

Fabio Bartoli
EDITOR



Søren
**KIERKE
GAARD**

Doce matices a su filosofía

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



SØREN KIERKEGAARD

Doce matices a su filosofía

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero

Fabio Bartoli
(editor)

SØREN KIERKEGAARD

Doce matices a su filosofía

Anna Fioravanti
Anna Louise Strelis Söderquist
Fabio Bartoli
Luis Guerrero M
Fernando Pérez-Borbujo Álvarez
Cielo Aucar
Alejandro Peña Arroyave
Victor Alarcón
Catalina Elena Dobre
Rafael García Pavón
Pablo Uriel Rodríguez
José Luis Evangelista Ávila
Jacobo Zabalo Puig

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

SØREN KIERKEGAARD
Doce matices a su filosofía
1.ª edición | Febrero de 2026
ISBN | 978-9942-7475-2-5

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec

Filosófica Editorial
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
COORDINADORA. FASE I
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA ACADÉMICA
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

PRÓLOGO.....	11
--------------	----

PRIMERA SECCIÓN TRADUCCIÓN, LITERATURA Y CRÍTICA SOCIAL

CAPÍTULO I. TRADUCIR A KIERKEGAARD: UNA EXPERIENCIA PERSONAL.....	17
<i>Anna Fioravanti</i>	

CAPÍTULO II. KIERKEGAARD'S EITHER/OR AS A RESPONSE TO ROMANTIC DESPAIR IN GOETHE'S THE SUFFERINGS OF YOUNG WERTHER	55
<i>Anna Louise Strelis Söderquist</i>	

CAPÍTULO III. KIERKEGAARD Y SUS FIGURAS LITERARIAS	87
<i>Fabio Bartoli</i>	

CAPÍTULO IV. LA CRÍTICA SOCIAL DE KIERKEGAARD A LA LUZ DEL MÉTODO SOCRÁTICO	115
<i>Luis Guerrero M</i>	

SEGUNDA SECCIÓN HUMOR, CONCIENCIA Y PROFECÍA

CAPÍTULO V. DE LA IRONÍA AL HUMOR. EL SALTO DE SÓCRATES A CRISTO, VISTO POR LOS OJOS DE UN POETA	145
<i>Fernando Pérez-Borbujo Álvarez</i>	

CAPÍTULO VI. HACIA UNA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA RELACIONAL DEL SÍ MISMO EN LAS OBRAS PSEUDÓNIMAS DE KIERKEGAARD	193
<i>Cielo Aucar</i>	

CAPÍTULO VII. AUTOBIOGRAFÍAS DE LA CONCIENCIA DESDICHADA. KIERKEGAARD Y LA SUBTERRÁNEA TRADICIÓN DE LA <i>ANTIBILDUNGSROMAN</i>	217
<i>Alejandro Peña Arroyave</i>	

CAPÍTULO VIII. LA CRÍTICA PROFÉTICA COMO CRÍTICA AL ORDEN ESTABLECIDO EN KIERKEGAARD	253
<i>Victor Alarcón</i>	

TERCERA SECCIÓN ENGAÑO, AUTOENGAÑO, ÉTICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO IX. EL AUTOENGAÑO COMO CAUSA DE LAS DOLENCIAS ESPIRITUALES EN KIERKEGAARD	289
<i>Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón</i>	

CAPÍTULO X. DE LA “PRIMERA ÉTICA” A LA “SEGUNDA ÉTICA”: EL DESCENTRAMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD EN LAS OBRAS DEL AMOR Y LA ENFERMEDAD MORTAL	321
<i>Pablo Uriel Rodríguez</i>	

CAPÍTULO XII. KIERKEGAARD Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA. NOTAS PARA UN DIÁLOGO FUTURO	371
<i>José Luis Evangelista Ávila</i>	

CAPÍTULO XIII. EL DOBLE FILO DEL ENGAÑO EN KIERKEGAARD. LÓGICA DE LA IRONÍA Y EDIFICACIÓN ESPIRITUAL DESDE <i>EL PUNTO DE VISTA</i> <i>SOBRE MI ACTIVIDAD COMO AUTOR</i>	407
<i>Jacobo Zabalo Puig</i>	

PRÓLOGO

El libro *Kierkegaard. Doce matices a su filosofía* reúne a los más prominentes especialistas del pensamiento kierkegaardiano bajo la consigna de una voz propia que multiplique sus potencialidades y abra campos de sentido inexplorados. El volumen colectivo surgió por la iniciativa y coordinación de filósofo Fabio Bartoli como parte de la “Colección Filosófica Actual” publicada por la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador en colaboración con la Fundación Filosófica de estudios Filosóficos, Políticos y Culturales. El título dice “doce”, pero en realidad son muchos matices más; son legión y desatan infinitud de posibilidades.

La presente obra, que tengo el honor de prologar, suscita en mí dos reflexiones principales. La primera tiene que ver con el crecimiento de los estudios kierkegaardianos en nuestra América Latina. La segunda, con la renovada contemporaneidad de Kierkegaard. Permitaseme recorrerlas brevemente. Las últimas décadas han sido testigo de un florecimiento de especialistas, aficionados o puntuales lectores de Kierkegaard en Latinoamérica. Algunos factores contribuyeron de manera decisiva en esta expansión. Ante todo, la enorme labor de la Howard V. y Edna H. Hong Kierkegaard Library, activa desde 1976 como centro de investigación, publicación y difusión. Lo que ha caracterizado a la Hong Kierkegaard Library es su *alma mater* participativa y plural, en la que todos somos acogidos como miembros vitales de su comunidad. Ese saber hacer comunidad la ha convertido en el mayor foco de irradiación internacional de los estudios kierkegaardianos, donde se gestan y articulan múltiples proyectos independientes.

El otro gran foco de irradiación es la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos (SIEK) fundada hace 31 años por Luis Guerrero Martínez y respaldada por la Universidad Iberoamericana. De su seno han surgido encuentros, cursos, congresos internacionales, traducciones de Kierkegaard inéditas en lengua castellana y valiosas publicaciones relativas a su pensamiento, además de la *Revista de Estudios Kierkegaardianos* que ya lleva 9 números publicados. Recientemente, la SIEK junto con la Biblioteca Kierkegaard Argentina

y la Sociedad de Amigos de Kierkegaard lanzó un Seminario Permanente sobre los Diarios personales de Kierkegaard.

Surgieron a continuación la Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI) creada en el año 2000 y anfitriona de Jornadas Internacionales bianuales; y la Biblioteca Kierkegaard Argentina, fundada allá por diciembre 2002 en la Iglesia Dinamarquesa en Buenos Aires, entre cuyos miembros fundadores me cuento. Desde entonces la Biblioteca ha acogido grupos de lectura y traducción, Jornadas anuales, Seminarios y Conferencias internacionales. Las iniciativas no paran de florecer aquí y allá con nuevas tesis sobre Kierkegaard o, entre otras cosas, la reciente propuesta de un *dossier* dedicado a Kierkegaard en la Revista Humanidades de la Universidad de Montevideo.

El volumen que presentamos aquí es un nuevo fruto de esa ola expansiva latinoamericana.

Alguien podría objetar que el pensamiento, y en especial el existencial, no tiene patria ni continente, que es universal. Sin duda, las ideas que nos nutren lo son, pero nosotros, quienes ponemos el cuerpo y el alma en la tarea de pensar, sí tenemos suelo, patrimonio y tradiciones intelectuales por continuar. Construimos comunidades que nos cobijan y nutren, donde el otro asegura el debate y la crítica edificante. De ahí la importancia de esos espacios de diálogo y producción colectiva del pensar que se han ido multiplicando.

Y eso me trae a mi segunda reflexión sobre la renovada contemporaneidad del pensamiento kierkegaardiano a lo largo de las generaciones. Kierkegaard solía referirse a su condición de autor póstumo, incomprendido y rechazado por su propio tiempo. Esa posteridad somos nosotros y su legado no ha dejado de interpelarnos. Primero fue la Kierkegaard *Renaissance* europea de fines del siglo XIX y principios del XX, semilla de la corriente existencialista que ha permeado la filosofía, teología, literatura y psicología. Kierkegaard despertó entonces la pasión de la libertad individual, esa infinita posibilidad de poder angustiante y creadora de mundos subjetivos y objetivos. La generación exis-

tencialista interpretó al individuo singular existente como la vía superadora de ciertos sesgos racionalistas heredados de la modernidad iluminista. También América Latina conoció su apogeo existencialista con autores como Alfonso Caso, Joaquín Xiray o José Gaos en México, Alberto Wagner de Reyna en Perú, Carlos Astrado o Ernesto Sábato en Argentina.

Llegó luego el auge de la posmodernidad y con ella volvió Kierkegaard como el pensador del devenir, el instante paradójico y la repetición de una diferencia en sí y por sí. La posmodernidad insistió en la desfundamentación de la existencia, su finitud radical y la virtualidad infinita que alimenta el continuo transcurrir temporal. Por último, en los albores del siglo XXI, es el momento de un nuevo existencialismo enmarcado en el así llamado giro ontológico o especulativo. Hoy retorna entonces el Kierkegaard pensador del espíritu singular y libre, antídoto contra una ideología transhumanista que convierte al ser humano en un mero ensamblado de partes biopolíticas y post-genéricas gestionadas por una ingeniería social de mercado cada vez más sofisticada y compleja. La posición del espíritu como esencia del hombre y de la libertad como esencia espiritual vuelven con fuerza al pensamiento actual.

La continua contemporaneidad de Kierkegaard no obedece a una simple coincidencia histórica, sino a una profunda razón existencial. Kierkegaard está destinado a repetirse una y otra vez en la cultura en el mismo sentido en que la existencia singular se repite como *pathos* y libertad de generación en generación. Donde la conciencia subjetiva se vuelve sobre sí misma en angustia y temblor, allí el pensar será radicalmente kierkegaardiano.

El actual volumen colectivo nos hace otra vez contemporáneos de su presencia, esto es, de nuestro propio existir. Fabio Bertoli reúne aquí 12 trabajos de prominentes estudiosos internacionales que trazan *Doce matices*, que en realidad son muchos más. Algunos de ellos abordan un mismo tema desde diferentes perspectivas, otros transmiten experiencias personales o incursionan en originales lecturas. Anna Fioravanti inaugura el libro narrando lo que aprendió de traducir a Kierkegaard al español y cómo esa tarea puede aportar a

la comprensión de su pensamiento en particular y de la existencia en general. Anna Louise Strelis Söderquist y Fabio Bartoli coinciden en su interés por las constelaciones estético-literarias de Kierkegaard, pero en diferentes claves: Strelis Söderquist se introduce en uno de los grandes motivos de la novela romántica de formación y Bartoli trae la novedad de un Cristo leído como figura literaria. Luis Guerrero Martínez y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez se remiten a Sócrates, el primero para reponer lo socrático como crítica social, el segundo para confrontarlo cara a cara con Cristo.

El matiz ontológico aparece en el artículo de María Cielo Aucar a través de una interpretación fenomenológica del sí mismo relacional. También Pablo Uriel Rodríguez repiensa la constitución relacional de una subjetividad descentrada, cuya segunda ética comienza en el tú y entraña el desplazamiento hacia la alteridad absoluta. La fenomenología de la conciencia subjetiva encuadra igualmente el trabajo de Alejandro Peña Arroyave, tensionado entre la novela de formación y la novela anti-formativa que pierde inevitablemente al yo. El matiz político se hace presente con los respectivos trabajos de Víctor Alarcón y José Luis Evangelista Ávila, el primero como crítica a la cultural a partir de lo religioso-profético, el segundo a modo de diálogo entre las categorías kierkegaardianas y la filosofía política contemporánea. Por su parte, Catalina Elena Dobre, Rafael García Pavón y Jacobo Zabalo Puig convergen en el engaño, aunque desde ángulos opuestos, en un caso como causa de la enfermedad espiritual, irreductible a la enfermedad psíquica, en el otro caso máscara estratégica para comunicar lo incommensurable.

Estos *Doce matices* se multiplican al infinito en cada subjetividad singular para hacernos una y otra vez contemporáneos de su existencia, que es la nuestra. Todos contienen inexploradas posibilidades de acción porque, en definitiva, *de te fabula narratur*.

María J. Binetti
Buenos Aires, 15 de octubre de 2024

PRIMERA SECCIÓN

**TRADUCCIÓN, LITERATURA
Y CRÍTICA SOCIAL**

CAPÍTULO I

TRADUCIR A KIERKEGAARD: UNA EXPERIENCIA PERSONAL

*Anna Fioravanti*¹

RESUMEN

El presente capítulo se refiere a mi experiencia personal como traductora de Kierkegaard, del danés al castellano, tarea que vengo desarrollando desde mis comienzos en la Biblioteca Kierkegaard Argentina, de la que soy integrante y cofundadora. En él, trataré de exponer, en primer lugar, la génesis de mi vocación por este oficio; en segundo lugar, los lineamientos que me han guiado para ejercerlo con rigor y claridad y, por último, pero no menos importante, el

1 Es Licenciada en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes, realizó estudios superiores de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y es integrante y cofundadora de la Biblioteca Kierkegaard Argentina. Contacto: amfioravantisoria@gmail.com

planteo de la posibilidad de un acuerdo entre traductores del danés para verter a nuestro idioma conceptos claves en el pensamiento kierkegaardiano que, sin ese acuerdo, llevan a la confusión y a la vaguedad contra las cuales tantas veces nos advierte Kierkegaard. Por algo considera su maestro a Sócrates, el sencillo sabio de la antigüedad, cuya grandeza, según Kierkegaard (2016) le hace decir al seudónimo Vigilius Haufniensis con palabras de Hamann en el epígrafe de *El concepto de angustia*, consistía en “distinguir entre lo que comprendía y lo que no comprendía”. Este trabajo va dedicado a todos los traductores de Kierkegaard, en especial a los venideros, con el objetivo de compartir la consideración de ciertas dificultades que nos permitan allanar, quizás en parte, este arduo pero iluminador y fructífero camino.

Palabras clave: Kierkegaard, traducción, comprensión, danés, español.

ABSTRACT

This chapter refers to my personal experience as a translator of Kierkegaard from Danish to Spanish, a task that I have been developing since my beginnings at the Biblioteca Kierkegaard Argentina, of which I am a member and co-founder. In it, I will try to explain, first of all, the genesis of my vocation for this job; secondly, the guidelines that have orientated me to exercise it with the greatest possible rigor and clarity and, last but not least, the possibility of an agreement between translators to decode into our language key concepts in Kierkegaardian thought that, without such an agreement, lead to the confusion and vagueness that Kierkegaard so often warns us against. That is why he considers Socrates, the simple wise man of antiquity, to be his teacher, whose greatness, according to Kierkegaard (2016) makes the pseudonym Vigilius Haufniensis say with words of Hamann in the epigraph to *The Concept of Anxiety*, consisted in “that he distinguished between what he understood and what he did not understand.” This work is dedicated to every translator of Kierkegaard, especially to those to come, with the aim

of sharing the consideration of certain difficulties that will allow us to smooth, in part, this arduous but illuminating and fruitful path.

Keywords: Kierkegaard, translation, comprehension, Danish, Spanish.

INTRODUCCIÓN

Traducir a Kierkegaard del danés, su lengua natal, al castellano no resulta una tarea fácil. Recuerdo que, después de haber logrado la conexión con un profesor de danés, cuando le aclaré que no era para hablar su idioma, sino específicamente para traducir a Kierkegaard, se negó a darme clases y no hubo modo de convencerlo para que lo hiciera por mucho que le rogué.

En primer lugar, porque el danés actual no es igual al de dos siglos atrás, como sucede con todos los idiomas. De modo que buscar el sentido de palabras y frases que ya no existen se convierte en una verdadera aventura que requiere esfuerzo, dedicación y trabajo.

En segundo lugar, porque si bien suelen ser de gran ayuda las traducciones de las que se pueda disponer en alemán, inglés, francés, italiano o portugués, según los conocimientos que posea cada traductor en particular, no siempre coincide con lo que se lee en el texto original.

Lo que sí constituyó un real beneficio fue haber tenido la posibilidad de un entrenamiento firme en el aprendizaje de dos o más idiomas de estas o de diferentes familias (sobre todo diferentes), español e inglés o francés y alemán, por poner un ejemplo.

En mi caso, que nací en un pueblito medieval de una Italia todavía no invadida por los medios de comunicación masivos, una Italia tan añorada por Pasolini y por mí, donde cada cinco kilómetros, y aún menos, se hablaba un dialecto distinto (como si dijéramos uno distinto por cada barrio de la ciudad de Buenos Aires o de cualquier otra), mi oído se acostumbró a escuchar y a querer descifrar otras misteriosas lenguas de “forasteros” que llegaban al pueblo o yo misma “forastera” recibida en otros pueblos vecinos. Dialectos

que, por otra parte, no tenían diccionarios y canciones que cantaba en italiano y napolitano.

De modo que durante la niñez esa recepción natural abierta y dispuesta a la comprensión de lenguajes desconocidos (considérese, por ejemplo, que a veces era mucho más fácil interactuar con personas de regiones más lejanas que con las de pueblos contiguos al nuestro) resultó mi primera formación lingüística de importancia. Luego, hay que tener en cuenta la emigración “casi forzada”. La Europa que ahora levanta muros y alambrados, y hunde africanos en el fondo oscuro de ese Mediterráneo por el que tantas veces navegaron mis ojos, en aquel tiempo expulsaba a su pobre gente, semi o del todo analfabeta, de su tierra, pero con el bagaje de una cultura milenaria, hecha de valores sólidos que no se desvanecían en el aire y en donde lo sagrado no era todavía profanado, para decirlo con palabras de Marx (2000).

Del hemisferio norte al hemisferio sur, de la Calabria del Medievo a la capital del país del fin del mundo, Buenos Aires, la Reina del Plata, cosmopolita y moderna. Un continente nuevo, nuevas costumbres, una lengua nueva. El castellano argentino, el lunfardo, el castellano de la escuela. Y siempre más canciones, en francés, en inglés, los fados portugueses, la *bossa nova* brasileña.

