

# **La crítica de la mediación hegeliana en el segundo volumen de *Enten-Eller* (*O lo uno o lo otro*) de Søren Kierkegaard. ¿Una crítica social?**

**The Criticism of Hegelian Mediation in Kierkegaard's Second  
Volume of *Enter-Eller* (*Either/Or*). A Social Critique?**

EDUARDO ASSALONE

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
eduardoassalone@yahoo.com.ar

**Resumen:** En el presente trabajo se aborda la crítica a la doctrina hegeliana de la mediación (*Vermittlung*) que Kierkegaard desarrolla en el segundo volumen de *Enten-Eller* (*O lo uno o lo otro*). El trabajo comienza con un análisis del tipo de oposición que Kierkegaard no está dispuesto a relativizar por vía del recurso a la mediación dialéctica. Para ello se aplican los aportes realizados por Shannon Nason para la comprensión de los opuestos relativos en Hegel y en Kierkegaard. Luego se señala el lugar que le confiere este último filósofo al concepto de mediación en su posición propia, a saber, dentro de la “esfera del pensamiento”. Posteriormente se aborda la crítica de Theodor W. Adorno al intento kierkegaardiano de desarrollar una “dialéctica sin mediación”. En el último apartado se evalúa, en conjunto, la crítica y limitación del concepto de mediación realizadas por Kierkegaard, así como las objeciones elevadas por Adorno contra las mismas. Asimismo, se presentan algunas reflexiones sobre la crítica de la mediación por parte de Kierkegaard y del joven Marx como expresión de una crítica social que permanece implícita en el primero y se muestra explícitamente en el segundo.

**Palabras clave:** Kierkegaard, *Enten-Eller*, Mediación, Hegel, Marx, Adorno.

**Abstract:** In the present paper we address the criticism of the Hegelian doctrine of mediation (*Vermittlung*) developed by Kierkegaard in the second volume of the book *Enten-Eller (Either/Or)*. First we analyze the kind of opposition that Kierkegaard is not willing to relativize through the use of the dialectical mediation. For that purpose the contributions made by Shannon Nason to the understanding of relative opposites in Hegel and in Kierkegaard are applied. Next we indicate the place where the concept of mediation is located in Kierkegaard's approach, namely, within the "sphere of thought". Afterwards we approach Theodor W. Adorno's criticism of the Kierkegaardian attempt to develop a "dialectics without mediation". In the last section we approach both the criticism and the limitation of the concept of mediation made by Kierkegaard as well as the objections raised by Adorno against them. We also present some reflections on the criticism of mediation made by Kierkegaard and the young Marx as an expression of social critique which remains implicit in the former and that is explicit in the latter.

**Keywords:** Kierkegaard, *Enten-Eller*, Mediation, Hegel, Marx, Adorno.

**Recibido:** 4/10/2013

**Aprobado:** 17/12/13

## Introducción

**M**erold Westphal ha señalado que, “[e]n un paralelo bastante llamativo, tanto Marx como Kierkegaard sentaron las bases de sus críticas a Hegel en sus disertaciones de 1841,<sup>1</sup> pero ninguno de ellos encontró su voz verdaderamente anti-hegeliana hasta los escritos de 1843” (Westphal 1998, 121, nota 5). Como indica Karsten Harries, el libro de Kierkegaard *Enten-Eller* (en español, *O lo uno o lo otro*)<sup>2</sup> –publicado en Copenhague en Febrero de 1843 bajo el pseudónimo de “Victor Eremita”, y que se trata de la primera de las obras de Kierkegaard firmadas con pseudónimos–, fue escrito en su gran mayoría en los cinco meses que el autor pasó en Berlín en su primer viaje a esta ciudad en Octubre de 1841 (Harries 2010, 1). Este curioso paralelo entre las primeras obras de Kierkegaard y de Marx adquiere mayor relieve toda vez que observamos en ellas otra coincidencia fundamental: la presencia de unas de las primeras críticas al concepto de mediación (*Vermittlung*) en la filosofía de Hegel, claro que ambas con puntos de partida y objetivos diferentes. Si la crítica a la mediación es, en el joven Marx, una denuncia contra la legitimación de determinadas instancias políticas y sociales por sí mismas ilegítimas, en Kierkegaard estará vinculada a la defensa de las auténticas alternativas en el campo ético contra una filosofía, como la hegeliana, que –a su entender– disuelve en última instancia toda oposición por vía de la mediación dialéctica. No obstante, como también señala Westphal, “[s]i distinguimos la crítica de Kierkegaard [a Hegel] de la de Marx sobre la base de que ellas surgen de preocupaciones religiosas y político-económicas, respectivamente, será necesario recordar que Marx se preocupa de manera importante por la religión, mientras que los escritos de Kierkegaard contienen una crítica social radical” (Westphal 1998, 123, nota 17).<sup>3</sup> Es oportuno traer a colación aquí la afirmación de Warren Breckman –que podría ser considerada una importante observación metodológica para el estudio de la filosofía post-hegeliana en general–, acerca de que en la década de 1830, pero también en la década

1 Westphal se refiere a la *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, de Marx, y a *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* (Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates), de Kierkegaard.

2 Esta construcción es traducida en alemán por “Entweder-Oder”; en inglés, “Either-Or”. Correspondería a la disyunción latina “aut-aut”, que expresa exclusividad: los disyuntos no pueden ser ambos verdaderos (o ambos falsos) al mismo tiempo.

3 Véase: (Westphal 1998, 121, nota 2), donde este autor califica a Kierkegaard de “critical social theorist”. Véase también a este respecto: (Westphal 1991).

posterior, los temas religiosos, políticos y sociales constituían una unidad o una constelación temática (Breckman 1999, 8). La crítica social y la reflexión teológica de dicha época no deben ser vistas, entonces, como tareas opuestas sino, muy por el contrario, como diferentes medios para alcanzar un mismo objetivo: la liberación del hombre respecto de un estado de cosas evaluado como injusto.

