

ARTICULOS/ARTICLES

**TRABAJO COMO TERAPÉUTICA EXISTENCIAL: LA
CONSTITUCIÓN ÉTICA DE LA PERSONALIDAD EN *O LO UNO O
LO OTRO* DE KIERKEGAARD**

**WORK AS EXISTENTIAL THERAPEUTIC: ETHIC
CONSTITUTION OF SELFHOOD IN KIERKEGAARD'S *EITHER/OR***

Pablo Uriel Rodríguez
Universidad de Buenos Aires
Universidad de Morón
Universidad Nacional General Sarmiento
CONICET

Resumen:

El presente artículo explora la noción de "trabajo" en *O lo uno o lo otro* (1843) de Kierkegaard. Este libro contiene una discusión entre dos concepciones o modos de vida: la ética (segunda parte) y la estética (primera parte). El concepto de trabajo recibe una atención explícita en la primera y la segunda parte del libro. El propósito principal del discurso ético es superar la desesperación, que es concebida como una comprensión incorrecta del yo y su relación con los otros y el mundo. En este sentido, el trabajo se piensa como un modo de elegirse a sí mismo y evitar la alienación.

Palabras clave: Kierkegaard; Trabajo; Auto-elección; Ética; Desesperación

Abstract:

The present paper explores the notion of "work" in Kierkegaard's *Either/Or* (1843). This book contains the discussion between two conceptions or ways of life: the ethical (second part) and the esthetical (first part). The concept of work receives explicit attention in the first and the second part of the book. The main purpose of the ethical discourse is to overcome despair, which is conceived as an improper understanding of the self and his relationship with the others and the world. In this sense, work is thought as a way to choice oneself and to avoid alienation.

Key words: Kierkegaard; Work; Self-choice; Ethic; Despair

Durante el siglo XIX la filosofía del idealismo alemán y del post-hegelianismo convirtió al concepto de trabajo en un tópico medular a la hora de pensar la esencia y el desarrollo histórico del ser humano. El punto máximo de esta orientación teórica se alcanzó en las notas personales que Marx redactó en 1844 a la luz de su discusión con la economía política clásica. Un año antes de que Marx emprendiese su tarea reflexiva, en febrero de 1843, aparecía en Copenhague un libro publicado en dos volúmenes (*Papeles de A* y *Papeles de B*) titulado *O lo uno o lo otro*. El editor del texto era un tal Víctor Eremita, un personaje ficticio tras el cual se escondía Søren Kierkegaard¹. Sin hacer de esta noción su preocupación principal, el libro también se ocupaba del trabajo. Hablando con mayor precisión cabe decir que las páginas de *O lo uno o lo otro* hacían del trabajo, como de tantos otros fenómenos, un punto de litigio entre dos posiciones vitales: la del pseudónimo estético (representante de la mentalidad romántica) y la del pseudónimo ético (representante de la mentalidad moderno-burguesa). La presente investigación se propone reconstruir esta discusión en torno al trabajo². Su punto de partida (punto I.) es la crítica general a la concepción estética de la existencia desarrollada en las cartas éticas del segundo volumen de *O lo uno o lo otro*. A la luz de la perspectiva ética, la vida estética es una existencia desesperada, es decir, un modo inauténtico de habitar el mundo y comprender la propia personalidad. La solución a esta forma deficitaria de existencia es el movimiento ético de auto-elección. A continuación (parte II.), se analiza el rol del trabajo dentro del proceso de formación de la personalidad. La actividad laboral es pensada por el pseudónimo ético como un medio a través del cual es posible *devenir sí mismo en el mundo*. Por último (punto III.), se ofrecen unas breves consideraciones generales sobre el tratamiento del trabajo en el primer libro de Kierkegaard.

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

² La temática del trabajo reaparece en los escritos religiosos de Kierkegaard, no obstante, por cuestiones de espacio, en el presente trabajo estas obras religiosas y lo que en ellas se dice sobre el trabajo quedan fuera de consideración y serán analizadas en una próxima investigación.

I. La auto-elección ética como superación de la conciencia estética desesperada

Poco más de un año después de la publicación de *O lo uno o lo otro* –a través de Vigilius Haufniensis, el autor pseudónimo de *El concepto de la angustia*– Kierkegaard le ofrece a sus lectores un apretado resumen del libro aparecido a comienzos de 1843 con el cual había iniciado su proyecto autoral: “*la primera parte versa acerca de esta melancolía, con su simpatía y su egoísmo angustioso, que es lo que se esclarece en la segunda parte*” (SKS 4, 348 / 1984, 68). Esta reconstrucción sumaria establece una clara primacía teórica del segundo volumen por sobre el primero. Roto el pretendido equilibrio propuesto desde el título, la balanza interpretativa se inclina claramente a favor de la perspectiva del pseudónimo ético. Según la consideración de Haufniensis, el lector de los Papeles de A asiste a la manifestación de una concepción estética de la vida, pero para alcanzar una comprensión profunda de aquel modo de existencia deberá esperar a que tomen la palabra los escritos éticos. De un modo similar se había expresado Víctor Eremita cuando sobre el final de su prólogo anticipaba lo que conforme a su leal entender era el contenido fundamental de la obra: mientras que los escritos del primer volumen apenas ofrecen una serie de indicaciones en torno a la concepción estética de la vida, los Papeles de B constituyen una exposición articulada de la concepción ética de la vida³. Tanto Víctor Eremita como Vigilius Haufniensis le otorgan cierta superioridad conceptual a los escritos éticos por sobre los estéticos, no obstante las presentaciones que uno y otro hacen de la temática del libro difieren entre sí. Al hablar sobre aquello que el lector encuentra en la obra, el editor del libro de 1843 no hace otra cosa más que explicitar el título que había elegido para agrupar los diversos textos. El objetivo de *O lo uno o lo otro* sería el de contraponer *lo uno*, un modo de existencia estética, a *lo otro*, un modo de existencia ético. Con todo, Víctor Eremita no le cierra la puerta a una comprensión diferente de la obra: “*lo que el lector quizás pierda con este título no puede ser mucho, pues con la lectura uno bien puede olvidar el título. Una vez leído el libro quizás pueda pensar en el título*” (SKS 2, 21 / 2006, 38). Si retomamos la descripción que el autor de *El concepto de la angustia* hace de *O lo uno o lo otro* deberíamos enrolar a Vigilius Haufniensis entre las filas de aquellos que preferirían cambiar el título del libro. ¿Qué consecuencias se siguen para la

³ Cfr. SKS 2, 21 / 2006, 38.

interpretación de *O lo uno o lo otro* del hecho de poner el acento en la “melancolía”? En el segundo volumen, esta disposición afectiva se presenta como el signo distintivo de la crisis existencial que afecta al individuo moderno⁴; por lo cual, cabría reescribir el resumen del libro propuesto por Haufniensis del siguiente modo: *la primera parte trata de hacer visible como el individuo burgués experimenta su vida alienada, la segunda parte procura ofrecer una explicación sobre el fundamento de esta alienación y, a continuación, un intento de superación*. En este sentido, el nuevo título del libro sería similar a aquel que Agnes Heller eligió para su estudio crítico sobre la primera obra pseudónima del danés: “Fenomenología de la Conciencia Desdichada”.

