



CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD EN *O LO UNO O LO OTRO II*

YÉSICA ROSA RODRÍGUEZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.cclk

RESUMEN

La libertad se sitúa, desde Kant, más allá de los límites de la razón, y este aspecto persiste hasta el pensamiento de Kierkegaard. La elección de ser libres, que se inaugura como preocupación en *O lo uno o lo otro* de 1843 y que también ya estaba presente en Kant, se pone de relieve ante la imperiosa necesidad de mostrar que la libertad (*Frihed*) es el fundamento propiamente subjetivo y que, como tal, no puede ser impuesto ni demostrado *desde afuera*, es decir, no puede ser aplicado ni mostrado por ninguna ciencia particular, sino en una instancia denominada ética (*der Ethiske*). Sin embargo, la subjetividad ética que el juez Guillermo desarrolla presenta límites, ya que, ante la aparición del concepto de pecado, el concepto de libertad se ve resignificado, dando lugar a un nuevo modo de concebir la libertad en las obras posteriores del pensador danés.

Palabras clave: Kierkegaard; Kant; libertad; ética; personalidad

* Universidad Nacional General Sarmiento, Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina; Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina; CONICET.
Correo electrónico: yrodrigu@campus.ungs.edu.ar
Para citar este artículo: Rodríguez, Y. R. (2021). Consideraciones acerca del concepto de libertad en el pensamiento de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro II*. *Universitas Philosophica*, 38(77), 185-207. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.cclk



CONSIDERATIONS ABOUT THE CONCEPT OF FREEDOM IN KIERKEGAARD'S THOUGHT IN *EITHER/OR II*

ABSTRACT

Freedom has been situated, since Kant, beyond the limits of Reason, a theme that persists until Kierkegaard's thought. The choice to be free that inaugurates his preoccupation in *Either/Or*, from 1843, and that was already present in Kant, is highlighted by the imperative need to show that freedom (*Frihed*) is the properly subjective foundation. As such, it cannot be imposed or demonstrated from the outside, that is, it cannot be applied or shown by any particular science, other than in an instance called ethics (*der Ethiske*). However, the ethical subjectivity that the Judge develops presents limits, since before the appearance of the concept of sin, the concept of freedom is resignified, giving rise to a new way of conceiving this concept in the later works of the Danish thinker.

Keywords: Kierkegaard; Kant; freedom; ethics; personality

1. Introducción

CONSIDERAMOS QUE CON LA ÉTICA KANTIANA se inicia una *filosofía de la libertad* que oficiará de antecedente teórico de la filosofía existencialista de Kierkegaard¹. Esta afirmación se sostiene bajo la condición de hacer una relectura de la filosofía de Kant bajo nuevas coordenadas. Como indica Madore (2011, p. 20), en las décadas de 1780 y 1790 la teoría de la libertad desarrollada por Kant es extraordinariamente influyente y controvertida, ya que salva a la libertad y a la responsabilidad del determinismo científico y de la predestinación teológica. Esto es posible gracias a que Kant describe la libertad no solo como el principio más elevado, sino también como la piedra angular del sistema de la razón. Al colocar la libertad humana en el centro de su filosofía, Kant anticipa no solo el idealismo y el romanticismo alemán, sino también el existencialismo. Esta característica evidente de los escritos kantianos nos insta a buscar el paralelo o los ecos kantianos en Kierkegaard, alejados del Kant metafísico y rigorista, de las lecturas *estándar*. Kant propone un corrimiento de la metafísica como pretensión de “conocer el ente y todas sus particularidades”, hacia una metafísica de las costumbres, vinculada a la libertad, es decir de la *KrV* a la *Metafísica de las costumbres*. De modo que este *corrimiento* permite relacionar la filosofía de la libertad de Kant con el desarrollo del problema de la ética de Kierkegaard, para el que utiliza la figura del juez Guillermo.

Para demostrar que es posible concebir a Kant como un antecedente teórico del pensamiento de Kierkegaard es necesaria una delimitación teórica de la filosofía del pensador prusiano, con el fin de alcanzar una interpretación de su obra que evite la sesgada lectura de las interpretaciones canónicas. Distinguimos dos interpretaciones de la obra de Kant. La primera supone que existe una división entre

1 El concepto de existencialismo que tenemos en mente lo presenta Climacus en *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* de 1846 y consiste básicamente en contraponer el progreso cuantitativo de la ciencia al olvido del significado de la existencia del individuo particular, que el pseudónimo entiende en términos ético-religiosos. Entender la filosofía de Kierkegaard como existencial nos remite a una teoría de la subjetividad, donde solo el individuo infinitamente interesado en su existencia es capaz de encontrar una verdad con validez interior. La existencia se revela al pensador subjetivo con un *pathos* infinito. Quien se ha constituido un individuo es consciente de su propia existencia, y esto no puede ser objeto de ninguna ciencia particular, sino solo por la filosofía existencial, es decir, aquella que, lejos de ser sistemática, se comunica en términos ético-religiosos, indirectamente.

los escritos precríticos, críticos y poscríticos y que el pensamiento kantiano propiamente dicho está expresado en las tres *Críticas*. La segunda también acepta esta división, pero entiende que el gran proyecto kantiano es, desde el inicio, el ético. Nuestra lectura coincide con la segunda interpretación, que plantea la continuidad interna del pensamiento de Kant en los tres períodos y establece como finalidad del sistema un proyecto ético en el que se formule una teoría de la libertad. Prestaremos particular atención a los escritos poscríticos (1780-1790), pues en ellos se evidencia la intención que tuvo Kant desde el principio². Proponemos, aquí que en el pensamiento de Kierkegaard opera un desplazamiento del problema de la subjetividad del terreno de la metafísica, en el que la filosofía moderna desarrolla la cuestión, al terreno de la ética³, en el que el pensador danés discute su teoría de la subjetividad que inaugura en *O lo uno o lo otro* (OO) de 1843⁴. En el marco de este desplazamiento, la ética kantiana es rescatada, pues le permitirá a Kierkegaard desarrollar el asunto de la personalidad individual desde una perspectiva práctica, contrapuesta al *modus operandi* de la filosofía especulativa. Según el pseudónimo ético, la tarea del individuo es desarrollar su personalidad en conformidad con su sí mismo ideal (Cfr. SKS 3, 247 / OO II, 232). Esta perspectiva no sólo le plantea

2 Esta delimitación y relectura de la obra kantiana nos permite mostrar la herencia kantiana en Kierkegaard concentrándose en el concepto de libertad (véase Rodríguez, 2017, 2021a y 2021b).