Continuos estudios de reglas gramaticales, de análisis sintácticos, semánticos y morfológicos para estructuras de lenguas vivas diferentes. Y en la Universidad, hasta nociones de unas mal llamadas lenguas muertas como el latín y el griego. Precisamente en esa Universidad, tiempo después, me enamoré de Kierkegaard “a primer oído”.

En fin. Me fui formando en un mundo de voces tan variadas, siempre con la intención de llegar al sentido y morar en él. Pero nunca dejaba de sentir una carencia, un cierto vacío, una tristeza, un desasosiego, una falta. Como dice el Gran Danés en los *Diarios*:

Se puede muy bien comer lechuga antes de que se le haya formado el corazón; pero la delicada fragilidad del corazón y su rizado encantador son algo muy diferente de las hojas. Así sucede también en el mundo

del espíritu. El ajetreo hace que raramente una individualidad permita formar el corazón (VII1 A 205 / NB:92).

Hasta que un buen día, realmente bueno, mis amigos Hugo Murdoch y Juan Pablo Young, se las arreglaron para que yo asistiera a un seminario sobre *Las obras del amor*, dictado por Oscar Cuervo y Héctor Fenoglio, en la Iglesia Dinamarquesa en Buenos Aires. Allí me abrió las puertas de par en par el pastor Andrés Albertsen y, desde entonces hasta que él decidió radicarse en Minnesota, Estados Unidos de América, la *Dansk Kirke* pasó a ser mi segundo hogar. A fines de ese mismo año, el 6 de diciembre de 2002, se fundó la Biblioteca Kierkegaard Argentina, cuya labor logró reunir a simples lectores interesados en Kierkegaard y a profesionales y estudiantes de las más diversas carreras y, en el marco de las Jornadas anuales, a los de muchos de países de América y Europa. Al cabo de poco tiempo, se formó un equipo interdisciplinario de traducción dirigido por el pastor Albertsen y, a partir de ahí, empezó a ir formándose mi corazón.

Como quedó registrado en la Presentación del primer libro traducido en equipo, *El instante*, a pesar de haber privilegiado la literalidad por sobre “la elegancia del estilo o el embellecimiento de las frases”, nunca habíamos hecho concesiones en detrimento de la claridad de la comprensión. Nuestra guía fue (y siguen siendo para mí) las palabras que el propio Kierkegaard (2009) pone en boca de su seudónimo Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*:

[...] se está satisfecho con admirar y glorificar, y se es como se dijo de un traductor que deseaba escrupulosamente traducir al pie de la letra a un autor, y, por tanto, sin sentido — ‘demasiado concienzudo’, pero quizá también demasiado cobarde y blandengue, como para querer comprender rectamente (p. 60).

Este es el primer criterio del que me apropié como guía personal: el de “querer comprender rectamente”. El segundo que formula Søren Kierkegaard (2011) en *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, está emparentado con el primero. Sin embargo, tiene

sutilezas tan profundas que vale la pena ir despejándolas y desgranándolas con atención:

Imagínate a un enamorado que ha recibido una carta de su amada — tan preciosa como es esta carta para el enamorado, tan preciosa, supongo yo, es esta carta para ti, la Palabra de Dios; así como el enamorado lee esta carta, así, supongo yo, tú lees y tú entiendes que debes leer la Palabra de Dios. Pero quizá digas: “Sí, pero la Sagrada Escritura está escrita en un idioma extraño”. En realidad, son más bien los eruditos quienes necesitan leer la Escritura en el idioma original; pero, si tú no lo quieres de otro modo, si quieres insistir en que debes leer la Escritura en el idioma original bien podemos quedarnos con la imagen de la carta de la amada: y sólo agregar una pequeña precisión. Supongo entonces que esta carta de la amada está escrita en un idioma que el enamorado no entiende; y no hay nadie que se la pueda traducir y quizás él ni siquiera desee tal ayuda para evitar que un extraño conozca sus secretos. ¿Qué hace entonces? Toma un diccionario, se sienta a descifrar la carta, busca en él cada palabra para lograr así una traducción (p. 44).

Y agrega en el párrafo siguiente:

Pues bien, el enamorado distingue, respecto de la carta de la amada, entre leer y leer, entre leer con el diccionario y leer la carta de la amada. La sangre se le sube de impaciencia a la cabeza mientras hace magia para leer con diccionario, se pone furioso cuando el amigo se atreve a identificar esta lectura erudita con la lectura de la carta de la amada. Ahora terminó la traducción - ahora lee la carta de la amada. Él consideraba todo este trabajo preparatorio erudito, si me permites, como un mal necesario que le hiciese posible llegar a leer la carta de la amada (p. 45).

Tenemos aquí, entonces, unos cuantos criterios para desentrañar, aunque, como en la base ya estaba el amor, los estaba siguiendo de modo intuitivo, si se puede decir así.

En mi época de estudiante, tuve en mis manos *Temor y temblor*, porque era lectura obligatoria en el programa de la materia Filosofía Contemporánea dictada por un profesor universitario que

estaba muy lejos de apreciar a Kierkegaard. Era un hegeliano a ultranza y por única vez había agregado a Kierkegaard en su cátedra, cosa que aún hoy se me aparece como un mensaje providencial. Fue en ese momento que me enamoré del Gran Danés, como me gusta llamarlo.

A partir de ahí, después de haber luchado tanto con Dios como Israel², experimenté una conversión que poco a poco me fue alejando de la militancia en el anarquismo ateo. *Temor y temblor* fue la carta a través de la cual recibí la Palabra de Dios. Como una verdadera enamorada, seguí leyendo las cartas del amado escritas en un idioma que, hasta entonces, había sido incomprensible para mí: la Palabra de Dios, justamente. Aunque, de hecho, la había leído en castellano, ese idioma no había dejado de seguir siendo extraño hasta que Kierkegaard lo tradujo para mí, su lectora. De modo que, en realidad, el primer traductor de la Palabra fue él, y a él le debo *literalmente* la salvación de mi vida.

Pero, claro, a medida que avanzaba, entre mis compañeros y colegas había diferencias, polémicas, discusiones, que me llevaban a querer adentrarme cada vez más en un pensamiento tan rico, tan hondo, tan pletórico de buenos frutos que me propuse leer sus cartas-libros en su lengua original, tarea nada fácil, como quedó dicho al principio, para tratar de escuchar con la mayor claridad posible. Así, el diccionario se volvió imprescindible. Cuando las diferentes ocupaciones y experiencias de sus integrantes dieron por terminada la continuidad del equipo de traducción de la Biblioteca Kierkegaard Argentina, me volví como el enamorado: sentí que no deseaba ayuda, que quería hacer magia con el diccionario hasta terminar con el trabajo preparatorio erudito y poder leer (¡por fin!) la carta del amado. También yo quería distinguir entre leer y leer, del mismo modo en que había aprendido a distinguir entre amar y amar con *Las obras del amor* y *La enfermedad mortal*, y entre creer y creer con *Ejercitación del cristianismo*.

2 En efecto, el nombre *Israel* significa en hebreo “el que lucha con Dios”.

En síntesis, los criterios que me han ido guiando son los siguientes:

- a) el propósito de querer comprender rectamente;
- b) la traducción de la Palabra de Dios que Kierkegaard había hecho “para mí”, “su” lectora;
- c) servirme de la traducción erudita para poder leer por fin la carta del amado; y
- d) aprender a distinguir entre leer y leer.

Si habré logrado o no cumplir con esos objetivos es difícil decirlo, no porque haya eludido los esfuerzos en vistas a lograrlo, sino porque la producción kierkegaardiana es tan rica y vasta que parece inabarcable, y que cuanto más se lee más se toma conciencia de lo que falta por leer, y que serían necesarias varias vidas para llegar a completarla. Esto es, quedo como expectante y alerta con respecto a aquello con lo que me voy a encontrar cuando lea la siguiente obra. Y sucede también algo aún más digno de asombro: que en cada ocasión en que vuelvo a leer, por muchas que hayan sido las lecturas precedentes de un mismo libro o incluso de un mismo párrafo, siempre parece que fuera la primera vez. Lo que sucede, sin duda, cuando se lee una y otra vez la carta del amado que renueva permanentemente la pasión. Dicho esto, vayamos a los posibles acuerdos que podrían proponerse a los traductores de Kierkegaard al castellano.

Los conceptos por dilucidar son muchos y, desde luego, la lista quedará incompleta. Pero, con respecto a la palabra “conceptos” es conveniente hacer antes alguna aclaración. El conflicto generado en torno del antagonismo entre Kierkegaard y Hegel se ha ido suavizando tanto con el paso del tiempo que, en la actualidad, incluso hay estudiosos que tienden a hacerlo desaparecer. De ahí que se haya vuelto imprescindible la distinción que formula el enamorado de *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* entre leer y leer la carta de la amada.

¿Por qué se ha vuelto imprescindible? Porque el antagonismo en lo que se refiere a la visión del cristianismo en ambos autores no puede ser más tenso y extremo. Ahora bien, al no tratarse de un

tema de incumbencia en este trabajo, el lector puede recurrir, por ejemplo, a la introducción de Fabro (1972), de la cual el siguiente fragmento puede dar una idea del punto central del antagonismo con Hegel y de su herencia en todo el pensamiento moderno:

Extraño a su tiempo, Kierkegaard permanece aún más extraño al nuestro, que rebosa de laxitud moral y religiosa y de mediocridad especulativa, mientras que se complace con etiquetas fáciles cambiando de ideología en cada estación del año: todo el alboroto que se ha hecho a su alrededor, en especial durante el último decalustro desde que la Kierkegaard-Renaissance alemana con Barth, Jaspers y Heidegger lo ha arrojado al mercado mundial de las ideas doblegándolo al historicismo moderno, no ha hecho sino ofuscar aquella idea por la que él había luchado y se había sacrificado: la honestidad (*Redelighed*) de la búsqueda, la aspiración a lo absoluto (*det Ubetingede*) como tarea y meta única de la existencia del hombre, la aceptación del Dios-hombre como modelo (*Forbillede*) único del cristiano. Sobre este ideal purísimo no sólo han pasado los tanques de guerra del neokantismo, del positivismo y del idealismo, los cuales han cortado de raíz la libertad que autentifica la dignidad de la persona, sino que ahora por todas partes corretean el marxismo, la fenomenología, el estructuralismo e incluso — para escarnio y sacrilegio — el así llamado existencialismo ateo que han hecho del espíritu tierra arrasada tocando los tambores — como en el *Ricardo III* de Shakespeare — de la ciencia, de la sociología, del psicoanálisis, de las filosofías analíticas... es decir, todas esas bagatelas de las que Kierkegaard ya había desconfiado como heraldos de confusión y de tinieblas en el mundo del espíritu (p. XIV)³.

No cabe duda de que conceptos, tales como *fe*, *paradoja*, *escándalo*, *verdad*, *libertad*, *angustia*, *desesperación*, *amor*, *interioridad*, *repetición*, *contemporaneidad*, y tantos otros, cuando se trata de Kierkegaard, tienen una impronta propia y adquieren su sentido solo a la luz de la existencia real de cada hombre singular y del cristianismo. Por lo tanto, toda consideración de un pensamiento kierkegaardiano en clave irracional o absurda debe ser desechada.

3 La traducción del italiano es propia.

En los comienzos de mis estudios, pensaba que *El concepto de angustia*, por ejemplo, debía ser un título irónico del seudónimo Vigilius Haufniensis, puesto que la *angustia* estaba lejos de poder ser considerada un *concepto*, sin caer en la cuenta de que la tesis que el propio Kierkegaard (2000) había presentado para obtener su diploma de *Magister Artium* se titulaba *El concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Allí dice que, aun cuando “el observador aporte el concepto, lo que importa es que el fenómeno permanezca intacto, y que el concepto se muestre como surgiendo del fenómeno” (p. 81). En pocas palabras, lo que importa es que el concepto no falsee ni tergiverse el fenómeno. Hasta aquí, lo vemos seguir toda la tradición filosófica, desde los griegos en adelante, incluido Kant, por más que la angustia sea una categoría existencial y no un concepto en sentido especulativo.

Sin embargo, fue a partir de la traducción de *El libro sobre Adler* (2020), donde pude encontrar mejor explicitada la importancia de los conceptos. En el capítulo III, observa que con “Hegel, el tema se volvió confuso por el hecho de que él, con su tremenda autoridad, impuso a la gente lo ilusorio, la obligó a creer que el concepto *mismo* es el que, con necesidad inmanente, cambia” (p. 238). Y un poco más adelante añade que la pretendida *genialidad* de Adler⁴ fue, en realidad *vértigo*, por haber creído comprender lo cristiano mediante “concepciones estético-vertiginosas”, es decir sin ninguna frontera ni disciplina y que, por eso, se permite hablar con conceptos dados vuelta, tanto que, al no poseer una formación en conceptos cristianos, puede incluso “llegar a decir blasfemias” (p. 256) y volatilizar el concepto de revelación. De este modo lo sintetiza Kierkegaard (2020):

La carencia fundamental reside en que la formación y enseñanza cristiano-teológica de Magister Adler es deficiente y confusa y no tiene relación alguna con

4 Adolph Peter Adler (1812 – 1869), pastor luterano y magister en teología, que fue destituido de su cargo por las autoridades eclesiásticas danesas, como consecuencia de no haber sabido defender con argumentos sólidos el hecho de haber tenido, según él, una revelación del propio Jesucristo.

*su emoción lírica, mientras que él, sin embargo, probablemente inducido por la idea de ser un graduado en teología, pastor, filósofo, se cree en condiciones de poder explicar algo y se precipita en la productividad en lugar de buscar calma y formación y disciplina en el lenguaje de los conceptos cristianos*⁵ (p. 333).

Por otra parte, a la hora de ponerse a traducir a Kierkegaard, habría que tener muy en cuenta algunas cuestiones importantes. En primer lugar, nuestro autor da muestras de conocer bien a fondo la plasticidad y ambigüedad del lenguaje como para valerse de un mismo término según convenga con relación a cada caso y en cada contexto. En segundo lugar, cosa que no ocurre con las lenguas romances, las anglosajonas y escandinavas suelen tener palabras del mismo o parecido significado, una con la raíz del idioma de origen y otra con una raíz de origen latino, habría que dilucidar el porqué de las diferencias de su uso según el tenor del pasaje (por ejemplo, *Øjeblik*, instante, y *Moment*, momento, o *Virkelighed*, realidad efectiva, y *Realitet*, realidad). Una tercera cuestión es que hay palabras que no se encuentran en los diccionarios actuales, muchas porque se escribían de manera diferente en la época de Kierkegaard y, por eso, es necesario recurrir a diccionarios de danés antiguo y, a veces, hacer un trabajo bastante extenuante para tratar de adivinar cómo podría escribirse hoy esa palabra, y lograr hallarla se convierte en todo un desafío. Y *last but not least*⁶, como dicen los ingleses, la invitación a reflexionar sobre un posible acuerdo entre traductores para precisar la significación y el sentido de algunos conceptos cruciales del pensamiento kierkegaardiano.

Con estos criterios en mente, habrá que tratar de esclarecer algunas oscuridades o tropiezos con los que nos topamos a la hora de traducir a Kierkegaard.

Para seguir un orden que facilite la lectura, será preferible el alfabético, por lo cómodo y sencillo. Pongamos pues, manos a la obra.

5 Las cursivas son de Kierkegaard.

6 Expresión idiomática que significa: último, pero no menos importante.

1. *Absurd*

Nada parece más simple que traducir este término danés casi idéntico en castellano. Sin embargo, es muy fácil dejarse engañar por el parecido. A tal punto que, en el siglo XX, surge una filosofía del absurdo, una literatura del absurdo, un teatro del absurdo. No corresponde hacer aquí una génesis de este movimiento. Baste señalar que fue sostenido por artistas y pensadores provenientes por lo general del existencialismo en boga en toda Europa y que su postura fundamental es que la vida carece de un sentido trascendente y que, por mucho que se lo busque, es inútil querer encontrárselo, pues la existencia no tiene finalidad alguna. Tal visión del mundo, anclada o no en la aceptación de una base ética, no deja de ser eso: una visión del mundo, defendida, además por inmensos talentos literarios. Pero sucede que, además, se suele considerar a Kierkegaard como padre o precursor del existencialismo, aunque él jamás se haya identificado o denominado a sí mismo como existencialista. Y, al igual que con el supuesto nihilismo de Dostoievsky, un autor que, si algo se proponía con su obra, era desenmascarar precisamente ese nihilismo empeñado en corroer los cimientos de lo cristiano, uno se queda atónito ante afirmaciones como ésta que circula por internet y luego es repetida por miles y miles de personas: “El pionero del ‘absurdismo’ fue el filósofo danés Søren Kierkegaard, quien dijo que ‘como la realidad de Dios está por encima la comprensión humana, es absurdo que los humanos tengan fe en Dios’⁷, por supuesto, sin proporcionar datos de fuentes ni nada que se le parezca. Desde luego, se puede suponer que de las afirmaciones del joven A en la primera parte de *O lo uno o lo otro* (2006), sobre todo en los “Diapsalmata”, se puede inferir la afirmación mencionada. Veamos algunos ejemplos: “¡Cuán vacía y fútil es la vida!” (p. 54); “Mi vida carece por completo de sentido” (p. 60); o bien el conocido párrafo en el que el joven esteta sostiene:

7 <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42887593#:~:text=El%20pionero%20del%20%22absurdismo%22%20fue,humanos%20tengan%20fe%20en%20Dios%22>. En línea, consultada el 28 de diciembre 2023:

Cásate, te arrepentirás; no te cases, también te arrepentirás; te cases o no te cases, en ambos casos te arrepentirás; o bien te cases o bien no te cases, en ambos casos te arrepientes. Ríete de las locuras del mundo, te arrepentirás; llora por ellas, también te arrepentirás; te rías de las locuras del mundo o llores por ellas, en ambos casos te arrepentirás; o bien te ríes de las locuras del mundo o bien lloras por ellas, en ambos casos te arrepientes. Confía en una joven, te arrepentirás; no confíes en ella, también te arrepentirás; confíes o no confíes en una joven, en ambos casos te arrepentirás; o bien confías en una joven o bien no confías en ella, en ambos casos acabas arrepintiéndote. Cuélgate, te arrepentirás; no te cuelgues, también te arrepentirás; te cuelgues o no te cuelgues, en ambos casos te arrepentirás; o bien te cuelgas o bien no te cuelgas, en ambos casos acabas arrepintiéndote. Esto, señores míos, es la quintaesencia de toda sabiduría (p. 62).