Justo hacia la mitad del primer volumen, el autor estético define la individualidad desdichada como aquella figura existencial en la cual la conciencia tiene “*su ser propio [Egentlige Væsen] de algún modo fuera de sí*” (SKS 2, 216 / 2006, 234). Desdichado, entonces, es aquel individuo que experimenta su personalidad dividida y dispersa. Al hablarnos en sus escritos de conciencia desdichada, el pseudónimo estético se refiere a un yo que no logra ser sí mismo en sus acciones, un yo que no alcanza a expresar su más íntima esencia (interioridad) en el mundo (exterioridad).

La noción de “desdicha”, de un *ser-fuera-de-sí*, reaparece en los escritos éticos, pero ahora recibe el nombre de “desesperación”. Lo más significativo de este corrimiento terminológico es que, a su vez, conlleva un desplazamiento argumental. Si, como indica Patricia Dip, el concepto de “desesperación” funciona como pieza clave en la crítica ética de la existencia estética⁶ es porque dicha categoría facilita una comprensión más profunda de aquella vida dañada que el esteta sólo puede mostrar, pero no explicar. Lo que la noción ética de desesperación aporta como novedad es la comprensión de que el individuo estético *no está en sí mismo porque ha sido él quien ha puesto su propio ser fuera de sí*⁷. Así las cosas, la transición conceptual de los Papeles de A a los de B, es decir,

⁴ Cfr. SKS 3, 183 / 2007, 175.

⁵ También es posible traducir esta expresión como “naturaleza esencial”.

⁶ Cfr. Dip 2007, 17.

⁷ La consigna fundamental que define una vida estética es “querer gozar de la vida”. Pero quien se traza este fin pone fuera de sí mismo las condiciones de su existencia (cfr. SKS 3, 175 / 2007, 167). Por otra parte, desesperado es, justamente, quien tiene fuera de sí mismo la condición de su vida (cfr. SKS 3, 225 / 2007, 213), por lo cual es necesario concluir que todo existente estético es, lo sepa o no, lo perciba o no, un desesperado (cfr. SKS 3, 186 / 2007, 177).

el pasaje teórico de la conciencia desdichada a la conciencia desesperada supone la reinterpretación de la alienación como auto-alienación⁸.

La conciencia desesperada es aquella que al habitar activamente el mundo⁹ y en la interacción con sus semejantes¹⁰ no es sí misma. Para dejar atrás esta existencia patológica, argumenta el pseudónimo B, es necesario que el individuo ponga el centro de gravedad de su existencia nuevamente en su propio ser. Dicho con la fórmula predilecta del autor ético, es necesario que el yo se elija a sí mismo y, de este modo, logre ser plenamente sí-mismo *en* el mundo y *con* los otros. La actividad de auto-elección por medio de la cual es superada la desesperación (existencia alienada) queda sintetizada en la siguiente fórmula de la segunda carta: “*es un movimiento a partir de sí mismo hacia sí mismo a través del mundo*” (SKS 3, 261 /2007, 245)¹¹. En esta fórmula adquieren expresión las tres instancias o momentos que articulan el movimiento vital de auto-elección: de forma consciente y voluntaria (*a partir de sí mismo*) el individuo existente tiene que asumir su propio ser (*hacia sí mismo*); no obstante, esta apropiación de sí no supone un movimiento introspectivo de carácter directo sino un reconocimiento de sí mismo mediado por la actuación continua¹² del individuo en la realidad concreta (*a través del*

⁸ Tanto en la presentación del concepto estético de “desdicha” como en su reelaboración ética en términos de “desesperación” resuena el eco del empleo técnico hegeliano de la palabra “*Entfremdung*” en la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel introduce el término en la sección B del capítulo VI (“El espíritu”) para hacer referencia al modo en que la conciencia experimenta su relación con el mundo que ella ha formado. La conciencia está alienada porque es incapaz de encontrarse a sí misma en el producto de su actividad; la realidad, dice el filósofo alemán, “*es la obra de la autoconciencia, pero asimismo una realidad presente de un modo inmediato, una realidad extraña a ella, que tiene ser propio y peculiar y en la que la autoconciencia no se reconoce*” (Hegel 1992, 287).

⁹ El error que el pseudónimo ético le imputa a los místicos y anacoretas es el de pretender la realización de la personalidad *apartándose* del mundo (cfr. Muñoz Fonnegra 2010, 100 y cfr. Olivares 2015, 150).

¹⁰ Pia SØltoft destaca que estas determinaciones incluyen los vínculos intersubjetivos. Ser sí mismo, entonces, significa el reconocimiento del rol que juegan los otros en la formación de la personalidad (SØltoft 1997, 224). Muñoz Fonnegra sintetiza lúcidamente esta idea: “*el acto individual de elección del sí mismo conduce no solo al autorreconocimiento, sino también al reconocimiento de los otros que hacen parte de su identidad*” (Muñoz Fonnegra 2008, 852).

¹¹ Karl Löwith caracteriza este movimiento existencial como un “*movimiento hegelianamente definido, de externalización [Entäusserung] y de recuerdo [Erinnerung]*” (Löwith 1968, 394).

¹² Cuando el pseudónimo ético dice que “*la elección originaria sigue estando presente en cada elección posterior*” (SKS 3, 210 / 2007, 199), no hay que entender que con ello

mundo). No hay que pensar estos tres momentos como una secuencia temporal, es decir, como instantes que se siguen uno a otro; más bien se trata de un único movimiento que implica en simultáneo estos tres aspectos, que pueden ser denominados: de *aislamiento*, *concretización* y *manifestación*. Ahora bien, ¿qué implica cada uno de ellos cuando se lo analiza en detalle?

