos grupos, cuya diversidad se hacía notar también en lo externo. El contenido también mostró bien pronto ser diferente; una parte contenía una multitud de tratados estéticos de mayor o menor envergadura; la otra consistía en dos amplias disquisiciones y una más corta, todas de contenido ético, o eso parecía, en forma epistolar" (Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 32 / SKS 2, 15).

reconfigurada mediante el bautismo de la personalidad, y la ética que se encuentra en un estadio en el que ya se ha realizado la decisión.

...Si presta atención al Juez, el esteta debe despojar de estos canales (de recepción y expresión) su brillo de sofisticada indiferencia. No es ésta o aquella política u opinión, ni éste o aquel acto público específico, lo que debe modificarse o alterarse. En cambio, debe elegir, es decir, adquirir, el marco moral o el yo que modulará toda su recepción y expresión de la experiencia, dando un molde moral a todo lo que se encuentre dentro de ese marco o canal³⁶.

El diagnóstico que B realiza acerca de A no debe considerarse como un imperativo, ni siquiera como una enseñanza, en el sentido escolar, sino más bien como un consejo, en sentido demostrativo, y, en última instancia so-crático. La cuestión de la educación aparece como un punto clave para tener en cuenta la posición del Juez, y para comprender el paso que se corre desde una posición externa, esto es, un amigo que le indica a otro mediante su propia vida, la dirección correcta para eliminar sus pesares y relaciones inauténticas en su vida, a una posición puramente interna, que puede realizarse sólo si el individuo se ha hecho con su libertad, y esto es la angustia como educadora, de la que Haufniensis habla en el CA. Guillermo denomina al *bautismo de la voluntad*, que se recibe cuando se alcanza lo ético, Mooney, lo define en los siguientes términos: “Elegir lo ético, en opinión del juez, es adquirir una estructura que en adelante enmarque todo el material experiencial relevante, proyectando la experiencia en su propia forma moral y aspiracional”³⁷.

Aunque cabe destacar que la estructura de la que nos habla Mooney, debería definirse como una condición necesaria para el reconocimiento de elecciones posteriores. Las características de este bautismo, están definidas en el acto electivo del sí mismo, dado en un momento o instante específico en la vida del individuo. Un individuo que es propiamente reflexivo, y tiene la capacidad y las condiciones de posibilidad para notar la exigencia existencial de elegir. Una vez realizada la elección, el individuo en el estadio ético, además de hacerse consciente del bien y del mal, es también, capaz de articular aquello que realizaba en el pasado y hacerse responsable, vislumbrando así, una preocupación por la historia³⁸. Si bien esta situación se

³⁶ Mooney, “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition”, p. 8.

³⁷ *Ibíd.*, p. 10.

³⁸ “Existe una brecha inevitable entre lo que el ser moral requiere de sí mismo y cuáles son su desempeño y sus motivos reales. Reconocer la desesperación es reconocer esta

plantea en *OO*, consideramos que el pseudónimo *Haufniensis*, en *CA*, es quién tematiza la dimensión histórica de un modo concreto, ya no, como lo hace el Juez, desde un planteo estructural, sino a partir del hecho histórico, que es la irrupción del pecado en el mundo. García Pavón argumenta que se puede extraer de las cartas de Guillermo la idea de una ética del tiempo, una ética del porvenir, en donde la solidaridad consiste en darse y darle tiempo al otro para que devenga ese sí mismo que se revelará en el venir, que permita la propia elección de sí³⁹. El Juez de algún modo ama a su interlocutor y pretende ponerlo en la situación de que se dé tiempo, no cronológico, sino como ámbito, es decir como libertad y agrega que el Juez prepara a A, para que el tiempo acontezca como posibilidad de eternidad, cuestión que *Haufniensis* recoge en el *CA*.

La dimensión histórico-temporal aparece en *OO* bajo el sentido que cobra la responsabilidad, y la incorporación a lo universal, mediante la irrupción de la elección de sí mismo. El Juez entiende que para poder realizar una elección se requiere ser un *hombre universal*, es decir, que su personalidad se incorpore a lo temporal y así a lo universal (mediante elecciones o juicios morales posteriores a la elección absoluta). La temática del tiempo se hace visible en los escritos de A, en los que el pseudónimo estético expresa su relación “conflictiva” con lo temporal. Al no haberse constituido aún como un yo, el individuo de la vida estética no puede hacerse en el tiempo, en otras palabras no ha nacido aún al mundo. La relación temporal en tanto incorporación de una historia en pasado, presente y futuro, sólo puede ser dada en la vida ética, reconfigurando la relación con el mundo, superando la lógica del entretenimiento (*nydelse*) propuesta por la vida estética, para superar el tedio que le produce no poder sostener un continuo en su existencia.

El individuo que se constituye como un yo, pues ha asumido lo ético en su vida, puede y debe unificarse con la comunidad moral, dado que se ha elegido, en primer lugar, situado en un contexto histórico-social específico, de ahí que tenga como *tarea* hacer suya la propia historia. Sólo se logra obtener continuidad en la existencia apropiándose de la propia historia, pero ésta no debe ser entendida como la sumatoria de actos individuales,

brecha. El yo éticamente maduro sabe que no es perfecto ni en intención ni en realización, aunque acertadamente apunta a ambos. Reconoce la complicidad en los actos e intenciones que ocurrieron antes de su madurez, e incluso en su pasado familiar o comunitario. Puede hacerse responsable de los estados de cosas en los que no participó” *Ibíd.*, p. 30.