3 “Por tanto, el observador contempla la historia universal desde categorías puramente metafísicas, y la contempla especulativamente como la inmanencia de la causa y el efecto, el antecedente y el consecuente. La cuestión de si es capaz de discernir un *télos* [fin] para todo el género humano, es algo que yo no sé, pero ese *Télos* no es el *télos* ético, que es para los individuos, sino un *Télos* metafísico. Siempre que los individuos participan en la historia del género humano a través de sus obras, el observador no considera estas obras como fundadas en los individuos y en lo ético, sino que las separa de los individuos y las inserta en la totalidad. Desde un enfoque ético, aquello que hace que la obra pertenezca al individuo es la intención, pero precisamente esto es lo que no se incluye en la historia universal, pues aquí la intención histórico-universal es la que cuenta” (SKS 7, 128 / PS, 156).

4 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), editado por N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhagen, 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. Las citas de las obras en castellano se indicarán entre paréntesis luego de indicar su título completo: *O lo uno o lo otro* (OO I), *O lo uno o lo otro II* (OO II), *El concepto de angustia* (CA), *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* (PS), *La enfermedad mortal* (EM).

al individuo una tarea de carácter universal que no atendería a su singularidad; también da por descontado que dicho individuo posee la capacidad para realizarla y que por este motivo su desempeño existencial debe ser evaluado sin concesiones. Podemos sintetizar la actitud de esta ética en la célebre frase kantiana “*Du kannst denn du sollst*”⁵. Esta presunción de la primera ética es compartida por el Juez, quien señala que su propuesta supera la abstracción en la medida en que “admite que el individuo tiene en sí mismo el sí mismo ideal” (*SKS 3, 247 / OO II, 232*) y que, por eso, puede realizar lo humano-universal. La primera ética concibe la realidad como el “lugar” en el cual tiene que realizarse la idealidad. Ahora bien, sólo hasta *CA*, de 1844, esta personalidad, ya elegida y presupuesta, se concretiza con una materialidad que *OO* aún no había logrado. En esta obra, que introduce el tema de la autoría en los escritos del pensamiento kierkegaardiano, se inicia una preocupación, aún abstracta, por el camino que recorre la individualidad, asunto que es transversal a todo su pensamiento. Esta iniciación a la personalidad mediante una elección tendrá su cúspide en *CA* mediante la irrupción del *pecado* en la conciencia, ya que por medio de esta noción, el individuo será capaz de valorar éticamente desde el punto de vista individual, es decir que ocupándose de *encontrar* su propia verdad. Vigilius Haufniensis explica que la primera ética está basada, en última instancia, en una concepción metafísica del ser humano, es decir, que ella opera bajo el supuesto de que el hombre es un agente racional plenamente capaz de autodeterminación. La segunda ética, en cambio, es la ética que abandona la concepción metafísica para edificarse a partir de una concepción dogmática del hombre. Dicho entendimiento de lo humano tiene su fundamento en una idea central: ese individuo al cual la primera ética le dirige su demanda no está en condiciones de cumplir lo que de él se pretende pues se trata de un sujeto que está atravesado por un poder que excede su capacidad de autodeterminación racional. Por este motivo, el movimiento que la segunda ética tiene en mente debe ser de carácter ascendente, se trata de “elear la realidad a la idealidad” (*SKS 4, 323 / CA, 137*).

5 “Creo que al referirse al fracaso de la ‘primera ética’ Kierkegaard tiene *in mente* la ética de Kant. Pensar la ética metafísicamente implica concebirla en un medio inadecuado como es el de la ‘idealidad’. En este medio la ética se presenta como exigencia ‘irrealizable’. En este sentido, se interpreta el imperativo categórico como expresión del deber ser al que el ser paradójicamente nunca puede acceder pues de hacerlo anularía la necesidad misma de la ley moral” (Dip, 2003, p. 43).

Por ello, entendemos que así como el juez Guillermo puede verse como uno de los primeros antecedentes de una teoría de la subjetividad en los escritos pseudónimos –*El concepto de angustia* (CA) de 1844 y *La enfermedad mortal* (EM) de 1849–, los rasgos kantianos se mantienen aún para el caso del pseudónimo Haufniensis; particularmente en la necesaria y previa elección de una personalidad, asumida por el pseudónimo como la posible reconversión del mal por el bien, es decir: la posibilidad del uso de la libertad –concepto que, entendemos, es plenamente kantiano–. Así, podemos ver un desarrollo del concepto de *personalidad*, en la primera autoría kierkegaardiana, desde una concepción de libertad que se relaciona con una elección que da bautismo al individuo, a una libertad vinculada con la posibilidad de optar por el bien y el mal y con el reconocimiento de esta posibilidad por medio del concepto psicológico de angustia. Esta posibilidad ante el mal, que introduce la libertad, principia una teoría de la subjetividad, que se vuelve concreta en CA.

2. La libertad como fundamento

SEGÚN LO ANTES EXPUESTO, PARA KIERKEGAARD el individuo se posiciona en los límites de su libertad y contempla que su existencia se irá configurando frente a la posibilidad de elegir. En este punto las categorías éticas mostrarán sus limitaciones, dado que la libertad se considerará en términos de posibilidad. De esta manera, una vez presupuesta la libertad, es decir, la seguridad de que existe un individuo capaz de realizar decisiones o máximas que orienten su accionar, la teoría de la libertad se despliega. Para el caso del pensamiento de Kierkegaard, en CA ese individuo libre comienza a ser consciente e histórico, en otras palabras, puede ligarse a lo universal, pero dentro de los límites que esa conciencia le impone; es consciente del pecado, pero no de modo directo, sino a través de la angustia. De esta manera, el sujeto se vuelve consciente de que hay un poder que lo trasciende, un tercero en la relación, la esfera de lo no decible (*Uudsigelige*), lo paradójico.

Como vimos, la preocupación acerca de la personalidad y su constitución inicia con Kant, y parece llegar, mediada por Kierkegaard, hasta la filosofía denominada existencialista del siglo XX, particularmente con Sartre y Heidegger. Este recorrido teórico, que parte de la elección o el arrojamiento a la libertad, tiene un límite que Climacus asume en *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas*

filosóficas” (PS) de 1846, de nuevo en sintonía con Kant: la personalidad no es algo inmediato, ni está mediado por nada, sino que se irá configurando decisión tras decisión sin nunca clausurarse.