El momento de *aislamiento* supone un tomar consciencia “*de sí mismo en su valor eterno*” (SKS 3, 198 / 2007, 188). El yo adquiere una comprensión “absoluta” de sí mismo, esto es, comprende que su propia personalidad no se agota en las notas o determinaciones que lo describen como éste existente particular (su edad, su sexo, su posición social, su temperamento, etc.). Hay en la naturaleza del yo algo que no depende, que *está absuelto*, de todas aquellas marcas que permiten identificarlo, “*algo que es absoluto respecto de cualquier otra cosa, algo en virtud de lo cual él es el que es... [y ese algo] no es sino la libertad*” (SKS 3, 206 / 2007, 195). Reconocerse libre, es decir, reconocer la distancia entre sí mismo y sus determinaciones, significa que el yo tiene que pensarse como sujeto (desde la perspectiva de la primera persona) y no en conformidad al modelo a través del cual piensa los objetos del mundo (desde la perspectiva de la tercera persona). Quien pretenda elegirse a sí mismo prescindiendo del reconocimiento de esta libertad, se extravía en su camino: “*El error consiste en que no ha elegido del modo correcto, y no es que no haya sabido ver su error, sino que se ha visto a sí mismo en y según la determinación de la necesidad; a ese sí mismo, esa personalidad en toda la multiplicidad de sus determinaciones, lo ha visto como parte integrante del curso del mundo, lo ha visto frente al poder eterno cuyo fuego lo ha penetrado sin consumirlo*” (SKS 3, 221 – 222 / 2007, 209). El yo, sin embargo, no puede detenerse en esta primera concepción de su personalidad, puesto que de proceder de ese modo quedaría fijado en una comprensión unilateral de sí mismo: el yo, en efecto, es este poder que le permite *transformar* su personalidad; pero este poder está limitado¹³. El autor pseudónimo condensa la idea de la propia finitud en una célebre fórmula: “*Yo no me creo a mí mismo, sino*

se proponga una decisión inicial que defina la personalidad de una vez por todas. La elección de sí mismo debe reactualizarse y confirmarse a través de las elecciones cotidianas de la vida a partir de las cuales el individuo va conformando su personalidad.

¹³ Cfr. “*En el primer momento de la elección, por tanto, la personalidad parece salir desnuda, como el niño del vientre de su madre; en el momento siguiente es en sí misma concreta, y sólo mediante una arbitraria abstracción puede un hombre permanecer en aquel punto*” (SKS 3, 213 / 2007, 202).

que me elijo a mí mismo” (SKS 3, 207 / 2007, 196). El yo que se repliega hacia el núcleo central de su personalidad (*a partir de sí mismo*), debe también reencontrarse con aquellas notas fácticas de su personalidad (*hacia sí mismo*) de las cuales se había distanciado. Esta es la tarea asignada al segundo momento, la instancia de *concretización*. El sí mismo que a sí mismo debe elegirse es también un sí mismo determinado, es decir, un sí mismo cualificado por una serie de características particulares. Por lo tanto, sólo se elige propiamente a sí mismo quien también asume (elige) como propias estas características¹⁴. No cabe, aquí, hablar de un acto puramente pasivo, puesto que las características con las cuales se reencuentra el yo reaparecen modificadas por el hecho de ser recibidas (elegidas) desde la libertad: “*El individuo toma entonces conciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influido por el ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso. Pero al tomar conciencia de sí de esta manera, lo asume todo bajo su responsabilidad... al elegirse a sí mismo como producto, puede decirse igualmente que se produce a sí mismo*” (SKS 3, 239 / 2007, 225)¹⁵. Ahora bien, la historia que narra la identidad del yo “*es variada, pues en ella se relaciona con otros individuos de la misma especie... Por eso se necesita coraje para elegirse a sí mismo, pues cuando más parece aislarse, más penetra al mismo tiempo en la raíz a través de la cual se conecta con el todo*” (SKS 3, 207 / 2007, 196). Algunas de las marcas concretas que caracterizan al yo, y que éste está llamado a apropiarse para constituir una personalidad plena, rebasan sus límites internos y lo remiten más allá de sí mismo en dirección a la exterioridad. Dicho de otro modo, muchas de las determinaciones a partir de las cuales el yo se singulariza no pueden construirse en forma exclusivamente ego-lógica e interior sino que se constituyen con el concurso de algo que excede al individuo, es decir, a partir de la interacción con el mundo y el diálogo intersubjetivo. La conciencia estética desesperada (el yo *fuera de sí*) experimenta la realidad que la circunda como “*el tú con el que mantiene un conflicto*” (SKS 2, 219 / 2006, 237); la perspectiva ética, por el contrario, comprende que no hay

¹⁴ Cfr. “Este hombre descubre entonces que el «sí mismo» que ha elegido contiene una infinita multiplicidad, y ello porque tiene una historia, una historia en la que él reconoce la identidad consigo mismo (SKS 3, 207 / 2007, 196).

¹⁵ “Llega a ser sí mismo, exactamente el mismo que era antes, hasta en el detalle más insignificante, y sin embargo llega a ser otro, pues la elección todo lo impregna y todo lo transforma” (SKS 3, 213 / 2007, 202).

reunificación posible de la personalidad sin una reconciliación del individuo con el mundo que lo rodea. Este es el objetivo final del tercer momento de la auto-elección: la *manifestación*: “Al moverse hacia sí mismo, [el individuo] no puede relacionarse de manera negativa con su entorno, pues entonces su sí mismo sería y llegaría a ser una abstracción; es preciso que su sí mismo se abra en pos de su concreción total, pero esa concreción involucra también aquellos factores orientados a intervenir de modo efectivo en el mundo” (SKS 3, 261 /2007, 245). La exigencia de *manifestación* dice que la acción ética debe ser tanto acción interior como exterior¹⁶. El individuo debe hacerse visible en el mundo¹⁷, pero este proceso de visibilización no debe falsear al yo, éste tiene que salir al mundo de forma tal que pueda reconocerse a sí mismo en su exteriorización. Precisamente en este punto entra en juego uno de los principales supuestos de la teoría ética desarrollada en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*: lo interior y lo exterior son conmensurables. Lejos de ser refractario al yo, el mundo es el escenario propicio para su manifestación. El pseudónimo ético está convencido de que existe “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 / 2007, 259). En función de este punto, por lo menos en el caso puntual del pseudónimo ético, debe evaluarse positivamente la visión que Alessandro Ferrara ofrece de Kierkegaard, a saber, la de ser un defensor de una concepción *complementaria* y no *antagónica* de la subjetividad auténtica. Para el filósofo italiano, en la teoría del pseudónimo ético los roles y las instituciones sociales no cumplen un papel esencialmente coercitivo o disciplinante, más bien ellas son “el material simbólico a partir del que es posible generar un Yo auténtico y una conducta auténtica” (Ferrara 2002, 127). El pseudónimo ético habla de *circunstancias de la vida*¹⁸ y con esta expresión hace referencia al hecho de que el individuo encuentra presente en el mundo social en el cual

¹⁶ Sobre este punto se asienta la crítica del pseudónimo ético al tipo de existencia que desarrolla el místico: “En cuanto ha elegido, el místico es eo ipso actuante, pero su acción es una acción interior” (SKS 3, 231 / 2007, 218). El problema del místico es que su relación inmediata con Dios termina por anular su relación con el mundo y los otros (cfr. SKS 3, 232 / 2007, 219 y SKS 3, 235 – 236 / 2007, 222).