En el presente trabajo abordaremos la crítica a la mediación hegeliana que Kierkegaard desarrolla en *Enten-Eller*, especialmente en el segundo volumen, el que contiene las cartas de “B” (un personaje de quien sabemos que es juez y que su nombre es Wilhelm) a “A”, el personaje que representa el punto de vista estético frente a la vida (sus papeles componen el primer volumen de la obra). Aquí tenemos ya una primera disyunción exclusiva, un “o bien... o bien...”: o bien adoptamos una actitud estética ante la vida, o bien adoptamos una actitud ética. Los puntos de vista de A y de B son dos opciones existenciales mutuamente irreductibles e incompatibles. Sin embargo, vemos en *Enten-Eller II* una preminencia de lo ético sobre lo estético. El campo moral y sus elecciones “de vida o muerte” parecen representar una condición superior en comparación con una vida “puramente estética”. Por ello Kierkegaard tiene que convencer primero al esteta de que es necesario elegir y, una vez hecho esto, tiene luego que persuadirlo de elegir una vida ética en detrimento de una existencia estética. Como sintetiza Karsten Harries, en *Enten-Eller* “[u]na ética de la elección parece ocupar el lugar de una ética de la satisfacción” (Harries 2010, 142). La elección es propiamente lo ético; no sería correcto entonces afirmar que el esteta A *elige* adoptar un punto de vista estético. Como sostiene B: “En definitiva, el elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético. Siempre que se trata de una alternativa en sentido estricto, uno puede estar seguro de que lo ético está en juego” (Kierkegaard 2007 [en adelante, *Enten-Eller II*], 156 [163]).<sup>4</sup>

En suma, la fórmula “o bien... o bien...”, indica para Kierkegaard el momento de la elección como momento constitutivo del punto de vista ético. Desde este punto de vista, la elección no es irrelevante, señala el carácter irreconciliable, no “mediable”, de los elementos contradictorios: elegir X no significa en última instancia elegir no-X y viceversa. Si justamente la mediación es lo que permite pasar de un contradictorio a

---

4 Entre corchetes se indica el número de página correspondiente a la edición original: (Kierkegaard 1997).

otro y así hacia su superación dialéctica,<sup>5</sup> las contradicciones no parecen ser verdaderas contradicciones, pues admiten un punto en el que los elementos en contradicción, como las paralelas, finalmente se tocan. Frente a esta concepción, Kierkegaard sostiene que, al menos en la esfera moral, el principio de (no) contradicción sigue en pie.

En lo que sigue analizaremos en primer lugar cuál es el tipo de oposición que el filósofo danés no estaría dispuesto a relativizar por vía del recurso a la mediación dialéctica. Para ello nos valdremos de los valiosos análisis realizados por Shannon Nason. Luego señalaremos el lugar que le confiere Kierkegaard a este concepto en su posición propia, a saber, la “esfera del pensamiento”, para posteriormente abordar la crítica de Theodor W. Adorno al intento kierkegaardiano de desarrollar una “dialéctica sin mediación”. En el último apartado evaluaremos, en conjunto, la crítica y limitación del concepto de mediación realizadas por Kierkegaard, así como las objeciones elevadas por Adorno contra las mismas. Asimismo, presentamos algunas reflexiones sobre la crítica de la mediación por parte de Kierkegaard y de Marx como expresión de una crítica social que, mientras permanece implícita en el primero, se muestra explícitamente en el segundo.

## I. Opuestos relativos

En principio se vuelve relevante definir hasta qué punto es la filosofía de Hegel la destinataria de la defensa de las auténticas alternativas y de las elecciones radicales en el campo moral, tal como Kierkegaard las desarrolla en el segundo volumen de *Enten-Eller*. Se ha pensado, no sin fundamentos, que la mencionada defensa apunta directamente a la concepción hegeliana de la oposición lógica. De hecho, en la *Lógica de la Enciclopedia*, Hegel sostiene que:

El principio de tercero excluido es el principio del entendimiento determinado que quiere mantener apartada de sí la contradicción y, haciéndolo, incurre en ella. Si “A” tiene que ser “+ A” y “- A”, se ha expresado ya el tercero: se ha expresado la “A” que *no* es “+” *ni* “-” y que es *también igualmente* “+ A” y “- A”. Si + W significa 6 millas en dirección Oeste y -W 6 millas en dirección Este, y

5 Véase, por ejemplo, esa suerte de definición de “*Vermittlung*” que Hegel ofrece en el parágrafo 12 de la *Enciclopedia*: “Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo solo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta” (*Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist*) (Hegel 1986, §12, 56. Traducción utilizada: Hegel 2000, 114).

después se suprime el + y el - quedan 6 millas de camino o espacio, lo que ya eran con y sin la oposición (Hegel 1986, § 119, 244).<sup>6</sup>

En el segundo agregado del mismo párrafo 119, se añade:

En lugar de hablar según el principio de tercero excluido (el cual es el principio del entendimiento abstracto), sería mejor decir: todo está en oposición [*alles ist entgegengesetzt*]. No hay de hecho nada, ya sea en el cielo o sobre la tierra, ya sea en el mundo espiritual o en el natural, que presente un tan abstracto *O bien-o bien* [*Entweder-Oder*] como el que afirma el entendimiento. (...) En general lo que mueve al mundo es la contradicción [*Widerspruch*], y es ridículo decir que la contradicción no pueda ser pensada. Lo correcto en esta afirmación es únicamente que no es posible detenerse en la contradicción y que ella se supera a sí misma. Pero la contradicción superada no es la identidad abstracta, pues esta es solo un lado de la contraposición [*Gegensatzes*]. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción [*der als Widerspruch gesetzten Entgegensetzung*] es la *razón de ser* [o el fundamento, *Grund*], la cual contiene en sí tanto la identidad como la diferencia en tanto superadas y reducidas a meros momentos ideales (Hegel 1986, § 119, *Zusatz 2*).<sup>7</sup>