Como Kant ya lo había expresado en la *KrV*, el yo es libertad y por tanto incognoscible; del mismo modo Climacus asume la imposibilidad de conocimiento como una causa *leal*, una contribución al sentido individual de la libertad. En última instancia, un recorrido continuo de decisiones hará al hombre asumirse como siempre ahí, como apertura, nunca clausurado, una personalidad en constante reacomodación, que finaliza con la responsabilidad de cada acto, desde que nacemos al mundo como voluntad hasta el día de nuestra muerte. Para el danés, este recorrido estará ligado a la salvación divina, y para los filósofos contemporáneos estará dado en la responsabilidad que me impondrá un otro, límite último, el infierno o la salvación que son los demás, los límites de mi libertad.

Aquí abrimos varios debates y temáticas: (1) entendemos que la libertad de la que nos habla Kierkegaard es una libertad que se concibe en los mismos términos de la filosofía kantiana, particularmente encontramos que la elección ética de la personalidad presente en Kant y en el pseudónimo ético de Guillermo da prueba de esto; (2) la personalidad que se determina en *OO* como ética muestra límites desde su constitución para pensar una subjetividad que dé cuenta de la totalidad del existente; esta es una cuestión que Climacus remarca y que se adecua a la subjetividad que Kant entiende desplazada del terreno de la gnoseología al de la ética, tal como lo pretende Climacus.

3. La elección como fundamento

¿QUÉ SUCEDE CON LA LIBERTAD? El primer fundamento subjetivo, nos dice Kant, se refiere al uso de la libertad, que tiene que ser adoptada a la vez por el libre arbitrio (*Willkühr*), es decir debe considerarse como personalidad. Esta adopción del fundamento supremo ha tenido lugar en el tiempo, es decir, está fundada en la libertad (Kant, 1995, p. 42). Por tanto, ella es condición de posibilidad para que los actos electivos previos puedan imputarse al sujeto, como actos de su propia agencia. De este modo, Kant (1995) evoca la disposición para la personalidad como ser racional y la susceptibilidad de que algo sea imputado al sujeto, ya que:

no se puede considerar esta disposición como contenida ya en el comienzo [...] si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, mediante Razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al arbitrio; sin embargo es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro arbitrio respecto de la determinación [...] de nuestra libertad y con ello la imputabilidad de todas las acciones (p. 43).

Kant afirma que sólo la *Willkühr* puede considerarse libre y que la *Wille* (máximas del obrar) tiene que ver con el querer que se remite a la *Willkühr*. Por tanto, las máximas en sí mismas se relacionan con la libertad, sólo en razón de que se remiten a la personalidad que les da agencia. La razón de esto es que no se trata simplemente de acciones, sino de la legislación para las máximas de las acciones (razón por la cual se identifica con una razón práctica). La universalización de las leyes, o sea, el criterio de acción moral, se dará *a posteriori* de la concreción de la personalidad. Será, entonces, con la aparición de la libertad, y por tanto, con la introducción de la dimensión temporal en la que hay un individuo constituido como parte de una comunidad ante la cual es *responsable*, que puede pensarse recién la decisión entre el bien y el mal. Esto supone que para aplicar la máxima a la realidad se debe reconocer y comprender las condiciones en las que se la aplica, debe existir un individuo consciente.

Kierkegaard, en este sentido, también se opone a la libertad de elección entendida como *liberum arbitrium*, por ser una libertad abstracta. Sin embargo, no debemos confundir al *liberum arbitrium* con el concepto de arbitrio (*Willkühr*). Esto se debe a que Kierkegaard entenderá el arbitrio como lo hace Kant, es decir, como una máxima de fundamento, o dicho de otro modo, como libertad. En sentido estricto el *arbitrium* es la libertad interesada. El danés entiende a la libertad bajo dos modos: como *libertas* y como libre albedrío (*fríe Ville*), y es claro que la *Willkühr* kantiana tiene relación directa con el concepto de *libertas*, y las máximas de segundo orden, la *Wille*, como el libre albedrío. Varios especialistas han tomado al término de libertad de Kierkegaard como *liberum arbitrium* y lo emparentan directamente al concepto agustiniano, argumentando que la libertad plena solo es posible mediante la intervención de Dios. Sin embargo, aunque haya muchos tópicos que Kierkegaard comparte con la tradición agustiniana, es contundente su rechazo al concepto de libre albedrío de Agustín de Hipona, por la enfática razón de ser *abstracto*. El arbitrio kierkegaardiano tiene una acepción

propriadamente moderna, racional y electiva, particularmente kantiana, ya que no hay en él una predestinación o una heteronomía, sino que por el contrario, se define por ser de carácter racional, una voluntad libre que se autofundamenta. Por lo antes expuesto, por el simple hecho de introducir la noción de salvación divina y a Dios como garante de la libertad humana, no podemos asumir que Kierkegaard esté tomando, sin más, el concepto agustiniano de libertad.

La génesis de la libertad, tanto en Kierkegaard como en Kant, es independiente de la naturaleza, de las inclinaciones, en definitiva del objeto. La libertad es producida por las representaciones internas y precisamente por ello, en sentido más estricto, puede denominarse en terminología kantiana, como trascendental. La libertad no se relaciona propiadamente con qué hacemos en nuestra vida sino con el por qué y cómo lo hacemos (Torralba, 1998, p. 43).

Al mismo tiempo, la elección ética nos conduce a la pregunta sobre la responsabilidad. Tanto para Kant como para Kierkegaard asumir la responsabilidad implica ser responsables no solo por nuestros actos, sino también por aquellos actos que nos han precedido (que no realizamos) o por las cosas que nos pasaron. Es necesario, entonces, delimitar la intención del juez Guillermo en cuanto se refiere al arrepentimiento. Según comprendemos, este último apunta a enfocarse, otra vez, en la toma de conciencia que proporciona la elección de la libertad, haciéndonos responsables, en tanto individuos conscientes de nuestras decisiones y actos. De este modo, el yo tiene como *tarea* participar en la sociedad y cultivarse a sí mismo, punto que está de acuerdo con Kant, en lo que se refiere a la disposición pragmática de los hombres a vivir en sociedad y cultivarse en ella. Sin embargo, para ser responsable de un acto, se tiene que presuponer la libertad para elegir si se llevara a cabo o no ese acto; he aquí el punto clave del desacuerdo entre la ética kierkegaardiana y la kantiana: la autonomía de la moral, en lo que refiere a la primera ética.