¹⁷ “La ética dice que el significado de la vida y de la realidad está en que el hombre se revele” (SKS 3, 304 / 2007, 283.)

¹⁸ “El sí mismo que es el objetivo no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil [burgués]. 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 / 2007, 235).

despliega su actividad una serie de prácticas intersubjetivas e instancias culturales que promueven y favorecen su autorrealización: el matrimonio, la amistad y el trabajo¹⁹.

Estas tres circunstancias de la vida habían sido objeto de la crítica del autor estético en *La rotación de los cultivos*²⁰. Evaluados con el parámetro del ideal de personalidad defendido por el esteta, el matrimonio, la amistad y el trabajo se presentan como instituciones sociales cuya configuración específica exige por parte del individuo una serie de compromisos y actividades que terminan obstaculizando el desarrollo de sus más íntimos deseos y aspiraciones, es decir, que atentan contra el proyecto estético de *gozar de la existencia*. El pseudónimo ético no reniega de este proyecto; el desarrollo del yo no puede prescindir de los deseos y aspiraciones de la personalidad, pero debe dotarlos de una nueva significación: “[lo ético] *no quiere transformar al individuo en otro, sino en él mismo; no quiere anular lo estético, sino transfigurarlo*” (SKS 3, 241 / 2007, 227). La clave del argumento del ético radica en el concepto de «concentricidad» (*concentricitet*) introducido en la primera carta ética titulada *La validez estética del matrimonio*. La categoría de «concentricidad» aclara el entendimiento apropiado de la relación entre ética y estética; estas dos dimensiones de la personalidad no son excéntricas: ética y estética, como señala Olivares Bøgeskov, “*constituyen esferas que comparten un centro común y no polos opuestos que se enfrentan inevitablemente, pues si tal fuese el caso la reconciliación sería imposible*” (Olivares Bøgeskov 2015, 161)²¹. El estadio ético no puede pensarse como un rigorismo moral negador de lo sensible sino como una modalidad de existencia capaz de asumir y llevar a su cumplimiento los ideales positivos inherentes a la concepción estética de la vida. Por este motivo, el pseudónimo ético cierra la defensa de su posición dedicando las últimas páginas de su segunda carta a la explicación de cómo deben ser concebidos el matrimonio, la amistad y el trabajo para que éstas *circunstancias vitales* le ofrezcan al individuo una esfera de acción que haga posible la constitución y el desarrollo de una identidad bien lograda, en cuya posesión el individuo sea capaz de *gozar de su existencia*.

¹⁹ Cfr. Greve 1998, 24.

²⁰ Cfr. SKS 2, 284 – 287 / 2006, 301 – 304.

²¹ Cfr. SKS 3, 54 / 2007, 50 – 51.

II. Reconstrucción del concepto ético del trabajo: el rol del trabajo en la constitución de la personalidad

En completa sintonía con el tono general de sus escritos, cuando el pseudónimo ético se ocupa del trabajo hace prevalecer su firme intención de presentar sus ideas y razonamientos sin apelar ni al método expositivo y ni al vocabulario propio de la literatura filosófica²². De ello se sigue que un tratamiento del concepto ético de trabajo guiado por el texto de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* no podría ofrecer como resultado más que una serie de afirmaciones un tanto dispersas y sin el debido respaldo argumentativo. Por este motivo, con el propósito de obtener el mayor rendimiento teórico posible, se torna necesario reconstruir el concepto ético de trabajo adoptando como hilo conductor las siguientes hipótesis hermenéuticas: (i.) el interés principal del pseudónimo ético es una reelaboración del concepto de trabajo que le haga frente al concepto de trabajo presentado por su interlocutor estético y (ii.) esta reelaboración del concepto de trabajo reproduce, en última instancia, los pormenores de la crítica que el autor del segundo volumen de *O lo uno o lo otro* dirige contra la concepción estética de la existencia.

El primer paso consiste en ganar teóricamente la postura frente al trabajo asumida por el autor estético en la primera parte de *O lo uno o lo otro*. De acuerdo con Rother, en *La rotación de los cultivos*, el trabajo no se presenta “*ni como medio para el desarrollo del sí mismo ni como una actividad con un significado profundo, sino como una reacción de escape del insoportable horror del aburrimiento*” (Rother 2014, 36). Sin embargo, desde la perspectiva del esteta, el trabajo no puede anular el tedio y ello, como señala Rother, “*porque en sí mismo y per se es aburrido*” (Rother 2014, 40)²³. El único remedio para el aburrimiento es el ocio. Dentro del esquema de pensamiento estético, la antropología del *homo faber* es rechazada de plano y la ociosidad deviene actividad esencial del hombre²⁴. Pese a lo dicho, sería exagerado concluir que el esteta posee una noción exclusivamente negativa del trabajo. El trabajo es lo contrario del ocio pero lo es únicamente bajo el supuesto de que el trabajo es la determinación humana fundamental. No obstante, si ese valor antropológico esencial que la sociedad moderna le asigna al trabajo se le asigna, en su lugar, al ocio, la oposición fundamental ya no es más la que se da entre la ociosidad y el trabajo, sino aquella que tiene lugar

²² Cfr. SKS 3, 166 / 2007, 159 y cfr. SKS 3, 167 / 2007, 160.

²³ Cfr. SKS 2, 279 / 2006, 296 – 297.

²⁴ “*La ociosidad no es el mal; más bien cabe afirmar que quien no tiene sentido de la ociosidad muestra con ello que no ha alcanzado lo humano*” (SKS 2, 279 / 2006, 296).

entre la ociosidad y el aburrimiento²⁵. Por lo tanto, el blanco real de las objeciones del pseudónimo estético es un tipo específico de actividad laboral, la que por su carácter monótono y mecánico destruye al ocio, es decir, aquel tipo de trabajo que impide superar el aburrimiento²⁶. En la medida en que el autor de *La rotación de los cultivos* aconseja el desempeño de “*toda ocupación que sea idéntica al ocio*” (SKS 2, 287 / 2006, 304) es posible concluir que la concepción estética de la vida está dispuesta a valorar positivamente aquellos trabajos susceptibles de una ejecución artística²⁷: sólo a través del desarrollo de actividades que lo entretengan logra el hombre alcanzar su destino esencial.