En la obra de Hegel el concepto de mediación permite explicar el tránsito y la identificación de los términos considerados contradictorios. La mediación es ese proceso dialéctico por el cual conceptos contradictorios, los “extremos”, llegan a identificarse o a “concluirse” uno en otro, por acción de un “término medio” no exterior con respecto a la relación de contradicción. Así, por ejemplo, la singularidad y la universalidad, considerados opuestos absolutos –ya que cada uno puede definirse por la negación del otro– acaban identificándose gracias a la mediación de la particularidad. Porque lo particular se encuentra en una relación inmediata para Hegel tanto con respecto a lo singular como a lo universal, puede ejercer entre ellos una mediación, es decir, establecer un vínculo mediato que supere su oposición. En su *Ciencia de la Lógica*, Hegel sostiene que “[l]a singularidad se une con la universalidad por medio de la particularidad; lo singular no es de inmediato universal, sino por medio de la particularidad; y viceversa tampoco lo universal es de inmediato singular, sino que se deja rebajar a esto por medio de la particularidad” (Hegel 2003, 355).<sup>8</sup> Pero que lo particular sea término medio no quiere decir que represente una tercera cosa interpuesta exteriormente. El término medio es parte de la relación conflictiva entre

6 Traducción utilizada: (Hegel 2000, 217).

7 La traducción es del autor.

8 Traducción utilizada: (Hegel 1993, 361).

los extremos y es por ello que puede mediarlos y superar su conflicto. La particularidad es lo que tienen en común tanto lo singular como lo universal. En virtud de esto en común, puede establecer entre ellos una identificación que, aunque reconozca sus diferencias, también logra superarlas (*aufhebt*) en una instancia más elevada. Volviendo al ejemplo que ofrece Hegel en su *Enciclopedia*, “+A” y “- A” tienen en común “A”, y en virtud de esta identidad común pueden decirse que la oposición entre ellos es relativa: “+A” es en algún punto lo mismo que “- A”. Pero esta identificación solo puede efectuarse gracias al proceso de mediación por el cual un elemento común a los extremos, inmanente y no externo a la relación, produce esa conclusión. No se trata de una igualdad abstracta y vacía,  $A = A$ , sino de una identidad concreta, llena de contenido, que solo se alcanza por medio de un proceso de mediación, de negación de esa inmediatez en la que los términos contradictorios aparecían trabados en una relación de oposición absoluta, sin perspectivas de superación alguna. Para Hegel, este es el punto de vista del entendimiento. En cambio para la razón “todo está en oposición”, la realidad misma es contradictoria, y ello no significa una claudicación del pensamiento sino, todo lo contrario, una invitación a continuar pensando a partir y más allá de la contradicción, en busca de su posible superación.

Shannon Nason entiende que en el último fragmento de la *Enciclopedia* que citamos, Hegel se estaría comprometiendo con una visión relativa de los opuestos (Nason 2012, 26). Para demostrarlo, cita precisamente las primeras líneas del último pasaje que citamos más arriba, e inmediatamente agrega:

La tesis de Hegel afirma que no existen los “o bien... o bien” [*either/ors*]. Con ello parece sugerir que, de todos los opuestos, ninguno está realmente relacionado con el otro como contradictorio, “o bien como positivo o bien como negativo”. Frecuentemente, la tesis de Hegel es descrita como un apoyo a un “tanto lo uno como lo otro” [*both-and*] frente a un “o lo uno o lo otro” [*either-or*].

Hegel sostiene que *toda* propiedad lógica y ontológica *solo* tiene opuestos relativos. (...) La propiedad de ser caliente es el opuesto relativo de la propiedad de ser frío, o la propiedad de ser algo en particular es el opuesto relativo de la propiedad de no ser nada en absoluto. Estas propiedades son opuestos relativos, en lugar de ser absolutamente diferentes, porque para que uno sea tiene que ser también el otro. No son, estrictamente hablando, tampoco contrarios. Los contrarios son opuestos que no se dicen de la misma cosa al

mismo tiempo (*loc. cit.*).

Ahora bien, según Nason, “[l]a tesis que Kierkegaard cree que es falsa no es [la que afirma] que no existen opuestos relativos, sino que *solo* existen opuestos relativos o que la oposición relativa es la única clase relevante de oposición” (*idem*, 27). Se trata entonces de defender, contra Hegel, la realidad de un tipo de oposición no relativa, una oposición absoluta, una verdadera alternativa, un “o bien... o bien...”. En síntesis, Nason afirma:

Los opuestos relativos pueden ser mediados, pero lo que él [i. e., Kierkegaard] denomina “contrastes absolutos” [*absolute contrasts*] no pueden serlo, y este tema es una preocupación principal para aquellos que reflexionan significativamente sobre su acción. Sobre el tópico de la mediación, entonces, Kierkegaard niega lo siguiente:

(1) No hay contradictorios absolutos;

(2) Hay *únicamente* opuestos relativos; o que los opuestos relativos son la única clase relevante de oposición.

Él, sin embargo, acuerda con el hegelianismo en que

(3) Todos los opuestos relativos pueden ser mediados.

Kierkegaard acepta (3) porque acepta algo como esto:

(2') Hay opuestos relativos (*idem*, 31).

Dicho de otra manera, Kierkegaard no niega que existan opuestos relativos, pero esto no le lleva a admitir, al parecer con Hegel y los hegelianos, que *solo* existan opuestos relativos o, dicho de otra manera, que toda oposición sea relativa. Si bien hay mediación para cualquier opuesto relativo, no la hay cuando nos enfrentamos a “contrastes absolutos”, esto es, otra forma –muy relevante en términos prácticos– de oposición. Para esta clase de oposición no existiría mediación.<sup>9</sup>

9 Es necesario aclarar aquí que la crítica kierkegaardiana a la mediación no implica una consecuente defensa de la inmediatez. La “ironía” propugnada por Kierkegaard significa, de acuerdo con Andrew Cross, una verdadera ruptura con lo inmediato (Cross 1998, 136). Cross destaca los diferentes usos que posee el término “inmediatez” en la obra del filósofo danés, todos ellos vinculados por la noción de algo que está dado directamente y sin mediación [*unmediated*]: 1) la inmediatez del propio cuerpo y sus características, la identidad determinada socialmente, etc.; 2) una persona está en una relación inmediata con *x* si esa persona carece del desapego [*detachment*] con respecto a *x* que viene de reflexionar críticamente sobre ello y sobre su relación con ello; 3) vivir una vida de inmediatez significa “tomar la vida tal como se presenta, tomar la propia vida como una clase de acontecimiento [*happening*] en el que uno se encuentra, cuya naturaleza está determinada por diferentes condiciones que son además irreflexivamente aceptadas simplemente como ‘la manera como son las cosas’” (*loc. cit.*). En relación con esta polisemia de la inmediatez, la ironía representa un distanciamiento