Estos ejemplos y muchos otros son expresiones que corren por cuenta de un personaje ficticio, el joven A, cuyos papeles encuentra por pura casualidad un tal Víctor Eremita, quien los edita junto a las cartas del asesor o juez Wilhelm dirigidas al joven A, cinco años después de haberlos descubierto en un secreter.

El mismo editor Víctor Eremita se toma el trabajo de consignar en el prólogo que los papeles de A son ensayos que contienen “una multitud de indicaciones de una concepción estética de la vida” y los de B (asesor Wilhelm) “contienen una concepción ética de la vida” (p. 38). Se presentan entonces dos concepciones de vida diferentes a través de dos personajes ficticios en un libro publicado por un editor asimismo ficticio. Inferir de ahí que Kierkegaard (2006a) sea el joven A, a quien todo le da igual puesto que su “contemplación de la vida carece por completo de sentido” (p. 50) es, cuando menos, confundir aserrín con pan rallado, según dice el refrán. Habría que inferir, al mismo tiempo, que Kierkegaard (2007) es el juez Wilhelm, quien afirma exactamente lo contrario:

Por eso mi vida tiene significado para mí, tanto, que me siento contento y satisfecho con ella. A la vez vivo también una vida superior, y si a menudo suelo inhalar esa vida superior en el aliento de mi vida terrenal y hogareña, me considero feliz, el arte y la gracia se fusionan

ante mí. Por eso amo la existencia, porque es bella y promete otra más bella aún (p.285).

De igual modo, podríamos decir que Kierkegaard (2007) es el autor del “Ultimatum”⁸, quien le dice al juez:

Lo que quieres es amar la justicia, ejercer la justicia en todo momento, ejercerla, aunque no tenga premio; sientes que la justicia comporta una exigencia que debe ser cumplida sin falta, no quieres hundirte en la lasitud para sólo entonces comprender que sí tenía un premio, pero que te has privado de él al no practicarla. No quieres combatir con los hombres, ¡pero sí quieres combatir con Dios y aferrarte a él, de modo que no pueda desprenderse de ti sin bendecirte! Pero la Escritura dice: No contendrás con Dios. ¿No es eso lo que haces? ¿Son éstas, nuevamente, palabras desconsoladoras? [...] Cuando se dice que no debes contender con Dios, lo que se quiere decir es que no debes pretender estar en lo cierto frente a Dios, que sólo debes contender con él para llegar a saber que estás en el error. Sí, a eso deberías aspirar. (pp. 307-308)

Si prestamos atención a la secuencia, resulta un anticipo de lo que significa que cada personaje intente ayudar al otro, cuando menos, a *darse cuenta*.

Por otra parte, ya el seudónimo Constantin Constantius (2019a), en *La repetición*, luego de haber descubierto que, en el ámbito de lo temporal, lo único que se repetía era la imposibilidad de la repetición (p. 54), advierte que es algo demasiado trascendente (p. 66), que para él es un movimiento en virtud del absurdo que, de modo perfecto, sólo es posible “en la eternidad, que es la verdadera repetición” (p. 90).

También en *Temor y temblor*, otro seudónimo creado por Kierkegaard (2019b), Johannes de silentio, dice que “Abraham tenía fe y no dudó, tenía fe en el absurdo” (p. 119) y añade que tuvo “fe en

8 Constituye la tercera y última parte de *O lo uno o lo otro*. Se trata de un sermón que un viejo amigo, pastor de Jutlandia, le había enviado al juez Wilhelm, junto con una carta, y que aún no había dado a conocer a sus oyentes en la parroquia.

virtud del absurdo, pues todos los cálculos humanos habían sido superados hacía tiempo” (p. 129). Cuando describe lo propio de la resignación infinita, Johannes de Silentio dice que el caballero de la fe:

[...]hace aún otro movimiento, más asombroso que todo, pues dice: creo, no obstante, que la tendré, esto es, en virtud del absurdo, en virtud de que para Dios todo es posible. Lo absurdo no corresponde a las diferencias presentes dentro del ámbito propio del entendimiento. No se identifica con lo improbable, lo inesperado, lo imprevisto. En el momento en que el caballero se resignó, se convenció de la imposibilidad; humanamente hablando, este fue el resultado del entendimiento, y tuvo energía suficiente para pensarlo. En sentido infinito, por el contrario, era posible, es decir, al resignarse; pero esta posesión es también una renuncia, y no obstante esta posesión no es ninguna absurdidad para el entendimiento, pues el entendimiento siguió teniendo razón en que, en el mundo de la miseria, en el que él gobierna, fue y será una imposibilidad. El caballero de la fe es perfectamente consciente de esto; lo único que, en consecuencia, puede salvarlo es el absurdo, y este lo capta él en la fe. Reconoce, por tanto, la imposibilidad, y en el mismo instante cree lo absurdo, pues si pretende reconocer la imposibilidad y figurarse que tiene fe sin toda la pasión de su alma y todo su corazón, entonces se engaña a sí mismo, y su testimonio no tiene lugar en ninguna parte, ya que ni tan siquiera ha llegado a la resignación infinita. (p. 138)

Esta extensa cita nos revela que la expresión “en virtud del absurdo” equivale a esta otra: “en virtud de que para Dios todo es posible”. Dicho de otro modo: el *absurdo* significa aquí que *para Dios todo es posible*. El entendimiento es capaz de captar la imposibilidad y, por eso, el caballero de la resignación infinita puede renunciar. Lo absurdo, en cambio, no corresponde al ámbito del entendimiento. El caballero de la fe no se engaña respecto de que sea una imposibilidad en el terreno de lo humano, pero cree que para Dios es posible lo que para él es imposible. Y eso es la fe. Tengamos presente que las dos obras citadas son de 1843, y los seudónimos que las “escri-

ben” no son creyentes. Pero, además, como observa Nelly Viallaneix (1977) con suma agudeza:

[...]la elección del término es revelador. *Absurdus* deriva de *surdus*. Significa a la vez “sordo” y “sin sonoridad”, “que tiene un sonido falso”, finalmente “insensato, contrario a la razón”. Desde el origen, el absurdo no es más que la discordancia que procede de la sordera (p. 39).

Por ello, la misma autora agrega, que más bien “el absurdo rechaza a la razón fuera de la esfera de la fe” (1977, p. 42) y que “Kierkegaard está lejos de unirse al ejército de los apologistas de la sinrazón” (1977, p. 40), con referencia al último significado. Sus seudónimos, también.

Pasemos ahora a varios fragmentos de otra obra publicada en febrero de 1846 con el título de *Postscriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* que Kierkegaard (2010) firma con el seudónimo de Johannes Climacus.

Y ahora, ¿qué es el absurdo? El absurdo es que la verdad eterna ha llegado a ser en el tiempo, que Dios ha llegado a ser, que ha nacido, ha crecido, etc. Ha llegado enteramente a ser como un individuo particular, indistinguible de cualquier otro hombre, pues toda cognoscibilidad inmediata es paganismo presocrático y, desde el punto de vista judío, idolatría (p. 211).

Más adelante añade:

El cristianismo ha proclamado de sí mismo que es la verdad esencial y eterna, que ha llegado a ser en el tiempo; se ha proclamado a sí mismo como la paradoja, y ha exigido la interioridad de la fe con aquello que es un escándalo para los judíos y una locura para los griegos —y un absurdo para la inteligencia— (p. 214).

Y cuando alguien semejante habla de la paradoja absoluta que es un escándalo para los judíos, una locura para los griegos, un absurdo para la inteligencia, y dirige su discurso a la especulación, ésta no es tan descortés como para decirle directamente que es un loco, sino que da una explicación que contiene una rectificación, de modo que le

hace comprender indirectamente que se encontraba en un error; así es como se comporta siempre un espíritu humano superior frente a uno que es más limitado (p. 220).

Kierkegaard además sostiene:

Así, el cristiano creyente tiene y usa su entendimiento, respeta lo universalmente humano, no explica el que otro no se haya convertido al cristianismo por falta de entendimiento, sino que cree en el cristianismo en contra del entendimiento y aquí usa el entendimiento: para cerciorarse de que cree en contra del entendimiento. Por lo tanto, no puede creer sinsentidos (*Nonsens*)⁹ en contra del entendimiento, que es lo que uno puede temer, porque el entendimiento percibirá de manera penetrante que es un sinsentido (*Nonsens*)¹⁰ e impedirá que crea en ello, sino que usa tanto el entendimiento que mediante él se hace consciente de lo incomprensible, y ahora, creyendo, se relaciona con ello en contra del entendimiento. (pp. 549-550)

Tengamos bien en claro, entonces, que la fe no es un absurdo, sino que *la fe es un absurdo para la inteligencia*. Finalmente, nada más clarificador que la entrada X₁ A 66 / NB9:66 de los *Diarios* del propio Kierkegaard cuando afirma: “El absurdo o el actuar en virtud del absurdo es, entonces, actuar en la fe, confiando en Dios”¹¹. Si hemos leído con atención, habremos visto cómo se aclara y se hace más preciso el significado del término “absurdo” y no hay nada que sea necesario agregar para comprender que dicho término es totalmente ajeno, por no decir contrario, al que le dan los así llamados pensadores del absurdo.

Por último, también hay que recordar que Kierkegaard en múltiples casos utiliza la palabra “absurdo” en el sentido común y co-

9 Aquí me permito introducir un pequeño cambio. Donde Javier Teira y Nekane Legarreta traducen “tonterías” la primera vez y “estupidez”, la segunda, en el texto original danés dice las dos veces “Nonsens”, una palabra que proviene del latín non, que quiere decir “no” y sensus”, que quiere decir “sentido”. Por lo tanto, parecería más adecuado traducir en ambos casos “sinsentido”.

10 Idem.

11 La traducción del original danés es propia.

rriente, como quedó dicho, cuando hablábamos del pastor Adolph Adler, acerca de cómo Kierkegaard tenía en cuenta la plasticidad y ambigüedad del lenguaje según conviniera en cada caso. De ahí la importancia de distinguir entre leer y leer.

2. *Afdø*

Este es un verbo con una curiosa correspondencia con el sustantivo *Angest*. Está formado por la preposición *af*, una de cuyas muchas acepciones es la preposición castellana “a”, y el verbo *dø*, que quiere decir “morir”. Debemos traducirlo, entonces, por “morir a”. Vamos, pues, a seguir a Kierkegaard (2011) a través de un breve trayecto por su obra *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*:

La muerte atraviesa la vida, ésta es la enseñanza del cristianismo; tú tienes que morir a; el Espíritu vivificante es precisamente el que te mata; es la primera manifestación del Espíritu vivificante: que tú debes meterte en la muerte, tú debes morir a — así es, para que no puedas tomar el cristianismo en vano. (p. 97)

Un poco más adelante, aclara con un ejemplo lo que en verdad significa “morir a”:

Oyente mío, vayamos más lejos para penetrar más profundamente en el sufrimiento, allí donde el egoísmo debe ser exterminado aún más profundamente. Incluyamos también “el objeto”. Quiero decir, este objeto que él deseaba, que él consiguió, que él posee, la delicia de sus ojos, el deseo de su corazón, este objeto se debe soltar, ay, la delicia de sus ojos, ay, el deseo de su corazón, este objeto, supongamos, a fin de ilustrar con mayor claridad el dolor de morir a, que este objeto piensa como él, que sería cruel separarse — ¡y que es él quien debe hacerlo! Él debe soltar lo que ningún poder humano piensa en quitarle, lo que es ahora doblemente difícil de soltar; pues, tú puedes pensarlo así, el objeto se vale de lágrimas y ruegos, invoca tanto a vivos como a muertos, tanto a hombres como a Dios, para impedirse — ¡y es él quien debe soltar este objeto! Aquí tienes tú (en caso de que, por lo demás, él logre doblar la cerrada curva sin perder la razón) un ejemplo de morir a. Pues no ver su deseo, su esperanza, cumplidos, ser privado de

lo que se anhela, de lo más querido, eso de por sí puede ser doloroso, y el egoísmo se siente herido, pero de ahí no se sigue que sea morir a; y tener que negarse a sí mismo, aunque sea su deseo más querido: eso de por sí puede ser doloroso, y el egoísmo se siente herido, pero de ahí no se sigue que sea morir a. No, pero tener que aniquilar uno mismo su deseo cumplido, tener uno mismo que privarse del objeto de anhelo del que se ha tomado posesión, eso es herir al egoísmo en su raíz, como le sucedió a Abraham cuando Dios exigió que Abraham mismo, él mismo —¡terrible!— con su propia mano —¡oh, espanto de locura!— sacrificara a Isaac, Isaac, el don tan larga y ardientemente esperado, pero también recibido de Dios, por el cual Abraham pensaba que debía agradecer toda su vida, y que nunca podría agradecer lo suficiente, Isaac, ¡su único hijo, el de la vejez, el de la promesa! (pp. 99-100).

Por eso, hay que diferenciar también entre sufrimiento y sufrimiento. Una cosa es sufrir porque las adversidades te quitan lo que has recibido y otra, que tú debas morir a, para “que pueda venir el Espíritu que vivifica”, incluso morir al entendimiento, morir a toda esperanza humana y morir al mundo, puesto que eso es herir al egoísmo en su raíz. (pp. 100-103)

3. *Angest*

Es uno de los conceptos kierkegaardianos fundamentales, que tradicionalmente se ha traducido por “angustia”, pero en algunas nuevas versiones se prefiere reemplazarlo por el de “ansia”. En efecto, la palabra *Angest* (en danés actual, *angst*) tiene tres acepciones, según el diccionario danés-español de Pia Vater.(1997):

- 1) miedo (y, entre paréntesis, figuran como sinónimos: *frygt*: temor, y *ængstelse*: inquietud, ansiedad).
- 2) angustia (con la aclaración *sjæle-angst*, y como ejemplo: *begrebet angst*, traducido como *el concepto de la angustia*).
- 3) ansiedad, con la aclaración entre paréntesis: *med.(medicina)*, *psyk.* (psicología).

Por otra parte, según el Danske Ordbog (Diccionario danés), el origen sería este: “fra nedertysk *angest, anxt*, til en rod med betydningen ‘snæver’” (“del bajo alemán *angest, anxt*, de una raíz que significa ‘estrecho’”). Y si buscamos el adjetivo *snæver*, dice efectivamente: “estrecho, angosto”.

Por eso, siguiendo la primera acepción, Walter Lowrie (1968) traduce *El concepto de angustia*, del seudónimo Vigilius Haufnien-sis creado por Kierkegaard (2016), como *The Concept of Dread*. De hecho, en inglés, el sustantivo “dread” significa “terror, pavor, espanto”, pero entonces los términos más afines en danés serían: — *Forfærdelse*: “det at være eller blive forfærdet; følelse af stærk skræk eller ubehag”, que quiere decir — *Espanto*: “el hecho de estar o llegar a estar espantado; sensación de fuerte miedo o malestar”. De ahí derivan el adjetivo: *forfærdelig* = espantoso, terrible, horroroso; y el verbo: *forfærde* = aterrorizar, espantar, llenar de espanto, horrorizar. O la otra posibilidad — *Rædsel*: “stærk angst eller frygt; det at være meget bange”, esto es — *Espanto, horror, pavor, terror*: fuerte angustia o temor; tener mucho miedo.

Sin embargo, si indagamos en la misma obra de Vigilius Haufnien-sis traducida al castellano por Darío González y Óscar Parcerro, hay un párrafo en el que cada vez que se mencionan las palabras “ansia” o “anhelo”, en danés dice *Forlængsel* o *Længsel*. Leámoslo: El ansia [*Forlængsel*] del ser humano y de la creación no es, como se lo ha creído sentimentalmente, un dulce anhelo [*Længsel*], pues para que el anhelo [*Længselen*] pudiera ser tal, el pecado debería haber sido desprovisto de sus armas (p. 170).

Exactamente lo mismo sucede cuando vamos a cotejar otro párrafo de la página 174:

Cabe señalar el sentido de lo aquí expuesto evocando la frase de las Escrituras: *ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως* [ansia de la creación] (Rom 8,19). En efecto, tan pronto como se habla de un ansia [*Forlængsel*], se sobreentiende que la creación se encuentra en un estado de imperfección. A menudo se pasa por alto que expresiones tales como ansiedad [*Længsel*], ansia [*Forlængsel*], expectativa, etc., implican un estado previo, y que este, por tanto, está presente y se hace notar al mismo tiempo que

la ansiedad [*Længselen*] se despliega. El expectante no ha ido a parar al estado en el que se encuentra por un accidente o algo parecido, de manera que se encontraría en él con total extrañeza, sino que él mismo lo produce al mismo tiempo. La expresión de esa ansia [*Længsel*] es la angustia [*Angest*], pues en la angustia [*Angesten*] se anuncia ese estado del que ansía [*længes*] salir, y se anuncia porque el ansia [*Længselen*] sola no alcanza para salvarlo.

También en el discurso del propio Kierkegaard (1979): “La pureza de corazón es querer una sola cosa”, cuando Luis Farré traduce del inglés “ansia/s del Bien” en las páginas 75 y 162; “ansias de muerte”, en la 76 y “ansias de lo Eterno”, en la 221, en todos esos casos, en el original danés, Kierkegaard escribe *Længsel* para significar “ansia”.

De la misma manera, en el *Nye Testamente* [Nuevo Testamento] de 1819, que era el que leía Kierkegaard, en Mateo, 26, 37-38, dice: “Og han tog Peter og de to Zebedæus Sønner til sig, og begyndte at bedrøves og svarligen at *ængstes*. Da siger han til dem: min Sjæl er ganske bedrøvet indtil Døden; bliver her og vaager med mig”, que significa: “Y tomó consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, y comenzó a entristecerse y a angustiarse sobremanera. Y les dijo: Mi alma está muy triste hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo.”