³⁹ Rafael García Pavón, “La Responsabilidad ética del tiempo en Søren Kierkegaard como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad”, en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 7, N° 14, pp 11-30, 2015, pp. 14-15.

sino como la historia junto a la de otros seres humanos, tanto de los vivos como de los muertos. Es decir, la continuidad implica la comprensión del tiempo. Asumir la responsabilidad, como un acto de libertad, implica ser y comprender la responsabilidad histórica de los actos. Sin embargo, dentro de la que consideramos el inicio de una teoría de la subjetividad, este aspecto histórico, aún está anclado en el individuo, por lo tanto es prescriptivo, en el sentido que lo propiamente histórico y temporal, se iniciará, recién, con la irrupción del pecado.

Si bien en *OO* la dimensión temporal se despierta mediante la irrupción de la elección, y con ella se asume la desesperación, no hay aún una teoría al respecto. El individuo que no se determina en la ética, luego de que esta se ha presentado, es propiamente un pecador. Una vez introducida la ética, se quiera o no la vida se transfigura, dejando la alternativa como necesaria. Aquel que no la asume es definido como un desesperado, por lo cual lo sepa o no, su relación con lo sensible pasa de expresiones estéticas a una de la esfera religiosa. Una vez que se presenta el instante de la elección la personalidad se ve configurada se tenga consciencia de ello o no. Por lo cual es mejor asumir lo ético e incorporarlo a la vida dándole de este modo unidad al yo, que negarse a ello y dejar que la elección la haga *alguien más*, es decir, que se pierda la posibilidad de trascender lo inmediato y caer en la desesperación. Esta cuestión abre aguas entre la conciencia antigua y pagana, y la época cristiana, dado que los antiguos desconocían el pecado, por cuestiones históricas, pero el individuo moderno no puede desentenderse de este hecho histórico.

I. La dimensión electiva de la personalidad

El Juez exclama: elígete a ti mismo, plantea un *aut-aut*, un antes y un después. Dado que esta es una cuestión decisiva, puede llevar a equívocos frente a lo que llamarías propiamente elegir y lo que denominamos deliberar. La elección hace referencia y tiene estrecha relación con aquel que elige, es decir es interior y se relaciona con la conciencia que toma el individuo:

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no se elige, se atrofia y se consume. Por un instante puede ser, o puede parecer, que hay que elegir entre cosas que están fuera de quien elige, que éste no guarda relación alguna con ellas, que puede mantenerse indiferente frente a ellas... En ello se advierte que el

impulso interior de la personalidad no tiene tiempo para experimentos, que se precipita siempre hacia adelante...⁴⁰.

Más la deliberación se relaciona con una decisión posterior y tiene que ver con decisiones externas, de aquí que la *elección* no tenga contenido más que la propia libertad, y las *decisiones* posteriores, tengan criterios éticos religiosos definidos como puede ser decidirse por el matrimonio:

La decisión del matrimonio es una decisión (*beslutning*) positiva... la decisión más positiva de todas; el contraste también es una decisión, que decide no cumplir esa tarea. Para aquel que no sólo permanece al margen del matrimonio, sino que por añadidura permanece al margen de la decisión, la travesía de la vida es trabajo perdido⁴¹.

La elección de la personalidad se da en el *instante* (*Øieblikket*), es decir, cuando el individuo ha adquirido la suficiente reflexión que le otorga la conciencia de “girar el timón”⁴² y logra dar unidad a lo diverso, es decir se nace al mundo, pues si se elige ser un sí mismo se da inicio al yo concreto y con él, también se da inicio a la libertad. David Kangas, explica que Kierkegaard se niega a postular algo así como un origen radical o “comienzo absoluto”. La cuestión de la trascendencia surge en términos de una cierta anterioridad, frente a un comienzo que no se puede identificar con el auto-posicionamiento, un comienzo que no es un fundamento, sino un no-fundamento (*Af grund*). “Lo que trasciende la autoconciencia no es lo que se opone a él, sino lo que le precede. A través de paradoja tras paradoja, los primeros textos de Kierkegaard muestran un movimiento hacia lo radicalmente anterior, lo irrecuperable”⁴³. El instante es el nombre de un comienzo que no se puede interiorizar, apropiár, recordar, representar, poseer, ya que esta autoconciencia se produce en un “salto”, que no se produce por medio de mediaciones. El evento a través del cual la autoconciencia se habilita primero como presencia, es decir un instante en el que la experiencia se hace presente, ya sea esencialmente demasiado pronto o demasiado tarde.

La elección es el evento preminentemente real a través del cual se abre la autoconciencia, o en primer lugar nace, una y otra vez. Nada es más concreto que el instante, pero por eso mismo la tradición filosófica, en la

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 154 / SKS 3, 160-161.

⁴¹ Søren Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida*, p. 112 / SKS 6, 102.

⁴² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 154 / SKS 3, 161.

