

Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard*

Deficient modalities of the self-relation: reconstruction and analysis of the ethical existence in Kierkegaard's *Either/Or*

Por: Pablo Uriel Rodríguez

Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades
Universidad de Morón
Buenos Aires, Argentina
E-mail: blirius@hotmail.com

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2016

Fecha de aprobación: 3 de mayo de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a06

Resumen. *Este artículo se propone reconstruir la teoría de la elección del sí mismo en O lo uno o lo otro (Segunda Parte) de Kierkegaard. La teoría ética de la auto-elección contiene (1) una crítica de la auto-comprensión del individuo moderno y (2) describe las patologías de la vida individual. Kierkegaard distingue dos modelos incorrectos de auto-relación, que implican un tipo de auto-cosificación existencial: (1) auto-creación y (2) auto-conocimiento.*

Palabras claves: *Kierkegaard, ética, auto-relación, O lo uno o lo otro*

Abstract. *This paper aims to reconstruct the theory of the self-choice in Kierkegaard's Either / Or (Part Two). The ethical theory of the self-choice (1) contains a criticism of the self-understanding of the modern individual and (2) describes the pathologies of the individual life. Kierkegaard's ethic pseudonymous distinguishes two incorrect models of self-relation, which involve a kind of existential self-reification: (1) self-creation and (2) self-knowledge.*

Keywords: *Kierkegaard, ethics, self-relation, Either / Or*

* El artículo es el resultado de una investigación realizada dentro del marco del Proyecto de Beca Doctoral (2011 – 2016) financiado por el Conicet con el título “*Pecado y Tragedia: una lectura nietzscheana del cristianismo de Kierkegaard*” dirigido por la Dra. Patricia Dip de la Universidad de Morón.

Cómo citar este artículo:

MLA: Rodríguez, Pablo. “Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 95-118.

APA: Rodríguez, P. (2017). Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard. *Estudios de Filosofía*, 56, 95-118.

Chicago: Rodríguez, Pablo. “Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 95-118.

Al presentar el perfil filosófico de Kierkegaard¹, Michael Theunissen afirma que la principal contribución conceptual del danés está contenida en sus «escritos antropológicos». El filósofo alemán se refiere a *El concepto de la angustia y La enfermedad mortal*, los escritos pseudónimos de orientación psicológica en los que Kierkegaard desarrolla una «historia de la libertad». Sin embargo, en referencia a un pasaje del libro firmado por el pseudónimo Vigilius Hafniensis (cfr. SKS 4: 348/ CA: 68), Theunissen se permite incluir dentro de los «escritos antropológicos» la primera publicación pseudónima del danés. *O lo uno o lo otro*, nos dice el intérprete alemán, “representa en aquella historia el medio entre el estadio inicial de la angustia y el estadio final de la desesperación” (Theunissen 2005: 20). El propósito de este trabajo es leer la segunda parte de *O lo uno o lo otro* desde una orientación psicológica puesto que analizar la primera obra del danés desde esta perspectiva, permite revalorizar su pensamiento desde el interés de una filosofía social. Comenzamos ofreciendo un breve repaso de aquellas lecturas de la obra de Kierkegaard que han visto en el danés un crítico de su tiempo (§ 1.). A continuación, tomando como punto de partida el análisis de la estructura y el contenido de los dos volúmenes de *O lo uno o lo otro* (§ 2.), procuramos mostrar de qué modo lo dicho por los autores del primer escrito pseudónimo permite teorizar sobre las patologías actuales de la libertad que se derivan de una relación del individuo consigo mismo distorsionada (§ 3.). Luego, a partir del análisis anterior, ofrecemos una reconstrucción de las características que adopta en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* una auténtica relación del individuo consigo mismo (§ 4.). Concluimos nuestro trabajo con la explicitación de los límites inherentes a la teoría de la auto-relación del pseudónimo ético (§ 5.)

§ 1. La recepción de Kierkegaard como crítico de la sociedad

La filosofía alemana comienza a leer a Kierkegaard como un lúcido y certero crítico de la sociedad moderna y la cultura burguesa apenas a partir de la década del 30' del siglo pasado. Una de las primeras figuras en reconocer el valor intelectual del diagnóstico de época del danés fue Karl Jaspers. El libro de 1931 *Die geistige Situation der Zeit* señala que las objeciones que Kierkegaard le había dirigido a su presente histórico seguían vigentes casi cien años después (cfr. Jaspers, 1955: 15). Ocho años más tarde, exiliado en Japón, Karl Löwith publica *Von Hegel*

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

zu Nietzsche. El discípulo de Heidegger afirma que las intervenciones teóricas de Kierkegaard y Marx significan “dos aspectos de una destrucción común del mundo cristiano-burgués” (Löwith, 1968: 215). Löwith considera que la psicología experimental de Kierkegaard y el análisis económico de Marx desembocan en una consideración negativa idéntica de la civilización europea de mediados del siglo XIX. Protestando contra la reconciliación de la filosofía hegeliana con el tiempo actual², hicieron todo lo posible por descubrir ante los ojos de sus contemporáneos el carácter alienado que asume la existencia humana dentro de la sociedad moderna. La tesis implícita de la obra es que los recorridos críticos de ambos pensadores son radicalmente diversos, pero, pese a ello, complementarios. Marx y Kierkegaard representan, respectivamente, las vertientes objetiva y subjetiva de una misma crítica al mundo europeo que nace de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. Mientras que el pensamiento del alemán se focaliza en los aspectos materiales de la alienación humana producida por el modo de producción capitalista; el pensamiento del danés denuncia que la dinámica de la esfera pública burguesa expone al hombre a un proceso de des-personalización y sufrimiento psíquico-espiritual. Hacia fines de la década del 40’, en 1947, Jakob Taubes en su tesis doctoral *Abendländische Eschatologie* se apropia del esquema interpretativo propuesto en *De Hegel a Nietzsche*: Marx y Kierkegaard atacan con igual virulencia a un orden económico e ideológico que contribuye a la auto-alienación³ del ser humano. Taubes, no obstante, incorpora las intuiciones de Löwith a su perspectiva personal que concibe a la filosofía moderna de la historia como la heredera teórica y práctica de la teología de la historia judeo-cristiana: mientras que el pensamiento económico-político del filósofo alemán recoge y reelabora la fuerza revolucionaria del mesianismo judío; el *pathos* filosófico-religioso del danés actualiza el componente anti-político y anárquico que habita en el impulso apocalíptico del cristianismo primitivo (cfr. Taubes, 2010: 234).

Los tres autores reseñados reconstruyen la crítica social y cultural de Kierkegaard centrando su atención en una serie de escritos posteriores al año 1845 disponibles desde mediados de los años 20 en traducciones al alemán: *Una reseña literaria* aparecido en 1846; la obra autobiográfica *El punto de vista de mi actividad como escritor* redactada durante la segunda mitad de 1847 y publicada en forma póstuma por su hermano; los folletos agrupados bajo el título *El Instante* editados durante los últimos meses de vida de Kierkegaard en 1855; y, por último, diversos

2 “Para Marx y Kierkegaard el mundo en que Hegel todavía se sentía como «en casa propia», se había vuelto extraño: estaban por encima y más allá...” (Löwith, 1968: 245).

3 Resulta relevante señalar que a diferencia de Löwith, que habla sencillamente de «alienación», Taubes habla de «auto-alienación».

pasajes del *Diario* personal del danés y esbozos de artículos fechados entre fines de la década de 1840 y principios de la década de 1850. Este recorte bibliográfico reflejaría una preocupación más bien tardía por los fenómenos sociales; Kierkegaard habría perfilado su visión crítica de la época en respuesta al ascenso de las ideas socialistas a mediados de la década del 40'. Es innegable que la inminencia de la crisis revolucionaria que sacudiría a Europa en 1848 despertó en el danés la necesidad de realizar un diagnóstico de las patologías sociales de su tiempo; no obstante, el problema de fondo consiste en definir cómo debe interpretarse la aparición de esta crítica social y cultural hacia el año 1846: ¿se trata de la súbita irrupción de un cuerpo extraño dentro del itinerario intelectual del danés o más bien cabe hablar de un desplazamiento temático que situó en un primer plano lo que hasta el momento permanecía en los márgenes de la escena?

