

**Pensar los fundamentos de la elección ética: la
constitución de la personalidad en Kierkegaard y Kant**

Rodríguez Yésica

Univ. Nac. de General Sarmiento
Univ. de Buenos Aires - CONICET

Resumen

Demostraremos tres ideas: (1) que es posible encontrar en los escritos postcríticos kantianos una *elección del sí mismo* como condición de posibilidad de las posteriores elecciones del tipo éticas. Para ello nos concentraremos en la RGV en donde Kant nos anuncia con el concepto de *Willkühr*, que los fundamentos de elección ética están asentados en la previa elección de un fundamento de acción que es la *personalidad*; (2) que hay en las cartas del Juez Guillermo una clara referencia a una ética del tipo kantiano. Esta referencia se asienta sobre el concepto de *libertad* y, claramente, refiere a la elección del sí mismo. Por último, (3) proponemos que *La Revolución del corazón* en Kant se asemeja a la idea kierkegaardiana, que supone que la irrupción del pecado en la conciencia es la que determina a la personalidad, ya que por medio de esta noción el individuo es capaz de valorar y valorarse éticamente.

Palabras clave: Kierkegaard - Kant - ética - religión - personalidad

Summary

We will show three ideas: (1) that it is possible to find in Kantian postcritical writings a choice of the self as a condition of possibility for subsequent ethical-type choices. For this we will concentrate on the RGV where Kant announces to us with the concept of *Willkühr*, that the foundations of ethical choice are based on the prior choice of a foundation of action that is the personality; (2) that there is in Judge William's letters a clear reference to an ethic of the Kantian type. This reference is based on the concept of freedom and, clearly, refers to the choice of the self, and finally, (3) we propose that Kant's *Revolution of the Heart* is similar to the Kierkegaardian idea, which supposes that the irruption of sin in consciousness it is what determines the personality, since through this notion the individual is able to value and value himself ethically.

Key words: Kierkegaard - Kant - Ethics - Religion - Personality

Introducción

En el presente trabajo estableceremos una relación entre *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (RGV) de 1790 de Kant y el escrito de 1843 *O lo uno o lo otro II* (E II) de Kierkegaard. Nuestra hipótesis es que el pseudónimo ético kierkegaardiano puede verse en sintonía con el pensamiento ético kantiano iniciado en 1790, es decir, el periodo posterior a las tres críticas. En *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, Ronald Green había anunciado los puntos de encuentro y, más aún, los conceptos e ideas que Kierkegaard recupera, para pensar su ética, de la obra de Kant. Aquí, es nuestra intención continuar lo iniciado por Green, y demostrar tres ideas: (1) que es posible encontrar en los escritos postcríticos kantianos no sólo un antecedente, sino una clara novedad de la elección del sí mismo como condición de posibilidad de las posteriores elecciones del tipo éticas. Para ello, nos concentraremos especialmente en la RGV (pero también es posible encontrar estos tópicos en *La Metafísica de las costumbres* y *La antropología en sentido pragmático*), en donde Kant, en el mismísimo prólogo a la primera edición (1793) y los dos primeros capítulos, nos anuncia con el concepto de *Willkühr*, aquí traducida por *arbitrio*, que los fundamentos de elección ética están asentados en la previa elección de un fundamento de acción que es la personalidad. (2) Que hay en las cartas del Juez Guillermo una clara referencia a una ética del tipo kantiano. Para sostener este argumento será fundamental prestar atención al concepto de *libertad* y, claramente, al de elección del sí mismo (*at vælge sig Selv*). Aquí volvemos a nuestra hipótesis, es posible, tomando en cuenta estos conceptos, emparentar al Juez kierkegaardiano con Kant y no con Hegel, como muchos comentaristas han sugerido. Si bien, como explica Kosch, la defensa estética del matrimonio parece ser hegeliana, al igual que la idea de que de los deberes concretos que uno tenga dependerán las características de las cuales resulta nuestra sociedad, sin embargo en el Juez no se encuentra la gran antipatía por la ética de la conciencia que si encontramos en Hegel. Tampoco hay rastros del énfasis en las normas sociales de facto desde el punto de vista del agente individual que caracteriza la *Sittlichkeit* hegeliana. Finalmente, el ético kierkegaardiano comparte la explicación de Hegel sobre que la razón se actualiza en la sociedad moderna. En la segunda carta de *O lo uno o lo otro*, contiene críticas similares, es decir, está en desacuerdo con la exigencia ética en el sentido de libertad de elección. Por todo esto, Hegel no es buena opción para la caracterización dada de la ética por el Juez (Kosch, 2006:44).

En cuanto a la *elección del sí mismo*, en primer lugar, como Allison indicara, se puede relacionar con la *conversión moral* presentada por Kant en la RGV. Por otro lado, como Green explica, Kant claramente nos habla acerca de la elección de la existencia ética en su pensamiento maduro sobre la libertad, cuando *asume la posibilidad de que uno elija abandonar completamente la responsabilidad moral*. Sobre el concepto de libertad en la obra de Kierkegaard, muchos comentaristas se han

inclinado por completar lagunas que el propio danés ha dejado sobre este concepto, desconociendo que en cuanto a ética se refiere, la discusión sobre la libertad y los temas morales son claramente kantianos. Para desarrollar esta interpretación, tomaremos como punto de partida el trabajo realizado por Kosch, quien asume que claramente los temas relacionados con la libertad y la inmoralidad, en Kierkegaard, son kantianos y postkantianos, antes que de raigambre idealistas, hegeliana, por lo que anteriormente notamos. (3) Por último, hablaremos de la cuestión del mal, y su posible reconversión, tópico que es desarrollado en *El concepto de la angustia* de 1844, que es pertinente incorporar para sostener nuestra hipótesis. Proponemos que “La Revolución del corazón” en Kant se asemeja a la idea kierkegardiana que supone que la irrupción del pecado en la conciencia es la que determina a la personalidad, no porque esta ha comprendido el significado del bien y del mal sino porque recién por medio de esta noción la conciencia es capaz de valorar y valorarse éticamente. La inclusión de *El concepto de la angustia* se debe a que la consideramos como una obra fundacional respecto de las temáticas que serán abordadas posteriormente por Kierkegaard, un claro ejemplo de ello aparece en *La enfermedad mortal*, que conjuntamente con CA no refieren ya a la problemática estética sino a la ética y religiosa.