Aunque en la Biblia de Jerusalén dice: “comenzó a sentir tristeza y angustia”, tanto en la traducción española de Reina-Valera como en la de Nacar-Colunga aparece el verbo cuasi-reflejo *angustiarse*, que se corresponde exactamente con la forma verbal danesa *ængstes*, mientras que sería imposible un equivalente como “ansiar-se por”. El problema es que, aunque Vigilius Haufniensis invitase al lector a considerar la posibilidad de proponer otra categoría que encajara mejor que *angustia*, termina eligiendo *Angest* para la primera y *Længsel* o *Forlængsel* para la segunda. Tratemos de ver, entonces, cómo caracteriza Kierkegaard la angustia a través de su obra con el fin de llegar a alguna conclusión.

En un primer momento, Vigilius Haufniensis caracteriza la angustia como la posibilidad de la libertad cuyo objeto es... nada. Pero, en la angustia se le hace patente al hombre la hete-

rogeneidad entre lo anímico y lo corporal y, además, la heterogeneidad con el mundo. Aquello que puede llegar a mantener unido lo heterogéneo en cada uno de nosotros es el espíritu, el que hace la síntesis, un poder ambiguo que se relaciona precisamente como angustia ante la posibilidad de la libertad, ante la posibilidad de *poder*, no en el sentido de dominio, como es obvio, sino de capacidad de hacer o no. En esta síntesis, que se realiza en el tiempo, también hay que mantener unido lo que uno fue (pasado) y lo que uno será (futuro) y el tercero que articula aquí es el instante (*Øjeblik*, sustantivo compuesto por *Øje*, ojo y *Blik*, golpe; equivalente al francés *coup d'oeil* o a nuestros “golpe de vista, parpadeo, un abrir y cerrar de ojos”). Ahora bien, si el tiempo es sucesión infinita, también hay que definirlo como pasado, presente y futuro. Sin embargo, distinguir el tiempo de esta manera no es correcto si suponemos que esa distinción radica en el tiempo mismo, pues el tiempo mismo es un puro pasar y, por lo tanto, no es ni pasado ni presente ni futuro; de ahí que “la vida que es en el tiempo y que solo es la del tiempo, no tiene presente alguno”; la división sólo sería correcta si se pudiera encontrar un punto de apoyo firme en esa sucesión infinita (pp. 198-199).

En páginas anteriores, Vigilius había dicho:

La angustia puede compararse con el vértigo. Aquel cuya mirada se sume en la contemplación de una profundidad devoradora, siente vértigo. ¿Pero cuál es el motivo? Es tanto su mirada como el abismo, pues ¿qué pasaría si no hubiera mirado hacia abajo? Así, la angustia es ese vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis, y he aquí que la libertad se sume en la contemplación de su propia posibilidad y se aferra a la finitud para sostenerse (pp. 176-177).

Precisamente, hay una sola cosa para frenar el vértigo y es que la libertad no se aferre a la finitud y se frene ante lo eterno. Como dice Arne Grøn (1995):

El concepto de la angustia aporta la determinación decisiva, según la cual la división misma no cobra importancia hasta el instante que delimita. Por eso, si la angustia tiene que comprender una reflexión sobre el tiempo, no basta con decir que la angustia vale para una posibilidad futura. La angustia está unida fundamentalmente al instante que delimita, en el que el tiempo mismo se transforma (p. 20).

De este modo, la consideración de la angustia como posibilidad de la libertad resulta sólo un primer plano de la exploración que Vigilius Haufniensis hace de la angustia. En el capítulo IV de *El concepto de angustia*, en cambio, entramos en un segundo plano, donde la nada de la angustia ya es un algo real, “porque la distinción entre el bien y el mal está puesta” en concreto y, por ese motivo, “la angustia ha perdido su ambigüedad dialéctica” (pp. 221-222). Ahora la angustia se relaciona con el pecado como falta de libertad, como realidad injustificada pero concreta, que debe ser negada porque:

Por mucho que el individuo se haya hundido, puede hundirse todavía más, y ese “puede” es el objeto de la angustia. Aquí, cuanto más se relaja la angustia, tanto más significa que la consecuencia del pecado le ha entrado al individuo *in succum et sanguinem* [hasta la médula y la sangre], y que el pecado ha tomado carta de ciudadanía en la individualidad. (p. 223)

Así, la angustia se presenta en dos formas. Una es la angustia ante el mal, que busca deshacerse de la realidad del pecado, aunque sólo “en cierta medida”; se trata de una angustia por la posibilidad de que el pecado se repita. La otra es la angustia ante el bien, lo propiamente demoníaco, que consiste en un rechazo de la posibilidad de la salvación. En ambos casos, la libertad se encadena a sí misma o, como Kierkegaard (2016) le hace decir al seudónimo Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*, el hombre “usa la fuerza de la libertad al servicio de esa no-libertad, pues en eso es libre, de tal modo que crece el poder acumulado de la no-libertad y le hace siervo del pecado”. (p. 37)

Vemos, pues, cómo la posibilidad de la libertad se ha convertido en la falta de libertad. Como bien señala Grøn (1995), aquí queda desbaratada la ilusión del juez Wilhelm en *O lo uno o lo otro* acerca de que en el arrepentimiento el hombre se hace transparente a sí mismo. En *El concepto de angustia*, Vigilius Haufniensis (20016) afirma:

Lo único verdaderamente capaz de desbaratar el sofisma del arrepentimiento es la fe, el coraje de creer que ese mismo estado es un nuevo pecado, el coraje de renunciar a la angustia sin angustia; solo la fe lo consigue, no porque aniquile la angustia, sino porque ella misma en su eterna juventud está siempre desembarazándose del instante de muerte de la angustia. Solo la fe lo consigue, pues la síntesis solo es eternamente y a cada instante posible en la fe. (p. 226)

Esta extensa consideración ha tenido como objetivo mostrar que la angustia, si bien revela la posibilidad de la libertad en el hombre, al mismo tiempo revela que él la somete al servicio de la no-libertad para hacerse esclavo del pecado. Si lo relacionamos, además, con la analogía que se hace respecto del vértigo y el abismo, mi acuerdo está más cerca de quienes traducen *Angest* por *angustia*. En primer lugar, porque *ansiedad* o *ansia*, remite al vocablo *anxiety*, preferido en las versiones inglesas y, en segundo lugar, por la connotación que, al menos en el castellano que hablamos en Argentina y creo que, en general, en Latinoamérica, aparece muy ligada a los trastornos de ansiedad, que refieren a trastornos abordados por la psicología experimental tal como la conocemos hoy, que poco o nada tiene que ver con la psicología que formaba parte de la filosofía como una de sus ramas, además de que, como señala Vigilius Haufniensis, la [...]

[...]atención psicológica se centra exclusivamente en el fenómeno particular, sin tener a mano al mismo tiempo sus categorías eternas, y sin poner el suficiente esmero en salvar al hombre salvando, cueste lo cueste, al individuo dentro de la especie. Al parecer, el ejemplo debería ejercer su efecto en el niño. Se da por supuesto que el niño es realmente un angelito, pero que un entorno corrupto hizo que se

hundiera en la corrupción. Se habla y se sigue hablando de cuán malo es el entorno, — y así, finalmente, el niño se corrompe. (p. 189)

Es decir, la psicología no tiene a mano categorías eternas al mismo tiempo que se centra en el fenómeno particular, por lo cual se pierden las categorías y el niño junto con ellas (p. 190). Finalmente, como ya se dijo, el propio Kierkegaard o sus seudónimos eligen, de hecho, la palabra *Angest*, por ejemplo, para el título *Begrebet Angest* [*El concepto de angustia*] o cada vez que hacen uso de ella en las diversas obras, seudónimas o no, en lugar de *Længsel* o *Forlængsel*, que dan idea de *ansiedad*, *ansia* o *anhelo*. Palabras todas que, lejos de evocar la raíz de *Angest* que alude a la *estrechez* o la *angostura*, a mi parecer evocan la expansión, lo dilatado, lo esperado, como cantaba Nat King Cole en el bolero: “Ansiedad de tenerte en mis brazos / musitando palabras de amor [...]”.

Otro seudónimo, Anti-Climacus, al que Kierkegaard (2008) define como el cristiano en grado extraordinario, retoma el concepto y lo precisa aún más:

Toda inmediatez, a pesar de su seguridad y sosiego ilusorios, es angustia; y por ello, con plena consecuencia, es en la mayoría de los casos un puro angustiarse por nada. Porque no hay que creer que la descripción más espeluznante de algo espantoso en grado sumo amedrente tanto a la inmediatez como pueda hacerlo una simple palabrita referente a algo indeterminado, dejada caer casi al azar, pero reflexivamente intencionada hasta más no poder. Sí, esto es lo que más llena de angustia a la inmediatez, que de una manera insidiosa se le insinúe que tiene que estar enterada de lo que se habla. En realidad, ella no lo sabe, y esto es lo que aprovecha la reflexión intencionada. Pues la reflexión jamás echa cepos más seguros que los que conforma de la nada, y nunca es ella más sí misma que cuando no es nada. Hace falta una reflexión eminente, o dicho con mayor exactitud, hace falta una gran fe para poder cortar la reflexión que se dispara por los derroteros de la nada, es decir: la reflexión infinita. (p. 47)

4. *Elskov – Forelskelse – Kjerlighed*

He aquí tres palabras danesas que, en castellano, generalmente se traducen por “amor”. Sin embargo, tienen diferente sentido. *Elskov* refiere al amor de preferencia o predilección (amor a los amigos, los familiares), y también a la pasión amorosa, erótica o carnal. Por su parte, *Forelskelse* alude al enamoramiento o galanteo o coqueteo. En cambio, *Kjerlighed* (en el danés actual: *kærlighed*) corresponde a lo que llamaríamos *caridad*, del latín *caritas* y éste del griego *χάρις* (*kháris*), que etimológicamente significa “gracia” o “favor”, según lo expresa san Pablo en 1 Corintios, 13. Hay quienes suponen, y a veces ha sido motivo de debate, que *Kjerlighed* excluye los otros tipos de amor, pero, lejos de ello, no sólo los incluye a fin de que sean salvos, sino que amplía su acogimiento en el amor al prójimo hasta tal punto que nadie, absolutamente nadie queda excluido, ni siquiera uno mismo, ni siquiera el enemigo, pues “el auténtico amor es el amor al prójimo; y no consiste en encontrar el objeto amable, sino en encontrar amable el objeto no-amable” (p. 445). La obra cumbre, de donde tomamos la cita anterior y en la que Kierkegaard (2006b) aborda este tema, es sin duda *Las obras del amor*, publicada en 1847. A ella remitimos a quienes aún no la han leído. En este espacio, sólo daremos algunos indicios de las características de *Kjerlighed* con las irremplazables palabras del propio autor:

[...]si alguien no quiere aprender del cristianismo a amarse a sí mismo del modo recto, tampoco podrá amar al prójimo; tal vez sí que pueda, como suele decirse, “en la vida y en la muerte”, aliarse con otro u otros muchos seres humanos, pero esto en manera alguna es amar al prójimo. Amarse a sí mismo del modo recto y amar al prójimo se corresponden por completo, en el fondo no son más que uno y lo mismo. (p. 42)

Mi prójimo es aquel respecto del cual tengo un deber, y al cumplir mi deber manifiesto que yo soy el prójimo. En realidad, Cristo no habla de conocer al prójimo, sino de llegar a ser uno mismo el prójimo, de dar pruebas de ser el prójimo, igual que el samaritano dio prueba de ello mediante su misericordia; pues mediante ella no es que diera pruebas de que el agredido era su prójimo, sino de que él era el pró-

jimo del agredido. Escoger un amado, encontrar un amigo es sin duda un trabajo de nunca acabar, pero al prójimo se le conoce fácilmente, se le encuentra fácilmente, con tal de que uno mismo reconozca su deber. (p. 41)

Quien de verdad ama al prójimo, ama también en consecuencia a su enemigo. Esta diferencia, “amigo o enemigo”, es una diferencia en el objeto del amor; sin embargo, el amor al prójimo tiene justo un objeto sin diferencias. El prójimo es la completamente incognoscible diversidad entre ser humano y ser humano, o bien es la eterna igualdad ante Dios. Esta igualdad también la posee el enemigo (p. 94).

Claro que no resulta tarea fácil ponerlo en práctica y Kierkegaard lo sabe muy bien. Oigámoslo:

El amor al prójimo contiene las perfecciones de la eternidad. *De ahí viene, quizá, el que alguna vez él parezca no encajar en las circunstancias de la vida terrena, en la diversidad temporal de lo mundano, el que tan fácilmente sea poco estimado y expuesto al odio, y el que en cualquier caso resulte muy ingrato amar al prójimo*¹² (pp. 95-96).

[quien quiera amar al prójimo] ese será tenido fácilmente como uno que no encaja aquí en la vida terrena, ni siquiera en la presunta cristiandad; será fácilmente expuesto a los ataques desde todos los ángulos; será fácilmente como una oveja perdida entre lobos impetuosos (p. 100).

Pero cuando vas con Dios, solamente te mantienes unido a él, y en todo lo que tú entiendes sobreentiendes a Dios. Así descubres —habré de decir que para tu propio daño—, así descubres al prójimo; así Dios te obliga a que lo ames —habré de decir que, para tu propio daño, pues amar al prójimo es un trabajo ingrato—. (p. 105)

5. *Enkelte*

Esta es otra palabra danesa de controvertida y difícil traducción. En realidad, si recurrimos al diccionario, no aparece como sustantivo (recordemos que en el danés de la época de Kierkegaard los sustantivos se escribían con la primera letra en mayúscula), sino como

12 Las cursivas son de Kierkegaard.

adjetivo y adverbio o en frases adverbiales, con los significados de: 1) *sencillo, simple* (como contrario de doble, por ejemplo: una habitación simple); 2) *individual* (*de enkelte Dele*: las partes individuales); 3) *solo* (*en enkelt Dag*: un solo día); 4) *aislados, contados* (en plural, *i enkelte Tilfælde*: en casos aislados, contados); 5) *soltero, solitario*; 6) *uno, cual* (*hver enkelt*: cada uno, cada cual); 7) *especial, único, singular, inusual, atípico, fuera de lo común*; 8) *sencillamente* (*det er ganske enkelt umuligt*: es sencillamente imposible), *simple* (*saa enkelt er det!*: ¡es así de simple!).

También existe el sustantivo *Enkelthed*, cuya traducción sería *de-talle, pormenor, particularidad*, pero no llega a definir con precisión el concepto de “den Enkelte”. De todos modos, era muy habitual que Kierkegaard, en lugar de sustantivos, utilizara adjetivos sustantivados precedidos por un artículo, como nosotros “el joven” por decir “el hombre joven”.

Algunos autores, entre ellos la ya mencionada Nelly Viallaneix (1977), traducen *den Enkelte* por “el único”. De hecho, el libro donde ella trata el tema se titula *Kierkegaard: el único ante Dios*. Ese *único*, obviamente, no es Kierkegaard, sino ese *cada uno, cada cual* (opuesto a los muchos, a los miles), que sólo es posible ante Dios. “Por su Espíritu, el Dios que se revela en Cristo cambia a cada individuo en un ser original y libre, un *único*, a quien invita a estar *ante él*” (p. 16), puesto que “la libertad no pertenecería a la naturaleza humana como tal; es un don gratuito que el Señor distribuye cuando y como quiere” (pp. 24-25).

Otros, como el italiano Cornelio Fabro, traducen *den Enkelte* por “il singolo”, el singular. Una buena opción, si atendemos a que el singular es también uno solo entre muchos y cada uno de entre todos.

En nuestro idioma, se ha preferido traducir *den Enkelte* por “el individuo singular”, puesto que en danés existe el término que corresponde a “individuo” y es “Individ”. Así, Kierkegaard (2016), a través de su sedónimo Vigilius Haufniensis, afirma: “el ser humano es individuo y, como tal, a la vez él mismo y toda la especie, de manera que toda la especie participa del individuo, y el individuo,

de toda la especie¹³” (p.148). En pocas palabras, cuando decimos “el individuo singular”, estamos traduciendo *den Enkelte* y cuando decimos “el individuo”, estamos traduciendo *Individet* (el artículo definido, en este caso, et en danés va unido al sustantivo, como si fuera un sufijo: *Individ-et*).

Quizá sea mejor la opción de Fabro, pero así quedó establecido entre los traductores de habla hispana.

6. *Fortvivelse*

Es la palabra danesa que corresponde a “desesperación”. Más arriba, en el apartado *Angest*, vimos que la angustia estaba relacionada con la inmediatez y la nada, con la posibilidad de la libertad y también con la falta de la libertad, cuando el hombre se aferra de la finitud para no dejarse arrastrar por el vértigo que la libertad le produce; aquí estamos todavía en la categoría del *alma* y el espíritu es “una nada insinuada”, cuya realidad sólo puede angustiar y “que desaparece tan pronto intenta apresarla” (Kierkegaard, 2016. p. 159). La desesperación, en cambio, es ya una categoría del *espíritu*. Y a ella, Kierkegaard (2008), le dedica otra obra cumbre, *La enfermedad mortal*. Leamos lo que dice Óscar Parcero Oubiña en su “Nota preliminar”:

El título elegido por Kierkegaard para la presente obra es una referencia directa a las palabras de Cristo según éstas se recogen en *el Evangelio según san Juan*, 11,4. Allí se dice que la enfermedad de Lázaro no es “para la muerte” sino “para la gloria de Dios”. Esta contraposición, que en las distintas traducciones castellanas de la Biblia se lee con distintos grados de precisión, es particularmente clara en las versiones danesas del Evangelio, que hacen uso de la misma preposición (*til*) para referirse primero a la muerte y luego a la gloria de Dios. Es precisamente en tal contraposición donde tanto el título como el sentido de la presente obra toda se fundamentan: en el Evangelio, se nos habla

13 En danés: “Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten parteciperer i Individet og Individet i hele Slægten.” *Begrebet Angest*, cap. I, § 1.

de una enfermedad que no es para la muerte, pero sí es mortal (Lázaro muere); Anti-Climacus, por su parte, se dispone a hablarnos de aquella enfermedad que no es materialmente mortal (*dødelig*), pues no acaba en la muerte, sino para la muerte (*til Døden*), en tanto que espiritualmente conduce en dirección a ésta (nota al pie número 1 de p. 9).