Para responder este interrogante es sumamente útil dirigir nuestra atención a un artículo escrito por Agnes Heller en 1971 y publicado en 1976. El agudo análisis titulado “Fenomenología de la conciencia desdichada” se propone, como aclara su subtítulo, determinar la función histórica de *O lo uno o lo otro*. Dicho objetivo supone una doble tarea ya que se trata, en primer lugar, (i.) de establecer qué lugar ocupa la primera obra pseudónima dentro de la totalidad del *corpus* kierkegaardiano y, en segundo lugar, (ii.) de especificar la relación del libro con el tiempo histórico del cual brota. En lo que respecta a la primera cuestión, Heller dice que *O lo uno o lo otro* plantea aquellos interrogantes fundamentales que los libros posteriores intentan resolver. En lo que respecta a la segunda cuestión, la filósofa húngara indica que la obra de 1843 ya es un incisivo examen de la época presente que revela la precaria situación existencial a la cual está sometido el individuo moderno. Pese a las limitaciones inherentes a su encuadramiento teórico el danés logra presentar “a la sociedad burguesa como una estructura en la que *el sujeto no puede autorrealizarse*” (Heller, 1999: 137). Examinada desde una perspectiva marxista esta descripción resulta insuficiente porque opera todavía en el plano super-estructural de las tendencias filosófico-culturales sin poner en cuestión la base material de aquellas. No obstante, el pensamiento de Kierkegaard aventaja teóricamente a otras filosofías burguesas del momento puesto que el diagnóstico cultural que de él se desprende logra volver manifiesto que la sociedad capitalista sólo puede producir existencias alienadas:

La función histórica imperecedera de *O lo uno o lo otro* está en examinar de manera consecuente, desde el punto de vista de la insuperabilidad de la alienación burguesa, las actitudes subjetivas posibles para ello. Examina todo lo que desde entonces la filosofía burguesa ha dicho –de manera poco consecuente y menos despiadadamente– y ha podido decir en absoluto sobre las posibilidades de la vida y de la actividad humana. La filosofía

burguesa de finales del siglo XIX ni siquiera pudo aproximarse a la valentía de Kierkegaard como pensador, a su actitud consecuente y despiadada (Heller, 1999: 177)⁴

La reconstrucción que hace Heller de *O lo uno o lo otro* permite pensar que la crítica social y cultural del danés comienza, por lo menos, junto con su producción pseudónima. Esto invita a ampliar en un doble sentido la perspectiva de estudio de la filosofía de Kierkegaard. Desde un punto de vista cronológico ya no es necesario esperar hasta 1846 para abordar las obras del danés con la expectativa de encontrar en ellas reflexiones en torno a fenómenos sociales. Desde un punto de vista temático el campo de investigación se extiende hasta abarcar la totalidad del *corpus*, de modo tal que textos⁵ que parecían revestir un interés exclusivamente ético o religioso pueden ser releídos desde la perspectiva de la filosofía social⁶. Ahora bien, ¿es posible repetir 80 años después lo que Jaspers dijo en 1931? ¿Lo que Kierkegaard dice de su época aún puede decirse de la nuestra? ¿Conserva vigencia el planteo del danés? El objetivo que persigue esta intervención es justificar por qué estas preguntas deben contestarse afirmativamente. Lo que nos compromete con semejante posición es la convicción de que la alternativa esbozada en *O lo uno o lo otro* por Kierkegaard todavía posee relevancia para nuestro tiempo, en la medida en que ella describe modos defectivos del comportamiento que los individuos contemporáneos asumen ante su propia personalidad.

4 La visión que ofrece Heller resuena en el análisis de Terry Eagleton. La filosofía de Kierkegaard revela tanto las contradicciones presentes en la realidad burguesa como también el carácter ilusorio de la utopía de solidaridad social del liberalismo: “La paradoja de la obra de Kierkegaard es que se aprovecha del individualismo rampante de la sociedad burguesa para conducirla hasta un extremo inaceptable en el cual la unidad social e ideológica de dicho orden comienza a romperse por las costuras [...] Su crítica social no surge de una insistencia, al estilo idealista, en la «comunidad» como medio contra el egoísmo, sino de una exploración de ese egoísmo que es lo profundamente serio como para que el individuo abstracto de la sociedad de mercado se transforme en una individualidad irreductible resistente a toda integración social” (Eagleton, 2006: 259 y 261).

5 Ya existen algunos interesantes ensayos en esta línea. En el caso de *La enfermedad mortal* puede citarse el texto Dupré “*The Sickness unto Death: critique of the modern Age*” (Dupré, 1987: 86 - 105). En el caso de *El concepto de la angustia* encontramos el trabajo de Luis Guerrero Martínez “La crítica al orden establecido” (Guerrero Martínez, 2013: 245 - 268).

6 Empleo el término «filosofía social» en el sentido perfilado por Axel Honneth en su artículo “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”. La filosofía política se construye a partir de la pregunta que interroga por la legitimidad de la autoridad, es decir, por el fundamento del dominio de algunos hombres sobre otros; la filosofía social, por su parte, investiga la vida en común de los hombres evaluando las limitaciones que tanto la estructura como la dinámica de la sociedad le imponen al objetivo de la autorrealización humana (cfr. Honneth, 2009b: 54 y 63). Creo que esta concepción de la «filosofía social» permite eludir las objeciones presentadas por Patricia Dip a la consideración del danés como un filósofo social (cfr. Dip, 2012: 194 – 196).

§ 2. Análisis de la estructura y el contenido de *O lo uno o lo otro*

¿De qué trata la primera obra pseudónima de Kierkegaard? Dejemos que el editor ficticio del libro, Víctor Eremita, lo aclare de un modo escueto y preciso:

Los papeles de A contienen justamente una multitud de indicaciones de una concepción estética de la vida. Una visión estética de la vida apenas se deja exponer. Los papeles de B contienen una concepción ética de la vida... Una vez leído el libro, *A* y *B* se olvidan, sólo las concepciones se encuentran cara a cara a la espera de una decisión final en personalidades determinadas (SKS 2: 21 / OO I: 38)

La única caracterización conceptual de lo que significa la expresión «concepción o visión de la vida» aparece en la segunda parte del libro en “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. Se trata, nos dice el pseudónimo B, de “una idea acerca del significado y de la finalidad de la vida” (SKS 3: 175 / OO II: 167). Cuando alguien explicita el contenido particular de su «concepción de la vida» lo que hace es responder la pregunta “¿qué es lo que se espera de la vida?”. En lo que a este interrogante respecta el trabajo intelectual de Aristóteles ganó para la posteridad un par de cuestiones medulares: si bien (i.) todas las personas se plantean como meta última de sus vidas la felicidad, no existe (ii.), sin embargo, un consenso firme sobre lo que significa ser feliz⁷. Una concepción de la vida puede ser definida, entonces, como una «teoría sobre la felicidad». Esto que denominamos «teoría sobre la felicidad» no necesariamente toma cuerpo en un conjunto organizado y consistente de afirmaciones; más bien, por «teoría sobre la felicidad» debemos entender la orientación práctica fundamental que se expresa en la existencia misma de todo⁸ individuo⁹. Eventualmente, sobre la base de esta tendencia vital primaria puede surgir a partir de un proceso reflexivo de elaboración conceptual un cuerpo articulado de tesis sobre la vida. Por lo dicho, *O lo uno o lo otro* podría ser leído como una suerte de actualización de un programa de cuño platónico - aristotélico, a saber, la evaluación de distintas modalidades o formas de existencia con el objetivo de determinar cuál de ellas es la mejor vida¹⁰.

Sabido es que para Aristóteles tres son los principales modos de vida: el del placer, el de la política y el de la contemplación (cfr. Aristóteles, 2000: 28 [1095b,

7 Cfr. Aristóteles, 2000: 26- 27 [1095a, 13 – 29].

8 “Todo hombre, por escasas que sean sus dotes, por inferior que sea su posición en la vida, tiene por naturaleza la necesidad de formarse una visión de la vida...” (SKS 3: 175 / OO II: 167).

9 “Más que una interpretación pasiva de la vida o una teoría reflexiva acerca de ella, pienso que una forma de vida se define por los valores que verdaderamente se manifiestan en el modo en que personalmente se vive [la traducción es nuestra]” (Miles, 2008:162).

10 Para una lectura que recupera los elementos aristotélicos en el planteo de Kierkegaard puede consultarse Stack G., (1974). La posibilidad de leer *O lo uno o lo otro* de acuerdo con este encuadre interpretativo fue señalada por Thomas Miles (2008).