La libertad verdadera emerge del interior del sujeto y se impone como una necesidad. También el imperativo categórico de Kant que rige el mundo inteligible del sujeto se impone con necesidad. La libertad auténtica es, en la filosofía kantiana, la obediencia incondicional a la ley moral que brota en el interior racional del sujeto. Cómo sea la libertad posible, no puede explicarse desde los esquemas de la razón pura, pero es un hecho de la razón (Torralba, 1998, p. 43).

Por un lado, la necesidad inapelable de poseer una conciencia del bien y del mal, es decir, poseer una personalidad, es lo que nos hace responsables. Este problema es introducido por Arne Grön (1998) para explicar que el pasaje al concepto ético de responsabilidad no agota ni satisface la trasgresión ética, puesto que se choca con el concepto religioso del pecado. Esto, como lo entiende el especialista, reafirma nuestra consideración de un paso de los fundamentos a una teoría de la subjetividad, que ocurre de *OO* al *CA*. Allí donde la ética nos condena a la responsabilidad, la esfera dogmática va más profundo, al mostrar que hacerse responsables implica, en última instancia, la noción de culpa.

Un argumento aún más positivo y más fuerte es que la constatación de Vigilius Haufniensis –a saber, que la ética encalla en la realidad del pecado– resume el recorrido que va de *O lo uno o lo otro* a *El concepto de la angustia*. Así como la ética escala en la realidad del pecado, retorna en tanto que la ética es capaz de tomar esa realidad como punto de partida (Grön, 1998, p. 41).

Grön argumenta que el concepto ético de responsabilidad parece dudoso, en el sentido en que la ética exige el arrepentimiento, pero no puede redimir, pues esta encalla en el concepto de pecado, el cual debe ser tratado en la esfera religiosa. Es por ello que, el juez Guillermo, como lo demuestra Grön, se caracteriza como la figura que introduce el rol del arrepentimiento como decisivo, no obstante tiene una tarea aún más significativa: marca un límite al respecto del arrepentimiento cuando asume las palabras del pastor de Jutlandia: “con respecto a Dios, siempre estamos en el error” (*SKS* 3, 320 / *OO II*, 304).

El arrepentimiento es exigido desde un punto de vista ético si la exigencia ética no se cumple. Si uno no se arrepiente, es porque no ha comprendido lo que la exigencia ética significa. Por otra parte, el arrepentimiento no puede ofrecer exactamente aquello que, según el existente ético, debería ofrecer, a saber: liberar al hombre (Grön, 1998, p. 40).

Es preciso que el individuo conminado éticamente sea capaz de entenderse a sí mismo en la existencia, es decir, que tome conciencia de cuál es su auténtica situación. La *segunda ética*, por tanto, tiene que comenzar con la descripción de aquellos fenómenos que ponen en evidencia los límites inherentes a la condición humana. Podemos decir, entonces, que el propósito fundamental de los libros pseudónimos dedicados a la angustia y a la desesperación es ofrecerle al

individuo una comprensión de sí mismo que será condición necesaria pero no suficiente para la realización de su tarea ética.

4. Luego del bautismo de la voluntad

LUEGO DE QUE EL PSEUDÓNIMO ÉTICO EXPUSIERA la necesidad de hacerse uno mismo mediante el bautismo de la voluntad, la subjetividad será definida de modo distinto. Es decir, se abandonarán los criterios de la primera ética, para asumir la dogmática. La introducción del pecado y de la conciencia de este en el espíritu será ese “luego” que proponemos. El tema de *CA* no es el pecado; sino la angustia. La libertad que se presentó con el bautismo de la voluntad reveló a la libertad como posibilidad. Como Haufniensis afirma, el suyo es un libro que versa sobre “psicología”. El experimento psicológico es una herramienta al servicio de la argumentación filosófica que hace posible la representación de movimientos existenciales que no podrían ser captados por medio de la observación de sujetos reales inmersos en situaciones ordinarias. La experimentación psicológica crea o recrea un tipo humano específico y a continuación lo somete a circunstancias previamente establecidas con la finalidad de captar la tensión producida por ellas en el sujeto. La categoría central de la “psicología espiritualista” es el *pecado*. Este es el concepto que determina la concepción dogmática del ser humano que asume la *segunda ética*. En lugar de una investigación abierta y directa del pecado, los pseudónimos optan por el abordaje de lo que Patricia Dip (2005) denomina “fenómenos paralelos” (p. 126): la angustia y la desesperación. El libro de Haufniensis sobre la angustia está pensado como una simple meditación psicológica-indicativa referida al “problema dogmático del pecado hereditario” (*SKS* 4, 309 / *CA*, 125). La propuesta del pseudónimo se concibe a sí misma como una investigación que se encamina hacia el dato revelado, pero que, con todo, permanece dentro de los límites de consideraciones estrictamente humanas. El tema de *CA* no es el pecado; puesto que, como afirma el pseudónimo, el suyo es un libro de psicología y el pecado pertenece al ámbito de la predicación teológica⁶. Nosotros concebimos

6 “El presente escrito se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo a la vista e *in mente* el dogma del pecado hereditario. En este sentido tiene que habérselas también, aunque tácitamente, con el concepto de pecado. El pecado, sin embargo, no es un tema

que la psicología de Vigilius Haufniensis es “espiritualista” en la medida en que hace del espíritu la nota distintiva del ser humano. El autor pseudónimo señala que entendido meramente como síntesis entre lo corporal y lo anímico el ser humano no se distingue del animal. Lo que hace hombre al hombre es la irrupción del espíritu, el tercero que transforma la síntesis natural inmediata en una síntesis libre mediada⁷. Justamente, la angustia será aquella vivencia, estrictamente humana, que enfrenta al individuo a su condición esencial: únicamente un ser libre, y que se experimenta tal, puede angustiarse, porque únicamente un ser libre puede diferir de sí mismo. Por un lado, la libertad se liga al concepto intermedio de la angustia en el seno de la posibilidad; lo que produce, por otro lado, que el abordaje epistemológico de la subjetividad pase a estar definido por el pecado. La incorporación del pecado produce una reconfiguración del discurso sobre la subjetividad, ya que ninguna ciencia es capaz de abordarlo pues no se trata de un fenómeno conceptualizable. De allí que Haufniensis proponga un método auxiliar a la ética y la dogmática, que permita acceder a este fenómeno por medio de la categoría intermedia de la *angustia*, ya que las determinaciones intermedias poseen la característica de la ambigüedad dialéctica, y justamente por esa razón, a diferencia de lo que ocurre en el Idealismo alemán, las categorías del análisis del pseudónimo son psicológicas y no lógicas.