Cuando el pseudónimo ético lee en *La rotación de los cultivos* que es posible vencer al aburrimiento a través de determinadas ocupaciones proyecta en la afirmación de su interlocutor una vaga anticipación de su propia postura: aunque de un modo aún incorrecto y seguramente inconsciente, el esteta ya está pensando el trabajo como una *circunstancia de la vida* de carácter liberador por medio de la cual es posible superar la desesperación. El primer y más evidente problema que el autor ético detecta en la propuesta del esteta es que se trata de una solución de corte aristocrático, no válida para todos los hombres. Por una parte, sólo algunos individuos poseen el talento necesario para ocuparse exitosamente de aquellas actividades que demandan una ejecución artística; por otra parte, la posesión del talento es en sí misma aún insuficiente puesto que también es necesario que el individuo cuente con la fortuna a su favor para encontrar un ámbito en el cual desarrollar efectivamente sus posibilidades. Expresado brevemente: el esteta se resigna ante el hecho de que no todo individuo puede ser libre, es decir, *sí-mismo en su trabajo*. La pregunta que surge de inmediato es qué sucede con aquellos individuos que, pese a todo, tienen la necesidad de trabajar para garantizar su subsistencia. La respuesta del esteta es que

²⁵ “Ahora, como la gente cree que el sino del hombre es trabajar, la oposición es correcta: ociosidad – trabajo. Yo doy por sentado que el sino del hombre es entretenerse y mi oposición no es por ello menos correcta” (SKS 2, 279 / 2006, 297).

²⁶ Cfr. Rother 2014, 40 – 41. El pseudónimo ético asume la máscara del esteta y reconstruye esta propuesta en los siguientes términos: “Pero el trabajo que uno tiene no debe ser un trabajo en sentido estricto, sino que debe poder definirse como un placer. Uno descubre en sí mismo algún que otro talento aristocrático que lo distingue del montón. Lo desarrolla, pero no de manera frívola, pues así uno se aburre de él enseguida, sino con toda la seriedad estética que uno puede. Al tener un trabajo, un trabajo que, de todos modos, es en realidad un placer, la vida adquiere para uno un nuevo significado...” (SKS 3, 275 / 2007, 257).

²⁷ Cfr. Rother 2014, 44 – 45.

estos desafortunados individuos no tienen otra alternativa más que aceptar una ocupación cargosa, no les queda “*otra salida que contentarse con la trivial determinación de la masa, ser un obrero de la vida*” (SKS 3, 275 / 2007, 257) y buscar su realización personal por fuera del mundo del trabajo: “*Dormir siete horas diarias es perder el tiempo, pero así debe ser; trabajar cinco horas diarias es perder el tiempo, pero así debe ser. Con cinco horas de trabajo consigue uno su sustento, y, cuando lo ha conseguido, comienza uno a vivir*” (SKS 3, 275 – 276 / 2007, 258).

Para quien haga suya la perspectiva ética, el elitismo presente en la solución del esteta es una consecuencia directa del error que está a la base de su concepción de la vida, a saber, situar el centro de gravedad de la existencia fuera del individuo. El punto de partida del autor ético es que todo individuo *debe trabajar para vivir* incluso cuando su situación económica le permitiese abstenerse de hacerlo²⁸. Esta opción teórica inicial compromete al ético con dos nociones fundamentales: (i.) que el trabajo es un elemento esencial en la vida del ser humano y (ii.) que todo individuo, sin importar su singularidad ni su esfera particular de acción, es capaz de *ser sí mismo en su trabajo*.

Sirviéndose de un lenguaje religioso, el pseudónimo ético afirma que a través del trabajo el hombre se eleva por sobre el mundo natural:

Es bello ver los lirios del campo, que no hilan ni cosen, pero cuya vestidura es tal que ni siquiera Salomón en toda su gloria sería tan magnífico, es bello ver cómo los pájaros hallan, despreocupados, su alimento; es bello ver a Adán y Eva en un paraíso en el que podrían conseguir cualquier cosa con sólo señalarlo; pero más bello aún es ver que un hombre adquiere lo que necesita mediante su trabajo. Es bello ver que la Providencia colma todas las necesidades y se encarga de todo; pero más bello aún es ver que un hombre es algo así como su propia providencia” (SKS 3, 268 / 2007, 251).

²⁸ Cfr. SKS 3, 267 – 268 / 2007, 250 – 251. Este aspecto particular de su concepción del trabajo, pondría de manifiesto que el pseudónimo ético no podría ser considerado un representante de lo que Max Weber ha llamado «espíritu tradicional» (cfr. Weber 2006, 202 – 203). No obstante, tampoco describe a la postura del pseudónimo ético lo que el sociólogo alemán denomina «espíritu capitalista» y se define por la búsqueda del lucro por el lucro mismo. Mientras el catolicismo medieval expresa la mentalidad tradicional y el calvinismo la capitalista, la posición del pseudónimo ético se acerca más al luteranismo que, conforme al argumento weberiano, sin dejar de ser tradicional ya prepara el triunfo ideológico del capitalismo.

Que el hombre sea su propia providencia hay que entenderlo en el sentido de que él *se produce* a sí mismo, lo que quiere decir que, es capaz de “*hacerse cargo de sí mismo*” (SKS 3, 268 / 2007, 251). Que los seres naturales no sean su propia providencia no significa que no sean capaces de ejecutar por sí mismos las actividades requeridas para su conservación. Lo que en realidad quiere decir el pseudónimo es que mientras las plantas y los animales actúan para garantizar su subsistencia de un modo instintivo y mecánico; el ser humano lo hace de manera consciente y voluntaria. El hombre es el único ser *responsable* de su propio ser y si *debe trabajar* es, precisamente, porque en el trabajo encuentra un vehículo propicio para llevar a cabo esta tarea que lo distingue esencialmente del resto del mundo natural: “*El hombre se libera precisamente mediante el trabajo; trabajando, llega a dominar la naturaleza; trabajando, muestra que es superior a la naturaleza*” (SKS 3, 268 / 2007, 251).