## II. La esfera del pensamiento como lugar de la mediación

Como veremos inmediatamente, Kierkegaard no realiza una objeción de la mediación en sí misma. Lo que cuestiona es su aplicación a todas las esferas de la existencia: a la ética y a la religión, tanto como al pensamiento. No cree que lo erróneo de lo mediación se encuentre en el concepto de la misma tal como fuera desarrollado por la filosofía hegeliana. Lo equivocado radica en su pretendida aplicación al campo ético (y también al religioso). Contra la crítica de Hegel al principio aristotélico de tercero excluido, Kierkegaard por el contrario reivindica dicho principio. Junto con sus maestros Sibbern y Mynster (Stewart 2003, 192-194), tiene el propósito de rescatar los verdaderos conflictos éticos de la indiferencia a la que podría llevarlos la afirmación del carácter relativo de toda oposición, incluida la oposición ética. Un auténtico conflicto moral no permite mediación entre las alternativas porque, si así lo hiciera, perdería sentido: si en última instancia “hacer A” y “hacer no-A” son acciones identificables y no mutuamente incompatibles, entonces toda deliberación práctica pierde su razón de ser, a saber, determinar cuál es la acción correcta.

Sin embargo, esta limitación del alcance del concepto hegeliano de mediación, no significa su total rechazo. Al menos en la “esfera del pensamiento” la mediación hegeliana resulta un principio indiscutido. En la carta contenida en *Enten-Eller II* titulada “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, el juez Wilhelm, “B”, afirma:

La filosofía, sin embargo, se ha atenido a constatar que hay una mediación absoluta. Esto es algo de extrema importancia, naturalmente, pues renunciar a la mediación es renunciar a la especulación. Por otro lado, el hecho de que eso sea admitido es algo para preocuparse, pues si se admite la mediación, no hay ninguna elección absoluta, y si no la hay, no hay un “o... o...” absoluto. Ésa es la dificultad; pero yo creo que esta reside, por una parte, en confundir dos esferas, la del pensamiento y la de la libertad. Para el pensamiento, la contradicción no se sostiene, se resuelve en algo otro y, luego, en un unidad

---

respecto a ella: “Para Kierkegaard”, comenta Cross, “dejar de vivir semejante vida de inmediatez (en el tercer sentido) requiere que uno se disocie de, y considere como externo a uno mismo, la totalidad de la propia naturaleza inmediata o meramente dada. Y esta liberación [*disengagement*] radical respecto a lo que se había considerado hasta entonces como el propio yo [*self*] es el movimiento o la adopción de la ironía. (...) La ironía, escribe Kierkegaard, es el “despertar de la subjetividad” [*awakening of subjectivity*]; esto es, el despertar de la concepción de uno mismo como sujeto, algo separado de, e indeterminado por, una cierta entidad histórica inmediatamente dada” (*idem*, 137).

superior. Para la libertad, la contradicción se sostiene, puesto que la excluye. (...) Las esferas de las que propiamente se ocupa la filosofía, las esferas que son propias del pensamiento, son la lógica, la naturaleza y la historia. Allí reina la necesidad, y por esto es válida la mediación (*Enten-Eller II*, 162 [169]).

Solo en la esfera del pensamiento, la cual incluye la lógica, la naturaleza y la historia, la mediación debe ser tomada como principio. Kierkegaard no se extiende demasiado en este punto, seguramente porque su objetivo principal en esta segunda parte de *Enten-Eller* consiste en destacar las características propias de lo ético, no del conocimiento. Por tanto, debe distinguir la esfera que rige la mediación de aquella donde impera la libertad. No obstante, podemos conjeturar que en el dominio del pensamiento la mediación es válida justamente porque allí todo es necesario, de acuerdo con Kierkegaard. Y donde todo es necesario, no hay ningún lugar para las disyunciones incómodas, para la deliberación sobre alternativas cuyas consecuencias se desconocen. Esto es comprensible en el caso de la lógica y de las ciencias de la naturaleza, puesto que en la primera encontramos únicamente relaciones entre conceptos y, por lo tanto, relaciones que se establecen de forma apriorística, necesaria. Por su parte, las ciencias que tienen como objeto la naturaleza buscan distinguir las leyes que determinan los fenómenos naturales. Estas, precisamente en tanto leyes, no admiten excepción, son por ello necesarias. Pero en el caso de la historia no parece suceder lo mismo, pues lo histórico siempre se encuentra relacionado con decisiones cuyas consecuencias son radicalmente imprevisibles, es decir, con decisiones basadas en la libertad y no en el puro determinismo. Kierkegaard considera que esta visión de la historia es incorrecta, “[p]ues la historia es algo más que el producto de la acción libre de individuos libres. El individuo actúa, pero esa acción forma parte del orden de cosas que sostiene la existencia entera. El que actúa no sabe realmente cuál será el resultado. Pero ese orden de cosas superior que, por así decirlo, asimila las libres acciones y las elabora en sus leyes eternas es la necesidad, y esa necesidad es el movimiento de la historia; de ahí que sea totalmente correcta la aplicación de la mediación por parte del filósofo, es decir, de la mediación relativa” (*Enten-Eller II*, 162-163 [170]). Desde el punto de vista del individuo particular que “hace” la historia sí encontramos disyuntivas radicales, porque este desconoce el resultado de su decisión y en ese sentido es libre. Allí no hay entonces mediación. Pero desde el punto de vista objetivo, el de la historia misma, de su curso necesario, la mediación

es un principio vigente y por ello el filósofo puede señalar mediaciones entre acontecimientos aparentemente –o relativamente– contradictorios (un orden opresivo y la revolución que lo ha abolido, por ejemplo).