5. El concepto de libertad desde la conciencia del pecado

NOS DICE HAUFNIENSIS, como vimos, que en el *CA* “se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo a la vista e *in mente* el dogma del pecado hereditario” (*SKS* 4, 322 / *CA*, 135). En otros términos, estamos ante la imposibilidad de abordar completamente el pecado, dado que no se trata de algo que pueda ser observable, cuestión que lo hace un “imposible”, y le impide pertenecer a una ciencia determinada. Solamente la ética segunda, es decir aquella que incorpora la dogmática, puede mostrar su manifestación. En

de interés psicológico, y querer tratarlo de esa manera no sería sino prestarse a una equívoca ingenuidad” (*SKS* 4, 322 / *CA*, 135).

7 Véase *SKS* 4, 349 / *CA*, 161 y *SKS* 4, 354 / *CA*, 165.

este sentido, ni la ética ni la teología pueden tomar como objeto de estudio al pecado. Es por ello que el pseudónimo Haufniensis se propone una metodología que bordea los límites de las manifestaciones psicológicas o fenómenos paralelos (angustia y desesperación, por ejemplo) que el pecado produce.

Al concepto de pecado le corresponde la seriedad. La ciencia en la que el pecado mejor podría encontrar sitio es, pues, la ética. Sin embargo, esto implica una gran dificultad. La ética es todavía una ciencia ideal [...] Pero la ética, desde luego, debe resistirse a las tentaciones, y por eso es también imposible que alguien pueda escribir una ética sin tener a manos categorías completamente distintas. El pecado pertenece a la ética solo en la medida en que esta encalla en ese concepto mediante el arrepentimiento (*SKS 4, 324 / CA, 137-138*).

Cuando el individuo se incorpora a la ética, esta deja de manifestarse en su inmediatez, para adentrarse en un nivel superior de su existencia, la dogmática. Dicha superioridad de la existencia, que la noción del pecado introduce, tiene que ver no con el hecho de saber qué es lo bueno y lo malo, sino con la “seriedad” con la que el individuo se comprende a sí mismo. Sin embargo, como indicamos previamente, para el danés el libre arbitrio no es suficiente para resolver el problema del mal, ya que el bien o el mal tienen que ver con el querer de la personalidad y no pueden resolverse en términos exclusivamente racionales, marcando un distanciamiento con el arbitrio-máxima kantiano.

Si bien la elección de uno mismo, como criterio de determinación del mal o del bien tienen que ver con el carácter volitivo del individuo, es decir con su libertad, la noción de libertad se ve modificada en tanto, con la introducción de la noción de pecado, esta se vuelve *posibilidad*. Es por ello que nos concentramos en la concepción que Haufniensis nos brinda acerca de la libertad y la personalidad, que se refieren a la cuestión ética-dogmática (segunda ética) y a la posibilidad de reconvertir el mal en bien mediante una elección. En primer lugar, el pseudónimo rechaza tanto la idea del pecado original, que al ser un acto de libertad no se da en abstracto, sino *in concreto*, como la idea de *libre albedrío*, entendido en términos de determinación basada en una idea de libertad racionalista. “Admitir que la libertad comienza como un *libre arbitrium* el cual nunca tiene lugar propio, es imposibilitar desde el comienzo cualquier explicación” (*SKS 4, 415 / CA, 222*).

En este punto, podríamos decir que lo expuesto se opone directamente a la libertad presentada por Kant en la *KrV*. Como ya hemos señalado, Kant no agota el concepto de libertad en una simple idea, sino que esta tiene que ver con una cuestión práctica, mayormente desarrollada en los escritos poscríticos. En este sentido, la diferencia entre ambos pensadores estaría en la heteronomía y la autonomía. Para Kierkegaard, la ética está mediada por Dios y, por ende, no es totalmente autónoma. El término *Wilkühr*, entendido como lo mostramos previamente, no hace referencia al *libre arbitrium*, sino más bien a la elección de la personalidad, o a la primera máxima que permite y posibilita cualquier decisión posterior. Vemos claramente que, tanto para el juez Guillermo como para Haufniensis, la libertad y la posibilidad del pecado se ubican luego de la elección de la personalidad, de la misma manera que sucede en Kant.

Veamos qué sucede en el estadio estético, ya que, si aún no hay una personalidad constituida, tampoco puede haber pecado propiamente dicho. Es decir, en el estadio estético no ha aparecido la diferencia entre el bien y el mal, que recién aparecerá cuando se haya realizado la elección ética. En el *CA*, obra en la que se presupone la noción de pecado original, Haufniensis no se detiene en las determinaciones estéticas que ya han descrito los demás pseudónimos (A y B, Johannes de Silentio), y que sirven como punto de partida. En este sentido, puede concebirse el *CA* como una obra fundacional respecto de las temáticas que serán abordadas posteriormente por Kierkegaard. Un claro ejemplo de ello aparece en *EM*, que junto con *CA*, no refieren ya a la problemática estética, sino a la ética y religiosa.

Cada uno de esos saltos es precedido por un salto que es la máxima aproximación psicológica. En cada estado está presente la posibilidad, por lo tanto la angustia (es decir la angustia sentida ante la posibilidad de elegir el mal) (*SKS* 4, 415 / *CA*, 222).

El pecado es consecuencia de la libertad, dado que el individuo, ya constituido en términos de la posesión de una personalidad que comprende la diferencia entre el bien y el mal, es capaz de elegir el mal. Puesto que en la estética la comprensión de esta diferencia no existe, es necesario pasar por la ética, es decir, constituirse un sí mismo. La angustia es el síntoma que nos muestra la posibilidad del pecado y cómo el individuo quiere deshacerse de la posibilidad de elegir el mal.

El estadio propio del pecado no es la ética, y en sentido estricto no hay concepto alguno para referirlo, sino que, en los términos de la imposibilidad, la angustia aparece como categoría límite que desplaza la cuestión al terreno psicológico. En cuanto a la angustia ante el bien, lo demoníaco, no debe ligarse con lo ético: “lo demoníaco es angustia ante el bien, en la inocencia la libertad no estaba puesta como libertad [...] en lo demoníaco la relación está invertida, la libertad está puesta como no libertad, pues la libertad se ha perdido” (*SKS* 4, 424 / *CA*, 321).