⁴³ David Kangas, *Kierkegaard 's Instant. On Beginning*, USA: Indiana University Press, 2007, p. 4.

medida en que ha cedido prioridad a lo que el instante permite, es decir, el presente, lo ha oscurecido o incluso pasado por alto. Así, los textos de Kierkegaard dirigen la atención crítica al instante del comienzo, permaneciendo siempre antes de la presencia como su condición, y el comienzo como postulado o re-presentado para el pensamiento. Entonces lo que cae siempre antes o después de la presencia, el instante, no puede nombrarse sino a través de algún tipo de ruptura. Los textos de Kierkegaard vuelven una y otra vez al instante a modo de esclarecimiento de ciertos fenómenos asociados con el desgarramiento de la conciencia de la presencia significativa: fenómenos como el aburrimiento, la melancolía, la ansiedad, la desesperación. Kierkegaard interpreta estos fenómenos de una manera filosóficamente radical, como la revelación de una realidad reprimida dentro del idealismo⁴⁴.

Por este motivo la elección es una expresión de lo ético, ya que la elección estética no vincula a un sujeto con lo que elige de modo auténtico, sino que por ser una decisión inmediata, no hace sino perderse en la multiplicidad, y por tanto no es una elección, sino una vacilación. De hecho, la elección no tiene contenido alguno, no se trata de elegir entre esto o aquello, sino más bien se relaciona con el *pathos* existencial, es decir con la interioridad de la personalidad que puja por penetrar en la existencia y transfigurar la totalidad de la vida. En este sentido la elección sólo puede ser ética en tanto es absoluta y tiene como intención que la unidad del yo se incorpore a lo universal.

La única alternativa absoluta es la elección entre el bien y el mal, y ésta es absolutamente ética... El que quiere definir éticamente su tarea en la vida, por lo general, no tiene mucho que elegir; la elección no se trata de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige... Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia⁴⁵.

Tomando en cuenta el contenido de *OO*, podríamos pensar que, Víctor Eremita, quien eligió el título de la compilación, comprendió la importancia del *aut-aut* que expresa el Juez, poniendo, en cierto modo, la visión ética de la existencia por encima de la estética. Sin embargo, el editor aclara que no hay una definición en la “contienda” de estas dos concepciones distintas de

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, pp. 156-157 / SKS 3, 163-164.

la vida, y se pregunta quién habrá convencido a quién, como si se tratase de un ida y vuelta en el que dos “personalidades determinadas”⁴⁶ se aconseja, mediante ejemplos de vida, cuál es la vida que vale la pena ser vivida.

Gracias a la elección disruptiva de la personalidad, el individuo puede conocer sus posteriores elecciones y configuraciones morales y volitivas. Por lo que, la elección que el Juez tiene en mente, no es moral, sino que establece las condiciones para que cualquier moral sea posible, es decir, la elección permite volverse responsable de los propios actos.

La elección del propio yo le otorga unidad a la existencia, continuidad en el tiempo y una tarea, la de la individuación. Es cierto que solamente el individuo es responsable de sus actos, pero no lo es menos el hecho de que para serlo se vea obligado a realizar una suerte de autoexamen. El autoexamen heredado del socratismo supone la incorporación de un elemento...el pecado. La conciencia de la culpa vuelve ambigua la autocomprensión del individuo. Esta ambigüedad, determinada por la libertad, es lo que le produce angustia⁴⁷.

Aunque, a pesar de que en esta interpretación que hace Víctor Eremita, pareciera que la elección, por una u otra concepción vital es, precisamente, una elección sin consecuencias, es decir, que podríamos no elegir la opción ética, y seguir con la existencia estética, lo cual es cierto, desentenderse, y no optar por constituirse un yo auténtico, complica todo aún más, ya que lo que se pierde es más que una simple opción, se pierde al propio yo, es decir se renuncia a la libertad. El momento de la elección, no puede ser evadido dado que ésta irrumpe y no escuchar la llamada de la elección, supone perderse infinitamente.

El *instante* en el que se da inicio a la personalidad, introduce la conciencia temporal, por lo tanto, también introduce la noción de pecado, ya que pasado el instante de la elección pueden suceder tres cosas: (1) la primera es elegir la vida ética, por lo cual se asumen la voluntad y la posibilidad; (2) la segunda es perder el instante y no elegir en absoluto, con lo cual se corre el riesgo que alguien más lo haga por nosotros; y (3) la tercera es no elegir la ética y continuar por la vía estética, en ese caso se elige la desesperación, ya que lo que se elige una vez que la elección ética es presentada no es la vida estética propiamente dicha, ya que de algún modo la conciencia y por tanto la sensibilidad ya se vieron transfiguradas. Haga lo que haga te

⁴⁶ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 38 / SKS 2, 21.

⁴⁷ Patricia Dip, *Kierkegaard*, Buenos Aires: Galerna, 2018, p. 40.

arrepentirás, advierte el Juez, sea como sea una vez que lo ético fue mostrado nada volverá a ser como fue.