La Religión dentro de los límites de la mera razón: el lugar del arbitrio

En 1793 Kant publica RGV, obra que causó controversias y fue criticada y vetada por el clérigo Wöllner. Censura que motivó una obra posterior en la que el filósofo prusiano desarrolló una exposición acerca de los motivos por los cuales escribió sobre Religión. Esta obra, el *Conflicto de las Facultades* (1798), se ocupa de desarrollar la diferencia entre teología y Religión y la pertinencia de hablar de Religión dentro de la Facultad de Filosofía. Pero, ¿qué contenido tiene la RGV para resultar tan controversial? Una primera respuesta es, que en ella el filósofo recupera lo enunciado por Rousseau (y Spinoza) en cuanto al lugar de la Religión dentro del orden político y ético en la vida de los hombres. El punto nodal es el origen del *mal radical*. Sin embargo allí, además de presentarse una visión política y ética, cuestión de suma actualidad en los estudios kantianos, podemos destacar la introducción y desarrollo de un concepto específico y de importancia superlativa para pensar a Kant junto a Kierkegaard: el concepto de *Willkühr*, arbitrio, y este es introducido en el prólogo a la primera edición de la RGV de 1793 y desarrollado en los dos primeros capítulos de la misma.

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. (...) los agentes racionales no tienen simplemente máximas en el sentido en que tienen las inclinaciones; más bien "hacen que" algo sea

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

su máxima, y esto siempre implica la espontaneidad de *Willkür* (Kosch, 2006:130).

El concepto de arbitrio, según nos lo explica Kant, puede entenderse como la personalidad o elección fundamento, observemos esta cita de la RGV:

Pues sin ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del arbitrio y como fin que precede en la mira, si como consecuencia de la determinación del arbitrio por la ley en orden de un fin, sin el cual un arbitrio que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debería tener), un arbitrio que sabe cómo pero no hacia dónde obrar bien, no puede bastarse (Kant, 1995:23).

La *Willkür* es aquella que fundamenta la elección, previa a cualquier otra elección ética. Es decir, que el fundamento de determinación (*Grundlage*) del arbitrio está condicionado por la elección de una máxima que la *personalidad* se da para el uso de su libertad.

[...] hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad [...] Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún otro objeto que determine al arbitrio mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que arbitrio se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima (Kant, 1995:37).

La propensión al mal es imputable moralmente al ser humano en la medida en que se trata de un acto producto del uso de la libertad del arbitrio. Con la introducción de la idea de un libre arbitrio y de un acto interno que él realiza la argumentación se vuelve dilemática.

Kant, por supuesto, era consciente de la dificultad y la plantea en forma de dilema. El dilema se deriva del hecho de que, por un lado, sólo los actos de un agente, como expresiones de libertad, pueden ser imputados, mientras que, por otro lado, una propensión moral de la voluntad es, en cuanto moral, imputable y, en propensión, un "fundamento subjetivo determinante de *Willkür* que precede a todos los actos y que, por lo tanto, no es en sí mismo un acto" (Kosch, 2006:153).

Debido a la propia concepción filosófica kantiana, introduce una facultad como la *Gesinnung* (intuición intelectual) como controladora de la máxima de personalidad. Sin embargo, el concepto de arbitrio como fundamento de elección, fundamento de la máxima de la personalidad, en tanto interioridad, y condición previa para cualquier otra elección

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

ética y posibilidad para la *revolución* que se produce al elegir el bien antes que el mal, es el concepto que podemos ligar a la elección de sí mismo de Kierkegaard, ya que proporciona un antes y un después en la personalidad del individuo que la realiza. Los rasgos distintivos de la concepción kantiana de *Gesinnung* (carácter) son los que se adquieren, aunque no en el tiempo, y que consiste en la máxima fundamental o controladora, que determina la orientación del propio *Willkühr* como un ser moral. Dado esto, ahora podemos ver que este *Gesinnung* es precisamente lo que Kant quiere decir con una propensión moral. Además, esta realización nos coloca en una posición para obtener una comprensión algo más profunda de los motivos para identificar un *Gesinnung* o propensión moral con una máxima y de la supuesta "atemporalidad" de su adquisición (Kosh, 2006:153).

La disposición para la personalidad es la susceptibilidad del respeto por la ley moral como un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del arbitrio (*Willkühr*). La susceptibilidad del mero respeto por la ley moral en nosotros sería el sentimiento moral, el cual por sí todavía no constituye un fin de la disposición natural, sino sólo en cuanto que es motivo impulsor del arbitrio. Ahora bien, dado que esto es posible únicamente por cuanto el libre arbitrio lo admite en su máxima, es calidad de un arbitrio tal el carácter (*Gesinnung*) bueno; el cual, como en general todo carácter del libre arbitrio, es algo que no puede ser adquirido (Kant, 1995:45).

A la ley moral no la podemos llamar una disposición, ella misma es la personalidad, y el fundamento subjetivo que admitimos como impulsor en nuestra máxima [*Gesinnung*] es una añadidura a la personalidad. Aquello que el hombre en sentido moral es bueno o malo, debe hacerlo él mismo.