15 – 20]). Una mirada inicial sobre *O lo uno o lo otro* parece indicar que las opciones se reducen a dos: una vida de carácter estético y otra de carácter ético. Sin embargo, recogiendo la recomendación que realiza el editor pseudónimo en el Prólogo, hay que proceder con cautela y no extraer conclusiones precipitadas a partir del título (cfr. SKS 2: 21 / OO I: 38). El mejor rendimiento teórico se obtiene dejando hablar por sí mismo tanto a la estructura como al contenido de la obra. Repasemos brevemente cómo está compuesto el libro. Tenemos una primera y una segunda parte. Los Papeles de A son una compilación de varios textos escritos, quizás, por un único autor cuya identidad permanece indefinida. La sección se abre con una colección de aforismos titulada “Diapsalmata” y se cierra con el famoso “Diario del seductor”. Entremedio, el lector encuentra otros seis manuscritos que tratan sobre las más diversas temáticas. Los Papeles de B están conformados por tres cartas. Las dos primeras provienen de la pluma de un individuo llamado Wilhelm que es juez de profesión. La última carta contiene un sermón escrito por un pastor amigo de Wilhelm. La carta originalmente había sido dirigida al juez, pero éste considera oportuno remitírsela a la misma persona a la cual le había enviado las cartas anteriores. ¿Quién es el destinatario de estas tres misivas? De él sólo sabemos que es un joven amigo del juez y podemos presumir que se trata del autor de los textos que aparecen en la primera parte del libro.

Intentemos ahora ir precisando, en forma gradual, el contenido de la obra. Los escritos de la figura ética poseen un tono exhortativo y claramente polémico. B argumenta para lograr que A reconozca la inconsistencia de su concepción estética de la vida y lo invita a asumir su visión ética de la existencia. Para conseguir su objetivo, y aunque no sea a regañadientes, B está obligado a articular la posición existencial de su oponente y la suya de un modo medianamente teórico. El espíritu de la primera parte parece ser completamente diferente, los escritos agrupados en esta sección responden a la necesidad interna y el interés personal de su autor. Como dice Víctor Eremita en el fragmento ya citado, daría la sensación de que el pseudónimo estético se limita a mostrar su visión de la vida sin la intención de conceptualizarla. El pseudónimo A no pretende discutir con el pseudónimo B y mucho menos convencerlo, por lo que el análisis crítico de las formas de vida se efectuaría únicamente en el segundo volumen. A partir de este primer acercamiento al libro podemos concluir que el único preocupado por plantear una elección de carácter excluyente es B¹¹. Pero, ¿qué es *lo uno* y qué es *lo otro* entre lo que

¹¹ Así es, por otra parte, como ve las cosas B al comienzo de su segunda carta (cfr. SKS 3: 155 – 157 / OO II: 149 – 151). De hecho, para B la única verdadera elección es de carácter ético: “La única alternativa absoluta es la elección entre el bien y el mal, y ésta es absolutamente ética. En cuanto a la elección estética, o bien es algo totalmente inmediato y, por consiguiente, no es ninguna elección o bien se pierde en lo múltiple” (SKS 3: 163 / OO II: 156 – 157).

habría que optar? Por lo general, se cree que habría que elegir entre una existencia motivada por el hedonismo y otra existencia ajustada al rigorismo moral¹². Alcanza con prestar atención a los títulos de las dos cartas del juez para abandonar esta idea: “La validez estética del matrimonio” y “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”¹³. La alternativa que plantea B es entre lo estético puro y lo estético éticamente conservado¹⁴. Él mismo nos ofrece la explicación más clara de su programa:

No soy un rigorista ético, inspirado en una libertad formalmente abstracta; tan pronto como la elección está puesta, todo lo estético retorna, y, como verás, sólo entonces la existencia llega a ser bella, y sólo por este camino puede lograr un hombre salvar su alma y ganar el mundo entero, hacer uso del mundo sin abusar de él (SKS 3: 173 / OO II: 166.)

El pseudónimo ético, por tanto, no tiene la intención de eliminar lo estético sino de garantizar su consumación. Para B lo que torna necesario su proyecto es el supuesto de que una vida estéticamente configurada es incapaz de alcanzar la finalidad que ella misma se traza. Esta tesis de fondo no es propiedad exclusiva de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* sino que está igualmente presente en el primer volumen del libro. Nos vemos obligados, por tanto, a modificar la imagen que habíamos construido de la producción del pseudónimo estético: los Papeles de A no se limitan a mostrar la concepción estética de la vida, también someten a esta perspectiva a una crítica de carácter inmanente, es decir, en sus escritos encontramos una crítica estética de ciertas formas de la existencia estética¹⁵. El pseudónimo A es

12 “Kierkegaard contrapone aquí dos formas de vida a las que denomina «ética» y «estética». La vida estética es la del hombre cuya única meta es la propia satisfacción. El dolor y el hastío son aquellas realidades que debe evitar. El amor romántico, que existe sólo para satisfacer la pasión del momento y vuela siempre hacia nuevas satisfacciones, es su relación sexual característica. El matrimonio, con sus deberes ineludibles y de toda la vida, caracteriza a lo ético, que es la esfera de las obligaciones y reglas que no admiten excepciones” (MacIntyre, 1991: 210).

13 “Quiero recordar aquí la definición de lo ético que he dado anteriormente, que es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser. No quiere transformar al individuo en otro, sino en él mismo; no quiere anular lo estético, sino transfigurarlo” (SKS 3: 241 / OO II: 227) y “Nunca fue mi intención exponer una doctrina del deber. Lo que quise fue mostrar en sus diversos dominios que lo ético, lejos de despojar a la vida de su belleza, le otorga precisamente belleza... Libera de la exaltación que quiere extenuar el alma, dándole a ésta salud y vigor... Enseña a contentarse en la dicha, algo de lo que un esteta no es capaz; pues la mera dicha en cuanto tal es algo infinitamente relativo; enseña a contentarse en la desdicha” (SKS 3: 305 / OO II: 284)

14 “Wilhelm está empeñado en rescatar la estética integrándola dentro del estadio ético, por lo que no es la estética en cuanto tal lo que se está criticando, sino lo que llamamos el estadio estético, es decir, aquel estado existencial en el cual los valores estéticos son asumidos como los más altos de la existencia. Es decir, Wilhelm no critica lo estético sino la opción existencial del esteta” (Olivares Bøgeslov, 2015: 127)

15 Puede decirse que el éxito de la empresa a la cual se entrega el juez, lograr persuadir a su amigo de abrazar una existencia ética, depende de la capacidad que tienen los individuos estéticos para percibir las insuficiencias inherentes a su concepción de la vida. La argumentación ética, por tanto, precisa que

perfectamente consciente de que una vida consagrada a la satisfacción del placer sensual está condenada al fracaso. El joven esteta reconoce la validez de los dos argumentos que tradicionalmente se esgrimen contra esta forma de vida: (1.) todo goce es siempre momentáneo y volátil, por lo cual el individuo no alcanza nunca la sosegada calma de la satisfacción y (2.) el individuo que pretende colmar sus necesidades sensuales queda a merced de circunstancias que escapan a su control, por lo cual su dicha depende de que el azar le permita conseguir el objeto deseado. La crítica desarrollada por A va más allá de esta perspectiva tradicional señalando que incluso el deleite de aquellos individuos favorecidos por la fortuna aparece empañado por la sombra de la desdicha. Para el pseudónimo estético, el deseo y la realidad son inconmensurables; lo que verdaderamente anhela el ser humano no es el placer efectivamente experimentado sino el placer anticipado o rememorado en el pensamiento: “El auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación...” (SKS 2: 40 / OO I: 56)¹⁶. Sobre esta concepción del goce se asienta la distinción entre el «seductor inmediato» y el «seductor reflexivo» que A desarrolla en diversos escritos¹⁷. El «seductor inmediato», cuya encarnación paradigmáticamente es *Don Juan*, seduce a través de la voluptuosa potencia de su pasión erótica, el “goza de la satisfacción del deseo; una vez que ha gozado de ello, busca un nuevo objetivo, y así al infinito” (SKS 2: 102 / OO I: 117). El «seductor reflexivo», representado en su máxima dimensión por Johannes, el personaje principal del “Diario del Seductor”, seduce a través de un discurso metódico y, por ello, “el objeto de su deseo es... algo más que la mera sensualidad” (SKS 2:

los límites de lo estético también sean visibles bajo la luz de la estética. Únicamente la existencia de esta «crítica immanente» permite afirmar que eventualmente el existente estético tendría *buenas razones* para abandonar su posición sin haberse comprometido de antemano con la argumentación ética. Desde lo estético hacia lo ético se puede llegar tanto a través de un salto abrupto como a través de un tránsito continuo.