En *Historia de la ética*⁴⁸ MacIntyre presenta a Kierkegaard como un filósofo de la “elección radical”, que se imagina que los individuos modernos adoptan diversas formas de vivir a través de actos arbitrarios de toma de decisiones que no se pueden defender racionalmente. MacIntyre acusa a Kierkegaard de irracionalista para sostener la tesis de que en todo caso podría decirse: que la modernidad carece de recursos morales por haberse alejado de la racionalidad y asume que el danés es la culminación de la moralidad moderna que al intentar centrar lo ético en la racionalidad individual ha caído en el irracionalismo. De ese modo busca reivindicar la moralidad de la virtud antigua⁴⁹, aristotélica, mostrando que en última instancia la ética que Kierkegaard propone es atar al individuo a principios que resultan imposibles de concretar. Entendemos que lo que el Juez propone con la elección no es una teoría ética de la irracionalidad frente al bien o al mal, sino más bien, la configuración de un bautismo de la voluntad, que es previo, y condicionante para que las elecciones éticas puedan llevarse a cabo, y por eso mismo, sean plausibles de atribuirse como acto responsable. Yendo aún más profundo, consideramos que la interpretación de MacIntyre no es apropiada, ya que de lo que se trata es de una teoría ética. La propuesta del Juez, siquiera pretende ser una teoría ética, sino más bien, el comienzo de una teoría de la subjetividad, que a fin de cuentas, como inicio, tampoco es una teoría propiamente dicha.

La doctrina fundamental de Sören Kierkegaard indica no sólo que no hay pruebas objetivas genuinas en la moralidad, sino que las doctrinas que afirman su existencia funcionan como medios para ocultar el hecho de que nuestras normas morales son, y sólo pueden ser, elegidas. El individuo se da a sí mismo sus preceptos morales en un sentido mucho más fuerte que el

⁴⁸ Cfr. Alasdair MacIntyre, *Una historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 2015.

⁴⁹ “Según MacIntyre este *proyecto ilustrado* de justificar la moralidad falló... tiene algo de irónico porque se basa en una autoconciencia característica de la modernidad acerca de la historia y el cambio conceptual... ve el paradigma de un encuentro fructífero entre dos tradiciones (la aristotélica y la agustiniana). Mas esta reconstrucción del tomismo cuasi hegeliana, típicamente histórica, no parece ser igual que el punto de vista del propio Santo Tomás...” Anthony Rudd, “Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard”, en John Davenport, Anthony Rudd, (edit.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essay on Freedom, Narrative and Virtue*, 2001, pp. 131-150. Traducción en Vázquez del Mercado, A., *Kierkegaard y la filosofía analítica*, México: Universidad Iberoamericana, 2016, pp. 38-39.

individuo kantiano, pues la unificación y autoridad que tienen provienen del hecho de que él ha elegido expresarlos⁵⁰.

Podría argumentarse que MacIntyre está en lo cierto cuando afirma que no se trata de una elección del tipo ético, cuando el Juez interpela a A a *elegirse*, pero según nuestra interpretación, no es cierto que la elección surja de la nada, al estilo de una elección irracional. Dado que, en primer lugar, el individuo que elige, debe tener un grado reflexivo y comprensivo para poder realizar dicha elección, cuestión que queda clara en los escritos de A, además que el contenido de la elección está dado por el propio individuo estético. Esta comprensión de que “algo no anda bien”, podemos apreciarla en las manifestaciones o sintomatologías que va presentando el individuo, que pueden ir desde el tedio, la angustia o la desesperación. Por otro lado, la elección no tiene un *sentido moral* menor que en Kant, como lo interpreta MacIntyre, ya que en ambos pensadores, las condiciones de posibilidad para las posteriores elecciones, que sí son del tipo ético, se asientan sobre la base de una condición previa dada por asumirse como una personalidad capaz de poder articular su relación existencial con el mundo.

En este sentido, podemos afirmar que MacIntyre está en lo cierto cuando afirma que la elección de la que nos habla el Juez, es un criterio base, y que el concepto de elección dinamitaría la búsqueda ilustrada de una base racional para la ética. Sin embargo, es evidente que articulando con la *teoría de la libertad* kantiana, esa “base racional”, de la que nos habla MacIntyre, se correría del eje racionalista, no para pasar al irracionalismo, sino para dirigirse al existencialismo, ya que la elección no surge de la nada, sino que se asienta en la libertad⁵¹. MacIntyre interpreta que, por ejemplo, la elección entre lo ético y lo estético no es una elección informada por ningún criterio, sino más bien que la elección, en sí misma es la que cuenta como criterio del sujeto, es decir que uno decide o elige bajo qué calificaciones (a través de qué criterios) hace juicios y administra su vida, de modo que la elección continúa estando presente donde sea que se empleen esos criterios. Siguiendo esta interpretación de la elección realizada por MacIntyre, deberíamos aceptar como consecuencia que, antes de la

⁵⁰ MacIntyre, *Una historia de la ética*, p. 233.

⁵¹ “...según la ética kantiana *existencial*, la moralidad es sobre lo que las personas humanas reales deben elegir y hacer (lo obligatorio), lo que no debemos elegir y hacer (lo inadmisibles), y lo que es aceptable para nosotros elegir y hacer incluso si no es obligatorio (lo permitido). Lo que debemos elegir y hacer es nuestro deber”. Robert Hanna, *The Rational Human Condition. Kantian Ethics and Human Existence - A Study in Moral Philosophy*, Vol. 3. New York: Nova, 2018, p. 5.

elección de lo ético, una persona no podría tener ninguna relación con las categorías éticas. Dicho de otro modo, es sólo posterior a esa elección que el tipo de consideraciones que motivan y estructuran la vida ética ganan algún tipo de sentido en la conciencia del seleccionador. Efectivamente, MacIntyre, atribuye a Guillermo la noción de que uno podría simplemente elegir “de la nada” para “jugar un juego diferente”. Interpretada así, la elección, es esencialmente irracional, y la elevación de tal noción de elección al centro de la ética constituye el epitafio de la búsqueda de la Ilustración de una base racional para la ética⁵².