En efecto, el título original danés *Sygdommen til Døden*, traducido en forma literal sería “La enfermedad para la muerte”, espiritualmente hablando.

Otra curiosa observación que se me ocurre es que la palabra “desesperación” en castellano remite a “esperar” o “tener esperanza” o, mejor dicho, a “falta de esperanza”, mientras que en danés la palabra *Fortvivelse* está formada por la preposición *for* que, entre otros significados, quiere decir “por”, el sustantivo *Tvivl*, que significa “duda, desconfianza, incertidumbre, irresolución, vacilación” y el sufijo *else*, propio de muchos sustantivos llamados abstractos. En síntesis, preposición *for* + sustantivo *Tvivl* + sufijo *else* = *Fortvivelse*. Una diferencia notable del lenguaje que, parafraseando a Paul Ricoeur (1999), da que pensar.

7. *Gjentagelse – Repetition*

Estos dos vocablos, el primero de origen danés y el segundo de origen latino, significan “repetición”. En la obra que Kierkegaard (2019a) dedica a esta categoría, bajo el seudónimo de Constantin Constantius, utiliza el primero de ellos. Así como el apellido Constantius es una repetición del nombre del supuesto autor, la obra consta de dos partes y cada una de ellas lleva un título que también se repite: “*Gjentagelsen*”, es decir, “La repetición”. Como la palabra *Fortvivelse*, también *Gjentagelse* puede separarse en sus componentes: el adverbio *igjen* (de nuevo, otra vez), el verbo *tage* (tomar, conquistar, vencer, cobrar) y el sufijo *else* con el que forman muchos sustantivos. El sentido sería entonces la acción de retomar (con el prefijo “re”, como en latín *repetitio*), volver a tomar, recuperar, recobrar.

Quizá *La repetición* sea una de las obras con más elementos autobiográficos de Kierkegaard. De hecho, él había viajado a Berlín,

igual que Constantin Constantius, con la esperanza de que a su vuelta podría recuperar a Regina Olsen, con la que había roto su compromiso, tal como Abraham había recuperado a Isaac. Pero no fue el caso. De todos modos, Constantin se da cuenta de que la “repetición es la nueva categoría que es preciso descubrir” (p. 35). Por fin, el joven enamorado, cuando se entera de que su amada se ha casado con otro, comprende que la única repetición posible es la del espíritu, que se le ha devuelto la libertad y que “he vuelto a ser yo mismo” (p. 90). Notemos de paso que, en 1843, el mismo año en que se publicó *La repetición*, Regina Olsen decidió comprometerse con el que luego sería su marido, Fritz Schlegel.

Años más tarde, en la entrada X₄ A 600, Kierkegaard escribe:

El sufrimiento es la expresión cualitativa para la heterogeneidad con este mundo. En esta heterogeneidad (la expresión es el sufrimiento) consiste la relación con lo eterno, la conciencia de la eternidad. Donde no hay sufrimiento, no hay ni siquiera conciencia de la eternidad y donde hay conciencia de la eternidad hay también sufrimiento. Es en el sufrimiento donde Dios mantiene a un hombre (heterogéneo con este mundo) vigilante para la eternidad. En el Antiguo Testamento, la situación era ésta: el sufrimiento (la prueba) duraba algunos años y luego aun en esta vida y en este mundo se obtenía la satisfacción que es la homogeneidad con esta tierra. Dios pone a Abraham a prueba, hace como si quisiera que sacrificara a Isaac, mas luego la prueba pasa, Abraham obtiene a Isaac y su alegría se da en esta vida —por eso, Abraham no muestra ni siquiera la conciencia de la eternidad, puesto que el sufrimiento no va hasta el final. El cristianismo es sufrimiento hasta el final — es la conciencia de la eternidad.

En cuanto a mí, he tenido ocasión después de darme cuenta de esto.

Desde temprana edad, he sufrido una heterogeneidad originaria con esta existencia. Sin embargo, este dolor ha sido asimismo para mí la expresión de que en otro sentido me había reconocido más que en lo general.

Este dolor por mi heterogeneidad originaria me hizo doblemente agudo cuando llegué a sobrellevar simpatéticamente el sufrimiento de otro, haciendo sufrir a una niña.

Así vivía yo; pero a pesar de todo el sufrimiento, nunca podré agradecerle bastante a Dios lo que ha hecho por mí¹⁴.

Lo descubierto por Constantin Constantius, que la repetición es algo trascendente y que la eternidad es la verdadera repetición, se presentaba ahora con toda claridad ante los ojos de Kierkegaard.

8. *Høre hjemme*

Vale la pena destacar esta expresión que significa “pertenecer”, no porque haya problemas de traducción respecto de ella, sino sólo por el singular modo en que se forma en danés. *Høre* quiere decir “oír, escuchar”, y *hjemme* refiere al “hogar, lo familiar”. De modo que “pertenecer”, cuyo origen latino remite al prefijo *per* (a través de) y al verbo *tenere* (poseer, tener), en danés tiene que ver con el “oír” o “escuchar” lo familiar, lo hogareño.

9. *Lykke – Salighed*

Aquí encontramos otro par de sustantivos cuyo sentido conviene aclarar. Muchas veces se traducen ambos por “felicidad” o “dicha”. Sin embargo, sólo corresponden al primero: *Lykke*. Por eso, en *La enfermedad mortal*, Kierkegaard (2008) le hace decir a Anti-Climacus que “la dicha no es ninguna categoría del espíritu, y por eso allá dentro, muy dentro, en lo más hondo y oculto del corazón de la dicha, habita también la angustia” (p. 46) o en *El concepto de angustia* (2016) cuando Vigilius Haufniensis menciona que Aristóteles ya en la *Ética a Nicómaco* advierte que para alcanzar la felicidad no alcanza con la virtud, sino que además hace falta tener buena salud, bienes terrenales, amigos, familia (p. 137). Lo vemos también en las ex-

14 La traducción del danés es propia.

presiones danesas *gjøre Lykke*: “tener éxito”, y *til Lykke med Fødselsdagen!*: “¡feliz cumpleaños!”.

El sustantivo *Salighed*, en cambio, es una categoría del espíritu y, por lo tanto, debería siempre traducirse por “beatitud, santidad, bienaventuranza, bendición”. Distinguir esos dos sustantivos y sus adjetivos derivados debería ser una tarea para las reediciones de los libros de Kierkegaard en los que no se tiene en cuenta esa confusión.

10. *Melancholi – Tungsind / ighed*

Aunque estos dos términos pueden ser sinónimos, si hilamos un poco más finamente, veremos que la diferencia resulta mayor que el parecido. La melancolía (*Melancholi* y, en danés actual, *melankoli*) no es lo mismo que la pesadumbre (*Tungsind* o *Tungsindighed*). La primera alude a un estado de ánimo que es propio de las personas abúlicas, desganadas, sin interés en nada. En sentido etimológico, proviene de dos palabras griegas μέλας (*mélas*), “negro” y χολή (*kholē*), “bilis”, es decir, “bilis negra” (uno de los cuatro humores que se habían identificado en la antigüedad, bilis negra, bilis amarilla, flema y sangre, por correspondencia con los cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego, armonizados o desequilibrados por las fuerzas de Amor y Discordia, en la teoría de Empédocles). Justamente el desequilibrio de esos humores daba lugar a diferentes tipos de irregularidades. En el caso que nos interesa, la glándula que segrega la bilis negra es el bazo, que en inglés se llama *spleen*. En Francia, se consideró la melancolía como *le mal du siècle* (el mal del siglo) y Charles Baudelaire publicó un libro en prosa poética titulado *El spleen de París*, en referencia a ese mal que, en castellano, tiene otros vocablos más o menos equivalentes como acedia, hastío, pereza, flojera, etc., todos nombres que, en el marco del Romanticismo, remiten al vacío o la vanidad de la existencia.

Por su parte, *Tungsind* o *Tungsindighed* se compone del adjetivo *tung*, que significa “pesado, grave, penoso, aplastante, arduo, cargado, abrumador” y el sustantivo *Sind*, “alma, psique, mente, disposición, carácter, personalidad, propósito, parecer”; en el diccionario, está incluido en expresiones como *tænke i sit stille Sind*: “pensar

para sus adentros” y como *i sit stille Sind*: “en la intimidad de su corazón”. De manera que tiene que ver mucho más con el alma apesadumbrada, cargada por un peso excesivo, que con la melancolía.

En las obras de Kierkegaard hay, desde luego, muchos personajes melancólicos, entre ellos, el joven A de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, el joven enamorado de *La repetición*, es decir, personajes que tienen que ver con la inmediatez de lo poético. La pesadumbre, en cambio, con la seriedad ético-religiosa. Por eso, aun cuando Kierkegaard se defina a sí mismo como poeta, no se trata de un poeta cualquiera, sino de un poeta dialéctico o un poeta religioso, que es algo muy distinto. Un pasaje de *El instante* N° 7 (2012) nos aclara este punto:

El poeta finge con el hombre - y el pastor es poeta, como hemos visto: entonces el culto oficial se convierte en fingir, y el Estado no tiene reparos en dar dinero para hacer posible este gran bien. Si la hipocresía tiene que conjurarse, la forma más suave de lograrlo es que “el pastor” reconozca que esto en realidad no es cristianismo - de lo contrario, seguimos en la hipocresía. Por eso no es totalmente cierto lo que dice el título: que el poeta, desde el punto de vista divino, sea el más peligroso. El poeta no dice ser más que poeta. *Es mucho más peligroso que alguien que sólo es poeta, al ser lo que se llama pastor, aparente ser algo mucho más serio y verdadero que el poeta, y que no obstante sólo sea poeta. Esto es hipocresía elevada al cuadrado* (potencia). Por eso se necesitaba un talento policiaco que precisamente al pronunciar la palabra, al decir que sólo era un poeta, podía pasar por detrás de todo este fraude. (Kierkegaard, 2006 / 2012, p. 112)

11. *Stadier – Etaper*

Si bien en castellano lo más frecuente es traducir el sustantivo plural *Stadier* por “etapas”, que tiene su equivalente *Etaper* en danés, lo más adecuado sería traducirlo por “estadios”. El ejemplo más elocuente es el de la obra seudónima *Etapas en el camino de la vida*. A veces Kierkegaard los llama esferas, con lo cual da a entender que no son etapas por las cuales se pasa sucesivamente como las etapas

de un desarrollo evolutivo físico o psíquico de los seres animados. Entre un estadio y otro puede no haber pasaje alguno y se puede permanecer en el mismo durante toda la existencia. Es más, la separación puede resultarnos un abismo que nos impida dar el “salto”, posible sólo con la ayuda de la fe y la gracia.

12. *Styrelse – Forsyn*

La palabra *Forsyn* significa “providencia” y no da lugar a confusiones, pero *Styrelse*, que significa “gobierno”, cuando está referida a Dios no debería traducirse por “gobierno” a secas, sino por “gobierno de Dios” o directamente por “providencia”, ya que en el diccionario figura como la tercera de sus cuatro acepciones. Lo mismo sucede si traducimos *Lære* por “enseñanzas” a secas si no le agregamos “de Cristo” cuando a ellas se refiere.

Para finalizar, sólo resta confiar en que lo incompleto de este recorrido kierkegaardiano sea continuado por otros y mejores traductores que se animen a emprenderlo con amor y recordar lo que decía Simone Weil (1973) respecto de la escritura y de la traducción:

El esfuerzo de expresión no se refiere sólo a la forma, sino al pensamiento y al ser interior íntegro. En tanto no se alcanza la desnudez de la expresión, el pensamiento no ha tocado, ni siquiera se ha aproximado, a la verdadera grandeza[...] La verdadera forma de escribir es escribir como se traduce. Cuando se traduce un texto escrito en lengua extranjera, no se trata de agregar nada; por el contrario, se pone un escrúpulo religioso en no agregar nada (pp. 11-12)¹⁵.

Que así sea.

15 Citada por Gustave Thibon en su introducción a la obra *La gravedad y la gracia* de Simone Weil.

Referencias bibliográficas

- Grøn, A. (1995), El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. En *Thémata. Revista de Filosofía*, nro. 15, pp. 15-30, Sevilla, España: Editorial Universidad de Sevilla.
- Fabro, C. (1972), *Soeren Kierkegaard. Opere*, Firenze: Sansoni Editore.
- Kierkegaard, S. (2000), *De los papeles de alguien que todavía vive - Sobre el concepto de ironía*, Escritos de Søren Kierkegaard, volumen 1, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta.
- . (2006a). *O lo uno o lo otro. Fragmento de vida I*, Escritos de Søren Kierkegaard, volumen 2/1, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta.
- . (2007), *O lo uno o lo otro. Fragmento de vida II*, Escritos de Søren Kierkegaard, volumen 3, trad. de Darío González, Madrid: Editorial Trotta.
- . (2006b), *Las obras del amor*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero y revisión de Victoria Alonso, Salamanca: Sígueme.
- . (2008), *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- . (2009), *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- . (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, trad. de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme.
- . (2011), *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, trad. del equipo de la Biblioteca Kierkegaard Argentina dirigido por Andrés Roberto Albertsen, Madrid: Trotta.
- . (2012), *El instante*, trad. del equipo de la Biblioteca Kierkegaard Argentina dirigido por Andrés Roberto Albertsen, Madrid: Trotta.
- . (2016), *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, Escritos de Søren Kierkegaard, volumen 4/2, trad. Darío González y Óscar Parcero, Madrid: Trotta.
- . (2019a), *La repetición*; (2019b) *Temor y temblor*, volumen 4/1, trad. Darío González y Óscar Parcero, Madrid: Trotta.
- . (2016), *El libro sobre Adler*, trad. Anna Fioravanti, Buenos Aires: La docta ignorancia.

- _____ (1909 – 1948) *Søren Kierkegaards Papirer*, I – XX volúmenes, København: Gyldendal.
- Marx, K. y Engels, F. (2000), *El manifiesto comunista*, trad. M. P. Alberti, Barcelona: El Aleph.
- Ricoeur, P. (1999), *Finitud y Culpabilidad*, Buenos Aires: Taurus.
- Viallaneix, N. (1977), *Kierkegaard. El único ante Dios*, trad. de Juan Llopis, Barcelona: Herder.
- Weil, S. (1973), *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires: Sudamericana.

CAPÍTULO II

KIERKEGAARD'S *EITHER/OR* AS A RESPONSE TO ROMANTIC DESPAIR IN GOETHE'S *THE SUFFERINGS* *OF YOUNG WERTHER*

*Anna Louise Strelis Söderquist*¹

RESUMEN

Este capítulo interpreta la obra de Kierkegaard *O lo uno o lo otro* como un desarrollo del tema de la desesperación romántica moderna que aparece en *Los sufrimientos del joven Werther* de Goethe. Con *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard escribe su propia “novela romántica”, introduciendo la autorreflexión y el diálogo en el discurso sobre la desesperación moderna. *O lo uno o lo otro* aborda esta enfermedad romántica, no simplemente para encontrar problemas con el ro-

¹ Associate Professor of Philosophy, Director of the Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield, Minnesota. PhD in Philosophy at The New School for Social Research, New York, New York.

manticismo goetheano, sino para basarse en sus contribuciones a la autocomprensión de la modernidad. Tomándose en serio la desesperación, *O lo uno o lo otro* esboza un “doble movimiento” en sus dos partes, la pérdida de inmediatez y la superación de esta pérdida. Destacar el doble movimiento en *O lo uno o lo otro*, incluida su inconclusión, nos ayuda a comprender la autoría de Kierkegaard en su conjunto.

Palabras Clave: Werther, Kierkegaard, desesperación, alienación, autoconciencia

ABSTRACT

This article reads Kierkegaard's *Either/Or* as developing on the theme of romantic modern despair encountered in Goethe's *The Sufferings of Young Werther*. With *Either/Or*, Kierkegaard writes his own “romantic novel,” introducing self-reflection and dialogue into the discourse on modern despair. *Either/Or* engages this romantic sickness, not simply to find problems with Goethean romanticism, but to build on its contributions to modernity's self-understanding. Taking despair seriously, *Either/Or* sketches a “double movement” in its two parts, the loss of immediacy and the overcoming of this loss. Highlighting the double movement in *Either/Or*, including its inconclusiveness, aids in our understanding of Kierkegaard's authorship as a whole.

Keywords: Werther, Kierkegaard, despair, alienation, self-awareness

INTRODUCCIÓN

The proto-romantic novel by Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) *The Sufferings of Young Werther* (1774) anticipates Kierkegaard's main theme in *Either/Or*, that is, the romantic “sickness” of modern despair. Despair, captured poetically in *Either/Or*, is the stuff of Goethe's tale: Werther, its hero, disillusioned with the world, invents an ideal possibility for himself in order to escape concrete reality. Though passionately filled with artistic talent, he becomes

incapable of creative output; he tries but also fails at taking up work, at getting along with others in the context of shared projects. Ultimately, he breaks with the world, wedding himself to fantasies, to idealized visions, and to nature as a whole. The pretext for his escape, fittingly romantic, is an unrequited love.