Lo uno o lo otro no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser bueno ni malo moralmente [...] acoger en su máxima el positivo que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno (Kant, 1995:46).

Kant, se pregunta entonces: ¿cómo un hombre naturalmente malo se haga él mismo bueno? La respuesta no tendrá que ver con el amor propio, entendido como egoísmo, sino a una conversión radical de su personalidad, en la que cambie el mal para el bien, y dé fundamento a la determinación de cualquier elección moral, mediante una elección.

Kant, por supuesto, era consciente de la dificultad y la plantea en forma de dilema. El dilema se deriva del hecho de que, por un lado, sólo los actos de un agente, como expresiones de libertad, pueden ser imputados, mientras que, por otro lado, una propensión moral de la voluntad es, en cuanto moral, imputable y, en propensión, un "fundamento subjetivo de *Willkuhr*" que precede a todos los actos y que, por lo tanto, no es en sí mismo un acto (Allison, 1990:152).

Kierkegaard: la elección de sí mismo y la libertad

El concepto de *personalidad* es fundamental para pensar los escritos éticos de Kierkegaard. Ya con la aparición de *O lo uno o lo otro* en 1843, el danés se preocupó por marcar la necesidad de constituirse un auténtico sí mismo mediante una elección (*at vælge sig Selv*). En la carta que el pseudónimo ético B, el Juez y esposo Guillermo, dirige al pseudónimo estético A, el esteta, la ética se trata ante todo de la concreción del individuo en el plano de la existencia. Este hacerse concreto tiene como sustento una elección que produce la reconfiguración del estadio inmediato, desesperado, en el que la personalidad no se ha hecho presente, y se produce la apropiación de la misma.

La elección de la desesperación es, por tanto “yo mismo”, pues si bien es cierto que, al desesperar, desespero de mí mismo tanto como todos los demás, el sí mismo del que desespero es algo finito, al igual que cualquier otra cosa finita, pero el “sí mismo” que elijo es el “sí mismo” absoluto, o mi mí mismo en su valor eterno (Kierkegaard, 2017:97/ SKS 3: 209).

Vivir éticamente significa que lo ético está aplicado en todo momento a la existencia como fundamento de una relación positiva del individuo consigo mismo, así como con los demás. De este modo el individuo participa de lo general aplicando a su vida particular lo que es válido para la vida general, debido a lo ético, ya que la elección de su personalidad es algo de lo que él mismo se ha apropiado. Lo ético es una exigencia a obrar, por ello nos insta a participar de lo general. Además es algo prescriptivo ya que el individuo toma esa decisión utilizando su autonomía. Esta elección produce un quiebre en la vida inmediata y da lugar a la vida concreta, la ética, debido a que es absoluta.

La exigencia ética, para Kierkegaard, conduce al sí mismo a volverse responsable de sus decisiones, independientemente de si las acciones realizadas hayan sido racionales o no. Los criterios que sirven para tomar la decisión absoluta y abandonar la vida inauténtica, que el estadio estético ofrece, los toma a partir de fenómenos negativos, tales como el aburrimiento, la melancolía, la desesperación o la angustia. Es decir, mediante sintomatologías negativas es que el individuo se hace consciente y va reacomodando sus concepciones vitales. Observemos, por ejemplo el concepto de tiempo que Kierkegaard utiliza para lo que podríamos denominar vida inauténtica: el tiempo es percibido para el esteta como aburrimiento, puesto que éste percibe que el tiempo externo no cesa de transcurrir mientras él se encuentra detenido. El tiempo es el enemigo del esteta, pues siempre va hacia adelante mientras que él, sin futuro ni presente sólo tiene pasado. En cambio para el ético, el tiempo se presenta como el sentido de finitud, y la temporalidad es ser capaz de adquirir un carácter histórico. La pasión de la libertad, como el juez lo

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

define, es lo que hace al individuo reconocer que tiene una historia, una identidad.

Este hombre descubre entonces que el “sí mismo” que ha elegido contiene una infinita multiplicidad, y ello porque tiene historia, una historia en la que él reconoce la identidad consigo mismo. Esa historia es variada, pues en ella se relaciona con otros individuos de la misma especie, aunque esa historia contiene algo doloroso, él es el que es sólo en virtud de esa historia. Por eso necesita coraje para elegirse a sí mismo, pues cuando más parece aislarse, más penetra al mismo tiempo en la raíz a través de la cual se conecta con el todo. Eso lo atemoriza, y sin embargo debe ser así, pues una vez que se despierta en él la pasión de la libertad – y ésta despierta en la elección, de la misma manera que se presupone a sí mismo en la elección – se elige a sí mismo y lucha por esa posesión tanto como su beatitud, y es beatitud (E II, p. 196/ SKS 3, 207).

Dado que para el esteta el tiempo queda diluido en una multitud, para el pseudónimo B, lo ético da una orientación auténtica para relacionarse con la multiplicidad de la sensibilidad, ya que el abandono de la vida estética, [luego de la elección ética] se ve reconfigurada. El estadio estético tiene que ver con el egoísmo. Pero el egoísmo es un problema del espíritu, no de la sensibilidad, por lo cual el problema no es la relación con la sensibilidad sino con el modo de relación que el individuo tiene con ella. De hecho, el Juez no acredita que el deber se opone al gozo. Lo que el ético propone es la reconfiguración del estadio estético, mediante la expresión del deber, dado que el deber está ligado íntimamente con la personalidad del individuo y su querer. Para el Juez, la ética kantiana comete un error al considerar que el individuo mantiene una relación extrínseca con el deber. Por ello, al introducir la noción de elección de sí mismo, está intentado resolver “el problema de Kant”, a saber “el carácter externo del deber”. Para enfrentar este problema Kierkegaard convierte al deber en una cuestión de interioridad. Esto significa que el reconocimiento racional de la norma no produce ningún efecto en la vida del individuo si este no es capaz de apropiarse personalmente de su contenido. Esta apropiación solamente puede llevarse a cabo por el “querer”, es decir que el deber se convierte en mío porque lo elijo.