- 16 “Para mí nada hay más peligroso que recordar. En cuanto recuerdo circunstancias de la vida, éstas se extinguen. Se dice que la separación contribuye a refrescar el amor. Es del todo cierto, pero lo refresca de un modo puramente poético. Vivir en el recuerdo es la forma de vida más plena imaginable, el recuerdo satisface mucho más que cualquier realidad y posee la seguridad que ninguna otra realidad ofrece...” (SKS 2: 41 / OO I: 57), “¿Cuán consecuente no es la naturaleza humana consigo misma? ¿Con qué genialidad innata no llega a ofrecernos a menudo un niño la viva imagen de unas proporciones mayores? Hoy me he divertido de lo lindo con el pequeño Ludvig. Estaba sentado en una sillita; con evidente bienestar miraba a su alrededor. En ésas que la niñera, Maren, atraviesa la habitación; «¡Maren!», grita él. «¿Sí, pequeño Ludvig?», responde ella con la habitual amabilidad acercándosele. Y él, inclinando su gran cabeza hacia un lado y fijando sus inmensos ojos en ella con cierta picardía, añade del todo impasible: «No era esa Maren, era otra Maren». ¿Qué hacemos nosotros los adultos? Apelamos al mundo vociferando y cuando éste nos complace amicalmente decimos: «No era esa Maren»” (SKS 2: 44 / OO I: 59 – 60) y “El goce decepciona, la posibilidad no” (SKS 2: 50 / OO I: 64).
- 17 “Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical” (cfr. SKS 2: 102 - 103 / OO I: 117 – 118) y “Siluetas: Pasatiempo psicológico” (cfr. SKS 2: 200 – 201 / OO I: 217 – 218).

103 / OO I: 118). La presentación de A no oculta que conforme a su perspectiva el «seductor reflexivo» es superior al «seductor inmediato»; sin embargo el reconocimiento de esta primacía no significa, como también nos advierte Víctor Eremita en el Prólogo general del libro (cfr. SKS 2: 16 - 17/ OO I: 34), que A llegue a identificarse positivamente con la forma de vida del «seductor reflexivo». El objetivo del personaje principal del “Diario del Seductor” es el de vivir la vida poéticamente¹⁸, su firme propósito no es el de gozar de la realidad sino gozar de su reconstrucción poética. A pesar de querer elevarse por sobre la realidad para gozar de sí mismo, el seductor consumado sigue necesitando de esa misma realidad para que ésta funcione como el incentivo de sus ideas¹⁹.

No hay en A interés alguno por una apología de la concepción estética de la vida; más bien, él asume una posición de desengaño cínico que vacía de contenido todas las promesas de la estética. En su opinión, las múltiples formas que puede asumir una existencia estética están todas ellas destinadas al fracaso: “El esteticismo «inmediato» y «reflexivo» –apunta Terry Eagleton resumiendo la posición de A– descentra al sujeto en direcciones opuestas, tanto aplanándolo y llevándolo a la realidad exterior como sumergiéndolo infructuosamente en sus propias y vertiginosas profundidades” (Eagleton, 2006: 242)²⁰.

Pasando en limpio lo dicho hasta aquí podemos realizar el siguiente balance provisorio sobre el contenido de *O lo uno o lo otro*. En la primera y la segunda parte de la obra encontramos: a) una presentación estética de la concepción estética de la vida (Papeles de A), b) una exposición teórica de la concepción ética de la vida (Papeles de B), c) una refutación de las distintas versiones de la existencia estética efectuada desde un estándar ajeno a los principios estéticos, es decir, una crítica ética de la existencia estética (Papeles de B) y d) un análisis del fracaso de las distintas visiones estéticas de la vida a partir de una pauta normativa interna, es decir, una crítica estética immanente de la existencia estética (Papeles de A). La bibliografía especializada no duda en indicar que con lo anterior no se agota el

18 SKS 2: 294 / OO I: 312.

19 Cfr. SKS 2: 295 – 296 / OO I: 313 – 314. A en este punto concuerda con B: “Ahí está entonces la concepción de la vida que dictamina: goza de la vida, y que expresa esto mismo diciendo: goza de tí mismo, debes gozar de tí mismo en el goce. Es una reflexión más elevada, pero no penetra en la personalidad misma, la cual sigue siendo fortuitamente inmediata. La condición para el goce es, también aquí, una condición externa que no está bajo el control del individuo, pues aunque éste diga gozar de sí mismo, sólo goza de sí mismo en el goce, y el goce mismo está ligado a una condición externa. La única diferencia, por tanto, consiste en que goza de manera reflexiva, no de manera inmediata” (SKS 3: 184 – 185 / OO II: 176).

20 En los Papeles de A, por tanto, se perfilan tres grandes concepciones estéticas: 1) el esteticismo inmediato (Don Juan), 2) el esteticismo reflexivo (Johannes, el Seductor) y 3) la posición irónica (pseudónimo A), que se ubica en el límite de lo estético.

contenido del primer libro pseudónimo. Existe un amplio consenso a la hora de señalar que el último escrito de la obra, el sermón del pastor, en realidad constituye un llamado de atención en torno a las falencias del discurso ético del pseudónimo B que preanuncia una tercera concepción de la vida²¹. Las siguientes intervenciones autorales de Kierkegaard tienen como objetivo ofrecer diversas críticas externas al punto de vista ético de *O lo uno o lo otro*. En efecto, los lectores del danés pueden asistir al espectáculo de los diversos pseudónimos haciendo fila para atacar la visión de la vida del juez. La concepción de la vida ética esbozada por B es objeto de: i) una crítica estético-religiosa en *Temor y Temblor*²², ii) otra de carácter psicológico en *El concepto de la angustia*, iii) otra de índole ético-religiosa en el *Postscriptum* y iv) otra de matriz teológica en *La enfermedad mortal*²³. La pregunta que se impone frente a esta reconstrucción es evidente: ¿distingue la segunda parte de *O lo uno o lo otro* distintas modalidades de la existencia ética? ¿Son sometidas estas diversas concepciones de la vida ética a una evaluación conforme a la pauta normativa implicada en la posición existencial del juez? A nuestro entender, sí es posible encontrar en los papeles de B una crítica ética de diversas existencias éticas y, de hecho, la posible actualidad del primer libro pseudónimo de Kierkegaard viene de

21 Para Daniel Law el contenido del sermón “comienza a establecer los fundamentos conceptuales para la desintegración de la esfera ética [la traducción es nuestra]” (Law, 2007: 251). Wilfried Greve marca que a pesar de que B “está convencido de que el sermón que le ha enviado a A apoyará sus anteriores explicaciones”; en realidad “el sermón determina la afirmación de la insuficiencia humana ante el creador, de modo semejante a como la segunda carta trata del arrepentimiento, a saber, como amor a Dios; aunque no está en absoluto decidido que tras esta determinación se encuentre la misma comprensión hegelianizante del arrepentimiento que la del eticista” (Greve, 1998: 27 – 28). Para Heller el “ultimatum” anticipa la posición contraria a la ética desarrollada por el autor pseudónimo de *Temor y Temblor*: “Ya en *La alternativa* queda, pues, de manifiesto que en el estadio religioso las normas de acción del estadio ético no son válidas” (Heller, 1999: 175). Una opinión similar es vertida por Alastair Hannay: “[la concepción religiosa de la vida] no es descrita en *O lo uno o lo otro*, pero sí es anunciada en el sermón ofrecido por el juez con el título de «Ultimatum»” (Hannay, 2010: 229). Para una lectura que busca acercar las posiciones del juez y el pastor cfr. Jamie Ferreira M. (2008).

22 *Temor y Temblor*, en efecto, contrapone lo religioso a lo ético. Sin embargo, Johannes de Silentio, el autor pseudónimo del libro, aclara que él escribe desde una posición que es incapaz, aún, de acceder a la fe. Consideramos que este libro es estético-religioso en la medida en que los límites y las insuficiencias de la ética que el mismo traza se tornan visibles a partir del choque con una religiosidad que exalta ciertos elementos románticos.

23 Podría señalarse que en los Papeles de A, especialmente en el escrito consagrado al análisis de *Antígona*, se encuentran elementos teóricos que permitirían hablar de una crítica estética a una concepción de la ética.

la mano del examen que realiza el pseudónimo ético de estas diversas posiciones vitales.