Sin embargo, es inevitable repasar los pasajes que MacIntyre dedica a Kierkegaard y notar una apresurada conclusión, sobre todo si tomamos en cuenta que la acusación acerca de la irracionalidad está básicamente fundamentada en *OO*, es decir en la elección de la personalidad a la que el Juez Guillermo invoca. Como indicamos, es precisamente paradójico que sea esa obra la que determine, para MacIntyre, la intencionalidad irracionalista de la elección ética, cuando la obra no es un compendio ético, sino, si se quiere, pre ético, es decir que opera como condición o fundamento de una racionalidad coherente con la unidad del yo.

Varios comentaristas se han abocado a la tarea de confrontar a MacIntyre, Rudd por ejemplo, considera que el filósofo ha cometido un *error interpretativo* en el caso del pensamiento del danés, y una ironía con referencia a su propio pensamiento, ya que la intención de Kierkegaard al igual que la de MacIntyre, “no era un sistema de reglas morales consideradas en abstracto... le preocupaba el desarrollo de los rasgos de carácter a largo plazo, pero también las virtudes y los vicios...”⁵³ Como ya lo indicamos, Kierkegaard no se opone a la racionalidad, sino que lo que busca es la comprensión de la racionalidad ética, mediante la elección.

La idea de que podríamos adoptar lo ético haciendo una elección que nosotros mismos reconocemos como arbitraria es absurda; la noción de arbitrariedad es en sí misma estética y, por tanto, inconmensurable con una postura ética... Esto está mal; es un error lógico o conceptual, un malentendido del concepto de lo ético⁵⁴.

⁵² Norman Lillegard, “Judge William in the Dock: MacIntyre on Kierkegaard's Ethics”, en Robert Perkins, (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Georgia: Mercer University Press, 1995, p. 87.

⁵³ *Ibíd.*, p. 41.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 43.

Rudd aclara que lo que el Juez Guillermo indica es una tarea de cultivación de nuestras virtudes mediante la coherencia y el significado de nuestras vidas⁵⁵. En este sentido la postura del ético está lejos de ser irracional, pero podría interpretarse que el individuo que opta por la vida estética una vez que la ética se le ha presentado, sí puede decidir dirigir su voluntad sobre bases irracionales, en tanto no es un individuo propiamente dicho, sino un desesperado. Este punto también es dejado de lado por MacIntyre, ya que el problema que identifica no se encuentra en el estadio ético, sino en una voluntad orientada inmediatamente a relacionarse con el mundo.

Otra interpretación que confrontamos es la realizada por Peck⁵⁶, quien afirma que las normas fundamentales de la ética kierkegaardiana incluyen sobre todo el requisito de la individuación personal, es decir, la exigencia del paso de la esfera estética de la existencia a lo ético mediante la elección de un modo concreto de ser que define al *yo*. Según esta interpretación, tener que apropiarse de la personalidad como una auto-elección pareciese ser el punto de inflexión que tiende a superar los límites que la ética kantiana, tradicionalmente entendida, supone. Sin embargo, en este punto es clave concentrarnos en el concepto de *Willkürh* introducido por Kant en la *Religión dentro de los meros límites de la Razón* (RGV).

La afirmación es, que para ser responsable y, por lo tanto, para ser bueno o malo, es necesario reconocer que la ley moral hace válidas las reclamaciones. Es decir que, si un ser que carece de este reconocimiento o respeto, no sería moralmente responsable, difícilmente podría decirse que tal ser tenga una voluntad diabólica. Por el contrario, tal individuo tendría que ser considerado como un producto desafortunado de la naturaleza, sin la característica definitoria de la personalidad. Sin embargo, el problema del mal que Kant discute no es el de cómo puede haber acciones que son contrarias a la ley moral, sino más bien de cómo un individuo puede estar fundamentalmente dispuesto a producir acciones no morales cuando se lo coloca en circunstancias apropiadas. Sin ir más lejos, tomando como referencia la *KrV*, podría decirse que la *Willkühr* es la que le da unidad a la multiplicidad de máximas de menor jerarquía que se van presentando en el mundo real, y reclaman una acción.

Willkühr, después de todo, es la facultad o el poder de elección, y la elección, para Kant, implica no sólo acciones particulares sino también máximas. Presumiblemente, la principal motivación de Kant para introducir esta

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 46.