El error consiste en que el individuo es puesto en una relación extrínseca con el deber. Lo ético se define como deber, y el deber, a su vez, como una multiplicidad de principios particulares, pero el individuo y el deber son exteriores el uno al otro. Una vida llena de deberes, desde luego, es fea y aburrida y, si lo ético no estuviera ensamblado de manera mucho más profunda a la personalidad, sería difícilísimo abogar por ello en contra de lo estético (E II, p. 196/ SKS 3, 207).

La elección de la personalidad transfigura la totalidad de la vida, pues ésta es tomada como una tarea. Esta elección puede darse gracias a la libertad que tiene el individuo, ya que puede o no elegirse a sí mismo,

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

aunque cabe aclarar que si no se elige, se pierde para toda la eternidad y sigue siendo un desesperado.

Así que elige la desesperación, pues la desesperación misma es una elección, pues uno puede dudar sin elegirlo, pero no desesperar sin elegirlo. Y cuando uno desespera, a su vez se elige, [...] Se elige a sí mismo, no en su inmediatez [...] sino que se elige a sí mismo en su valor eterno (E II, p. 192/ SKS 3, 203).

La desesperación es aquello carente de libertad, puesto que la libertad deriva de una elección y es conciencia de ser determinado y libre “En el primer momento de la elección, por tanto, la personalidad parece salir desnuda, como el niño del vientre de su madre; en el momento siguiente es en sí misma concreta [...] pues la elección todo lo impregna y lo transforma.” (E II p. 202/ SKS 3, 213). Sólo cuando el individuo se posee a sí mismo, se ha elegido, aparece la diferencia entre el bien y el mal.

Cuando pienso, me relaciono de manera necesaria con aquello que pienso, pero, precisamente por eso, la diferencia entre el bien y el mal no está dada... sólo puedo elegirme a mí mismo de manera absoluta, y esa elección absoluta de mí mismo es mi libertad, y sólo cuando me he elegido absolutamente a mí mismo he puesto una diferencia absoluta, a saber, la diferencia entre el bien y el mal (E II, pp. 202-203/ SKS 3, 214).

Para Kierkegaard, sin embargo el problema del mal no se resuelve apelando exclusivamente al libre arbitrio, ya que este modo de proceder implicaría una recaída en una formulación abstracta de la cuestión de la libertad. Con la intención de evitarla el danés se concentra en el aspecto volitivo de la personalidad individual. Por ello, la cuestión del bien o el mal no puede resolverse en términos exclusivamente teóricos o racionales, como es puesto de manifiesto en *La enfermedad mortal* cuando *Anti Climacus* concibe la ética socrática en términos de “imperativo intelectual”, puesto que no es suficiente comprender lo justo para realizarlo de manera inmediata. En este contexto se introduce una discusión entre las facultades de la voluntad y el entendimiento que rememoran la IV *Meditación* cartesiana, para mostrar que el bien y el mal no son algo en sí mismo sin que intervenga la voluntad del sujeto.

Kierkegaard y Kant pensadores de la elección como fundamento ético

Mucho se ha trabajado acerca del pseudónimo ético de E II. Aquí nos concentraremos en dos cuestiones centrales: la elección de sí mismo y los conceptos de libertad y felicidad que el juez tiene *in mente*. La intención será mostrar que el Juez Guillermo tiene una clara inspiración en el pensamiento kantiano postcrítico. Para ello, como señalamos en el apartado primero, es necesario releer Kant desde una nueva perspectiva, particularmente a la RGV.

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

¿Qué aspectos de la ética desarrollada en *O lo uno o lo otro* pueden asemejarse a los temas planteados por Kant? George Stack afirma, que el Juez evita el “formalismo racionalista” de Kant. Es decir que el danés, a diferencia de Kant, no proscribía la “existencia estética” y los placeres de la existencia humana sino que busca darles un mejor lugar dentro de una vida moralmente ordenada. Sin embargo, esta afirmación descansa en una mala interpretación de la ética kantiana, dado que el imperativo categórico requiere necesariamente “máximas”, es decir, expresiones concretas del querer y del deseo humano. Su propósito no es prohibir estas expresiones sino juzgarlas y permitir sólo aquellas formas del querer que sean permisibles en una comunidad universal de voluntades. Ni para Kant ni para el Juez la felicidad debe ser eliminada de la ética, sino que debe ser reorientada, reconfigurada.

En resumen, de acuerdo con la antropología de Guillermo, la intervención del espíritu en el mundo de la sensualidad inmediata, no es una intervención represiva, sino que lleva a término lo que seminalmente se encontraba ya presente. La sensualidad que debe ser reprimida o controlada por el espíritu es aquella que se ha visto disturbada por el espíritu que la mueve hacia una reflexión egoísta y no la sensualidad inmediata. Ahora bien, es muy importante destacar que la integración entre lo estético y lo ético no es suficiente para explicar la esencia de la felicidad ética. [...] Sin embargo, si la felicidad del ético consistiera simplemente en el gozo de los placeres estéticos, esto sería lo mismo que reconocer que no existe una felicidad propiamente ética, sino que la ética es una mera ayuda para la felicidad estética. [...] Además de esto, Guillermo propone objetos de felicidad que pertenecerían propiamente a la ética (Olivares, 2015:169-170).