Como veíamos en el apartado anterior, la mediación supone la relatividad de los opuestos; una “mediación absoluta”, por tanto, supone que toda oposición es, en última instancia, relativa, que toda contradicción puede ser disuelta en alguna instancia superior. Pero si ocurriera lo mismo en el caso de las auténticas alternativas éticas, ¿qué sentido tendrían la seriedad y la preocupación con la que comúnmente las enfrenta la conciencia moral? Incluso podríamos generalizar este interrogante a todo el campo de la filosofía práctica, por ejemplo en lo relativo a la experiencia política, ya que, ¿por qué un agente político (un individuo, un colectivo, una institución) habría de tomarse en serio las disyuntivas propias de la acción política, una acción en la que se ponen en juego los principios y también la reflexión sobre las posibles consecuencias que se derivan de la elección de un determinado curso de gestión en desmedro de otros? ¿En qué razones se sostendría esta preocupación que es típica de la experiencia política?

Nos encontramos antes dos alternativas igualmente arriesgadas: o bien asumimos la perspectiva de “la filosofía” (hegeliana) que afirma una mediación absoluta y, en consecuencia, asumimos el riesgo de no comprender cabalmente qué ocurre cuando nos encontramos ante un problema práctico auténtico; o bien “renunciamos a la mediación” y de esta manera nos exponemos a no comprender el pensamiento especulativo que ve en toda contradicción, inclusive la práctica, no un límite sino el desafío de pensar la superación (*Aufhebung*) de este límite.

Entre las esferas del pensamiento y de la libertad no existe mediación. Recordemos que la mediación es precisamente el principio fundante de la primera de las esferas. Entre ambas, entonces, hay únicamente un *salto*, un abismo. De ello no se infiere, sin embargo, que la única relación posible entre las esferas sea la contradicción o la mutua repugnancia. Cada una de ellas tiene su propio principio de determinación. En el primer caso, la mediación; en el segundo, la “exclusión”.<sup>10</sup>

---

10 Jon Stewart ve en este punto una compatibilidad entre la doctrina hegeliana de la mediación y la doctrina del juez Wilhelm respecto de la elección ética: “Para el Juez Wilhelm, la solución al problema yace en mantener separadas las dos esferas a fin de evitar la confusión acerca de la tensión entre la mediación y la elección absoluta. El pensamiento es el reino de la mediación, y la libertad, el de la

### III. El intento fallido de un sistema sin mediación: la crítica de Adorno

“Paradoja”, “salto”, “diferencia absoluta”, son distintos términos a los que la filosofía kierkegaardiana tuvo que recurrir en su intento de construir un modelo alternativo de pensamiento frente al sistema hegeliano caracterizado, antes bien, por conceptos como mediación, *Aufhebung*, especulación y conciliación de opuestos. Ese intento es juzgado por Adorno como un proyecto fallido ya en su propósito, esto es, fundar una “dialéctica cualitativa” sin mediación. De acuerdo con esta crítica, Kierkegaard habría sucumbido al “sistematismo idealista” con su teoría de las esferas –la estética, la ética y la religiosa–.<sup>11</sup> Según Adorno, “las esferas son axiomáticamente puestas unas junto a otras, como las ideas platónicas. El procedimiento intelectual para apoderarse de ellas es el de la distinción; este constituye el concepto opuesto a toda ‘mediación’ dialéctica...” (Adorno 2006, 112). A falta de mediación, lo que existe entre las esferas es un “abismo de sentido”, superado únicamente por un “salto”: “En el plano topológico de las esferas, los saltos son huecos que ninguna ‘mediación’ llena” (*idem*, 124). Lo que sostiene Adorno es que, sin mediación y poniendo en su lugar el salto, la dialéctica misma dejar de ser dialéctica, porque el salto, como movimiento entre las esferas, no es inmanente a ellas sino que se muestra como un acto paradójico y trascendente (*idem*, 127).

Una “dialéctica cualitativa” desprovista de mediación deja de ser una verdadera dialéctica. Lo cual supone dar al concepto de mediación una importancia capital para cualquier filosofía que busque definirse como dialéctica, la filosofía kierkegaardiana incluida. En verdad, Adorno llega a acusar a Kierkegaard de no comprender cabalmente el concepto hegeliano de mediación que critica. Como hemos señalado, en Hegel la

---

contradicción... No puede haber mediación en el reino de la libertad ya que la naturaleza misma de la libertad es elegir entre alternativas. En la medida en que se tenga en mente la distinción entre estas dos esferas, el problema de la *Aufhebung* de la ley del tercero excluido desaparece. Este análisis demuestra la compatibilidad de la doctrina del Juez Wilhelm del absoluto o bien... o bien... [*either/or*] con la doctrina de Hegel de la mediación y la no contradicción. Con la distinción entre la esfera del pensamiento y la esfera de la libertad, ambas doctrinas tienen lo que les corresponde [*get their due*] sin contradecirse entre sí” (Stewart 2003, 202). Si acordamos con la lectura de Stewart, tendríamos un argumento en apoyo de su tesis principal: la influencia positiva de Hegel sobre Kierkegaard, véase: (*idem*, 32).

11 No podríamos desarrollar aquí esta teoría adecuadamente sin desviarnos de nuestros objetivos. Véase: (Adorno 2006, Cap. V).

mediación entre los conceptos no se produce por acción de un tercer concepto externo a los extremos; son estos mismos los que producen su propia mediación. Sin embargo, Kierkegaard interpretaba esa mediación como un “compromiso moderador”, ajeno a los términos contradictorios (*ídem*, 223). Esta incompreensión se origina en el intento kierkegaardiano de llevar a cabo una dialéctica sin mediación:

Pues, aunque Kierkegaard se considere un dialéctico y proceda de manera aparentemente dialéctica, falta al método con el que se ha comprometido, debido a que lo aplica sin mediación. Su individuo sale de la dialéctica y recae en la pura inmediatez. Kierkegaard no ve que el individuo no es de suyo, como no lo es cualquier otra categoría, un absoluto, sino que encierra en sí mismo, como momento necesario suyo, su contrario –aquel todo cuyo empleo sistemático censura en Hegel–. Pero, realmente, ese todo es la sociedad. Con la interiorización; con hacer que el individuo sea para sí mismo, sin transición a su otro porque él mismo es ya su otro, Hegel queda tan falseado como el sujeto que se obstina en la apariencia de su ser para sí, cuando siempre es a la vez un ser social (*loc. cit.*).