⁵⁶ Cfr. William Peck, *On Autonomy: The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*, Ph. D. Dissertation, Connecticut: Yale University, 1974.

distinción en su explicación de la agencia racional es aclarar su concepción de la voluntad como autodeterminante y, en última instancia, como autónoma. Presupone una cierta dualidad de función dentro de la voluntad, y la distinción *Wille-Willkühr* proporciona justo lo que se requiere para articular esta dualidad dentro de la unidad. Por lo tanto, es *Wille* en el sentido estricto el que proporciona la norma y *Willkühr* la que elige a la luz de esta norma...⁵⁷

La *Wille* se refiere a las máximas de segundo orden que la personalidad elige seguir según su libertad. Esta distinción que realiza el prusiano es importante para comprender la diferencia entre libertad, entendida como arbitrio, y libre albedrío, ya que este último sólo sería posible como una máxima subordinada al fundamento de la elección que es la personalidad. La *Wille* como norma sólo puede ser escogida debido a la *Willkühr*, es decir la constitución de la personalidad capaz de elegir entre el bien o el mal. Allison señala que las similitudes entre ambos pensadores son la elección kierkegaardiana de uno mismo y la revolución en la forma de pensar o conversión moral en la que uno cambia la disposición al mal hacia el bien de la *Religión* kantiana. Mediante una elección o fundamento que sostenga las elecciones éticas. Como sostiene Allison: “...en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, [el mal radical] se considera un problema existencial, que exige una conversión radical o una reorientación de la voluntad por parte del agente...”⁵⁸ Pero si el hombre está corrompido en cuanto al fundamento de su máxima, ¿cómo es posible que lleve a cabo por sus propias fuerzas esta revolución y se haga por sí mismo un hombre bueno? Esto no puede conciliarse de otro modo que así: la revolución ha de ser necesaria, y por ello posible para el hombre. Esto es: cuando el hombre invierte el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo, mediante una única decisión inmutable (y con ello viste un hombre nuevo), en esa medida es, según el principio y el modo de pensar, un sujeto susceptible del bien⁵⁹.

Si bien hay matices en el caso de Kierkegaard, ya que esta transformación no se puede dar en el sí mismo sin la gracia, cuestión desarrollada en *EM*, en ambos hay una elección como fundamento de la libertad que reconfigura la totalidad de la existencia. En términos kierkegaardianos, el hombre puede ahora ser coherente consigo mismo y en Kant, por ende con la ley

⁵⁷ Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 130.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 152.

⁵⁹ Immanuel Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Barcelona, Alianza, 1995, pp. 69-70.

que su máxima le dicta. Tanto para el Juez Guillermo, como para Kant, el tema del mal moral queda aplazado en la interioridad (al menos en los fundamentos), ya que para Kierkegaard el bien es porque lo quiero y, si no, no es el bien, es expresión de la libertad, y lo mismo sucede con el mal, que sólo es en cuanto lo quiero. Aunque no por ello las determinaciones del bien y del mal se ven disminuidas o reducidas a determinaciones meramente subjetivas.

Kierkegaard rechaza la idea de un *liberum arbitrium*, una voluntad desinteresada que sea objetiva y neutral. Más bien, nuestra voluntad siempre se hace en el contexto de nuestros deseos y pasiones. Sin embargo, la voluntad no es simplemente el resultado de los deseos que una persona siente en un momento dado; tenemos cierta capacidad de sopesar nuestros deseos y, con el tiempo, de formarlos, a través de elecciones repetidas de la voluntad⁶⁰.

Este poder de voluntad es lo que nos da la responsabilidad final de nuestras vidas. Evans realiza una comparación con la conocida *teoría de la acción*⁶¹ desarrollada por Donald Davidson en *Ensayos sobre acciones y eventos*⁶², con la cual pretende mostrar que Kierkegaard comparte la intuición fundamental de los filósofos de acción libertarios contemporáneos⁶³, es decir la implicancia directa entre orientar a la voluntad mediante una elección individual, con la posibilidad de producir efectos concretos de responsabilidad social.

...en última instancia, somos responsables sólo de lo que podemos querer o no, o que es el resultado de acciones pasadas que podríamos haber querido o no. Tal concepto de voluntad implica que hay algo misterioso en el ser humano, que es la provincia del salto, el término general de Kierkegaard para un acto libre significativo. Los actos humanos no son elecciones

⁶⁰ Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and Self*, Texas: Baylor University Press, 2006, p. 25.

⁶¹ Davidson sostiene la tesis de que la explicación de una **acción** mediante razones constituye una forma de explicación causal en la que las razones son entendidas como causa efectiva de la **acción**.

⁶² Cfr. Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y eventos*, New York: Oxford University Press, 2001.

⁶³ En el plano de la ética hay libertaristas como Wolff en “Libertarianism, Utility, and Economic Competition” (2006) o Rothbard en “Por una nueva libertad. El Manifiesto libertario” (1973) quienes defienden el individualismo y Estado mínimo, argumentando que estos principios tienen consecuencias concretas y beneficiosas a nivel social. Uno de los pensadores libertaristas más influyentes en el siglo XX es Robert Nozick, quien sostiene una teoría de justicia, en la que propone un *Estado mínimo*, enfrentado a la teoría de la Justicia propuesta por Rawls.

radicales. Se realizan por razones. Sin embargo, las razones no determinan al final lo que hacemos y, por lo tanto, no explican completamente lo que hacemos, al menos en el sentido científico de “explicar”⁶⁴.

En el mismo sentido que Evans liga la elección de Kierkegaard, por tanto también a Kant, con los pensadores del libertarismo y el anarquismo, se puede interpretar ese afán por la individualidad como una preocupación presente en pensadores del mismo periodo de Kierkegaard, es decir, los filósofos del posthegelianismo, particularmente Stirner. Sin embargo, como lo muestra Löwith:

Kierkegaard coincidió con Stirner en el hecho de que ambos fueron antípodas de Marx; y, como aquél, redujo todo el mundo social a su propio *sí mismo*. Pero, al mismo tiempo, también se encuentra en la más extrema oposición con Stirner, pues en lugar de basar al individuo sobre la nada creadora, lo puso *ante* Dios. Su concepto fundamental – el individuo – constituye un antídoto contra la humanidad socialdemocrática y la cristiandad cultural liberal⁶⁵.