El problema no es la sensibilidad ni la felicidad como fin sino como el hombre se relaciona con ellas. A este modo *impropio* de relacionarse con la sensibilidad y la felicidad Kant lo define como egoísmo *moral*. El egoísta moral reduce todos los fines a sí mismo y pone en la propia felicidad, no en el deber, el fundamento de su voluntad. La salida del egoísmo no tendrá que ver entonces con el abandono de la sensibilidad, ni mucho menos con la renuncia de la felicidad, sino con la delimitación y la reconducción de las acciones.

¿Cómo un árbol malo puede dar frutos buenos? Sin embargo, dado que según se ha reconocido anteriormente, un árbol originalmente bueno (según la disposición) ha producido frutos malos, y la caída del bien al mal no es más concebible que la restauración en el bien a partir del mal, la posibilidad de esta última no puede ser impugnada. [...] Claro que hay que suponer aquí que un germen del bien, que ha permanecido en su total pureza, no pudo ser exterminado o corrompido, germen que no puede por cierto ser amor a sí mismo, el cual, aceptado como principio de todas nuestras máximas, es precisamente la fuente de todo mal (Kant, 1995:67-68.).

El seguimiento del deber, en el pasaje del mal al bien, entendido como *virtud* se adquiere poco a poco, para ello se necesita una reforma

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

de su comportamiento (incluyendo un cambio en el comportamiento legal), sin embargo no es así para lo que requiere un “cambio de corazón”, en ello interviene la presencia de un hombre moralmente bueno, grato a Dios. En el caso de Kierkegaard lo estético y lo ético no se oponen de modo originario sino que se oponen debido al egoísmo. El egoísmo no es un problema de la sensualidad sino del espíritu. Es decir que, otra vez el problema no está en la relación inmediata con la sensibilidad sino en el modo en el cual el individuo se relaciona con ésta, es decir, en sus motivaciones, es decir que la elección de sí mismo tiene que ver con la libertad (Si bien el concepto de libertad relacionado al problema del mal se desarrolla con mayor profundidad en *El concepto de la angustia*). Esta elección si bien es interior, al igual que para Kant, se relaciona con una doble relación con el deber: el deber a uno mismo y el deber a lo general y esto tiene que ver con la historia.

En lo tocante a la vida individual, hay dos tipos de historia, la exterior y la interior. Hay dos corrientes de movimiento contrario. La primera, a su vez, tiene dos aspectos. El individuo no tiene aquello a lo que aspira, y la historia es el combate mediante el cual lo consigue. O bien lo tiene, pero no puede llegar a poseerlo porque hay siempre algo externo que se lo impide. La historia es entonces el combate a través del cual vence esos impedimentos. La otra clase de historia comienza con la posesión, y la historia es el desarrollo a través del cual el individuo gana la posesión (E II p. 98. / SKS 3, 133).

Por otro lado, una segunda afirmación, realizada por Peck, es que las normas fundamentales de la ética kierkegaardiana difieren absolutamente de Kant, ya que 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 pareciera ser el punto de inflexión que tiende a superar los límites que la ética kantiana supone. Sin embargo, en este punto es clave concentrarnos en el concepto de *arbitrio* introducido por Kant en la RGV.

El aspecto clave de la descripción de Kant de las predisposiciones es, sin embargo, la predisposición a la personalidad, que es la capacidad de ser motivada por el respeto a la ley. Como es en virtud de esta capacidad que somos agentes morales, capaces de bien o de mal, cabe destacar que Kant considera esto como una predisposición separada, distinta de la predisposición a la humanidad. Al hacerlo, afirma que nuestro estado como personas en el sentido pleno, es decir, como agentes morales, no puede derivarse de nuestro estado como animales racionales (Allison, 1995:142)

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. Dado que un ser que carece de este reconocimiento y el sentimiento o respeto no sería moralmente responsable, difícilmente podría decirse que tal ser tenga una voluntad diabólica. Por el contrario,

tal ser tendría que ser considerado como un producto desafortunado de la naturaleza, sin la característica definitoria de la personalidad.

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 la de cómo un individuo puede estar fundamentalmente dispuesto a producir acciones no morales cuando se lo coloca en circunstancias apropiadas. Kant sostuvo que el carácter moral de un agente es fundamentalmente unitario. Las acciones son informadas por las máximas (es decir, los principios subjetivos de conducta) y las máximas de orden inferior están informadas por las máximas de orden superior, todas dispuestas bajo una única máxima (postulada), la disposición moral fundamental del individuo (Kosch, 2006: 57).

Se podría decir, tomando como referencia a la *Crítica de la Razón Pura*, la actividad la *Willkühr* es la que le da unidad a la multiplicidad de máxima de menor jerarquía que se van presentando en el mundo real, y reclaman una acción. Sin embargo, para Kant, la vida moral no comienza en la inocencia sino en la lucha contra la maldad. Es por eso que en RGV, insiste en que la búsqueda de la virtud implica no sólo un “cambio de prácticas” (*Sitten*) sino también un “cambio de corazón”, es decir, una *revolución* o cambio radical en la propia persona, una elección. De todos modos, Kierkegaard supone que 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 puede resolverse en términos exclusivamente racionales, en cambio para Kant la personalidad, si bien es una elección de la libertad y por tanto de la voluntad, no deja de ser ley moral, por lo cual es racional. Por lo cual el contenido de ambos conceptos difieren.