La perspectiva ética, por tanto, recupera el valor antropológico esencial del trabajo, que era negada por el esteta. Precisamente por desconocer al trabajo como elemento inherente a la naturaleza humana, el autor estético, tal y como lo manifiesta de modo explícito en un aforismo de *Diapsalmata*, interpreta que la «lucha contra las dificultades económicas» no significa nada más allá de un combate por la reproducción de las condiciones básicas de la existencia: “*Si uno divide a las personas en dos grandes clases, puede afirmar que unas trabajan para vivir, mientras que las otras no tienen esa necesidad. Ahora bien, trabajar para vivir no puede ser el sentido de la vida, pues es una contradicción que procurar las condiciones sea la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, que se ve condicionado por ellas. La vida del resto no goza tampoco en general de ningún sentido salvo el de consumir las condiciones*” (SKS 2, 40 / 2006, 55). El pseudónimo ético, por su parte, entiende que la «lucha contra las dificultades económicas» es desde ya una «lucha por la vida»; sin embargo, también es necesario descifrar en esta actividad un combate de índole “superior”. Al enfrentarse con las penurias materiales el individuo se enfrasca, en un sentido mucho más profundo, en una «lucha por el auto-respeto y el reconocimiento de los otros»: “*Es cierto que de esa manera lucha para obtener su sustento, pero lucha ante todo para obtenerse a sí mismo; y los demás, los que no hemos tenido esa experiencia pero seguimos siendo sensibles a lo que es verdaderamente importante, cuidaremos que se le respete, si él así lo permite, como a un honorable miembro de la sociedad*” (Cfr. SKS 3, 270 – 271 / 2007, 253 – 254).

Las consideraciones precedentes justifican porque hay que considerar el trabajo como deber de todo hombre, pero ellas no agotan el propósito teórico del pseudónimo ético. El objetivo central del discurso ético consiste en mostrar de qué modo cada individuo puede constituir exitosamente su identidad cumpliendo con el deber de trabajar. En otras palabras: el argumento del pseudónimo ético solo puede quedar completo en tanto y en cuanto logre explicar cómo tiene que ser concebido el trabajo para que todo individuo pueda *ser sí mismo* en esta circunstancia de la vida. Se trata, en definitiva, de elaborar un concepto del trabajo que presente esta actividad humana como una instancia de auto-elección individual, en la cual el yo al tiempo que se *manifiesta* en la exterioridad (tercer momento), se *aisla* (primer momento) y *concretiza* (segundo momento).

Para que el trabajo no signifique una imposición u obligación de carácter externo y opresivo, el individuo tiene que experimentar el contenido concreto del deber de trabajar no sólo en consonancia con su ser genérico sino también en íntima relación con su identidad personal²⁹. La apuesta teórica del ético es que esta experiencia es posible si el individuo concibe y vivencia su trabajo como «vocación» (*Kald*³⁰). La idea de que “*todo hombre tiene una vocación*” (SKS 3, 276, OO II, 259) busca superar los límites inherentes a la teoría estética del talento. La principal diferencia entre el talento y la vocación es que esta última es algo que el mismo individuo puede otorgarse a través de una elección. La vocación es al igual que el talento de carácter singular: únicamente a través de un conocimiento pormenorizado de sus particularidades puede el individuo determinar cuál es su vocación específica³¹. Sin embargo, no es un don excepcional puesto que al elegirla, dice el pseudónimo ético,

²⁹ El individuo ético exige que su trabajo sea “*una expresión que designe la relación de su obrar con su propia persona y con los demás, una expresión que permita definirlo como un deseo suyo y destacar, además su importancia*” (SKS 3, 274 / 2007, 257). Esta afirmación se sigue de la comprensión del deber desarrollada por el pseudónimo ético: “*Es curioso que la palabra «deber» haga pensar en un hecho externo, cuando la etimología misma de esa palabra indica que es un hecho interno; en efecto, aquello que me incumbe a mí, no como este individuo accidental, sino de acuerdo a mi verdadera esencia, se encuentra en la más íntima relación conmigo mismo. Es decir, que el deber no es una añadidura, sino una incumbencia. Cuando se lo ve de ese modo, el deber es una señal de que el individuo está orientado en sí mismo*” (SKS 3, 242 – 243 / 2007, 228).

³⁰ Para un análisis del concepto de «vocación» en la totalidad de la obra de Kierkegaard puede consultarse Nelson 2005, 85 – 110.

³¹ Cfr. SKS 3, 276 / 2007, 258.

no se elige “*una aristocracia en la cual complacerse*” (SKS 3, 277 / OO II, 259). Aquel que elige su vocación, por último, queda a resguardo de un peligro fundamental que acecha al individuo que destina la totalidad de su vida al cultivo de un don excepcional. En la medida en que “*el talento es absolutamente egoísta*” (SKS 3, 277 / OO II, 259) su satisfacción se realiza en detrimento de ciertos aspectos del yo con los cuales, en un sentido inmediato, no puede hacer causa común. Desde un punto de vista interno, un talento determinado puede entrar en conflicto con algunas disposiciones anímicas u otros talentos: “*Todo talento – explica el pseudónimo ético– tiende a hacer de sí mismo el centro, todas las condiciones deben estar dadas para favorecerlos... Si hay al mismo tiempo un talento de orientación distinta, entran en un conflicto de vida o muerte, puesto que no tienen ninguna concetricidad, no tienen en común ninguna expresión superior*” (SKS 3, 277 / 2007, 259). Elegir una vocación, por tanto, no supone la renuncia al talento sino una promoción del mismo, pero una promoción en la cual éste quede integrado al fin general del yo o, como dice el pseudónimo, la realización del talento como vocación *debe ligarse a la satisfacción de la personalidad entendida como una totalidad*³². Desde un punto de vista externo, cabe la posibilidad de que el talento sea incompatible con el contexto de acción del individuo. Una vida consagrada al desarrollo del talento podría llegar a derivar, por una parte, en la desorganización y división interna de la personalidad y, por otra parte, en el divorcio entre el individuo y su mundo, es decir, en la desesperación.

El individuo supera la desesperación a través del trabajo porque al optar por el ejercicio de su vocación específica no hace más que elegirse a sí mismo. Junto a la amistad y el matrimonio el trabajo es una de las *circunstancias de la vida* que le permiten al individuo *manifestarse* a sí mismo en la exterioridad. Ahora bien, en la noción del trabajo como vocación es posible encontrar un reflejo de los otros dos momentos o instancias que configuran el movimiento ético de auto-elección. En primer lugar, el individuo ético replica la instancia de *aislamiento*. Sin importar cuál sea su situación material, el individuo ético asume su trabajo como un deber, es decir, el *quiere trabajar* y de este modo su actividad laboral es *libre*, concilia su deber con su deseo³³. Aún en los casos en los que desde un punto de vista económico esté obligado a hacerlo, al decidirse a trabajar de un modo voluntario el individuo ético

³² Cfr. SKS 3, 277 / 2007, 259.