§ 3. La elección de sí mismo *deficitaria*: modos de existencia ética insatisfactorios.

Que el juez estime necesario interpelar en tres ocasiones al autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro* es un claro indicio de que considera insuficiente la crítica que A le dirige a la concepción estética de la vida y ello porque desde su punto de vista el análisis del pseudónimo estético carece de un criterio de evaluación legítimo²⁴. De acuerdo con B, una concepción de la vida, cualquiera sea su tipo, únicamente puede convertirse en un proyecto existencial exitoso si es sostenida de manera voluntaria por un individuo, esto es, si ella es elegida. Por este motivo, en la segunda carta de B la exposición de la concepción ética de la vida está precedida por el análisis de las condiciones que hacen posible la elección de una forma de vida. Indagar las condiciones de posibilidad de la elección de un proyecto existencial significa preguntar cómo debe ser aquel individuo que elige abrazar una forma de vida determinada. No es posible dirimir la cuestión sobre la vida feliz sin asegurar previamente una teoría sobre la constitución de una identidad lograda o, dicho con las palabras de B, una teoría sobre la formación de la personalidad.

La teoría de la personalidad de B tiene una categoría central: la «elección de sí mismo». Qué significa en profundidad esta categoría es algo que dejaremos, momentáneamente, en suspenso. Podemos manejarnos provisoriamente con la siguiente idea: quien realiza el movimiento de auto-elección pone en sí mismo el centro de gravedad de su existencia. Precisamente, para B lo que tienen en común las distintas formas de vida estética es que en todas ellas el individuo tiene su centro de gravedad por fuera de sí mismo²⁵. Sólo quien se ha elegido a sí mismo

24 B señala que A carece de una auténtica concepción de la vida (cfr. SKS 3: 195 / OO II: 185). Muñoz Fonnegra asumiendo la perspectiva de B señala lo siguiente: “es importante resaltar que lo estético, entendido como forma de existencia, como concepto de vida, sólo se puede definir y caracterizar desde un nivel cualitativo más alto, esto es, desde lo ético. De acuerdo con la estrategia argumentativa de Kierkegaard, toda comprensión de lo estético desde lo estético se sustrae a su esencia, es decir, es incapaz de asir su elemento más íntimo, debido a que la existencia estética está dispersa en una multiplicidad de instantes que carecen de conexión alguna” (Muñoz Fonnegra, 2008: 843).

25 “Aquel que dice querer gozar de la vida pone siempre una condición, la cual puede ser exterior al individuo [esteticismo inmediato], o bien estar en el individuo de manera tal que no se encuentra en él [esteticismo reflexivo]” (SKS 3: 175 / OO II: 167). Es importante resaltar que B emplea en su argumento una tesis que comparte con el joven esteta de la primera parte del libro. En “El más desdichado”, el autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, siguiendo a Hegel, explica que “el desdichado es, aquí, el que tiene su ideal, la envidia de su vida, la plenitud de su conciencia, su ser propio de algún modo fuera de sí” (SKS 2: 216 / OO I: 234).

es capaz de determinar la totalidad de su vida a partir de su propia voluntad. Es tentador pensar que el juez está denunciando el carácter heterónomo, y por tanto inconsistente, de la existencia estética avalado por el ideal de *autonomía* moderno²⁶. Sin embargo, es posible adoptar una perspectiva distinta del asunto. En lugar de pensar²⁷ la alternativa propuesta por los autores pseudónimos en los términos de una «subjetividad autónoma» (ética) *versus* una «subjetividad heterónoma» (estética), resulta teóricamente más provechoso pensar que el libro enfrenta entre sí dos modelos de «subjetividad auténtica»²⁸.

Jürgen Habermas (cfr. Habermas, 2005: 160 - 164), Axel Honneth (cfr. Honneth, 2014: 47 - 63), Alessandro Ferrara (cfr. Ferrara, 2002: 29 - 40) y, en menor medida, Charles Taylor (cfr. Taylor, 1994: 59 - 65) concuerdan en que no es posible reconducir el concepto de autenticidad al concepto de autonomía. Sigamos a Ferrara en la elucidación de la diferencia entre una y otra categoría:

... las concepciones éticas y morales orientadas hacia la autonomía... comparten con las concepciones centradas en la autenticidad... una visión de la fuerza normativa de las normas morales que la reconduce a la capacidad del actor para seguir con coherencia un principio *autoimpuesto*. Más allá de este punto, sin embargo, los caminos de los dos tipos de concepción se bifurcan. Las concepciones centradas en la autonomía tienden a entender el valor moral de la persona como reconciliación completa de conducta y razón... Para la ética de la autenticidad, en cambio, la voluntad de obedecer a principios formales autoimpuestos no es el único y exclusivo constituyente del valor moral (Ferrara, 2002: 32 - 33)

El principio de autenticidad requiere que el individuo actúe de conformidad con patrones universales, pero que lo haga integrando en su conducta impulsos y necesidades de índole personal²⁹. La aplicabilidad del concepto de autenticidad a

26 En "Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral" Honneth distingue tres sentidos de autonomía: i) dentro del contexto de la filosofía moral, "la voluntad humana es «autónoma» cuando es capaz de formarse un juicio moral que se caracteriza por orientarse por principios racionales y, en consecuencia, por distanciarse de las inclinaciones personales... Kant no se refirió con el concepto de autonomía individual a las propiedades ideales de personas concretas e incluso quizá ni siquiera a determinadas propiedades de personas que emiten un juicio moral, sino que, en lo esencial, quería describir la cualidad de los juicios a los que correspondía el predicado de «morales»" (Honneth, 2009a: 280), ii) en el marco de un uso coloquial de la expresión, la autonomía "significa un derecho de autodeterminación que se les otorga a los sujetos humanos en un grado que no les impida tomar decisiones individuales a causa de influencias tanto físicas como psíquicas" (Honneth, 2009a: 280) y iii) en el seno de una teoría filosófica de la subjetividad la autonomía implica "un grado de madurez psíquica que permite que los sujetos organicen su vida en una biografía singular, considerando sus inclinaciones y necesidades individuales" (Honneth, 2009a: 281). Este tercer sentido es el que empleamos en nuestra reconstrucción del pensamiento de B.

27 Claro está que asumiendo la perspectiva de B.

28 Anticipamos en este punto el desarrollo de futuras investigaciones.

29 Jörg Disse (2000) indicó que en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* el pseudónimo kierkegaardiano

la ética del juez se pone claramente de manifiesto cuando se examina la doctrina del deber desplegada hacia el final de la segunda carta. A la hora de determinar cómo comportarse, argumenta B, el individuo no tiene que intentar determinar cuál es en cada caso *el* deber sino cuál es en cada caso *su* deber³⁰. Para definir el curso de sus acciones, el individuo, si quiere ser auténtico, no puede prescindir de cierta comprensión de sí mismo³¹. De esta cuestión particular podemos generalizar la siguiente conclusión: el ideal de la autenticidad obliga al individuo a una determinada relación consigo mismo.

El motivo de la auto-relación es uno de los núcleos neurálgicos de la filosofía de Kierkegaard. Dentro de su proyecto autoral, la segunda carta de B representa su primer acercamiento conceptual a esta cuestión. A nuestro entender, la problemática de la auto-relación se enlaza con esa crítica inmanente de la ética que buscamos. Para el pseudónimo ético «elegirse a sí mismo» es el único modo auténtico de relacionarse consigo mismo, es decir, el único movimiento existencial que garantiza la constitución de una identidad bien lograda. La crítica ética de las formas de vida éticas, entonces, no es otra cosa más que la exposición de las posibles distorsiones de este movimiento existencial, lo que equivale a decir, el despliegue de los modos incorrectos de interpretar y ejecutar la «elección de sí mismo». Vale mencionar aquí una diferencia formal esencial entre la crítica estética de la existencia estética y la crítica ética de la existencia ética. La primera de estas críticas arroja como resultado el colapso interno de la concepción estética de la vida, ofreciéndole al individuo como única salida la posición nihilista. La segunda de estas críticas, por el contrario, cumple una función correctiva; ella no pretende el abandono de la concepción de la vida evaluada y sólo se limita a alertar sobre posibles desviaciones del ideal de vida ético.

El concepto de la «elección de sí mismo» es pasible de dos tergiversaciones. Estas interpretaciones erróneas se traducen en dos modalidades del relacionarse consigo mismo de signo negativo que pueden ser leídas en términos de «auto-

proponía un rebasamiento del concepto kantiano de autonomía, atento a los impulsos personales del agente moral.