En lo demoníaco, la libertad es no libertad, pues es no querer ser libre, angustia, ensimismamiento, dado que el individuo no realiza una apertura. En el capítulo v de *CA*, Haufniensis nos habla de la *religiosidad* y la posibilidad de reconversión, mediante el poder educador de la angustia. Cuestión que puede ligarse con la revolución del corazón. Si bien la libertad que Haufniensis tiene *in mente* no puede concebirse al modo de la autonomía kantiana, en la *religión* encontramos el esbozo de una noción de libertad a la que no se opondrían ni Haufniensis ni el juez Guillermo. De hecho, se nos deja en claro que el hombre debe luchar en un mundo concreto, contra inclinaciones y obstáculos, los cuales, al pertenecer al mundo de la necesidad, deben poner la pertinencia de la libertad en uso. Ello es cierto, sobre todo, si se tiene en cuenta que para los tres (los dos pseudónimos kierkegaardianos y Kant), la condición de una ética y la reconversión del mal se sostienen en una elección previa de la personalidad. Con la constitución de la personalidad, es decir, la toma de conciencia de la libertad, se vuelve patente la distinción entre el bien y el mal, y el objeto de la angustia se ve determinado. Haufniensis lo expone del siguiente modo:

Solo para la libertad o en la libertad se da la distinción entre el bien y el mal, y esa distinción no se da nunca *in abstracto* [...] sino solo *in concreto* [...] Este malentendido se debe a que se hace de la libertad otra cosa, un objeto de pensamiento [...] Si a la libertad se le concede un instante para que elija entre el bien y el mal sin estar ella misma en ninguno de los dos, en ese mismo instante la libertad no es libertad, sino reflexión carente de sentido (*SKS* 4, 414 / *CA*, 221).

Si no hay individuo singular, en otras palabras, si no se ha realizado el salto cualitativo, el pecado no quedaría expuesto, ya que “el pecado, al igual que la libertad, se presupone a sí mismo” (*SKS* 4, 414-415 / *CA*, 222). Por ello, no puede

“comenzar” con algo previo como el pecado original y, por ello, “querer afirmar que el hombre peca de manera necesaria es querer transformar el círculo del salto en una línea recta” (*SKS 4*, 414-415 / *CA*, 222). La angustia, como límite visible del pecado, es objeto de la psicología, es decir, la ciencia que muestra los estados en la historia de la vida individual. Esta historia individual, que comienza con la introducción de la libertad, es precedida por la posibilidad del pecado, la irrupción de la angustia. Cuando se produce el bautismo de la voluntad, o sea, el paso del estadio estético al ético mediante la elección de la personalidad, se pone el pecado como consecuencia de la libertad. Aquello que se inició con la elección en *OO*, la personalidad, en *CA* presenta las consecuencias: escapando de la desesperación se encuentra uno con la angustia, ya en plena conciencia del contenido y consecuencias de nuestra elección. Por esto la personalidad de la que no nos habla Haufniensis es la que pone su libertad como posibilidad ante el bien y el mal, y la angustia viene a darle a esa individualidad que ha nacido una capacidad educadora: “el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado” (*SKS 4*, 454 / *CA*, 261).

6. La educación de la libertad como posibilidad

EN EL CAPÍTULO V DE *CA*, Haufniensis nos aporta un criterio referido a la educación que sigue tomando como referencia el rol de la angustia para la elección de la personalidad. La angustia tiene un rol educador, pues orienta al sujeto hacia la salvación. Dado que el mundo en el que vivimos es amoral, no queda más que hundirnos en la angustia, ser educados por ella y procurar ser recompensados en la otra vida (Fremstedal, 2011, p. 163). La libertad se manifiesta mediante la posibilidad (*Muligheden*). La libertad como posibilidad que trae el pecado conlleva una comprensión del deseo pero también de lo prohibido. “La prohibición lo angustia porque la prohibición despierta en él la posibilidad de la libertad” (*SKS 4*, 350 / *CA*, 162). La continuidad del pecado como posibilidad es lo que angustia. El pecado como expectativa tiene poder y por ello también hostilidad. La psicología muestra, por tanto, la angustia ante la posibilidad, es decir aquello que puede ser pero no es. La nada. Un complejo de presentimientos. Esta posibilidad consiste en *poder*:

la angustia es ese vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis, y aquí que la libertad se sume en la contemplación de su propia posibilidad y se aferra a la finitud para sostenerse. En ese vértigo, la libertad desmaya (*SKS* 4, 365 / *CA*, 176).

Al definir al hombre de modo espiritualista, el pseudónimo nos indica que el cristianismo es el marco en el cual se puede hablar propiamente del hombre. No así el paganismo, que, al carecer del concepto de espíritu, “no tiene angustia”, ella está en espera. El helenismo, por su parte, define la angustia en relación con la culpa causada por el destino, mientras que el judaísmo lo hace en relación con la culpa y su vinculación con el sacrificio. Por ello, solo el cristianismo, en tanto concibe al hombre como espíritu, teme a la posibilidad de volverse culpable. Allí la libertad se torna arrepentimiento. “La relación de la libertad con la culpa es la angustia, porque la libertad y la culpa son posibilidades” (*SKS* 4, 411 / *CA*, 219). Cuando el pecado queda expuesto mediante el salto cualitativo del individuo particular se evidencia la distinción entre el bien y el mal. Así, la posibilidad concreta de elegir el mal o el bien es angustia.

Sin embargo, el pecado solo puede entenderse en la medida en que se observe lo que el propio pecado es. A él puede accederse a través del examen de los propios afectos y estados psicológicos que, al presentarse de primera mano, pueden describirse de un modo más rico y menos diluido que los afectos de otro. En esta línea, el seudónimo critica el medio tradicional de adquirir ejemplos para el análisis psicológico a través de personajes de la literatura. Así mismo, rechaza los métodos de la psicología empírica, ya que según él lo entiende, el psicólogo debe duplicar el afecto él mismo, de modo tal que no tenga necesidad de tomar sus ejemplos de repertorios literarios y ofrecer reminiscencias medio muertas (*SKS* 4, 329 / *CA*, 141). Finalmente, el intento de la psicología empírica de comprender al ser humano a través de la observación del comportamiento de los demás conduce a otra consecuencia indeseable: obliga al psicólogo a emprender una búsqueda sin sentido de personas para observar qué están experimentando.