Kierkegaard expresa los valores de la individualidad burguesa mediante la figura del Juez Guillermo, quien no da cuenta de un mero sí mismo personal, sino social, burgués: el matrimonio, el desarrollo social y el trabajo, que lejos de ser una carga es un deber humano. Estos valores conservan la dignidad del individuo, pues aportan un valor cultural y educativo. El punto de vista de Stirner, compartido por Kierkegaard, es que la libertad no es política, sino que la libertad es absolutamente personal del yo individual, “...pero siguiendo un camino inverso al de Kierkegaard, comprendía ese llegar a ser uno mismo como la *extrema abstracción* o la liberación de toda autoridad”⁶⁶. Si bien Kierkegaard entiende que la individualidad no es más que la revelación de sí mismo, no hay que confundir su teoría de la subjetividad con una expresión del liberalismo individualista en sentido libertario, ni en un sentido anti estatal. Datos biográficos y su producción como autor pueden remitirnos a una equivocación. Si nos concentramos en su insistencia por mostrar un desarrollo de la subjetividad entendida en términos de la libertad no podemos dejar de admitir que la constitución de la misma se da en el plano de una ética que no se manifiesta en términos de *eticidad*, sino en términos de individualidad privada que se expresa, en última instancia, en una relación de satisfacción personal y no a la inversa. Esto indica

⁶⁴ Evans, *Kierkegaard on Faith and Self*, p. 25.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 325.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 386-387.

que la elección de la personalidad, con la cual inicia su teoría, no tiene como finalidad orientar a la voluntad a fines concretos, aunque puede suceder que los valores escogidos, posteriormente, coincidan y se vuelvan concretos en un marco histórico social que les otorga la esfera ética. Interpretar la elección de la personalidad de la que nos habla Guillermo como una reconducción de la voluntad hacia valores concretos aplicables a la vida nos conduce a una *confusión interpretativa*: ...su individuo es un “correctivo” de la humanidad social-democrática y del cristianismo liberal-culto. En contra del movimiento universal de la época, que apuntaba a una nivelación desprovista de diferencias, ahora era necesario destacar decididamente al individuo; era necesario acentuar la individualidad, sustrayéndola de la universalidad existente, social y cristiana... El hombre verdaderamente existente es un hombre en absoluto individual, sin semejantes, y al mismo tiempo universal⁶⁷.

II. Consideraciones finales

Merece la pena mostrar cuáles son las consecuencias que se desprenden de lecturas que pretenden desplazar OO al terreno de una teoría filosófica, sobre todo ético-política, vimos que extrapolar, por un lado, el interés de Kierkegaard por una filosofía existencialista al contenido del discurso de Guillermo es un error craso, por otro lado, entender lo que Guillermo expresa como el contenido central del pensamiento de Kierkegaard es otra vez, un error. Particularmente la elección ética parece traer varios dilemas argumentativos a lo largo de la historia de la filosofía: (1) en primer lugar, asociar e igualar el concepto de elección (*at vaelge sig selv*) al de decisión (*beslutning*), ya que de lo que el Juez habla es de elección, en un sentido estricto y absoluto, una elección fundamento, es decir ética, no se puede derivar en una teoría ética irracionalista (MacIntyre), ni en una teoría liberal antiestatal (individualismo stirniano), ni en una teoría de la justicia libertarista (Davidson). La elección es racional, ya que como lo mostramos anteriormente, ésta tiene su origen en la teoría de la libertad kantiana, y en ese sentido tiene sus bases en la capacidad que tiene el individuo para hacerse consciente de su propio yo. La elección, al tratarse de lo que constituye los fundamentos para las posteriores decisiones, no puede decirse que implique la dirección de la voluntad en el sentido libertarista. Para refutar la posibilidad de un “libertarismo kierkegaardiano” podríamos caer en un círculo

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 411-412.