30 Cfr. SKS 3: 251 / OO II: 236. B dice “puedo cumplir con el deber y, sin embargo, no cumplir con *mi* deber” (SKS 3: 251 / OO II: 236) y, en una línea de análisis similar, Ferrara señala “si inscribo mi conducta en un plano de vida que, a su vez, es inadecuado para quien soy, puedo actuar de modo racional respecto al objetivo, o racional respecto al valor, inauténticamente” (Ferrara, 2002: 30).

31 “... para que la ética devenga algo concreto como se ha venido exponiendo, se requiere del acto mediante el cual el individuo mismo es lo general sin dejar de ser lo particular, esto es, el acto mediante el cual el individuo expresa tanto lo general en su vida, como su particularidad reflejada en estas o aquellas capacidades, en estas o aquellas determinaciones” (Muñoz Fonnegra, 2010: 102).

reificación» o «auto-cosificación³²». En ambas interpretaciones, el vínculo del individuo consigo mismo se piensa a la luz del esquema «Sujeto - Objeto». En primer lugar, la auto-relación puede pensarse en conformidad con el paradigma del auto-conocimiento. El problema con este modelo es que el individuo adopta hacia sí mismo un comportamiento estrictamente cognitivo. En su intento de acceder a su propio ser, el sujeto se comporta como si estuviese conociendo algo externo, un objeto. Asume frente a su realidad singular la posición de un observador neutral e indiferente y, de ese modo, convierte los elementos de su vida interior en algo similar a las cosas del mundo: sus deseos, ideas y voliciones son para el individuo realidades independientes que él simplemente encuentra en sí mismo. La auto-relación queda configurada, entonces, como una actividad epistemológica que *separa* al individuo de sí mismo y de sus vivencias³³. En otras palabras, entendido de este modo, el auto-conocimiento supone un auténtico olvido de sí en el sentido de que si bien el individuo se tiene a sí mismo como el objeto de su conciencia; esta conciencia, sin embargo, no refleja ninguna actitud de implicación afectiva. Relacionándose consigo mismo de este modo, el individuo queda atrapado en la reflexión y así va perdiendo progresivamente tanto el interés por sí mismo como el entusiasmo por sus obras, en lugar de vivir su existencia, la piensa³⁴.

Para comprender la auto-relación también podría emplearse la noción de auto-creación. Bajo este modelo, la propia realidad individual es considerada, en su totalidad, como producto de la actividad del sujeto. En este caso, el individuo se concibe como el artífice de sus propias cualificaciones; es él quien determina la infinita riqueza y multiplicidad de su mundo interior. Ahora bien, el sujeto que así se comprende jamás logra reconocerse a sí mismo de modo acabado en las determinaciones que él se ha otorgado. Una y otra vez deshace sus realizaciones para gozar nuevamente de su libertad infinita, es decir, de una capacidad poética capaz de permanecer indiferente ante sus realizaciones: “Si al individuo le parece que puede transformarse una y otra vez y, sin embargo, seguir siendo el mismo, como si su naturaleza íntima fuese una expresión algebraica que podría denotar cualquier cosa, ello se debe a que su postura no es la correcta, que no se ha elegido a

32 El marco conceptual de nuestra reconstrucción es el capítulo 4 “Contornos de la autorreificación” de *Reificación* de Honneth (cfr. Honneth, 2007: 105 – 127).

33 Sobre esta clase de individuos dice B: “Estás suspendido por encima de ti mismo, y lo que ves debajo de ti es una multitud de estados de ánimo y de situaciones que utilizas para establecer interesantes puntos de contacto con la vida” (SKS 3: 192 / OO II: 183).

34 Este modelo concuerda con la postura hacia sí que Honneth denomina «detectivismo»: “el sujeto es considerado como un detective que posee un saber privilegiado sobre sus propios deseos y sensaciones porque los localiza o los «descubre» en su mundo interior siguiendo un proceso de búsqueda” (Honneth, 2007: 112).

sí mismo, que no tiene idea de ello...” (SKS 3: 206 / OO II: 195 – 196). Postulando un yo puro, este individuo concibe las marcas o configuraciones que concretizan su identidad (su yo concreto) como cosas que él puede construir o destruir a voluntad. El resultado de esta conducta vital es la disociación de la subjetividad. El sujeto es incapaz de integrar los distintos aspectos de su personalidad en una unidad; por el contrario, se aleja de sí mismo y se escinde interiormente³⁵.

Diversos entre sí, con todo, ambos modelos tienen en común un *distanciamiento cosificante* del individuo ante su propia personalidad. Y esta es la característica que permite identificar las modalidades defectivas de la existencia ética. Analicemos dos de ellas. Un primer caso es, si se nos permite la expresión, el del modelo místico existencia. El pseudónimo B comienza reconociendo que el místico es un individuo que se ha elegido a sí mismo, sin embargo, en virtud de que realiza de modo defectuoso este movimiento no alcanza una relación propia consigo mismo. El problema con el místico es que cultiva únicamente un aspecto de su propio ser (las virtudes religiosas o contemplativas), mientras aísla y deja sin desarrollar aquellos aspectos de su identidad personal que lo ligan con el mundo³⁶. Un segundo caso es el de lo que podemos denominar el modelo deontológico de la existencia, es decir, aquella “concepción de la vida según la cual el sentido de ésta reside en que uno viva para el cumplimiento de sus deberes” (SKS 3: 242 / OO II: 228). El inconveniente con este modelo es que percibe al deber como un principio externo a la personalidad y, por tanto, de carácter coactivo. El hecho de que el deber se presente en la vida del individuo asumiendo estos rasgos es un claro indicio de una falla en el movimiento de auto-elección: el individuo se ha elegido a sí mismo pero sin reconocer una faceta de su personalidad, es decir, en el examen de sí es incapaz de percibir aquello que lo incumbe personalmente y, como tal, lo orienta normativamente en su vida privada y pública³⁷.

§ 4. Elección de sí mismo como auto-relación auténtica

La reconstrucción de la crítica del pseudónimo B a las formas de vida éticas resulta de gran utilidad puesto que allana el camino para una comprensión más completa y acabada del movimiento existencial necesario para la formación de la

35 Este modelo concuerda con la postura hacia sí que Honneth denomina «constructivismo»: “nuestros deseos y sensaciones son directamente designados como productos de una libre decisión de nuestra voluntad, de modo que el sujeto en cuestión parece ser totalmente responsable de ellos” (Honneth, 2007: 117).

36 Cfr. SKS 3: 230 – 239 / OO II: 219 – 225. Para un análisis de la crítica de B a la vida monacal o mística puede consultarse Olivares Bøgeskov, 2015: 149 – 155.

37 Cfr. SKS 3: 242 – 243 / OO II: 228 – 229.

personalidad. En efecto, el éxito en la auto-relación requiere una superación de las formas defectivas de la relación consigo mismo. Y el término “superación” debe entenderse aquí en un registro hegeliano: como conservación de los elementos valiosos que están presentes en los paradigmas del auto-conocimiento y la auto-creación. En la auto-relación lograda los caracteres positivos que contienen ambos modelos se conjugan complementariamente entre sí, es decir, lo afirmativo del modelo del auto-conocimiento corrige lo negativo del modelo de la auto-creación y lo afirmativo del modelo de la auto-creación corrige lo negativo del modelo del auto-conocimiento. Veamos cómo sucede esto.

La auténtica «elección de sí mismo» se descompone, en primera instancia, en dos movimientos o momentos. A través del primero de ellos el individuo se hace consciente de su libertad, o sea, de su capacidad de controlar voluntariamente sus acciones descubriendo el carácter absoluto del yo. Este movimiento supone una escisión en el interior del sujeto que, por decirlo de algún modo, toma distancia de sus propias determinaciones³⁸ y, al mismo tiempo, instituye una distancia entre el sujeto y el mundo: “La primera forma en la que se da la elección es la de un perfecto aislamiento. Al elegirme a mí mismo, me segrego de mi relación con el mundo entero, hasta alcanzar mediante esa segregación la identidad abstracta” (SKS 3: 229 / OO II: 216).