La posibilidad nos angustia y nos exhorta a ser libres, nos demanda una elección absoluta, porque una libertad indiferente sería un absurdo. La angustia es el estado anímico del individuo que ha roto con la totalidad para pensarse a sí mismo. El individuo que se angustia no es un sujeto irracional, ya que, si lo fuera, no podría angustiarse, pues desconocería el concepto de posibilidad. Haufniensis,

al igual que el juez Guillermo, se enfocan en la reconfiguración de la relación con lo externo mediante el arrepentimiento. A este respecto, es posible hallar un paralelo entre la figura del ético B y el pseudónimo estético Haufniensis: la introducción de un tercero en la relación, es decir, la introducción de la esfera religiosa. Como señala Dip (2016),

aunque *O lo uno o lo otro* asume una confrontación entre dos opciones, esto no implica necesariamente una oposición entre el modo de vida ético, determinado por un *télos* que confiere unidad a la multiplicidad de perspectivas estéticas, y la inmutable inmediatez relacionada con la vida estética. Es decir, podría ser apresurado reducir el enfrentamiento a la dialéctica “estética versus ética”, porque esta dialéctica no agota la multiplicidad de cuestiones que Kierkegaard discute desde la perspectiva “ética”. En este sentido, debemos reconocer que Kierkegaard utiliza distintas interpretaciones del término “ético” y analizar el papel que estas juegan en el conjunto de su obra para comprender el sentido específico que posee la ética en el contexto del discurso del juez Guillermo (p. 180)⁸.

En el caso de B, esto se evidencia en el lugar que ocupa el matrimonio, como un modo de existencia lograda, el cual pone lo religioso como presupuesto de lo ético. En el caso de Haufniensis, la antropología que presenta se funda en una antropología religiosa, centrada en la posibilidad del pecado. La discusión acerca de la constitución de la subjetividad, que inicia en *OO*, concluye con la formulación en *CA* de una antropología en la cual el hombre es definido como espíritu, gracias a la aparición de un yo (Dip, 2016, p. 180). Según Haufniensis, el pecado no es un tema que caiga bajo el dominio de ninguna “ciencia”, más bien, es una realidad que debe ser tratada de manera existencial, no en un

8 “although *Either/Or* assumes a confrontation between two choices, this does not necessarily imply an opposition between the ethical way of life, determined by a *télos* which bestows unity on the multiplicity of aesthetic perspectives, and the unchangeable immediacy related to the aesthetic life. That is to say, it might be hasty to reduce the confrontation to the dialectic ‘aesthetic versus ethical,’ because this dialectic does not exhaust the multiplicity of questions that Kierkegaard discusses from the ‘ethical’ perspective. In this sense, we must recognize that Kierkegaard uses distinct understandings of the term ‘ethical’ and analyze the role which these play in the whole of his oeuvre in order to understand the specific sense which the ethical possesses in the context of Judge William’s discourse”. (Traducción propia).

contexto académico, que altera el verdadero concepto de pecado al someterlo a la refracción no esencial de la reflexión, transformándolo así en un *estado* que es *anulado* por el pensamiento. De este modo, la psicología trabaja en concierto con la dogmática, explicando la posibilidad real o actual del pecado para que ella pueda comenzar su trabajo de explicar la posibilidad ideal o conceptual del mismo a través del concepto de pecado hereditario. En este marco explicativo, Kierkegaard subraya que el carácter indescifrable de la acción, la intención, tiene como fundamento último la heteronomía, pues descansa en la obediencia a Dios. La acción encuentra en la razón su límite, y trasciende el problema explicativo poniéndole un punto final en el accionar mismo o “salto”, por medio del cual la continuidad didáctica de la cadena de razonamientos que justifica el obrar es interrumpida. Aquí se muestra la relación ambigua entre la angustia y la desesperación. En la angustia, lo que más destaca es el carácter del movimiento, del salto en su relación con la nada y la posibilidad. Cuando se pone el pecado, la situación pasa de la posibilidad a la realidad, es decir, a un estado. El individuo atrapado psicológicamente en un estado no tiene más movimiento, solo insistencia persistente en dicha posición. Por tanto, el salto “con lo repentino de lo enigmático” estalla y, ahora, la posibilidad tiene el poder de sacar al hombre de un estado de hecho, en un molde, para dar una nueva forma al espíritu. En el fenómeno de la desesperación, esta ambigüedad también ocurre. Dado al análisis estructural del ser humano que Kierkegaard propone, es decir, gracias a la síntesis del yo, es que el aspecto psíquico puede imaginar posibilidades futuras basadas en el presente y el pasado del individuo (el aspecto físico). Es decir, la relación estructural entre las propias posibilidades futuras, presentes e imaginadas hace parte de la forma de ser del humano que se relaciona siempre con el futuro a través de la ambigüedad de la atracción y de la repulsión, simultáneamente, lo cual produce angustia. El abordaje que Haufniensis inaugura pretende mostrar las *determinaciones intermedias* presentes en el yo concebido como libertad, precisamente como fenómenos paralelos que indican un malestar. Es por medio de la angustia que, en tanto síntoma, puede el psicólogo aproximarse al pecado. Entendemos que tanto la angustia como la desesperación son sintomáticas de una enfermedad. Ellas traen al plano de lo psicofísico el grado sumo de malestar, y se presentan como padecimientos del sujeto que resultan en la desorientación de su interioridad e impiden la unicidad del yo, como sostiene Anti-Climacus en

La enfermedad mortal. Por lo tanto, conviene presentarlas, como cualquier otro síntoma, para sanarlas.

7. Algunas reflexiones finales

POR ÚLTIMO, quisiéramos resaltar la importancia de releer la obra de Kant en el marco de una teoría de la libertad, en donde la constitución de la personalidad es el fundamento. Esta propuesta interpretativa nos permite posicionar en el pensamiento moderno el inicio de la preocupación por una teoría de la subjetividad, que opere como fundamento de una teoría ética. En este sentido, Kant como filósofo de la modernidad inaugura esta preocupación y Kierkegaard, tomando la teoría de la libertad en la que se fundamenta el yo kantiano, desarrolla una filosofía de la subjetividad. Esta afirmación tiene como consecuencia el posicionar a Kant como el iniciador de las teorías psicológicas-existenciales contemporáneas, como antecedente directo de Kierkegaard y, por otro lado, entender al danés como continuador de los tópicos modernos que abrieron los escritos poscríticos kantianos.