¿Qué sucede con la libertad? El primer fundamento subjetivo, nos dice Kant, se refiere al uso de la libertad, esta tiene que ser, a la vez adoptada por el libre arbitrio, para poder ser imputada al sujeto. Esta adopción del fundamento supremo ha tenido lugar en el tiempo, es decir está fundado en la libertad (Kant, 1995:42). En el tercer punto de la primera parte de la RGV, nos habla de la disposición para la personalidad como ser racional y la susceptibilidad de que algo le sea imputado, alegando 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” (Kant, 1995:43). En cambio, la libertad para el juez no es otra cosa que el sí mismo, lo más abstracto y a la vez lo más concreto. Por vía de la libertad puede llegarse a una prueba plausible de lo eterno de la personalidad. Elegirse a sí mismo en la libertad se pone en movimiento, se ha rescatado en el arrepentimiento para mantener su libertad. Si bien es cierto que para Kant la autonomía de la razón es el principio que sostiene su ética y que Kierkegaard no puede aceptar que sea la auto-

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

legislación la que determine, en última instancia, la esfera ética, no es tan cierto que rechace el concepto que Kant desarrolla.

Esta centralidad de la libertad en el pensamiento de Kierkegaard mismo constituye un signo de influencia de Kant, puesto que la libertad es un elemento principal de la filosofía práctica kantiana [...] Kant parece haber tenido un impacto en Kierkegaard, sobre todo gracias a su argumentación. Uno de estos argumentos [es] el rechazo de Kant al empirismo “dogmático” y su afirmación de que debemos explicar todos los fenómenos, incluidas las elecciones y acciones humanas (Green, 1992:157).

Allison señala que las similitudes entre ambos pensadores son la elección de uno mismo en kierkegaardiana 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. 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” (Allison, 1995:152). Mediante una elección o fundamento que sostenga las elecciones éticas.

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? Y, sin embargo, el deber no nos ordena nada que no nos sea factible. 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 bien [...] (Kant, 1995:69-70).

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 *La Enfermedad mortal*. En ambos hay una elección como fundamento de su libertad que reconfigura la totalidad de su existencia. En términos kierkegaardianos, el hombre puede ahora ser coherente consigo mismo y en Kant, por ende con la ley que su máxima le dicta. Para ambos pensadores, 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** cuanto lo quiero. Aunque no por ello las determinaciones del bien y del mal se ven disminuidas o reducidas a determinaciones meramente subjetivas.

Por último quisiéramos hacer una aclaración en cuanto al lugar que ocupa Dios en las temáticas planteadas. Según Fremstedal la recepción temprana combinó al kantismo con el cristianismo tradicional. Sin embargo, comentaristas tanto de Kant como de Kierkegaard toman a Kant para hablar de la teología natural, en vez de la filosofía revelada o

bíblica. Reiner Wimmer, un especialista de Kant, sugiere que debemos recurrir a Kierkegaard para obtener un nuevo enfoque hacia la revelación divina después de Kant. Es cierto que Kierkegaard va más allá de los puntos de vista de Kant sobre la revelación, pero haciendo uso de ideas kantianas. Tanto para Kant como para Kierkegaard los problemas del mal radical y el bien supremo llevan a preguntarnos si la revelación divina es posible y necesaria. "No sólo Kierkegaard, sino también Kant es quien apela a Jesús y a la iglesia cristiana como algo que nos ayuda a contrarrestar el mal" (Fremstedal, 2011:153). No consideramos que Guillermo sea un burgués hegeliano, ni un kantiano que descarte lo divino de lo ético, al contrario, ambos introducen a Dios para mediar en lo ético. Como indica Lillegard: Los peligros en tal posición son expuestos por el sacerdote de Jutlandia cuyo discurso edificante Guillermo adjunta a sus cartas. El peligro es que la relación con Dios siempre estará preocupada por la posibilidad de que uno no haya cumplido con su deber, o no haya hecho lo suficiente. La incertidumbre y la duda entran en la relación, y los intentos de autoengaño de auto-justificación ("uno hace lo que uno puede!") Arruinan la relación y degradan al yo (Lillegard, 1995:112).

El mal moral según Haufniensis: *El concepto de la angustia*

Este escrito de 1844 "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" (CA 135/SKS 322) es decir, ante la imposibilidad de penetrar completamente sobre el pecado, puesto que no pertenece a una ciencia determinada (sólo la ética segunda puede mostrar su manifestación) se llega a sus límites desde la manifestación psicológica de la angustia.

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 (CA 137-138/ SKS 324).

La Revolución del corazón en Kant se asemeja a la idea kierkegaardiana que supone que la irrupción del pecado en la conciencia es la que determina a la personalidad, no porque esta ha comprendido el significado del bien y del mal sino, porque, recién por medio de esta noción la conciencia es capaz de valorar y valorarse éticamente. Cuando el individuo se incorpora a la ética, ésta deja de manifestarse en su inmediatez para adentrarse en un nivel superior de su existencia. Esta superioridad de la existencia que la noción del pecado introduce, no tiene que ver con el hecho de saber qué es lo bueno y lo malo, sino que tiene que ver con la "seriedad" con la que el individuo se comprende a sí mismo. Sin embargo, como indicamos previamente, para el danés el libre

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

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 puede resolverse en términos exclusivamente racionales, marcando un distanciamiento con el arbitrio-máxima kantiano. Refiriéndose a la cuestión de la culpa, y siguiendo la lectura de Fremstedal (2012)³⁸, es posible emparentar ambos pensamientos referidos al mal.

Entonces, en lugar de ser un deseo o incentivo de primer orden, el pecado es un deseo de segundo orden para actuar o identificarse con un deseo de primer orden. En lugar de entender los deseos de primer orden como malvados o pecaminosos, Kierkegaard ve el pecado como resultado de una elección. El mal o la pecaminosidad no representan un hecho dado de la naturaleza humana; de lo contrario, no estaría claro cómo podríamos ser responsables de ello. Dicho en términos kierkegaardianos, esto significa que el mal o el pecado es una categoría del espíritu, no una categoría de naturaleza. Dicho en términos kantianos, significa que el mal es un concepto de libertad, no un concepto de naturaleza. Al igual que Kant, Kierkegaard considera que la responsabilidad moral está condicionada por la voluntad del agente (Fremstedal, 2012:199).