Hay en él, por tanto, algo que es absoluto respecto de cualquier otra cosa, algo en virtud de lo cual él es el que es... Si al individuo le parece que puede transformarse una y otra vez y, sin embargo, seguir siendo el mismo, como si su naturaleza íntima fuese una expresión algebraica que podría denotar cualquier cosa, ello se debe a que su postura no es la correcta, que no se ha elegido a sí mismo, que no tiene idea de ello; y aun así, *su falta de entendimiento contiene el reconocimiento del valor eterno de la personalidad* (SKS 3: 206 / OO II: 195 – 196)

Si el movimiento de la auto-elección se detuviera en este punto, la constitución de la personalidad sería defectiva. El individuo debe suprimir este auto-distanciarse a través de un segundo movimiento; ahora tiene que tomar consciencia de su propio ser como un ser cualificado, tiene que asumir el carácter concreto de su personalidad. El sí mismo elegido nunca es un yo desnudo (cfr. SKS 3: 213 / OO II: 202) sino uno revestido de una pluralidad de determinaciones (cfr. SKS 3: 207 / OO II: 196).

El individuo toma entonces consciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influido por este ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso. *Pero al tomar consciencia de sí de esta manera lo asume todo bajo su responsabilidad* (SKS 3: 239 / OO II: 225)

38 “Así se hace consciente de que él mismo es sujeto, punto unitario de su propia inmediatez, sin ser idéntico con ésta sino consigo mismo en ella. Wilhelm denomina esta consciencia «espíritu», «lo absoluto», «validez eterna», «libertad»” (Greve, 1998: 23).

El recorrido por estos dos primeros momentos de la auto-elección nos permite entender dos cuestiones: i) de qué modo se concilian los dos modelos defectivos y ii) que cada una de estas formas fallidas de la auto-relación depende de la permanencia unilateral en cada uno de estos movimientos. En primer lugar, debe señalarse, como dice B, que “yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo” (SKS 3: 207 / OO II: 196.), o dicho de otro modo, que es necesario hacer valer el momento positivo del auto-conocimiento frente al modelo de la auto-creación. Al «elegirse a sí mismo» el individuo se percibe, al mismo tiempo, como posibilidad y como realidad. Él es, como descubre por el primer movimiento, un yo infinito e indeterminado. Pero también es un yo finito y concreto, un ser pleno de determinaciones con una historia propia (cfr. SKS 3: 213 / OO II: 202). Quien no realiza el segundo movimiento traza un hiato insalvable entre estas dos instancias del sí mismo puesto que considera que cualquier configuración del yo concreto implica una traición al yo infinito. La existencia lograda es aquella en la cual se logra superar la *disociación de la subjetividad* presente en el modelo de la auto-creación y esto se alcanza cuando el individuo es capaz de identificarse con las realizaciones de su libertad. Para tener éxito en esta tarea es imprescindible que el individuo admita que la suya no es una libertad pura, es decir, que acepte que él no puede construir su identidad desde la nada puesto que el ejercicio de su libertad siempre tiene algo que la antecede (cfr. SKS 3: 207 / OO II: 196). El individuo, por tanto, es capaz de reconocerse a sí mismo sólo si construye su identidad siendo consciente de aquello que él ya es. De este modo, el pseudónimo recupera el valor esencial del «conócete a ti mismo»³⁹.

Conjuntamente con lo anterior, frente al carácter pasivo del modelo del auto-conocimiento debe hacerse valer el elemento activo presente en el modelo de la auto-creación⁴⁰. De no tomarse este recaudo, se corre el riesgo de confundir el movimiento de la auto-elección con una suerte de resignación ante el carácter fáctico de la propia existencia. La comprensión de sí que alcanza el individuo a través del auto-conocimiento no es el fin de la actividad sino el punto de partida de un proceso que tiene como meta la formación de la personalidad⁴¹.

39 El auto-conocimiento de B es equivalente a una de las dimensiones de la autenticidad de la cual habla Ferrara, a saber, la «profundidad»: “la dimensión de la profundidad designa la capacidad de la persona para acceder a las propias dinámicas psíquicas e inscribir esta conciencia en la construcción de la propia identidad [...] es posible concebir la profundidad de una identidad a lo largo de un eje esencialmente cognitivo, como *autoconocimiento o autorreflexión*” (Ferrara, 2002: 209).

40 “El individuo ético se conoce a sí mismo pero ese conocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determina según su necesidad; es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar” (SKS 3: 246 / OO II: 232).

41 “Conociéndose a sí mismo, el individuo no da el asunto por terminado, sino que ese conocimiento es sumamente fructífero, y de ese conocimiento surge el individuo verdadero... Cuando se ha conocido a

Al hablar de «elección de sí mismo» el pseudónimo ético tiene en mente una actividad reflexiva, es decir, una *praxis* en sentido aristotélico. La auto-elección consiste en el movimiento por el cual el individuo se apropia progresivamente de sí mismo al instituirse y reconocerse como el responsable de su propia existencia⁴². De modo que, la relación consigo mismo satisfactoria exige cierta continuidad puesto que en todo momento cabe la posibilidad de que dicha auto-relación se malogre. La personalidad se constituye a través de la actividad sintética del sujeto: el individuo debe enlazar las distintas facetas de su vida dentro de una unidad narrativa. Por este motivo, la auténtica elección de sí mismo sólo se completa con un tercer movimiento: aquel por el cual el individuo expresa su yo en el mundo de manera sostenida en el tiempo. Una identidad bien lograda posee una «historia», es decir, la personalidad se organiza a partir de un centro estable que permanece coherente a través del curso de los acontecimientos⁴³. Ahora bien, la unidad no puede imponerse mecánicamente como una legalidad externa a los factores que dentro de ella se integran. La singularidad exigida por la autenticidad demanda el abandono de esa vía, puesto que, como afirma B, el individuo tiene su fin en sí mismo (cfr. SKS 3: 260 / OO II: 244) Si la formación de la personalidad ha de regirse por una legalidad, es decir, por un patrón unificador de la multiplicidad, esta legalidad debe ser interna a ella misma y de carácter procesual. Es el mismo desarrollo de la identidad individual, es decir, las vicisitudes que atraviesa el ser humano en el transcurso de su vida, lo que constituye la norma de unificación de los factores que componen la personalidad. No hay, como parece sugerir el mito de Er platónico, un único instante en el cual se define de una vez el contenido de la personalidad. Ciertamente, la teoría de la auto-elección de B habla de un momento crítico-inaugural, a saber, aquel en el cual el individuo se compromete a evaluar su biografía interrogándose si está dispuesto a reconocerse en sus obras; sin embargo, es necesario señalar que, en rigor de verdad, el individuo se elige a sí mismo *a través* de sus elecciones. Esto último significa que el elegirse a sí mismo equivale a

sí mismo y se ha elegido a sí mismo, el individuo está realizándose a sí mismo, pero, puesto que debe realizarse a sí mismo libremente, debe saber qué quiere realizar” (SKS 3: 246 / OO II: 232).

42 “En eso consiste, en efecto, la dignidad eterna del hombre, en poder tener una historia, eso es lo que hay de divino en él, que él mismo, si así lo quiere, puede dar continuidad a esa historia; de hecho, sólo puede obtener esa continuidad si ésta no es el conjunto de lo que me ha sucedido o acontecido, sino mi propia obra, de manera que incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad” (SKS 3: 239 / OO II: 225) y “Es cierto que el individuo ético no se atrevería a decir que él es su propio editor, pero también es plenamente consciente de que es responsable; responsable de sí mismo en sentido personal, en la medida en que aquello que elige tendrá una influencia decisiva para él mismo; responsable respecto del orden de cosas en el que vive; responsable ante Dios...” (SKS 3: 248 / OO II: 233).

43 La de B, es de acuerdo con la tipología ofrecida por Ferrara, una *autenticidad centrada* (cfr. Ferrara, 2002: 129).

un continuo devenir sí mismo. El individuo “se tiene, pues, a sí mismo como tarea en una actividad mediante la cual interviene en las circunstancias de la vida como esta personalidad precisa” (SKS 3: 250 / OO II: 235). La elección de sí mismo, por tanto, queda completa cuando el individuo logra determinar su «yo social», esto es, cuando logra expresar su personalidad (lo individual) en una interacción constante con la realidad (lo general) que lo rodea⁴⁴.

§ 5. Conclusión: ¿una crítica inmanente de la existencia ética?

En el § 2 habíamos mencionado que los Papeles de A contienen una exposición, por cierto no conceptualmente articulada, de los límites propios de la existencia estética desde una pauta interna a dicha concepción de la vida, cabe preguntar ahora, como cierre de esta reflexión, si es posible detectar en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* algún tipo de cuestionamiento de B ya no dirigido a otras concepciones de la vida sino a su propio discurso. Formulado de otro modo: ¿existe en los Papeles de B una crítica ética de lo que estos escritos postulan como una existencia ética auténtica?