When Kierkegaard writes his own “romantic novel” with *Either/Or*, he introduces self-reflection and dialogue into the discourse on modern despair. Kierkegaard’s “Werther figure”, known as ‘A’, differs from Goethe’s Werther in that he embodies despair knowingly. By raising despair to self-awareness, Kierkegaard helps draw his reader into reflection on the universal nature of this romantic sickness. The response to despair, offered by Wilhelm, or ‘B’, invites Kierkegaard’s reader to engage dialogically with despair. As a dialogue partner, B does not simply refute A, nor could he be construed as “anti-Werther”. Considered in the light of Goethe’s *Young Werther*, B is rather revealed as the sympathetic interlocutor —silent in Goethe’s novel, and now given voice— who wants to help his despairing friend *from a position of understanding*. In this reading, *Either/Or* as a whole does not leap too quickly over the modern romantic sickness to point towards solutions. Instead, *Either/Or* dwells with and answers to despair—in short, it takes despair seriously. Taking despair seriously, *Either/Or* sketches a “double movement” in its two parts, the loss of immediacy and the overcoming of this loss. Highlighting the double movement in *Either/Or*, including its inconclusiveness, aids in our understanding of Kierkegaard’s authorship as a whole.

In the following, I begin by motivating a reading of *Either/Or* alongside Goethe’s *Young Werther* (1). Then, I draw out the key feature of interest for Kierkegaard of the “romantic dreamer type” that Goethe had introduced with *Young Werther*, namely this character’s “romantic sickness” of despair (2). Finally, I examine how *Either/Or* engages this malady, not simply to find problems with Goethean romanticism, but to build on its contributions to modernity’s self-understanding (3 and 4).

1. Beyond Faust's Doubt

In the search for sources for *Either/Or*, the literature on Kierkegaard has often turned to Goethe's *Faust*, drawing attention to Kierkegaard's interest in the Faustian theme². Namely, Kierkegaard was developing a project —prior to writing *Either/Or*— that would take up the idea of a modern Faust (as against the medieval myth), where his primary interest was in this figure's *intellectual doubt*³. As Kierkegaard contemplated his “Faust Project” in 1837, he considered the sort of piling on of learning that could lead people to inertia: “[U]nder all this multifarious knowledge there is a latent feeling of how infinitely little it is, and this is the feeling which paralyzes their activity” (SKS 17, 139, BB:49 / KJN 1, 133). According to much of the secondary literature on the *Either/Or*-Goethe connection, which takes *Faust* to be the definitive Goethean influence, A of *Either/Or* is the *intellectual doubter*, the one who despairs at the futility of *the life of the mind*⁴.

2 This study highlights *Either/Or*'s Goethean influence over the more frequently cited connections to Friedrich Schlegel and Friedrich Schleiermacher. A model for Kierkegaard's *Either/Or* is often found in Schleiermacher's defense (1800) of his friend Schlegel's controversial novel *Lucinde*; in such readings as McDonald's (2013), *Either/Or* is thereby taken as a bitter satire on Schlegel's romantic novel. If instead the prototype is Goethe, one avoids the temptation of reading *Either/Or* as satirical—and thereby also moralistic—emphasizing instead the less polemical relation with *Young Werther*. Gouwens (1995) gives a comprehensive account of secondary literature on the Goethe-Kierkegaard literary relation (from Roos to Billeskøb Jansen, to Mackey, to Steffensen, to Hofe, to Paulsen, to Kristensen).

3 See, e.g., Kierkegaard, 2007–2013, vol. 17, BB:49, pp. 138–40 / Kierkegaard, 2007–2020, vol. 1, pp. 132–134; henceforth cited in text with abbreviations SKS and KJN. Bravo (2020) also offers a concise and detailed overview of “Kierkegaard's Faust Project” as it appears in his early journals, including context for the Danish reception of the Faustian myth among Kierkegaard's contemporaries. On Kierkegaard's explicit early interest in the Faust character as personifying doubt, see SKS 17, 19, AA:12/KJN 1, 14–15; SKS 27, 125, Papir 112/KJN 11, 127; and SKS 27, 144–145, Papir 178/KJN 14, 148. The initial project of developing on the idea of doubt in a modern Faust would give way instead to a dissertation on the concept of irony in a modern Socrates (Capel, 1966).

4 Roos (1955) argues for *Either/Or* as a refutation of Goethe's *Faust*, while the confrontation with *Young Werther* would have to wait for its “Anti-Werther” in Kierkegaard's essay “Guilty? /Not Guilty?” in *Stages on Life's Way* in 1845. Roos also suggests that while

If it were the case that A primarily suffers mentally, Faust would be a better source of influence than *Young Werther*; for, admittedly, the hero of Goethe's *Young Werther* is not oppressed by intellectual disillusionment. Werther's pain is deeper than mental anguish: disappointed by modernity's whole picture, he can't find meaning in any of the avenues available to a young person setting off in life. Likewise, A, though himself perceptive, reflective, and in many ways self-aware, does not portray the ailments of a pure intellectual. He himself is not, like Faust, sitting alone on his study, devastated by the hollowness of academic pursuits; he is like Werther, a stranger in his homeland, lost to his peers and to the possibility of meaningful activity. When the light of Faust shines less brightly over *Either/Or*, some different, compelling patterns emerge in response to Goethe's first novel, *The Sufferings of Young Werther*. While, strangely enough, Kierkegaard barely mentions *Young Werther*, a close look at Goethe's novella leaves one hard-pressed to deny its influence on *Either/Or*⁵.

2. From Werther's Death to a Despair that Lives

As a philosophical contribution to thinking on modernity, *Either/Or* gives a full-bodied view—an existential, as opposed to abstract or intellectual one—of how despair eats away at modern life as a whole; the text seeks to take seriously the malady that extends to all dimensions of modern existence. To take despair seriously means to let it speak for itself as lived despair. In principle, this is what Goethe did when he allowed the sensitive, “hypochondriac,” middle-class youth, Werther, to express his sufferings in some of the most beautifully written prose of the late eighteenth century (Kierkegaard, 1983, p. 383n.14). *Young Werther* captured the disillusionment of a generation, evidenced by the “Werther fever” it

“Guilty? /Not Guilty?” would be the defiant *fictional* refutation of *Young Werther* (1955, pp. 47, 52), *The Sickness unto Death* would be its *conceptual* refutation (p. 52).

5 Kierkegaard makes an allusion to *Young Werther* in a response to Johan Ludvig Heiberg, noting that Heiberg seems to have missed the point that *Young Werther* is about “freedom in the individual” (see “Supplement” to *Repetition*, Kierkegaard, 1983, p. 289).

fueled and by its protagonist becoming the prototype for the romantic hero in a flood of novels that followed (Corngold, 2012).

But what makes Werther romantic? What characterizes the romantic dreamer type? The romantic hero has an origin in the heroes of medieval romances, such as the myth of Tristan and Isolt, where the chivalric adventurer is often found on a journey away from home, pursuing his destiny by overcoming seemingly never-ending obstacles, all while tragically suffering the fate of an unhappy love⁶. Such a character usually seems to be looking for something, or perhaps to be running away: a youth without a home, the hero of romances is a stranger in the world; alone, he wanders, searching for—or avoiding—his inner destiny⁷. More often than not, the hero of the romance, along with his beloved, die young, without having resolved their love, perhaps without coming to an understanding with one another. As readers of romances, we fall in love with love along with their heroes, and we weep over their tragic fates⁸.

In Goethe's *Young Werther*, we also encounter a young man out of place in the world, who leaves home in search of something, and "promptly falls in love with the wrong woman" (YW 8). The object of Werther's passion, it turns out, is already engaged to another man. Unhappy love becomes the symbol for the romantic hero's despair.

Goethe gave us his unhappy love story in epistolary form: we read letters written by Werther to his silent confidant, Wilhelm.

6 Kierkegaard acknowledges this legacy in a journal note from 1836: "The romantic is expressed in the Middle Ages in a singular way—by presenting everything as wandering about: wandering knights, *fahrende* [traveling] scholars, wander[ing] singers, musicians, monks, etc." (SKS 26, 126, Papir 179:7 / KJN 11:1, 149).

7 Ortega y Gasset (1948) points out that Goethe's romantic heroes are both searching for and avoiding their fate: "An enormous part of Goethe's work—his *Werther*, his *Faust*, his *Meister*—presents us with beings who go about the world searching for the inner destiny or . . . fleeing from it" (pp. 153–154; ellipsis in the original).

8 De Rougemont (1940) famously captures the chivalric "being in love with love" in his classic work *Love in the Western World*: "Tristan and Isolt do not love one another. They say they don't and everything goes to prove it. *What they love is love and being in love*" (p. 41).

When we meet Werther, traveling on a family business pretense to the German countryside, he has only narrowly escaped a romantic entanglement—with two sisters no less⁹. It's no coincidence that Goethe's novel begins with his hero expounding on tactics aimed at freeing oneself from concrete relations, from potentially long-lasting commitments. This avoidance of encounter with life becomes a theme for the romantic hero, a tendency inherited from the *Wanderlust* of its medieval counterpart.

Soon we discover that Werther's problem stems from a desire to wrest free from bourgeois life as a whole. As an educated person and a budding artist, the futility of contemporary life has become painfully apparent to him. As Werther writes in a letter to his friend Wilhelm, "When I observe the narrow limits in which man's powers of action and investigation are confined; when I see how all our activity aims at satisfying needs that once again have no purpose beyond prolonging our wretched existence . . . all this, Wilhelm, stuns me into silence" (YW 27–28). What seems clear to Werther, he observes, goes unnoticed by most: one ought to search for a deeper meaning in life: "like children, adults also stumble through the world and, like children, do not know whence they come and whither they go, nor act to some true purpose any more than children do, and like them are ruled by cookies and cakes and birch rods—no one likes to think that, and yet to me it is palpable truth" (YW 28). Werther's own romantic soul is filled with potential and he has come away in order to give space to this potency, to enjoy it, and to mourn the world's failure to give him any suitable outlet. Hardly able to contain his artistic creativity, he worries that it would be stifled by taking a position. In his new surroundings, Werther prefers to soak in the natural beauty of creation and wishes in turn to give it forth. The problem is, raised in an age of reason and sensibility, Werther has become painfully disillusioned with his inherited world. He is suffering the loss of immediacy. So-called progress has led to social, familial, and work arrangements

9 Goethe, 2012, p. 21; henceforth cited in text with the abbreviation YW.

void of deeper meaning, without personal significance for those who participate in them. Werther has left home in order to escape the narrow confines of modern life.

However, we soon discover that Werther's hopes, like his creative and intellectual promise, are destined to remain unfulfilled. After some short weeks in his new surroundings, overwhelmed by the joy and simplicity of nature, Werther confides: "A wonderful gaiety has seized my entire soul, like the sweet spring mornings I wholeheartedly enjoy [...] I am so happy, dearest friend, so deeply immersed in the sense of calm existence *that my art is suffering. I could not draw now, not a single stroke, and yet I have never been a greater painter than in these moments* (*Emphasis added*)" (YW 23; *emphasis added*). Here, Goethe gives his hero words to express the contrast between the potential self and the actual self: one the one hand, Werther admits his inability to create; on the other, he feels "in these moments" to be a great painter. With this irony in the contrast between hopes and reality, Goethe captures the spirit of romanticism. He portrays a hero who, like those of medieval romances, has a deep appreciation for beauty, a lust for greatness, and strong passions, but whose wanderings stem from a sharp loss of meaning that has stolen the ability to actualize one's powers.

What differentiates the romantic hero from the heroes of medieval romances is that *Wanderlust* does not force one to keep moving. Instead, it transfers into a wistful longing, a *Sehnsucht* that finds all the ideality it needs in place. The romantic dreamer type is, in this sense, more lethargic than its medieval antecedent. One manages to find the ideal into which one can funnel one's longing without endless searching. Unlike the heroes of medieval romances, the modern romantic doesn't need to go globetrotting in order to remain separated from a beloved whose absence is more essential to his love than her presence¹⁰. The modern romantic can stay put because his chosen object is *inherently* unreachable—he

10 De Rougemont (1940) describes "the hidden flame which absence rekindles", noting that what the lovers need in order to continue loving their own passion "is not one another's presence, but one another's absence" (p. 42).

chose it that way¹¹. Further, the presence of an unattainable ideal exacerbates the longing in a delightful sweetness; in the case of its absence, the sheen might fade, and so our hero has motivation to remain close to his desired object. As we saw, the romantic dreamer, as depicted in Werther, suffers from loss of meaning and the inability to create something new. As a solution for being unable to use his powers, the modern romantic loses himself in an unrequited love. That Werther is a lethargic lover is appropriate to his condition: romanticism's sickness notably presents such symptoms as depression and *ennui*.

But what differentiates the romantic dreamer from A, or from modern despair, as portrayed in Kierkegaard's *Either/Or*? In romantic fashion, though Werther acknowledges his illness, he remains in the dark about his involvement in its progression. In Goethe's novella, Werther's replies to his silent interlocutor reveal that *his* Wilhelm makes efforts to get his friend to move on from his romantic dead end, to make a choice, to act. A likely source for the title for Kierkegaard's work emerges: Goethe's Wilhelm has proposed an either/or¹². Werther quotes the advice offered by his reasonable friend: "Either, you say, you have hopes of winning Lotte, or you have none. Fine, in the first case, try to bring them to a conclusion, try to seize the fulfillment of your wishes: in the other case, be a man and try to rid yourself of a miserable passion that must consume all your powers.—My dear friend," Werther re-

11 Notably, the romantic does not become aware of his choice. This is portrayed literarily through the notion of lovesickness as contagious. In Werther's case, he catches it from a local farmhand. As he writes to Wilhelm, "Do not scold me if I tell you that when I remember this [young man's] innocence and truth, my innermost soul glows and that the image of his loyalty and tenderness pursues me everywhere and that, *as if I myself had caught its fire*, I yearn and languish" (YW 34; emphasis added). What happens next? Like a medieval hero who has consumed a love-inducing potion, Werther comes across Lotte—and punctually falls in love. In his next letter, we receive a lengthy report of his love-at-first-sight encounter.

12 Shortly after, in an argument with Lotte's fiancé about the validity of suicide, Werther, in yet another likely source for a title of a Kierkegaard work on despair, calls the disease of romanticism a "sickness unto death" (YW 65). Roos (1955) discusses *Young Werther* as a source for these Kierkegaard titles (pp. 53–55).

plies, “That is all well said—and easily said” (YW 60). How should a person, Werther asks, whose life force is being sucked away by “an insidious disease” find the “courage to free himself” from the very disease that consumes his strength (YW 60)? In other words, how does one overcome the loss of immediacy?

In response to Wilhelm’s either/or in Goethe’s tale, Werther maintains that the excess of reason in modern society misunderstands his inaction. The rational either/or forgets feeling, the currency of the human heart.

In this world [Werther writes] it is seldom a matter of either-or; feelings and actions display as many shadings as the gradations between a hawk nose and a turned-up one. And so you won’t be offended if I concede your entire argument and still search for a way to slip between the either and the or. (YW 60)

Werther cannot choose when the options are so destitute. To deny this difficulty is to respond unfeelingly to real human suffering in the face of meaninglessness.

Lotte, too, tries to impose upon Werther an either/or: “But why me, Werther? Me in particular, someone who belongs to another man? That in particular? I’m afraid, I’m afraid it’s only the impossibility of possessing me that makes you want me so much” (YW 126–127). Werther mocks this effrontery. Romantic suffering hears only an unfeeling demand in the either/or; such sensibleness ignores the senseless striving of the heart. Lotte pleads, “Make up your mind, go look for [the girl who can fulfill the desires of your heart], and I swear to you you’ll find her. . . . Make up your mind, a journey will, must distract you” (YW 127). Werther, in the throes of the romantic sickness, hears only deafness to his pain: “You could put that into print, he said with a cold laugh, and recommend it to every tutor” (YW 127).

Notably, only by the time Werther’s disease has progressed considerably does he catch sight of his collaboration in it. In a moment of self-clarity, he writes home to Wilhelm, “Oh, if only I could be moody, could blame the weather, blame some third

person, blame a failed undertaking [...] [however] the source of all misery lies deep within me, as formerly the source of all bliss" (YW 107). Werther counts the man lucky who can "attribute his lack of happiness to an earthly obstacle", who does not know that his misery lies within himself (YW 113). However, Werther backs off this discovery, lamenting instead the human condition as such, these ill-designed human beings (YW 113). Ultimately, Werther accepts his long-anticipated suicide as the resolution to his ills. The destination of the romantic illness and its cure is death; the latter part of the book circles around this theme, even glorifies it.

Kierkegaard probably joined his peers in poring over Goethe's tale when it appeared in Danish translation in 1832¹³ (Roos, 1955, p. 29). He would likely have felt sympathy for its hero. As we've seen, Werther was disappointed by modern life's empty social prospects, increasingly cut off from a world whose restrictive expectations he felt stifled his potential; he watched mournfully as his creative powers wrecked upon the shores of a spiritually bankrupt generation (Corngold, 2012, p. 11). In these themes, Kierkegaard was captivated by Goethe, along with his peers¹⁴.

However, though we might imagine the young Kierkegaard letting out a sigh of *Weltschmerz* along with *Young Werther's* other youthful Danish readers, we can also fancy that the budding critic of romantic novels would have regretted the loss of the story's hero, whose despair was best captured not in his death, but in his life, when he was in fact still alive and despairing¹⁵. The first part

13 Of note, Kierkegaard would also have had access to *Young Werther* in the German original previous to its publication in Danish: "In 1776, the theological faculty banned . . . a translation of Goethe's *Werther*; at a time when so many knew German, the ban was of no practical importance" (Frøland, 1974, p. 120). I am grateful to Troy Wellington Smith for pointing out this reference.

14 See Garff's biography on Kierkegaard (2005), which discusses Kierkegaard's intensive study of Goethe in the period following the German author's death (in 1832): "Goethe, in sum, was *in*, and Kierkegaard wanted to be part of the action" (p. 74). Stewart and Nun (2008) provide further detail on the relation of Kierkegaard and his contemporaries to Goethe.

15 Writing in his journal about the Austrian poet Nikolaus Lenau's *Faust*, Kierkegaard disapproves of the play's ending: "A suicide would make the idea into too much of a

of *Either/Or* can then be read as articulating an existential despair that stays potent by remaining alive. Werther, who—unable to satisfy his longing by winning his beloved—died in love with love, captured despair’s manifestation as lovesickness. Kierkegaard, when composing *Either/Or*, would instead conceive of a sufferer whose ailment included being unable to die¹⁶.