Nos interesa resaltar la necesaria previa elección de uno mismo, es decir que si el mal o el bien tienen que ver con el carácter volitivo del individuo, primero debe haber una personalidad constituida. Nos concentramos en la concepción que tiene Haufniensis acerca de la libertad y la personalidad, referidas a la cuestión 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, es decir, como un concepto de la Razón. "Admitir que la libertad comienza como un *libre arbitrium* el cual nunca tiene lugar propio, es imposibilitar desde el comienzo cualquier explicación" (CA 222/ SKS 415). En este punto, podríamos decir que se opone directamente a la libertad presentada por Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*. 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 post-críticos. En este sentido, la diferencia entre ambos pensadores estaría en la heteronomía y la autonomía. Ya que para Kierkegaard la ética está mediada por Dios, y por ende no es totalmente autónoma. El término *Wilkühr*, entendido como lo

³⁸ "Sugiero que Kierkegaard podría haber sido influenciado por Kant, aunque este punto es difícil de establecer definitivamente, ya que es difícil descartar otras fuentes. En cualquier caso, los puntos de vista de Kierkegaard están más cerca de Kant de lo que se demostró en estudios previos, aunque Kierkegaard rompe con la ética de autonomía de Kant al respaldar el voluntarismo teológico" (Fremstedal, 2012:195).

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

mostramos previamente, no está haciendo 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 toma por lo tanto como punto de partida. En este sentido, puede concebirse el CA como una obra fundacional respecto de las temáticas que serán abordadas posteriormente por el danés. Un claro ejemplo de ello aparece en La enfermedad mortal, que conjuntamente 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) (CA 222 /SKS 415).

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. Dado 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 estado propio del pecado no es la ética, y en sentido estricto no hay concepto alguno para referirlo, sino es en los términos de la imposibilidad que la angustia expresa 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..." (CA 321/SKS 424). En lo demoníaco la libertad es no libertad, pues es no querer ser libre, es angustia, es ensimismamiento, dado que el individuo no realiza una apertura. En el capítulo V, 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. Aunque el propio Haufniensis admite que esta educación tiene que ver con la fe, entendida en los términos de Hegel. Con la ayuda de la fe y la culpa, la angustia permite al individuo acercarse a la providencia.

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

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. De hecho, 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 en uso su pertenencia a la libertad. Sobre todo tomando 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.

El mal y su conversión en la Religión de Kant

Refiriéndose al mal y a su origen, si bien refiere a la causa originaria del mal en el hombre, Kant propone que el pecado originario³⁹ o marca hereditaria, solo es una *representación*. La posibilidad del mal está presente sólo si, en primer lugar, se tiene en cuenta la libertad del hombre, es decir, si y sólo si se ha constituido como personalidad mediante la máxima originaria del *Willkühr*.

Si el efecto es referido a una causa que está ligada con él según leyes de la libertad, como ocurre con el mal moral, entonces la determinación del arbitrio a su producción... no puede ser derivada de algún estado precedente... de todos modos su acción es libre y no está determinada por ninguna de estas causas, por lo tanto puede siempre ser juzgada, y tiene que serlo, como un uso *original* de su arbitrio (Kant, 1995:59-61).

Aquello que hace al hombre malo o bueno debe hacerlo él mismo, mediante el uso de su libertad, es decir ha de ser un efecto de su *willkühr*. De este modo, puede serle imputado el acto moral, en cuanto y en tanto, él pueda elegir o lo uno o lo otro, elección fundada en su propia personalidad. ¿Qué sucede si el hombre está corrompido en el fundamento de su máxima? ¿Cómo puede realizarse una conversión moral al bien? (Kant, 1995:69). Aquí, se juega la elección que convierta (*reconversión*) la personalidad, la elección o revolución del principio del arbitrio.

Esto es: cuando el hombre invierte el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo⁴⁰, mediante una única decisión

³⁹ "El mal sólo ha podido surgir del mal moral... y, sin embargo, la disposición original... es una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros" (Kant, 195:64)

⁴⁰ Aquí Kant pone particular énfasis en la cuestión del amor propio como egoísmo, sin embargo consideramos que no debe entenderse que éste está desechando la felicidad ni la relación con la sensibilidad de modo rigorista. "El egoísmo sólo puede ser aplacado recurriendo al concepto de educación, el cual le permite comprender el desarrollo histórico de la humanidad no a partir del conflicto, sino mediante la instauración de la paz a partir de la constitución de un individuo moral. De este modo la historia comienza a constituirse como una escuela que conduce por ella misma al conocimiento y a la práctica del mundo. Siendo el mundo la propia escuela de la

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

inmutable (y con ello viste un hombre nuevo), en esa medida es, según el principio y el modo de pensar, un sujeto susceptible del bien, pero sólo en un continuado obrar y devenir es un hombre bueno; esto es: puede esperar que con una pureza semejante del principio que ha adoptado como máxima suprema de su arbitrio y con la firmeza de ese principio se encuentra en el camino bueno (aunque estrecho) de un constante progresar de lo malo a lo mejor... Se sigue que la formación moral del hombre tiene que comenzar no por el mejoramiento de las costumbres, sino por la conversión del modo de pensar y por la fundación de un carácter [*Gesinnung*] (Kant, 1995:70).