³³ Cfr. SKS 3, 274 / 2007, 257.

se introduce en esta circunstancia de su vida pero al mismo tiempo queda *por encima* de ella³⁴. Así como por medio del segundo momento de la auto-elección el individuo ganaba en *concreción*, la libre decisión de trabajar también tiene que hacerse concreta. El individuo ético debe tener una vocación específica, esto es, una actividad particular en estrecha relación con las características peculiares que singularizan su yo. Por este motivo, desde el punto de vista del individuo ético, la elección de una vocación es percibida como un proceso reflexivo de auto-descubrimiento. Este conocimiento de sí mismo, no obstante, no es de carácter meramente contemplativo sino teórico-práctico³⁵; es, en realidad, un desarrollo auto-formativo: no se trata simplemente de detectar los múltiples elementos que componen la personalidad sino de estructurarlos, organizarlos y sintetizarlos en una unidad³⁶. En este sentido, la vocación específica del individuo debe estar en sintonía con su talento; pero también con el resto de sus virtudes, facultades y vicios, por una parte, como así también, por otra parte, en consonancia con su esfera de acción exterior³⁷.

La presencia de las instancias de *aislamiento* y *concreción* en el ejercicio del trabajo garantizarían que la actividad realizada sea una expresión no distorsionada de la interioridad en la exterioridad, es decir, una *manifestación* exitosa del yo desde el parámetro de la interioridad. Sin embargo, lo más común es que el individuo exija que esta *manifestación* tenga un resultado palpable en el plano de la exterioridad: el individuo que cumple con su vocación se contenta con ello, “*pero quiere además dar expresión a la relación que esa empresa tiene con otros hombres, quiere obtener un logro*” (SKS 3, 279 / 2007, 261). Ahora bien, la concepción ética de la vida no puede aceptar que sólo algunos hombres, en virtud de su capacidad o de su fortuna, sean capaces de alcanzar una *manifestación* objetivamente exitosa de su personalidad a

³⁴ Cfr. SKS 3, 261 / 2007, 245.

³⁵ Cfr. SKS 3, 246 / 2007, 232.

³⁶ Cfr. “*El que se ha elegido y hallado a sí mismo de manera ética, se tiene a sí mismo en tanto que determinado en toda su concreción. Se tiene, pues, como el individuo dotado de estas facultades, de estas pasiones, de estas inclinaciones, de estos hábitos, que está sometido a estas influencias externas, que es afectado de esta manera en un sentido, de esta manera en otro. Se tiene a sí mismo como tarea, entonces, de modo tal que ésta consiste sobre todo en ordenar, formar, atemperar, incitar, reprimir, en suma, en aportar al alma una equidad, una armonía que es el fruto de las virtudes personales*” (SKS 3, 249 – 250 / 2007, 235).

³⁷ Que la vocación del individuo sea un reflejo de su personalidad sentaría las condiciones de posibilidad para que el cumplimiento del deber sea exitoso (cfr. SKS 3, 243 / 2007, 228).

través de su actividad laboral: “*Si fuese cierto que algunos hombre obtienen logros y otros no, y ello en razón de su accidentalidad, volvería a prevalecer el escepticismo*” (SKS 3, 279 / 2007, 261). Para desarticular este escepticismo es necesario reconocer que todo «logro» es el producto de una relación entre la actividad del yo y la realidad en la cual dicha actividad se inserta; el «logro» es un resultado que, en última instancia, excede las capacidades individuales por más sobresalientes que éstas sean³⁸. Desde la perspectiva ética, el «lograr o no lograr» algo no puede considerarse un criterio válido para examinar la propia actividad. ¿Qué se aconseja la personalidad ética a sí misma? “*Renuncio, por tanto, a toda esa presunción que está tan extendida a veces en la vida, realizo mi obra y no pierdo mi tiempo en calcular si he obtenido algún logro. Mis logros acompañan a mi obra lo mismo que mi suerte, algo en lo que puedo regocijarme, pero que no puedo arrogarme [...] Obtener un logro, entonces, es lo mismo que hacer la propia obra*” (SKS 3, 280 / 2007, 262). Al cumplir con su vocación el individuo se asume responsable del cumplimiento de una tarea singular que él mismo ha elegido tras un análisis introspectivo de su personalidad, es decir, de sus capacidades y su contexto vital. Por este motivo, sea cual sea la magnitud de su actividad laboral, el individuo ético la desarrolla con la consciencia de estar realizando una tarea que ningún otro puede realizar en su lugar³⁹.

III. Breves consideraciones finales

Agnes Heller define a Kierkegaard como el más lúcido y valiente crítico *burgués* de la sociedad capitalista del siglo XIX⁴⁰. En el libro con el cual se inicia su proyecto autoral, a través del diálogo entre un joven desencantado representante de la concepción estética de la vida y un orgulloso padre de familia defensor del orden ético, Kierkegaard describe en detalle la miseria de la existencia humana. Su análisis se concentra en los fenómenos anímicos que hacen evidente la alienación y sus consecuencias, pero no avanza en la búsqueda de una explicación objetiva ni de aquella alienación ni de sus efectos. La causa última de

³⁸ Cfr. SKS 3, 280 / 2007, 262.

³⁹ “... *su trabajo es su vocación, y entonces él mismo está situado esencialmente en el mismo nivel de los demás, y hace a través de su trabajo lo mismo que cualquier otro, realiza su vocación. Ese es el reconocimiento que exige, no exige nada más, pues eso es lo absoluto. Aun si mi vocación es humilde –dice– puedo ser fiel a mi vocación, y en lo esencial, ser tan grande como el más grande, sin por ello caer en el absurdo de olvidar en algún momento, las diferencias*” (SKS 3, 277 – 278 / 2007, 260).

⁴⁰ Cfr. Heller 1999, 177.

toda patología del yo es un comportamiento impropio del individuo consigo mismo, un déficit auto-relacional que en obras posteriores será reconducido, en primera instancia, a una falla en el punto de partida del proceso de subjetivación (*pecado original* en *El concepto de la angustia*) y, en segunda instancia, a un problema en el vínculo del yo con el otro (*relación con Dios* en *La enfermedad mortal*). Ahora bien, la solución que los primeros pseudónimos proponen para superar el mal que agobia la vida del individuo es exclusivamente subjetiva: sin llegar a advertir que la alienación también hunde sus raíces en la configuración del mundo social, tanto el autor ético como el autor estético aceptan dejar intacta la realidad siempre y cuando el individuo modifique el modo de relacionarse con ella transformando su relación consigo mismo.