argumentativo no virtuoso, ya que para derribar esta interpretación deberíamos “darle la mano” a Adorno⁶⁸ para reconocer su crítica a la subjetividad cerrada sobre sí misma, que la individualidad kierkegaardiana le sugiere, la cual imposibilita cualquier relación externa, sobre todo política o de carácter social. Sobre este punto, como ya lo indicamos, el mismo Kierkegaard rechaza el concepto de masa, y aborrecía la protesta social, en la cual, entendía, el reclamo del existente, su verdad, quedaba reducida a un mero cuantificable. Pese a esto la libertad y la existencia del individuo que Kierkegaard propone no deben entenderse ni como un relativismo ni como un solipsismo. Que a cada quien corresponda su posición ante la existencia, no significa un encerramiento o un desinterés por el rumbo de los demás, por el contrario, cabe una legítima preocupación, un deseo sincero de ayudarlos; sin embargo, esta ayuda no es tarea fácil, pues muchos individuos no desean enfrentarse con su propio yo; además, la “mundanidad” ha fabricado muchos medios que respaldan la inconsciencia de la situación del yo de cada individuo ante el problema de la libertad y su existencia. La tarea es difícil, pues no se trata de decidir por el otro con argumentos, ni lecciones⁶⁹. La libertad de la que nos habla siempre se remite a la actualidad del existente, en continuo devenir, que no necesariamente tiene una correlación con la comunidad específica del individuo, sino que su propuesta se liga al concepto genérico humano, que en última instancia es de carácter divino (trascendente) y no social. (2) Es por esto que, como no hay decisión propiamente dicha tampoco puede hablarse de una teoría decisionista (Schmitt) a partir de Kierkegaard, y mucho menos tomando como referencia al Juez Guillermo. Las decisiones que se toman una vez constituida la personalidad no son arbitrarias, por lo tanto, no se trata de que a fin de cuentas alguien termine decidiendo a la fuerza sobre una u otra acción concreta en el plano social. No es nuestra intención detenernos en debates acerca de la recepción de Kierkegaard en la filosofía política, ya que excede el tema que tratamos en esta tesis, sin embargo, consideramos que las teorías antes mencionadas, confunden y trocan los conceptos de elección y decisión sin hacer un uso debido de cada uno de ellos.

⁶⁸ Para Adorno, la no transparencia del individuo, buscada por Kierkegaard, vuelve al yo, algo inaccesible, por lo cual lo imposibilita de una relación concreta con el mundo, dado que no hay concreción individual que sea determinada por algo externo, haciendo patente la imposibilidad de una salida ética o política. Cfr. Theodor Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid: Akal, 2006, p. 98.

⁶⁹ Luis Guerrero, *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 33-34.

Vimos que la elección no tiene que ver con la irracionalidad, ni con el voluntarismo, en el sentido en el que Schmitt entiende en última instancia la decisión, y por otro lado no es lícito extrapolar la elección ética que el Juez desarrolla en *OO* a la totalidad de la obra del danés, aunque esta pueda ser tomada como piedra inicial en la construcción de una teoría de la subjetividad, que no pretende, en un primer momento erigirse como una teoría en absoluto, y mucho menos en una teoría ético-política, ya que en última instancia la subjetividad no se corre jamás del ámbito ético-religioso.

Bibliografía

Obras de Søren Kierkegaard

Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la página: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Ofrecemos, también, la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

Kierkegaard, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2006.

— *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2007.

— *Etapas en el camino de la vida*, trad. Juana Castro, Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1967.

Otras obras consultadas

Adorno, Theodor, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid: Akal, 2006.

Bellinger, Charles, “Kierkegaard's Either / Or and the Parable of the Prodigal Son: Or, Three Rival Versions of Three Rival Version”, en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard Commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Georgia: Mercer University Press, 1995.

Davidson, Donald, *Ensayos sobre acciones y eventos*, New York: Oxford University Press, 2001.

Dip, Patricia, *Kierkegaard*, Buenos Aires: Galerna, 2018.

— *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires: Gorla, 2010.

— “La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor”, *Revista de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 1, 171-195, ISSN: 0034-8244, Madrid, 2003.

García Pavón, Rafael, “La Responsabilidad ética del tiempo en Søren Kierkegaard como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad”, en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 7, N° 14, pp 11-30, 2015.

Guerrero, Luis, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004.

Hanna, Robert, *The Rational Human Condition. Kantian Ethics and Human Existence – A Study in Moral Philosophy*, Vol. 3. New York, Nova, 2018.

Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Barcelona, Alianza, 1995.

— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Kangas, David, *Kierkegaard 's Instant. On Beginning*, USA: Indiana University Press, 2007.

Mooney, Edward, “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William’s Admonition”, en Robert Perkins, (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or*, Part II, Vol 4, Georgia: Mercer University Press, pp. 5-32, 1995.

MacIntyre, Alasdair, *Una historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 2015.

Law, David, “The Place, Role, and Function of the ‘Ultimatum’ of Either/Or, Part Two”, in Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship, Macon: Mercer University Press, 1995.

Lillegard, Norman, “Judge William in the Dock: MacIntyre on Kierkegaard’s Ethics”, en Robert Perkins, (Edit.). *International Kierkegaard Commentary. Either/Or*, Part II, Vol 4, Georgia: Mercer University Press, 1995.

Lukács, György, *El asalto de la razón*, Barcelona: Grijalbo, 1968.

Ocaña, Marcelino, “Sujeto y subjetividad en Soren Kierkegaard” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N°5, 1985.

Olivares-Bøgeskov, Benjamin, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México: Universidad Iberoamericana, 2015.

Peck, William, *On Autonomy: The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*, Ph. D. Dissertation, Connecticut: Yale University, 1974.

Rudd, Anthony, "Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard", en John Davenport, Anthony Rudd, (edit.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essay on Freedom, Narrative and Virtue*, 2001, pp. 131-150. Traducción en Vázquez del Mercado, A., *Kierkegaard y la filosofía analítica*, México: Universidad Iberoamericana, 2016.

Watkin, Julia, "Judge William, A Christian?", en Robert Perkins, (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or*, Part II, Vol 4, Georgia: Mercer University Press, 1995.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____ "La política como profesión", en *El trabajo intelectual como profesión*, trad. Adan Kovacsics Meszaros, Barcelona: Bruguera, 1983.