Kierkegaard gives us, with A in *Either/Or*, a self-aware modern romantic, whose answer to nihilism such as Werther’s is to play with his possibilities, to creatively put himself in situation in order to watch and to savor his effects. He takes nothing seriously, except his right to enjoy himself, and he remains fully conscious of his actions as replies to the futility of life’s projects. He can’t die, or he doesn’t bother to choose suicide, both because it requires exertion, and because he can’t pretend that the finality of the act makes it any more meaningful than the choice not to commit suicide. To die as a result of disillusionment is just as pointless as to persist in it. With *Either/Or*, Kierkegaard replies to Goethe by offering a “romantic” hero who could not die, and who thereby receives the legitimacy as despairer of which Goethe deprived him. Kierkegaard allows his despairer to speak, through A, as self-conscious despair, in dialogue with B, who offers even further clarity about the romantic malady. I now turn to this reading of *Either/Or*.

character; it is the counterweight of the whole world that should crush him, as with D. Juan—Or end with despair (the Wandering Jew). Despair is Romantic—not punishment as in the case of Prometheus” (SKS 17, 49, AA:38/KJN 1, 43). Despair is a sickness of romanticism, and the romantic author would do better not to “punish” the despairer by doing away with him, but to let him live so that the reader could engage with his sickness.

- 16 Kierkegaard would not have been satisfied with Goethe’s portrayal of the romantic sickness of despair as ending in physical death. Later, in 1849, *The Sickness unto Death* would portray an illness that threatens to end in a fate far worse than material annihilation: the loss of the self. In *Either/Or*, Kierkegaard’s romantic hero’s unhappiness would not stem from unrequited love either. As he wrote in his plans for the romantic entanglements of *Either/Or*: “He [the lover] was not unhappy because he could not get the girl he loved. Such heroes are beneath me” (see “Historical Introduction,” Kierkegaard, 1987a, xii); henceforth cited in text with abbreviation EO1.

3. The Voice of a Knowing Despair: A's Diagnosis

This section reads Kierkegaard's *Either/Or*, part one, as building on Goethe's *The Sufferings of Young Werther*. The one after examines how part two responds to part one, and so also, implicitly, to *Young Werther*. When we allow A to speak for himself, and when, by keeping him alive, unlike Goethe's Werther, we allow him to resonate within ourselves, what do we hear? Kierkegaard has created with A a counterpart to Goethe's Werther who has, like Werther, caught the romantic sickness—but who knows it. A's self-awareness, his clarity about the disease that penetrates modern life, allows him key insights into modern despair, among them, *hidden sorrow*, *absence from oneself*, and *boredom*.

A's insight about *hidden sorrow* concerns the closedness of modern despair. In *Young Werther*, Goethe had presented modern suffering, or sorrow, in literary form in the figure of the unhappy lover. A will do the work of revealing the tendency in the unhappy lover's suffering to close in on itself in a secret or hidden sorrow. "Sorrow," in contrast to joy, A says, "is closed-in on itself [*indesluttet*], [it is] silent, solitary, and seeks to return into itself" (SKS 2, 167 / EO1, 169; trans. mod.). Being closed in, or *indesluttet*, is the expression in *The Sickness unto Death* for *conscious* despair, as opposed to despair of which we are not yet conscious (see SKS 11, 162–164 / Kierkegaard, 1980, pp. 47–49). As we see, already in *Either/Or*, Kierkegaard wants to express this hidden phenomenon.

In part one's essay titled "Silhouettes", A discusses three unhappy lovers from famous works: Marie Beaumarchais from Goethe's *Clavigo*, Donna Elvira from Mozart's *Don Giovanni*, and Margarete from Goethe's *Faust*. All three lovers, A suggests, are jilted women who through a loss of immediacy have become closed up in "reflective sorrow." While Goethe's *Young Werther* represents sorrow in external form, A wants to offer an internal, psychological glimpse—as the piece's subtitle, "Psychological Diversion," suggests—into the sorrow that consumes those who despair in secret. He describes an unhappy love that has become "reflective," closed in secretively on itself. A difficulty presents itself, A admits, in draw-

ing a picture of such sorrow, for it hides in the inner depths. While Goethe could capture the romantic sickness, he could not reflect upon it, for he was in the business of writing novels, of giving external representations. Kierkegaard, through A, while acknowledging that reflective sorrow “cannot become the subject of artistic representation” (SKS 2, 170 / EO1 172), still manages to give us outlines, silhouettes. By holding up the outline so it casts shadows upon the wall, A can show us in shades “an interior picture that does not become perceptible until [we] see through the exterior” (SKS 2, 170–171 / EO1 173). Our attention is drawn inward, to psychic movements within the self.

Not only does “Silhouettes” seek to uncover hidden phenomena, but it invites its listener to join in on the discovery. The speech, after all, is delivered before the *Συμπαρανεκρωμενοι* (the fellowship of the dead), that is, before we who are also already dead, living in tombs, enclosed in ourselves. A invites us into a league, like that of medieval knights: “[W]e, too, form an order,” he says, “we, too, now and then go out into the world like knights-errant” (SKS 2, 171 / EO1 173); however, our fellowship doesn’t seek its object far and wide, we don’t feel the need to “fight monsters or come to the aid of innocence or be tried in amorous adventures” (SKS 2, 171 / EO1 173). Our object, like Werther’s, is right where we are, for it is our own buried sorrow. But unlike Goethe’s reader, we the *Συμπαρανεκρωμενοι* are invited to reflect on these hidden phenomena, on secret sorrow in the depths. By plunging inward, we may bring out what is beneath the surface. When sorrow at last discloses itself, A admits, our knighthood delights (see SKS 2, 173 / EO1 175–76).

A draws the connection, in this piece, between the medieval sickness of longing and its modern romantic counterpart, helping to clarify what we encountered in *Young Werther*. Modern despair is, like medieval longing, a restless activity that lives off its own exertion. As A points out, “[reflective] sorrow is continually seeking its object; this seeking is the sorrow’s restlessness and its life” (SKS 2, 175 / EO1 178). However, unlike *unconscious* despair, like

Werther's, modern *self-conscious* despair expresses its restlessness internally, without so much as an external sign: "Outwardly, then, there is nothing to be detected, but inwardly there is bustling activity" (SKS 2, 181 / EO1 184). A is an expert at identifying this sort of closed-in activity.

Another insight which eludes Werther but to which A has access as *self-conscious* despair is the romantic tendency of *absence from oneself*. A has discovered through his process of disillusionment that unhappiness has the quality of not being present in one's own life. In another speech delivered to *Συμπαρανεχρωμενοι*, "The Unhappiest One", A once again includes us listeners in a brotherhood, now as crusaders embarking on a pilgrimage in search of the one who has left his grave empty, a grave marked by the short inscription: "The Unhappiest One" (SKS 2, 213–14 / EO1 219–220). We go out in search of this poor soul who could not find rest even in the grave. The missing figure is the one whose despair consists in not being able to die, in not finding peace, or returning home (SKS 2, 214 / EO1 220–221). The main theme of the essay, then, is nostalgia or homelessness. One lives nostalgically when one is always seeking a lost home either in the past or the future. Recollecting, one lives in the past, which is gone; hoping, one lives in a future that has not yet arrived (SKS 2, 216 / EO1 222). But where is it that one thus "lives"? The modes of recollecting and hoping exile us to a realm of ideality; actuality isn't allowed to take hold. As A says:

The unhappy one is the person who in one way or another has his ideal, the substance of his life, the plenitude of his consciousness, his essential nature, outside himself. The unhappy one is the person who is always absent [*fraværende*] from himself, never present [*nærværende*] to himself. (SKS 2, 216 / EO1 222)

If the reader were not aware that *Young Werther's* hero had died, we might wonder if our pilgrimage would lead us to Werther himself. As we witnessed, like a ghost, this figure had wandered through his life to never actualize his potential. But Werther did die. A would have us imagine a despairer who isn't afforded even the rest of death.

Werther clung to his unhappiness in the mode of longing for his unattainable ideal. A now adds a nuance to this picture. We are merely unhappy *in a sense* if we are still “*present* in hope or in recollection” (SKS 2, 216 / EO1 223; emphasis added). That is, if, in recollecting, we cling to a past that truly once had actuality, and, if, in hoping, we yearn for a future that could become a genuine reality for us, then at least we live somewhere, even if not here in the present. Genuine unhappiness, A suggests, is reserved for those of us who exist in a past or a future that never was or never will be. As he says:

But when the hoping individuality wants to hope for a future time that nevertheless can acquire no reality for him, or the recollecting individuality wants to recollect a time that has had no reality, then we have truly unhappy individualities. (SKS 2, 217 / EO1 224; trans. mod.)

When Goethe’s Werther, despairing, recalls nostalgically a youthful love affair with another woman, he is unhappy in his nostalgia; but what he longs for is a home that once welcomed him (YW 26). He can rest, briefly, in this home not-present. By contrast, when he is driven wild with insatiable desire for Lotte, whom he can never have, Werther becomes truly unhappy, as he will never find rest in this longing; it is a “future that is already past” (SKS 2, 219 / EO1 226). And yet, what differentiates Werther from the ghost who still wanders this earth, the truly unhappiest one, is that Werther could at least die hoping, that is, forward-looking. As A specifies, “the unhappiest one will always have to be sought among *recollection’s* (Emphasis added) unhappy individualities” (SKS 2, 218 / EO1 225; emphasis added); these backward-looking people, who “lived without grasping the joy of life” (SKS 2, 218 / EO1 224), have added to their longing the pain of never having actually lived. The unhappiest is the one who “in a sense cannot die, for indeed he has not lived; in a sense he cannot live, for indeed he is already dead” (SKS 2, 219–220 / EO1 226).

Modern despair is a mode of being in the world where one is not involved and connected in the world—for one has one’s reality somewhere else, or worse, nowhere. A makes sure to in-

clude us, his listeners, once again, in his presentation. Don't we recognize this lack of connection, this "stand[ing] alone in the wide world?" (see SKS 2, 219 / EO1 226) Goethe's hero certainly did. Werther bemoaned his lack of companionship with a truly like mind (see YW 106); he did not grasp that living absent from himself precluded him from love. To live "*ἀφορισμένοι* [aphoristically] and *segregati* [segregated], as aphorisms in life, without association with men" (SKS 2, 214 / EO1 220) —a designation given to us *Συμπαρανεχόμενοι*— means that a person lives locked out from love, "for love is always present tense" (SKS 2, 220 / EO1 226).

A final insight on modern despair, A reveals, is its tendency to appear in the mode of boredom or *ennui*. In his essay "Rotation of Crops," A speaks directly about the method he employs to avoid—and to delight in—the boredom that is symptomatic of modern life. The method, like actual crop rotation, consists in varying the kinds of crops or engagements one has, as well as the methods of cultivation or enjoyment (SKS 2, 281 / EO1 292).

In this piece, A has given a name to the tendencies of contemporary life that Goethe's Werther had observed with dread. As we know, when Werther surveyed the options available to a youth in reasonable, modern times, their emptiness left him cold; that utility should be the winning virtue in our most serious undertakings he could not understand. Usefulness cannot be an end in itself; and yet modern life is built upon it. What of those other aspects of life that make it inherently meaningful, but are ends in themselves, such as beauty, simplicity, and love? A might as well be speaking for Werther when he laments:

There are people who have a talent for transforming everything into a business operation, who fall in love and are married, hear a joke, and admire a work of art with the same businesslike zeal with which they work at the office. (SKS 2, 279 / EO1 289)

The name A gives to the emptiness, the nothingness that threatens to consume existence as it works ever forward in its "bustling buzzing" is *boredom*; and the "whirring insects" who perform the required

tasks are *boring* people (SKS 2, 279 / EO1 290). That these busy bees do not know they are bored is no sign that boredom is not present —only that they themselves are boring.

“Boredom” as a description of the modern despair is meant to include all of us: We each either contribute to or flee from the monotony, apathy, and disgust that threatens to consume everything. That most of us keep ourselves busy with work or entertainment does not resolve the problem of modern tedium. Rather, our ceaseless activity, A reveals, is only a symptom of the malady. With his method of crop rotation, A has discovered a remedy that did not occur to Werther. As A points out, many will try to outrun boredom through a “vulgar”, misguided attempt at a faulty kind of crop rotation: “One is weary of living in the country and moves to the city; one is weary of one’s native land and goes abroad; one is *europamüde* [weary of Europe] and goes to America” (SKS 2, 281 / EO1 291). But merely changing the soil, as any farmer knows, is without effect. Trading one tiresome pursuit for another does nothing to alleviate the root of the problem, which is that the pursuits themselves are meaningless. What A puts forth is proper crop rotation, where the crops and the methods of cultivation are varied, intentionally and with skill. Instead of searching for novelty in trivial externalities, or even wandering the earth in search of adventures, self-conscious modern despair knows how to keep itself entertained right where it is. The whole secret, A says, is arbitrariness (SKS 2, 288 / EO1 299).

Here’s how proper crop rotation works as “controlled arbitrariness.” One must begin with the principle of never committing to anything: “Guard, then, against *friendship*” (SKS 2, 284 / EO1 295); “Never become involved in *marriage*” (SKS 2, 285 / EO1 296); and “Never take any *official post*” (SKS 2, 287 / EO1 298), A advises. He admits that, as fellow humans, we may be of some use to one another, but we cannot “be everything to each other,” as people mistakenly believe (SKS 2, 284 / EO1 295). Sure, we can “help each other with money, help each other into and out of coats”, but beyond that we’re only getting in the way (SKS 2, 284

/ EO1 295). Along these lines, couples make the ill-advised leap of making eternal marriage contracts, when it would be much more realistic, “instead of saying ‘throughout eternity’, to say ‘until Easter, until next May Day’”; for at least then they would be saying “something they perhaps could carry out” (SKS 2, 285 / EO1 296). The problem with committing to a relationship where “I” becomes “we” is that a person is no longer free to “order his riding boots when he wishes,” to “knock about according to whim” (SKS 2, 286 / EO1 297). For A, the key to the method that dispels boredom is to remain free to do what one wants. In the same spirit, the problem with taking an official position in society is that, not only does one become “just a plain John Anyman,” but worse, “the individual ceases to be the manager of the operation” (SKS 2, 287 / EO1 298; trans. mod.). Controlled arbitrariness, we see, entails remaining in charge of oneself, or “negative freedom” (Rocca, 2017, pp. 156–157).

Negative freedom or self-control as a solution to modern despair requires that one controls one’s own moods, too. Thus, the problem with Goethe’s hero, as Lotte implies with the plea —“Learn moderation!”— was that he did not learn how to control himself (YW 126). In contrast, self-conscious despair knows not only why one despairs (life is boredom, is nothingness), but also what one is doing in response (playing with the wreckage, enjoying oneself in the moment). In order to be artful in utilizing the moment, A specifies, “it is essential to have control over one’s moods” (SKS 2, 287 / EO1 298). If Werther had been able to stay on top of his moods, instead of becoming slave to them, he could have learned to enjoy his situations. The key is, “[j]ust as an experienced sailor always scans the sea and detects a squall far in advance, so one should always detect a mood a little in advance” (SKS 2, 287 / EO1 298–299). Only thus will one be able to use it properly in situation.

Likewise, negative freedom requires control over moods, such as recollection and hope. Admittedly, A admits, for the sake of a beautiful mood, one may “put out to sea with the fair wind of hope” (SKS 2, 282 / EO1 292); but one must guard against having

hope “on board one’s craft, least of all as pilot, for it is an untrustworthy shipmaster” (SKS 2, 282 / EO1 292–293). A is aware of the power of ideal modes, how they entrap. Thus, one also steers recollection, a tool in the midst of present enjoyment used in turn to regulate one’s pleasure: “It is a singular feeling when in the midst of enjoyment one looks at it in order to recollect it” (SKS 2, 283 / EO1 293–294). Anyone can recognize this tendency, captured poetically in *Young Werther* and articulated prosaically in *Either/Or*, of becoming nostalgic in the midst of enjoyment. By becoming so, the present joy is already past. But have we become self-aware of this tendency? Have we practiced it as an artform, A asks, in order to gain control of the moment of joy? A articulates how modern despair, self-aware, responds intentionally, seeking solutions to “boredom” or meaninglessness through self-control.

In the above, we have seen how Kierkegaard’s A in *Either/Or* builds on themes from romantic despair in Goethe’s *Young Werther*. With this perspective, Kierkegaard is able to give a name to the closedness of hidden sorrow, the unhappiness of absence from oneself, and the boredom of alienation, all of which are characteristic of modernity. Through his psychological perceptivity into modern despair, A not only helps us understand *Young Werther*, a novel which became the standard for romantic novels to follow, but he opens our eyes to a mode of being in the world that belongs to modernity, still potent today. By keeping A alive so we can engage with him, Kierkegaard helps us discern ways in which we are still self-enclosed, self-deserted, and world-alienated today. Then, by putting A into dialogue with B, or Wilhelm, Kierkegaard gives voice to the insights of a sympathetic interlocutor. To this we now turn.

4. Choosing Despair, Choosing Oneself

When Kierkegaard gave ‘B’ the name “Wilhelm” in part two of *Either/Or*, could he have meant to allow the silent friend from Goethe’s *The Sufferings of Young Werther* to find his voice? In *Young Werther*, the letters are one-sided: we only hear “Goethe’s Wilhelm” inasmuch as Werther responds to Wilhelm’s presumed advice or

questions, accusing him of being too cold and rational by appealing purely to reason with his either/or. Kierkegaard, in *Either/Or*, having created A, who embodies modern self-conscious despair, also gave him a live interlocutor who would take up his premises. Just as A differs from Goethe's Werther in being conscious of despair, the Wilhelm of *Either/Or* himself seems more intimate with the malady.

Recall that one of A's insights into modern despair was its character of closedness. B recognizes that despair is being closed in on oneself. Further, A had described the closed in person as absent and hence locked out from love. B agrees with this as well. Finally, A expressed the despair of boredom, of meaningless modern engagements. B, too knows this suffering and the tendency to seek control in response. Beginning with A's insightful premises, B suggests the next move. Healing from despair, B offers, begins with disclosure. However, we can't count on romantic love to get us there, he warns, for "if love is understood as it is in romanticism," a person is "brought only to a point where he is supposed to open, and there it ends, or he is about to open but is interrupted"¹⁷. It seems to B that romantic strategies end just before disclosure begins.