La filosofía hegeliana había hecho del trabajo un elemento esencial en el desarrollo de la especie humana. Gracias al trabajo el ser humano logra desactivar el poder hostil de la naturaleza; con su actividad práctica el hombre transforma la realidad material y la domina. Pero el trabajo no sólo modifica la relación del hombre con el mundo, también transforma la relación de éste consigo mismo. De acuerdo con Hegel la conciencia humana “*llega a sí misma*” (Hegel 1992, 120) a través del trabajo. En primer lugar, porque al imprimir su sello sobre la naturaleza el hombre convierte un ser inmediato en un producto humano, es decir, en una exteriorización concreta de su entendimiento y voluntad en la cual puede verse reflejado. En segundo lugar, porque el trabajo “*es apetencia reprimida*” (Hegel 1992, 120) y en tanto que tal cumple una función *formativa*. Trabajando el ser humano aprende a acallar su deseo, a diferir el momento de la satisfacción, en suma, a controlarse a sí mismo. En el diálogo kierkegaardiano entre la ética y la estética el trabajo es pensado como un fenómeno existencial⁴¹. La concepción ética de la vida concibe al trabajo como un instrumento a través del cual el yo puede organizar, orientar y unificar los múltiples elementos que conforman su propio ser con el fin de adquirir una identidad individual, pero nada se dice sobre el trabajo como una actividad por medio de la cual el individuo reelabora el mundo material.

La concepción del trabajo desarrollada en *O lo uno o lo otro* es notoriamente unilateral. ¿Cómo se explica la parcialidad de este análisis? En primer lugar, por el hecho de que el trasfondo empírico a partir del cual se desarrolla la teoría ética del trabajo es la labor intelectual de un funcionario judicial, una actividad que nada tiene que ver con el esfuerzo

⁴¹ Cfr. Rother 2014, 35 y Löwith 1968, 394.

físico de quien se enfrenta con el mundo material para elaborar un producto capaz de satisfacer las necesidades humanas. En segundo lugar, por el particular destinatario de los argumentos éticos; el autor de las cartas éticas no le habla a la mayoría de los hombres que a pesar de todos sus esfuerzos, en el mejor de los casos, apenas pueden ganarse el pan; sus argumentos buscan convencer a una personalidad brillante con una posición económica ventajosa cuya principal preocupación es la de no malgastar su tiempo, su energía y sus capacidades en un empleo tedioso. Hay, en este sentido, una coincidencia de base entre ambos pseudónimos: el trabajo no debe ser vivido como una imposición, sino como una oportunidad para el desarrollo del yo. Para los pseudónimos de *O lo uno o lo otro* trabajo enajenado sería justamente aquel en el cual el individuo no logra *ser-sí-mismo*, es decir, realizar su personalidad⁴². Por lo cual, dentro de este esquema de pensamiento, la causa del trabajo enajenado nada tiene que ver con la configuración económica de la sociedad, sino con una correcta o incorrecta elección de sí mismo.

Bibliografía:

- *Søren Kierkegaard Skrifter*, (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (editors), Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios).
- Albizu E. (1990). “El concepto filosófico de la alienación”. *Arete*, volumen II, número 2, 1990, pp. 133 – 147.
- Beabout G. (1996). *Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair*. Milwaukee, Marquette University Press.
- Dip P. (2007). “Estudio Preliminar” en Kierkegaard S. (2007b) , *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, traducción Patricia Dip, Buenos Aires, Editorial Gorla, pp. 7 – 38.

⁴² El concepto kierkegaardiano de «alienación» está más cerca del hegeliano (y feuerbachiano) que del marxiano. En este sentido, resulta de utilidad traer a colación la siguiente afirmación de David Wittmann: “*Es preciso señalar que el criterio de la alienación en el sentido de la Entfremdung no consiste en que yo estaría en una situación de esclavitud o que el objeto que hubiera producido me dominara pese a mí: Hegel dice simplemente que no me reconozco en él. Nos encontramos aquí, pues, al mismo tiempo cercanos y alejados del uso marxista del concepto. Cercanos porque la conciencia de sí parece alienarse en su producto; alejados, pues esta situación no es descrita en el marco de un proceso negativo en el cual el objeto se convertiría en el dueño del sujeto...*” (Wittmann 2009, 108).

- Ferrara A. (2002). *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, traducción Pedro Medina Reinón, Madrid, Machado Libros.
- Greve W. (1998). “El dudoso eticista. *O lo uno, o lo otro II* de Kierkegaard”, *Enrahonar*, número 29, (1998), pp. 19 – 33.
- Hannay A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*, traducción Nassim Bravo Jordan, Méjico, Universidad Iberoamericana.
- Hegel G. (1992). *Fenomenología del Espíritu*, traducción Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Heller A. (1999). “Fenomenología de la conciencia desdichada. Sobre la función histórica de *La alternativa* de Kierkegaard” en Heller A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, traducción José Ignacio López Soria, Barcelona, Editorial Península.
- Jaeggi R. (2014). *Alienation*, traducción Frederick Neuhouser y Alan Smith, New York, Columbia University Press.
- Kierkegaard S. (1984). *El concepto de la angustia*, traducción Demetrio Rivero, Madrid, Orbis.
- Kierkegaard S. (2006). *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, traducción Begoña Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard S. (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, traducción Darío González, Madrid, Trotta.
- Kosch M., (2006). “«Despair» in Kierkegaard’s *Either/Or*”, *Journal of the History of Philosophy*, volumen 44, nº 1, (2006), pp. 85 – 97.
- Löwith K. (1968). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, traducción Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- McCarthy V. (1978). *The phenomenology of moods in Kierkegaard*. Boston, Martinus Nijhoff.
- Muñoz Fonnegra S. (2008). “La Ética en la formación de la personalidad”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, número 64, (2008), pp. 841 – 857.
- Muñoz Fonnegra S. (2010). “La Elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant”, *Estudios de Filosofía*, número 41, (2010), pp. 81 – 109.
- Nelson C. (2005). “Kierkegaard’s concept of Vocation in «An Occasional Discourse»”, en Perkins R. (ed), *International*

- Kierkegaard Commentary. Volume 15: Upbuilding Discourses in Various Spirits*”, Georgia, Mercer University Press, pp. 85 – 110.
- Olivares BØgeskov B. (2015). *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, Méjico, Universidad Iberoamericana.
 - Rohter W. (2014). “Jenseit von Langeweile ~~biggandü~~ . Bemerkungen zu Kierkegaards Begriff der Arbeit” en Baer J. y Rother W. (ed.), *Arbeit. Philosophische, juristische und kulturwissenschaftliche Studien*, Basilea, Schwabe Verlag, pp. 33 – 46.
 - SØltoft P. (1997). “Love and Continuity: the significance of the intersubjectivity in the second part of *Either / Or*”, en Cappelørn N. y Deuser H., *Kierkegaard Yearbook 1997*, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 210 – 227.
 - Weber M. (2006). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, traducción Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial.
 - Wittmann D. (2009). “Las fuentes del concepto de alienación” en Renault E. (comp.), *Leer los Manuscritos de 1844 de Marx*, traducción Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 103 – 124.

Recibido el 28 de octubre de 2016; aceptado el 22 de septiembre de 2017.