Lacan (1984) indica que este modo de definir la personalidad es propio de la metafísica⁹, por lo cual Kant y, siguiendo nuestra lectura, también Kierkegaard, serían los exponentes de una teoría de la subjetividad dentro del marco de la metafísica. Sin embargo, cuando Lacan señala esta cuestión, sigue refiriéndose a la metafísica tradicional. Esta observación no es menor, ya que, sin esta distinción entre el concepto clásico de metafísica y la pretensión explícita por parte de Kant de reformulación de la misma, el psicoanalista francés incurre en una interpretación reduccionista del contenido del proyecto metafísico kantiano. Es decir, no toma en cuenta que la propuesta de Kant se sostiene dentro del marco de la ética, o lo que el propio prusiano denomina “metafísica de las costumbres”. Lo mismo

9 “De esa primera experiencia es de donde han brotado las concepciones de los metafísicos tradicionales y de los místicos. Como es sabido, éstos dan a la personalidad una existencia sustancial, y oponen al individuo, simple colección de las tendencias y de los caracteres propios de todo ser vivo dado, la persona, dignidad que solo el hombre posee, y cuyo triple carácter de unidad sustancial, de portador en el psiquismo de una entidad universal (*νοῦς* aristotélico, *razón* o *naturaleza* para los estoicos, *alma* sometida al orden divino, *imperativo categórico*, etc.), y de árbitro moral, refleja exactamente las tres propiedades que el conocimiento de la experiencia común nos da acerca de la autonomía personal. No podemos hablar detalladamente acerca de los desarrollos de la metafísica tradicional” (Lacan, 1984, p. 9).

podemos señalar para la lectura que Kierkegaard hace del problema de la subjetividad, ya que en su formulación también opera un desplazamiento del terreno de la metafísica (en el que la filosofía moderna desarrolla la cuestión), al terreno de la ética, en el que el pensador danés discute su teoría de la subjetividad iniciada en *OO*. Por lo tanto, será en el marco de este desplazamiento que la ética kantiana es rescatada, pues le permitirá al danés desarrollar la personalidad individual desde una perspectiva práctica, contrapuesta al *modus operandi* de la filosofía especulativa. Es decir que Kierkegaard asumirá el fundamento de la misma en la elección de la personalidad en los mismos términos en los que Kant lo entiende. Como Kant ya lo había expresado en la *KrV*, el yo no puede conocerse en tanto es libertad. De este modo Climacus asume la imposibilidad de conocimiento, expresada por Kant, como una causa leal, una contribución al sentido individual de la libertad. En este sentido, la subjetividad como personalidad, como libertad, se ubica en el plano de la ética, dado que es fundamento de elección, y no en el terreno de la gnoseología o en el plano de la filosofía teórica. Este desplazamiento es retomado por Climacus, quien asume que la subjetividad no puede agotarse, como lo pretende el pensamiento objetivo, sino que es el existencialismo, la “no ciencia” que se ocupa del existente, es decir, el pensamiento subjetivo, el encargado de esto. Por ello es necesario remarcar que este fundamento ético-religioso no puede buscarse en las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que se ubica en el plano de la pregunta sobre las elecciones que fundamentan el accionar concreto del individuo en situaciones concretas de su existencia, la ética, que en el pensamiento de Kierkegaard está ligada con lo ético-religioso.

A partir del giro “psicológico” de Kierkegaard para pensar el problema de la subjetividad y su relación con el mundo se produce un alejamiento del modo moderno de entender la cuestión en términos de “autonomía”. La angustia es objeto de la psicología dado que la historia de la vida individual avanza por estados que son expuestos por el salto. En cada estado está presente la posibilidad y por lo tanto la angustia. Cuando la angustia es puesta como realidad se coloca en el arrepentimiento, pero este no libera al individuo porque el arrepentimiento no elimina el pecado, solo lo muestra, lo padece. La angustia pone al hombre en movimiento en la realización de su libertad, es decir, impulsa al hombre a existir, a apropiarse de una forma de ser y de hacer que lo lleva a convertirse en lo que existencialmente él es. La angustia, desde el marco metodológico propuesto, en

tanto concepto unificador del género humano, que muestra la manifestación de la interioridad frente a la posibilidad, será el punto de quiebre con el abordaje teórico del que parte la filosofía moderna. Al tratarse de una manifestación humana, la angustia tiene el rol de mostrar indicios que orientan la articulación de la interioridad individual con la historia del género humano.

Referencias

- Dip, P. (2003). Ética y “límites del lenguaje” en Kierkegaard y Wittgenstein. (Tesis doctoral). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Dip, P. (2005). La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en *El concepto de la angustia*. *Enfoques*, XVII(2), 123-148.
- Dip, P. (2016). Judge William: The Limits of the Ethical. En K. Nun y J. Stewart (Eds.). *Kierkegaard's Pseudonyms. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 17 (pp. 177-192). Routledge.
- Fremstedal, R. (2011). The Concept of the Highest Good in Kierkegaard and Kant. *International Journal for Philosophy of Religion*, 69, 155-171. <https://doi.org/10.1007/s11153-010-9238-5>
- Grön, A. (1998). La ética de la repetición. *Enrahonar*, 29, 35-45.
- Kant, I. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe.
- Kant, I. (1994). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (1995). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008a). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008b). *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de angustia. Vol 4/2*. Trotta.
- Lacan, J. (1984). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Editorial Siglo XXI.
- Madore, J. (2011). *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*. Continuum.

- Rodríguez, Y. (2017). Kierkegaard y Kant: una ética de sí mismo. En P. Dip y P. U. Rodríguez (Comps.), *Origen y significado de la filosofía poshegeliana* (pp. 113-140). Editorial Gorla.
- Rodríguez, Y. (2021a). Pensar los fundamentos de la elección ética: la constitución de la personalidad en Kierkegaard y Kant. *Horizontes filosóficos. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, 10, 57-76.
- Rodríguez, Y. (2021b). El antecedente kantiano del concepto de *elección de la personalidad* en el pensamiento de Kierkegaard. En N. Mendes (Org.), *Kierkegaard a través do tempo* (pp. 71-96). LiberArs Ltda.
- Torralba, F. (1998). *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Caparrós Editores.