Según Adorno, Kierkegaard malentiende el concepto de mediación dialéctica porque la interpreta aristotélicamente como término medio, como un tercer término que se interpone entre los opuestos y que pretende superarlos “desde afuera”. Con esta impugnación de la mediación como forma de tránsito *inmanente*, de progreso, entre las esferas, lo que hace es anular la dialéctica misma en la exposición de su “sistema”. Ella no es la peor de las consecuencias; más lamentable aun es la reposición del individuo en su inmediatez, lo cual descuida el hecho de que toda individualidad se encuentra siempre-ya mediada por la totalidad social.<sup>12</sup> En resumidas cuentas, el abandono de la mediación como

12 Para esta cuestión de la mediación del individuo por la sociedad en la dialéctica adorniana, véase: (Adorno 1966, 171 y 184-185). Versión en español: (Adorno 2008, 164 y 176). Cf. el valioso comentario de Fredric Jameson: “El pensamiento dialéctico a menudo ha sido descrito como reflexividad, autoconciencia... (...) *Dialéctica negativa* nos ofrece otra manera de caracterizar el proceso dialéctico (ya purgado del idealismo hegeliano, al menos en lo que a Adorno se refiere). Se nos pide ahora (pero las imágenes son mías) pensar el otro lado, el afuera, la cara externa del concepto que, como la de la luna, nunca nos resulte directamente visible o accesible...” (Jameson 2010, 49). Un poco más adelante este autor completa la idea: “El sistema es justamente esa cara externa del concepto, ese afuera que mencionamos antes, por siempre inaccesible para nosotros” (*ídem*, 53). Esta exterioridad del pensamiento es “el sistema mismo en la forma de una racionalización así como... la totalidad en tanto un mecanismo socioeconómico de dominación y de explotación” (*ídem*, 57). La mediación del objeto, la heteronomía del sujeto radica en la dominación de lo otro del sujeto (o del concepto) respecto de este: el sistema social.

categoría explicativa de la dialéctica kierkegaardiana significa descuidar el aspecto social de la individualidad burguesa, su condición de efecto de la totalidad social capitalista.

Ahora bien, ¿es justa esta crítica? ¿No es excesivamente hegeliano el reproche de Adorno al abandono de la mediación como categoría explicativa de la relación entre las esferas kierkegaardianas? Recordemos que el filósofo danés no abjura totalmente de la mediación, sino que simplemente limita su alcance, su jurisdicción: su uso es válido dentro de la esfera del pensamiento, no de la libertad. No resulta consistente, por lo tanto, criticar como lo hace Adorno la mala comprensión de la mediación cuando Kierkegaard intenta pensar la relación entre las esferas, y no criticar al mismo tiempo el uso irrestricto de la mediación al interior de una esfera particular, la del pensamiento. Sería como afirmar que Kierkegaard comprende bien la mediación cuando la aplica sin restricción y que la comprende mal cuando limita su alcance.

Adorno objeta, al mismo tiempo, la recaída de Kierkegaard en una forma idealista de sistema y el carácter fallido de este. Critica a Kierkegaard, como Hegel lo haría, el no haber sido lo suficientemente sistemático en su intento, pero a la vez critica, esta vez como materialista, el que haya caído en la tentación típicamente idealista de construir un sistema autosuficiente para dar cuenta de la realidad total e incluso de su movimiento progresivo e inmanente. Por otra parte, Adorno parece ignorar las valiosas observaciones de Kierkegaard cuando, a través del juez Wilhelm, señala la necesidad, no ya lógica u ontológica sino *ética* –o, podríamos generalizar, la necesidad *práctica*– de las verdaderas alternativas para comprender los conflictos morales (y políticos). A menos que partamos de prerrequisitos hegelianos, no parece demasiado alto el precio de sacrificar la sistematicidad dialéctica si con ello logramos rescatar el carácter auténticamente conflictivo de la deliberación práctica. Este rescate es, a nuestro entender, uno de los elementos más valiosos de la crítica kierkegaardiana a la doctrina de la mediación de Hegel.

#### **IV. Kierkegaard, Marx y la crítica de la mediación como crítica social**

Una estrategia usual de parte de quienes impugnan las consecuencias prácticas que implica la afirmación de la necesidad lógica u ontológica de las mediaciones, es objetar, no ya el carácter en última instancia mediado de todo conocimiento, sino el hecho de extrapolar esta verdad a campos

diferentes al gnoseológico.<sup>13</sup> La necesidad de la mediación sería entonces una verdad para la gnoseología pero no para la ética, la política o el derecho. Marx y Kierkegaard parecen recurrir a esta última estrategia argumentativa. De acuerdo con la lectura de István Mészáros, el problema para Marx se encuentra en la existencia de mediaciones reificadas, no en la mediación en sí misma; de allí la propuesta de una auto-mediación social como alternativa práctica (Mészáros 1970, 285-286).<sup>14</sup> En Kierkegaard esto es más claro: hay dos esferas separadas por un abismo; la mediación y la necesidad pertenecen a la primera de ellas; la libertad, a la segunda. En la esfera del pensamiento (o del conocimiento) la mediación es absoluta y, en consecuencia, toda oposición es relativa; en la esfera de la libertad, en cambio, los opuestos son irreductibles uno al otro y, de esta manera, no hay lugar aquí para la mediación. Lo incorrecto, entonces, no reside en la mediación *qua* mediación –pues ella es el principio metodológico que rige la esfera del pensamiento– sino en una suerte de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, de una transposición indebida que pretende extraer conclusiones similares (en este caso, la necesidad de las mediaciones) en contextos dispares: lo que vale para el conocimiento no necesariamente es válido para la moral.