Algunas consideraciones finales

Consideramos que es a Kant a quién Kierkegaard tiene en mente a la hora de pensar una ética fundada en la elección de una personalidad, que se inicia con el planteo del Juez Guillermo, y que se consolida un año después en el CA, obra en la cual se presupone un individuo que ha reconfigurado el estadio estético, y se inician tópicos centrales para los posteriores trabajos del danés. (1) Vemos que el concepto que nos permite sostener esta hipótesis, es el concepto de libertad, el cual, en O-O se inicia con la elección ética, y en el CA se desplaza al terreno psicológico por medio de la introducción del pecado, y la posibilidad de optar el mal. (2) Los escritos de la primera autoría, a diferencia de lo que sostienen algunos comentaristas, no describen una ética de rasgos hegelianos, sino kantianos. Hemos tratado de poner en evidencia esta lectura tomando como punto de partida el análisis kantiano del *arbitrio* en la *Religión*, donde se lo define como la elección que realiza el individuo como condición de posibilidad de elecciones éticas posteriores. Tanto Haufniensis como B sostienen que la reconfiguración de la vida inauténtica depende de la elección de la personalidad que el individuo lleva a cabo al elegirse a sí mismo. El concepto de *Willkühr*, como una elección del propio individuo nos muestra a un Kant lejano al rigorismo ético al que se lo vincula, y mucho más cercano a un precursor de una postura existencialista, atendiendo al lugar que toma la propia condición del individuo y su intervención en sus determinaciones vitales en la *Religión*. (3) Podemos ver un desarrollo del concepto de personalidad en la primera autoría kierkegaardiana, desde una concepción de libertad relacionada a una elección que da bautismo al individuo, a una libertad relacionada con la posibilidad de optar por el

humanidad, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. De este modo, el establecimiento del bien se lograría mediante la depuración de las costumbres y de las formas de relación entre las personas (dado que todo hombre recibe una doble formación, una escolar y otra por medio del mundo). Pero, sobre todo, el fundamento ético se encuentra en la constitución del individuo como preocupación sobre el sí mismo y su autolegislación” (Rodríguez, Y., 2017:117-118).

bien y el mal, y el reconocimiento de esta posibilidad por medio del concepto psicológico de angustia.

Bibliografía

Allison, H., (1990) *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Arendt, H., (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós.

Allison, H., (1995) *Kant's Theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Phillips and Tessin (edit.), (2000) *Kant and Kierkegaard on Religion*, London, Macmillan Press.

DiCenso, J., (2011) *Kant, Religion and Politics*, New York, Cambridge University Press.

Dip, P., (2018) *Kierkegaard*, Buenos Aires, Galerna.

Foucault, M., (2013) *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires.

Fremstedal, R., (2014) *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good. Virtue, Happiness, and the kingdom of God*, New York, Palgrave Macmillan.

(2012) "Original Sin and Radical Evil: Kierkegaard and Kant", *Cambridge Journal: Kantian Review*, 17, 2, 197–225, 2012 doi:10.1017/S1369415412000039.

Green, R., (1992) *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, New York, State University of New York Press.

Gouwens, D., (1996) *Kierkegaard as religious thinker*, USA, Cambridge University Press.

Kant, I., (1994) *La Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

(1995) *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza.

(1996) *Religion and Rational Theology*, New York, Cambridge University Press.

(2014) *El Conflicto de las Facultades*, Madrid, Gredos.

Kierkegaard, S., (2006) *O lo uno o lo otro I*, Madrid, Trotta.

(2007) *O lo uno o lo otro II*, Madrid, Trotta.

(2016) *El concepto de angustia*, Madrid, Trotta.

(2017) *Diarios: volumen V 1842-1844*, México, Universidad Iberoamericana.

Kosch, M., (2006) *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Oxford University Press.

(2006) Kierkegaard's Ethicist: Fichte's Role in Kierkegaard's Construction of the Ethical Standpoint, *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 88. Bd., S. 261–295 DOI 10.1515/AGPH.2006.01© Walter de Gruyter.

Horizontes filosóficos N° 10 - 2020

Lillegard, N., "Judge William in the Dock: MacIntyre on Kierkegaardian Ethics" En: (Edit. Perkins) *International Kierkegaard Commentary: 4, Either / Or, part II*.

Löwith, K., (2012) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz.

Marc, W., (2004) "Kant and Kierkegaard on Faith: In service to Morality and Leap for Absurd", *Revista Logos*, otoño, Columbia University, pp. 82-97.

Michalson, G., (2014) *Kant's Religion withing the Boundareis of Mere Reasion*, Florida, Cambridge University Press.

Olivares-Bøgeskov, B., (2015) *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard: principios psicológicos en los estadios estéticos, ético y religioso*, México, Universidad Iberoamericana.

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

Perkins, R., (1995) *Internacional Kierkegaard Commentary, Either / Or, II*, Macon GA, Mercer University Press.

Ripstein, A., (2009) *Force and Freedom. Kant's legal and Political Philosophy*, Boston, Harvard College Press.

Rodríguez, P., (2017) "Kierkegaard ante la metafísica de la Modernidad: fenómeno de la desesperación como clave de lectura crítica del principio moderno de autonomía," en Dip, P. y Rodríguez, P., *Orígenes y significado del Posthegelianismo*, Buenos Aires, Gorla.

Rodríguez, Y., (2017) "Kierkegaard y Kant: Una ética del sí mismo", en: Dip, P., Rodríguez, P., *Orígenes y significado del Posthegelianismo*, Buenos Aires, Gorla.

Stack, G., (1977) *Kierkegaard's Existential Ethics*, Alabama, University of Alabama Press.

Stern, R., (2012) *Understanding Moral Obligation. Kant, Hegel and Kierkegaard*, New York, Cambridge University Press.