Debe decirse al respecto que un auto-cuestionamiento ético no puede serlo de aquello que se propone como meta o fin de la existencia ética. Pero entonces, ¿qué es lo que puede valer como crítica inmanente? A nuestro entender un examen interno de la ética sí puede (y debe) adoptar la forma de una investigación que ponga en tela de juicio las condiciones que hacen posible el acceso del individuo a la relación consigo mismo que el discurso ético propone como meta de todo devenir vital. De manera explícita, el pseudónimo B parece abordar esta cuestión únicamente hacia el final de su segunda carta. El pseudónimo ético se pregunta “¿qué hace un hombre, entonces, si se topa con dificultades al querer realizar la tarea, impuesta a él como a cualquier otro, de expresar en su vida individual lo humano-general, si parece haber en lo general algo que él no puede incorporar en su vida?” (SKS 3: 310 / OO II: 288). B acepta la existencia de este tipo de situaciones pero sólo para atribuirles un carácter radicalmente excepcional. A la hora de interrogar sobre las causas posibles de este no poder realizar lo general el autor de las cartas éticas propone dos explicaciones: “[1] Puede que un hombre sea él mismo culpable de

44 Para un análisis del proceso de socialización del yo puede consultarse el trabajo de Sergio Muñoz Fonnegra (2010: 103 – 107). El texto menciona tres «instituciones sociales»: la amistad, el trabajo y el matrimonio. En este sentido B defiende una concepción que Ferrara llamaría *complementaria* de la autenticidad puesto que para dicho pseudónimo la estructura y la dinámica de la sociedad son “el material simbólico a partir del que es posible generar un Yo auténtico y una conducta auténtica” (Ferrara, 2002: 127).

esa imperfección, [2] puede que la tenga sin culpa” (SKS 3: 310 / OO II: 288).

La comprensión de la segunda alternativa excede la frontera del discurso ético y se constituye en el núcleo temático de *Temor y Temblor*, esto es, la posibilidad de una orden religiosa capaz de «suspender» las exigencias de la ética. Por lo tanto, lo máximo que puede esperarse del discurso ético es una reflexión en torno a la primera alternativa. La pregunta central, en este caso, sería la siguiente: ¿es capaz el individuo de realizar la tarea que la ética le propone? La convicción de B es que están dadas tanto las condiciones de posibilidad objetivas como subjetivas para que el individuo realice lo general o, dicho con otras palabras, para que acceda a una relación positiva consigo mismo. Por una parte (1), el autor ético supone que la estructura de la sociedad *ya* es “un orden de cosas razonable en el que todo hombre, si así lo quiere, ocupa su lugar expresando a la vez lo humano-general y lo individual” (SKS 3: 277 / OO II: 259), dicho de otro modo, si el individuo no puede adecuar lo interior a lo exterior no es por deficiencias presentes en la exterioridad⁴⁵. Por otra parte (2), también supone que el individuo posee, aunque esté distorsionada, la voluntad necesaria para realizar el movimiento de auto-elección dejando atrás una relación defectiva consigo mismo: “... si uno lo quiere verdaderamente, se encuentra más allá de la desesperación; si uno ha elegido de verdad la desesperación, ha elegido en verdad lo que la desesperación elige: el sí mismo en su valor eterno” (SKS 3: 204 / OO II: 194)⁴⁶. En la medida en que en ningún momento de sus cartas B cuestiona estos supuestos, resulta preciso concluir que no es posible encontrar en el discurso del pseudónimo ético una auténtica crítica immanente de su propia concepción de la vida.

Bibliografía

1. Aristóteles (2000). *Ética Nicomáquea*. Trad. Palli Bonet. Barcelona: Gredos.
2. Dip P. (2012). *Teoría y praxis en Las obras del amor: un recorrido por la erótica kierkegaardiana*. Buenos Aires: Gorla.
3. Disse J. (2000). Autonomy in Kierkegaard's *Either / Or*, en Giles P. ed. *Kierkegaard and Freedom*. Nueva York: Palgrave, pp. 58 – 68.

45 Cabe reconocer que las obras posteriores del danés que asumen una perspectiva religiosa parecen poner en cuestión este supuesto, no obstante, sería interesante investigar si en esas mismas obras es posible encontrar algún tipo de análisis del mundo social desde una perspectiva ética que sí ponga en cuestión este supuesto.

46 Este supuesto es el punto límite de lo que podría denominarse, la «psicología» del pseudónimo ético. La tarea de las obras psicológicas, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, será cuestionar este supuesto a través de la profundización de un análisis de la voluntad humana orientado a partir del concepto cristiano de pecado.

4. Dupré L. (1987). *The Sickness unto Death: critique of the modern Age*, en Perkins R. ed. *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death. Volume 19*. USA: Mercer University Press, pp. 85 – 106.
5. Eagleton T. (2006). *La estética como ideología*. Trad. Del Castillo y Cano. Madrid: Trotta.
6. Ferrara A. (2002). *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. Trad. Medina Reinón. Madrid: Machado Libros.
7. Guerrero Martínez L. (2013). La crítica al orden establecido, en Pérez Borbujo F. ed. *Ironía y Destino*. Barcelona: Herder, pp. 245 – 268.
8. Greve W. (1998). El dudoso eticista. *O lo uno o lo otro II*, de Kierkegaard, en *Enrahonar*, España, Nº 29, pp. 19 – 33.
9. Habermas J. (2005). *Facticidad y validez*. Trad. Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.
10. Hannay A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*. Trad. Bravo Jordán. Méjico: Universidad Iberoamericana.
11. Heller A. (1999). Fenomenología de la conciencia desdichada, en Heller A. *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*. Trad. López Soria. Barcelona: Península, pp. 135 – 177.
12. Honneth A. (2009a). Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral, en Honneth A. *Crítica del agravio moral*. Trad. Diller y Leyva. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 275 - 292.
13. _____. (2009b). Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social, en Honneth A. *Crítica del agravio moral*. Trad. Diller y Leyva. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 51 – 124.
14. _____. (2014). *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Trad. Calderón. Buenos Aires: Katz.
15. _____. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad. Calderón. Buenos Aires: Katz.
16. Jaime Ferreira M. (2008). One's own Pastor – Judging the Judge, en Cappelørn N., Deusser H. y Söderkist B. ed. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*. Berlín – Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 200 – 215.

17. Jaspers K. (1955). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona: Labor.
18. Kierkegaard S. (1984) *El concepto de la angustia*. Trad. Rivero. Madrid: Orbis. [CA]
19. Kierkegaard S. (2006). *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Trad. Sàez Tajafuerce y González, Madrid: Trotta. [OO I]
20. _____. (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trad. González, Madrid: Trotta.[OO II]
21. Law D. (2007). The Place, Role and Function of the «Ultimatum» of *Either / Or*, Part Two, in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, en Perkins R. ed. *International Kierkegaard Commentary. Either / Or. Part II. Volume 4*. Estados Unidos: Mercer University Press, pp. 233 – 258.
22. Löwith K. (1968). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Trad. Estiú. Buenos Aires: Sudamericana.
23. MacIntyre A. (1991). *Historia de la Ética*. Trad. Walton. Barcelona: Paidós.
24. Miles T. (2008) *Either / Or: Reintroducing an Ancient Approach to Ethics*, en Cappelørn N., Deusser H. y Söderkist B. ed. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 158 – 178.
25. Muñoz Fonnegra S. (2008) La Ética en la formación de la personalidad, en *Revista portuguesa de filosofía*, Vol 64, Fasc. 2 – 4, pp. 841 – 857.
26. _____. (2010) La Elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant, en *Estudios de Filosofía*, N° 41, pp. 81 – 109.
27. Olivares Bogeskov B. (2015) *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana.
28. Stack G. (1974) Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 12, pp. 1 – 19.
29. Taubes J. (2010) *Escatología Occidental*. Trad. Pivetta. Buenos Aires: Miño y Dávila.
30. Taylor Ch. (1994) *La ética de la autenticidad*. Trad. Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós.

31. Theunissen M. (2005) El perfil filosófico de Kierkegaard, en *Estudios de Filosofía*, N° 32, pp. 9 – 25.
32. Westphal M. (1987) Kierkegaard's Sociology, en Westphal M. *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Estados Unidos: Mercer University Press, pp. 43 – 59.