Esta prudente limitación en la crítica a la mediación puede resultar algo decepcionante para quienes creemos que es necesario radicalizar la dialéctica, incluso radicalizar la dialéctica *negativa* de Adorno, en un sentido que profundice el potencial crítico de la negatividad dialéctica en la filosofía social. Creemos que se trata de una tarea fundamental para una filosofía atenta a la realidad social el extremar la sospecha hacia un concepto central del idealismo en general como es la mediación. En una época como la nuestra en la que se encuentran en crisis y en tela de juicio las mediaciones institucionales tradicionales de la sociedad moderna (desde los partidos políticos a los sindicatos, desde los poderes del Estado a los medios de comunicación), es indispensable para la teoría y para la práctica relevar esta situación y llevar hasta las últimas consecuencias los cuestionamientos al concepto mismo de mediación.

No obstante, pese al carácter insuficiente que observamos en la crítica de Kierkegaard a la doctrina hegeliana de la mediación, es meritorio de la posición del filósofo danés, pero también la de Marx, el que reconduzcan la cuestión de la mediación al ámbito de una problemática

---

13 Véase, por ejemplo, (Dotti 1983).

14 Sobre el tema de la crítica marxiana a la mediación véase: (Berry 1989).

eminentemente práctica. Es claro que la diferencia entre estos dos filósofos viene dada por la diversidad de intereses y de experiencias comprendidos en el concepto de “práctica”. En Marx la preocupación es evidentemente política y social. Todo lo cual se encuentra bastante alejado del horizonte de inquietudes del filósofo danés.

Por supuesto que esto último puede ser matizado. Ya vimos que Merold Westphal encuentra motivos para considerar a Kierkegaard un “teórico social crítico”. En este sentido, C. Stephen Evans ofrece una lectura de la crítica kierkegaardiana de la mediación que puede ser comprendida como una verdadera crítica social:

Mediación es un término kierkegaardiano para el tipo de perspectiva sobre la toma de decisiones que inspira la teoría económica moderna o lo que a veces se denomina la “teoría de la elección racional”. El tiempo, la energía y los recursos económicos son siempre finitos y la persona racional, en este tipo de modelo económico, distribuye adecuadamente estos recursos. La suposición que yace detrás de tal modelo es que existe una semejanza cualitativa entre los bienes que están siendo comparados, una suposición que se hace explícita cuando se asigna un valor monetario. (...) Es por esta razón que Climacus [el pseudónimo de Kierkegaard en el *Post Scriptum no científico y definitivo*] piensa que la mediación priva de dignidad a los seres humanos. Nuestro sentido de quiénes somos como individuos [*selves*] humanos requiere ciertos compromisos que no pueden ser intercambiados de esta manera, ciertas cosas que una persona simplemente no haría por ningún precio. Alguna de las cosas que valoramos son “perlas de gran valor” que simplemente son inconmensurables con otros bienes y no pueden ser incluidas en ningún tipo de cálculo que suponga una escala común de valores a partir de la cual deban ser ordenadas (Evans 2009, 126).<sup>15</sup>

Si la interpretación que realiza Evans es correcta, entonces la crítica kierkegaardiana a la mediación en el campo moral también podría extenderse –independientemente de las intenciones del filósofo– al campo social, como un aporte más a la crítica de la cosificación de las personas en la sociedad capitalista moderna, una crítica a la concepción de los sujetos en términos de objetos intercambiables en el mercado. El término medio, el que permite la equiparación, sería aquí el dinero, el equivalente universal (*allgemeines Äquivalent*) (Marx 1962, Bd. I, Buch 1, 1. Kapitel,

---

15 El texto de referencia para estas observaciones es el libro de 1846, *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* (Kierkegaard 2010). Para la crítica kierkegaardiana de la mediación en este texto, véase: (*idem*, Cap. 4), donde la tesis a defender es la imposible mediación de la cristiandad con la especulación filosófica. El texto original es el siguiente: (Kierkegaard 1846).



C.3), el gran mediador de la sociedad capitalista. Como en el joven Marx de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844, donde el dinero, que aparece como medio (*Mittel*), resulta ser “el verdadero *poder* y el único *fin*” (*die wahre Macht und der einzige Zweck*) (Marx 1968, 554), que define a los sujetos. La clave aquí es –independientemente de su posible conexión con la realidad económica– el concepto de enajenación. Como sostiene Karl Löwith:

[C]omo Hegel había mediatizado en esencias esas contradicciones existentes –la sociedad burguesa [o “civil”] con el Estado y el Estado con el cristianismo–, las decisiones de Marx y de Kierkegaard apuntan a destacar la diferencia y la contradicción, insitas precisamente en aquellas mediaciones. Marx se dirige contra la autoenajenación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard contra la enajenación, que para el cristiano es la cristiandad (Löwith 1969, 170).<sup>16</sup>

Más adelante agrega:

[E]l análisis económico de Marx y la psicología experimentadora de Kierkegaard coinciden tanto conceptual como históricamente, y constituyen una antítesis *única* frente a Hegel. Conciben *lo que es* como un mundo que está determinado por las mercancías y el dinero y como una existencia que se halla atravesada por la ironía y el “cultivo alternante” del aburrimiento. En un mundo del *trabajo* y de la *desesperación*, el “reino del espíritu” de la filosofía hegeliana se convierte en fantasma (Löwith 1969, 180-181; Löwith 2008, 215).

Marx y Kierkegaard tienen en común, en última instancia, “la misma adhesión a la total desavenencia entre lo terrenal y lo divino, que ya el joven Hegel mismo, al iniciarse el siglo XIX, había tomado como punto de partida para la reposición de lo Absoluto, concebido como la suprema reunión de lo desunido” (Löwith 1969, 181; Löwith 2008, 216).

Adorno también observa en la obra de Kierkegaard cierto reconocimiento de la miseria del capitalismo incipiente:

En su filosofía, al sujeto cognoscente le es ya su correlato objetivo tan poco alcanzable como en una sociedad poseída por el valor de cambio les son accesibles a los hombres las cosas en su “inmediatez”. Kierkegaard reconoció la miseria de la situación creada por el gran capitalismo en sus inicios. A ella se opone en nombre de la inmediatez perdida, que él quiere preservar en la subjetividad. No analiza ni la necesidad o la legitimidad de la cosificación, ni la posibilidad de su corrección. Pero aun siéndole los contextos sociales más ajenos que a cualquier otro pensador idealista, registró la relación entre la cosificación y la forma de mercancía en una comparación que ha de tomarse

---

16 Versión en español utilizada: (Löwith 2008, 203).

literalmente para hallarle una correspondencia en las teorías marxistas (Adorno 2006, 53).

Sin embargo, el reconocimiento de la miseria mundana no conduce a Kierkegaard a una crítica anticapitalista como la desarrollada por Marx, pues: “[e]l mundo exterior, que con todo deja algunas prerrogativas a la persona, es condenado en general como ‘mundo exterior’, pero no como mundo específicamente capitalista” (*idem*, 65). La salida de la cosificación se encuentra, en la lectura adorniana de Kierkegaard, en el cristianismo y en la “interioridad” (véase: *idem*, Caps. II y III). Esta interioridad es presentada por Adorno como la figura en la que se encuentran entrelazados el sujeto y el objeto, y que “es deducida, como sustancialidad del sujeto, directamente de la inconmensurabilidad con lo exterior” (*idem*, 40). Más adelante agrega: “Huyendo precisamente de la cosificación, Kierkegaard se retira a la ‘interioridad’. Pero en ella se comporta como si fuera aún hubiese aquella inmediatez cuyo sucedáneo es la interioridad” (*idem*, 67). Sin embargo, a pesar de sus desaciertos teóricos, el pensamiento del filósofo danés conserva su vigencia debido al “contenido de verdad” que el mismo encierra:

El mundo contra el que Kierkegaard esgrimía lo cristiano, el que simulaba haber realizado el cristianismo: ese mundo en el que, como él decía, el sujeto había desaparecido, era la sociedad del gran capitalismo, la que simultáneamente, y sin que ambos supieran nada uno de otro, Marx analizó. Contra el absoluto ser para otro del mundo de la mercancía se alza en la imaginación el absoluto ser para sí del individuo kierkegaardiano. En su forma invertida, este es expresión de la forma invertida de la totalidad. Por eso la crítica de Kierkegaard no está superada... (*idem*, 229-230).

Frente a un mismo escenario desalentador, el de la realidad capitalista de la sociedad industrial en ciernes, las respuestas de Marx y de Kierkegaard se dividen: mientras el primero convoca –primero en la undécima tesis sobre Feuerbach; luego en el *Manifiesto Comunista*– a transformar ese mundo hostil; el segundo propone una retirada a la interioridad del sujeto burgués atomizado, una mónada completamente desprovista de toda mediación con ese exterior ominoso. De esta manera, aunque es posible encontrar implícitos en la obra de Kierkegaard los elementos necesarios para una genuina crítica social e incluso valiosas observaciones acerca de la sociedad burguesa, esto no parece ser suficiente para considerar a su obra sin más como una crítica social. No debemos olvidar que en gran medida la defensa de lo ético en *Enten-eller*

intenta ser más una argumentación contra el punto de vista estético ante la vida que una fundamentación de la autonomía incondicional de lo ético. Sobre las disyuntivas éticas se alzan las paradojas de la fe. Quien tiene la última –aunque enigmática– palabra en el “sistema” kierkegaardiano es el verdadero cristianismo, el de las incomprensibles unidades de opuestos como la del Dios-Hombre; el de las unidades sin mediación y, por lo tanto, sin explicación racional (Cf. Taylor 2000, 130; Kierkegaard 1999, 53). Desde este punto de vista, más teológico que sociológico, toda crítica a la sociedad moderna se encuentra más próxima a una impugnación de los cambios suscitados por la Ilustración, que a una invitación a la transformación radical de un mundo todavía opresivo. Un mundo opresivo incluso, en parte por la imposición de los dogmas de la religión a individuos que, tras la Ilustración, ya no admiten otra autoridad que aquella fundada en la razón.

## V. Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (2008), *Dialéctica negativa*, en: *Obra completa*, vol. 6, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal.
- (2006), *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal.
- Berry, C.J. (1989), “Need and Egoism in Marx’s Early Writings”, en: Cowling, M. & Wilde, L. (eds.), *Approaches to Marx*, Milton Keynes, Open University.
- Breckman, Warren (1999), *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cross, Andrew (1998), “Neither either nor or: The perils of reflexive irony”, en: Hannay, Alastair & Marino, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dotti, Jorge (1983), *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.
- Evans, C. Stephen (2009), *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Harries, Karsten (2010), *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either/Or*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Hegel, G.W.F. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

- im Grundrisse 1830*, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, en: *Werke*, Band 8, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- (1993), *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Volumen 2, Buenos Aires, Ediciones Solar, 6ta. edición.
- (2000), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2000.
- (2003), *Wissenschaft der Logik II*, Erster Teil: Die objektive Logik, Zweites Buch, Zweiter Teil: Die subjektive Logik, en: *Werke*, Band 6, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 6. Aufl.
- Jameson, Fredric (2010), *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, trad. María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, Søren (1846), *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Af Johannes Climacus*. Udgiven af S. Kierkegaard, København.
- (1997), *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Anden Deel, de acuerdo con la edición: *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 3, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København.
- (2007), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid, Trotta.
- (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- (1999), *Migajas filosóficas o poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta.
- Löwith, Karl (1969), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, S. Fischer.
- (2008), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz.
- Marx, Karl (1962), *Das Kapital*, en: *MEW*, Band 23, Berlin (DDR), Dietz Verlag.
- (1968), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en: *MEW*, Band 1, Berlin (DDR), Dietz Verlag.
- Mészáros, István (1970), *Marx’s Theory of Alienation*, London, Merlin Press.
- Nason, Shannon (2012), “Opposites, Contradictories, and Mediation in Kierkegaard’s Critique of Hegel”, en: *The Heythrop Journal*, LIII.
- Stewart, Jon (2003), *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*,

Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, Mark C. (2000), *Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*, New York, Fordham University Press.

Westphal, Merold (1991), *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, University Park, The Pennsylvania State University Press.

——— (1998), “Kierkegaard and Hegel”, en: Hannay, Alastair & Marino, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press.