B takes marriage as an example¹⁸. Modernity has done no favors to erotic love; within the institution of marriage, marriage and love have no necessary correlation —rather, they tend to diverge (Rougemont, 1940, pp. 32–35). Revealing his insider's grasp of despair's tedium, B addresses the wholly unerotic *reasons* people give for marriage (SKS 3, 68 / EO2 62): "One of the ostensibly most respectable answers given to this 'why' of marriage is: Marriage is a school for character" (SKS 3, 69 / EO2 64). No offense to the spouse in question! Next, people marry to have children, "to make [their] small contribution to propagating the human race on this earth" (SKS 3, 73 / EO2 68). An astute observation, B thinks! Or else, one "marries in order to have a home," to dispel loneliness

17 SKS 3, 134 / Kierkegaard, 1987b, p. 135; henceforth cited in text with abbreviation EO2. See also SKS 3, 136–137 / EO2 138.

18 While B discusses the case of marriage, his analysis applies more broadly wherever commitment is involved.

and boredom (SKS 3, 81 / EO2 76–77). But are these really good reasons for marriage? B lays out these concerns and says, “You see, I am letting you have your say” (SKS 3, 81 / EO2 77).

A’s interlocutor then asks what despair can do faced with such meaninglessness. He acknowledges the pain A has signaled in losing immediacy, in becoming “homeless” and unattached. For B, however, the greater risk for a human being is not the reduction of the meaningful to mere usefulness, of love to habit (SKS 3, 125–127 / EO2 125–127). These are real fears, but far more dangerous, he acknowledges, is the risk of losing life’s content. As he offers, “I have not married *in order to* have a home, but I *have* a home, and this is a great blessing” (SKS 3, 84 / EO2 80; emphasis added). B admits that homelessness is the problem; so the question becomes how to find home again, how to overcome the loss of immediacy.

B, like A, grew up on medieval romances. He follows A’s analogy from external phenomena to internal ones (e.g., from knights fighting dragons to individuals concealing hidden sorrow). Can’t B do the same with modern novels and plays? B points to these works’ emphasis on external obstacles that keep the lovers apart, to their drama consisting in trials and tribulations the lovers undergo long before facing commitment: “Having overcome the numerous adversities, the lovers finally fall into each other’s arms, the curtain falls, the book ends; but the reader is no wiser” (SKS 3, 26 / EO2 17). The irony with these tales is that “they end where they should begin” (SKS 3, 26 / EO2 17). What such stories get right, B relays, which accounts in part for why we love them, is correctly identifying love as *striving* and needing to conquer an *opposition*. However, where they go wrong “is that this battle, this dialectic, is completely external and that love emerges from the battle just as abstract as when it entered into it” (SKS 3, 27 / EO2 18). Concrete love as in a lived relationship, where “everything is inner,” never shows up in such stories (SKS 3, 121 / EO2 121).

B’s strategy, then, is to draw A’s attention to the faith-based labor that gives love and life meaning in the context of commitments. Knightly love, as A knows, feels an “adventurous craving for

adventurous deeds": the lover is dying to wrestle giants in order to win his beloved —the more giants the better (SKS 3, 119 / EO2 118; trans. mod.). This knightly "courage and power" has its equivalent in the inner life of everyday relationships, though the enemies we face in real life, B underlines, are far more dangerous (SKS 3, 119 / EO2 118–119). B mentions infidelity as one of the oppositions faced in the context of committed love¹⁹. Love's enemy in infidelity is secretiveness, or silence; what takes courage in this situation is not slaying dragons, but simple openness (*at aabenbare sig*), the courage to confide (*at betro sig til*) (SKS 3, 119 / EO2 119). The real problem with disloyalty to a commitment is that it isolates the individuals involved —they become closed off from one another. The temptation to remain closed keeps us from responding to one another in the context of our engagements. What is the work of openness, then? How does B respond to the closedness of despair with a plea for openness?

Referring to the pain of being closed out from love, B acknowledges that "the person who can scarcely open himself [*aabenbare sig*] cannot love, and the person who cannot love is the unhappiest of all" (SKS 3, 158 / EO2 160). Despair, as self-aware A knows, is a detachment from life. B, too, understands the desire to intentionally withdraw "to a higher atmosphere," where one can look down upon "a multiplicity of subjects, insights, studies, and observations" and make them one's playthings (SKS 3, 192 / EO2 198); B sees value in A's insight, that from a distance one may with interest observe, among other things, one's own self, with one's "multiplicity of moods," which can fruitfully be made use of "in order to find interesting contacts with life" (SKS 3, 192 / EO2 199). But B points out that this solution to boredom brings with it, as A himself has shown, the unhappiness of being absent from oneself. B formulates this absence as follows: "You hover above yourself" (SKS 3, 192 / EO2 199). Such self-alienation prevents whatever one encounters,

19 Infidelity is only an example; one can become "unfaithful" to the demands of one's committed life in as many ways as one can become committed.

whether the world or one's own self, from becoming meaningful (SKS 3, 192 / EO2 198). The danger in negative freedom is being blocked out from love and from one's self.

One might expect, after describing despair's alienation from the world, from others and from oneself, that B might try to coax A to back off from despair. In order not to lose oneself completely, to regain reality, shouldn't A figure out how *not* to despair? Instead, B makes the radical claim: "any human being who has not tasted the bitterness of despair has missed the meaning of life" (SKS 3, 200 / EO2 208; trans. mod.)²⁰. Rather than dismiss A's withdrawal from the world, B underlines it and asks A to own it. It's B's turn to pose a choice.

"You see," B writes, "there is an *Either/Or* here" (SKS 3, 198 / EO2 206). Either, he suggests, continue living as a rebuttal against the seriousness of the world; and "when your wittiness lapses into silence, there still is water in the Seine and gunpowder in the shop" (SKS 3, 199 / EO2 206–207). This path, B means, which scorns life, is also unsustainable. Consider that A and B share the suicide of Goethe's hero as a cultural reference point (as any good romantic would); they both know that suicide haunts modern despair. B acknowledges that living death is also impending, as A himself has shown. One way in the fork in the road, if one remains on the path of despair, leads to spiritual death.

B then asks hypothetically whether the "Or" that should follow should be the reasonable "or" (as we know from *Young Werther*): Is it to "marry," to "seek a career," to throw oneself "into the world of business," the path condoned by immediate wisdom and by modernity's pragmatism (SKS 3, 199–200 / EO2 207)? Goethe's Wil-

20 With this, B lays the groundwork for what will later become explicit in *The Sickness unto Death*, namely that one must go *through* despair in order to move forward from despair. In this later work, we read that while generally it is considered a misfortune to have a sickness, with despair it is rather "the worst misfortune never to have had that sickness: it is a true godsend to get it, even if it is the most dangerous of illnesses, if one does not want to be cured of it" (SKS 11, 142 / Kierkegaard, 1980, p. 26).

helm (the silent interlocutor), as well as Lotte, advised Werther to get over his despair. They suggested that he “make up his mind”, distract himself with a journey. In contrast, B is aware, like A and like Werther, that the attempt to rush back into a world of pre-disillusionment fails. It's too late to close one's eyes after they have been opened (SKS 3, 200 / EO2 207–208).

Instead, B takes another avenue with his “Or.” He points to despair's inner workings and seeks further clarity about what leads one to flee from the world and what one can do about it. The “Or” of Kierkegaard's Wilhelm reads as follows: “I have only one answer: Despair! [Jeg har kun eet Svar: fortvivl!]” (SKS 3, 200 / EO2 208; trans. mod.). Used as a verbal imperative, “*fortvivl!*” means to face despair head on.

B's method is to urge A to go further with despair. Modern despair, which hovers outside reality, B suggests, is only “half-hearted despair” (SKS 3, 210 / EO2 219). With an image, B clarifies: “You are like a woman in labor, and yet you are continually holding off the moment and continually remain in pain” (SKS 3, 198 / EO2 205–206). With this, B implies that coming face-to-face with despair is inevitable—like a birth, it's happening one way or another. Avoiding it only exacerbates the suffering.

But what does it mean, to go further with despair? From what we've established, modern despair has already lost its immediacy and despaired of its world; then, it continues to despair, now with self-awareness, by remaining untethered from any possible commitments; it closes in on itself and maintains control of itself and its situation. What must one do to go yet further with despair, and why would it be advisable to do so?

Despair as we've been examining it in *Either/Or* refers to the romantic sickness brought to the level of self-consciousness; it seeks to escape the world due to its arbitrariness; it's a loss of meaning that answers with defiant refusal to engage; a self-aware alienation; a doubt that has taken root in the soul and disturbed one's relation to life. In contrast, the everyday use of the term “despair” points toward a loss of hope; this is not what B means by

it²¹. By no means does B encourages A —or us— to go deeper into a state of hopelessness or desperation. Quite to the contrary, as we will see, by facing up to doubt in the soul, or “existential despair,” B trusts that one becomes reacquainted with hope.

B clarifies that to go further with despair means to “choose” it, and thereby to choose oneself in one’s “eternal validity” (SKS 3, 204 / EO2 213). By choice, B means, first of all, that by fully accepting (“choosing”) despair in the sense of modern alienation and isolation from a world once familiar and immediate, one chooses oneself as “freedom” (SKS 3, 204 / EO2 213; SKS 3, 205 / EO2 214). B does not think A has “chosen,” or fully taken ownership for, this state of being abandoned to himself; A has made the first, negative movement, but it is as though it happened *to* him. When A says he would rather remain isolated than re-engage a world that has disappointed him, he points to the failings of the world, not to the internal truth of existing segregated. Modern humans live apart, separated from the gods and from one another, as was shown in “The Unhappiest One”. The romantics grasp this separateness performatively, demonstratively; but B encourages A to take it upon himself “existentially”.

B clarifies this point by distinguishing between doubt (*Tvivl*) and despair (*Fortvivlelse*); that is, by marking the difference between intellectual and existential despair (SKS 3, 203 / EO2 211)²². Doubt, or intellectual despair, which he explains is “an expression . . . *only of thought* (*Emphasis added*)”, can lead one to question the absolute nature of assumed truths (such as the value of utility), to learn the relativity and arbitrariness of values, and to open one’s eyes to the contribution of historical and personal context in the conventions we follow (SKS 3, 204 / EO2 212; *emphasis added*).

21 Note that the root of the word despair in Danish, *Fortvivlelse*, is doubt, *Tvivl*, so that despair in Kierkegaard refers to the doubt we experience in our soul. This differs significantly from the word despair in English, with roots in the Latin *dēspērāre*, which means to be without hope.

22 Harries (2010) has argued that Kierkegaard’s *Either/Or* grasps clearly what the romantics understood better than Hegel, namely that subjectivity lay at the center of modern disillusionment (pp. 147–148).

But such movements of thought, of which only some highly reflective people are capable, do not necessarily cause despair in a person; they can easily benefit someone who moves through them, even if painfully, and then gains self-reflection in life. On the other hand, despair, that is, existential despair, moves the whole soul; it is “an expression of the total personality (*Emphasis added*)” (SKS 3, 204 / EO2 212; *emphasis added*) —and it can happen to anyone (SKS 3, 204 / EO2 213). B wants A to accept that his own suffering is not mere intellectual disillusionment. A can and has faced the doubt that overwhelms his thinking; such an experience has not destroyed him. What traps A is the meaning this doubt has come to have in his own personal existence. A, like Werther, has come to question all he knows, even to grasp the fallibility of the whole charade of human existence; but more importantly, this experience has disoriented him on an utterly personal level, for it has implied his abandonment to himself. Without an Absolute guide, A has found himself alone with his freedom. When B’s “Or” says to choose despair, he encourages A to address the real wound. A must take upon himself the existential burden of being solely responsible for himself, of being free. To take ownership for oneself as freedom entails fulfilling what one is called to do, understanding oneself in one’s contextuality, and bearing witness to other freedoms. In this second, positive movement, one regains the world and the self’s absolute value within it.

Recall that B described despair as closedness. The work of openness entails acknowledging the modern tendency to close off in response to being abandoned by the gods. One doesn’t want to be left alone; protective barriers come up. B points to the need for owning up to the act that puts up these self-protections. He trusts that doing so will lead not only to removing the barrier, but to finding a way forward (and not backward) into meaningfulness. A lot rests on trust for B. He suggests that openness means faith. Like a soon-to-be new mother resisting giving into labor pains, one must let them do their work. For B, an act of the will that gives into despair requires faith. The woman who gives birth has

millennia of inherited bodily know-how upon which she can draw, the more faithfully, the more effectively; the despairer, too, must trust in the help that carries one through despair.

Conclusion

Are we to take B on his word? Is overcoming despair through faith so easy as that? The Kierkegaard who wrote *Either/Or* resisted tidy endings. He would have been no more pleased with a Goethean young Werther who became converted than by one who ends in suicide²³. I've argued that to allow modern despair to have a voice was one of his goals in *Either/Or*; another was to put that voice into conversation with an earnest reply that takes despair seriously. Along these lines, the *Either/Or-Werther* reading helps us remain faithful to the internal dialogue of *Either/Or*.

The structure of *Either/Or* is not designed to convince. As mentioned, Kierkegaard leaves it to Goethe to give us a story in which we might ache over unrequited love, or sigh at the tragic, but conclusive loss of life; but neither does Kierkegaard offer *Either/Or* as a story about modern despair that ends in conversion²⁴. Kierkegaard prefers to take us into the inner struggle between despair and faith. *Either/Or* brings us into the living drama of despair.

23 As mentioned, Kierkegaard didn't like Lenau's ending for *Faust*. Neither was he pleased that Goethe gave Faust a conversion and a beautiful death in part two of his own *Faust* (written many years after the first part). As Kierkegaard wrote in his journal in 1835: "It would have pleased me exceedingly had Goethe never continued *Faust*. . . . A certain strength is needed to witness the hero of a work lose his battle, as here, despairing over his doubt; but it was precisely this that made Faust great; precisely by his conversion, he is drawn downward into the more everyday. His death represents the consummate harmony of the piece, and we may very well sit and cry at his grave without it ever occurring to us to lift the curtains that, in death, have made him invisible to our eyes" (SKS 27, 125, Papir 112 / KJN 11, 127).

24 Perkins (1995) reads the 'A' and 'B' of *Either/Or* as steps toward conversion, toward the crucial religious stage (not wholly present in parts one and two, but hinted at in the sermon included at the end of *Either/Or*, considered something of a "part three"); such a reading also draws on Kierkegaard's own retrospective comments in *Point of View*. Ferreira (2008) counters this reading with the suggestion that the sermon coheres with the perspectives of 'B' in part two. Garff (2004) suggests we let 'A' truly speak for himself, avoiding falling for "a reductionist theory of stages" (p. 70).

We are, like Kierkegaard, descendants of the romantics, who for their part inherited a spirit of longing from the medieval chivalric period. A, like Goethe's Werther, suffers from a loss so fundamental that it has shattered his meaningful connection to his world; with the loss of meaning, he is reeling in dark space, looking for something to hold onto; through this process, he discovers profound subjective and psychological truths about the human experience of loss and longing. The beauty of Kierkegaard's *Either/Or*, if not his authorship more broadly, is that he does more than merely acknowledge the difficulty of modern despair; he gives at least equal weight to the negative as to the positive. The negative contains its own truths, which are not merely means to an end; what we discover in the first movement internal to *Either/Or* certainly may help us to the positive, but it also simply reflects and acknowledges subjective life.

References

- Bravo, N. (2020). The Faust Project in Kierkegaard's Early Journals. In Heiko Schulz, Jon Stew art, & Karl Verstrynge (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook* (pp. 171–192). De Gruyter.
- Capel, L.M. (1966). Historical Introduction. In *The Concept of Irony: With Constant Reference to Socrates* (L.M. Capel, Trans.) (pp. 20–28). Collins.
- Corngold, S. (2012). Translator's Introduction. In J.W. Goethe. *The Sufferings of Young Werther* (S. Corngold, Trans.) (pp. 7–16). W.W. Norton.
- De Rougemont, D. (1940). *Love in the Western World* (M. Belgion, Trans.). Princeton University Press.
- Ferreira, M.J. (2008). One's Own Pastor: Judging the Judge. In Heiko Schulz, Jon Stewart, & Karl Verstrynge (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook* (pp. 171–192). De Gruyter.
- Frøland, A. (1974). *Dansk Boghandels Historie, 1482–1945: med et kapitel om bogen i oldtid og middelalder*. Gyldendal.
- Garff, J. (2004). The Esthetic is Above All My Element (S.E. Ake, Trans.). In E. Jegstrup (Ed.) *The New Kierkegaard* (pp. 59–70). Indiana University Press.
- . (2005). *Søren Kierkegaard: A Biography* (B.H. Kirmmse, Trans.). Princeton University Press.

- Goethe, J.W. (2012). *The Sufferings of Young Werther* (S. Corngold, Trans.). W.W. Norton.
- Gouwens, D.J. (1995). Kierkegaard's *Either/Or*, Part One: Patterns of Interpretation. In R. Perkins (Ed.) *International Kierkegaard Commentary: Either/Or Part I*, vol. 3, (pp. 5–50). Mercer University Press.
- Harries, K. (2010). *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. De Gruyter.
- Kierkegaard, S. (1987a). *Either/Or, part I* (H.V. Hong & E.H. Hong, Trans. and Eds). Princeton University Press.
- . (1987b). *Either/Or, part II* (H.V. Hong & E.H. Hong, Trans. and Eds). Princeton University Press.
- . (1997–2013). *Søren Kierkegaards Skrifter*. 55 vols. N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, & F. Hauberg Mortensen (Eds.). Gads Forlag.
- . (1980). *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (H.V. Hong & E.H. Hong, Trans. and Eds). Princeton University Press.
- . (1983). *Repetition* (H.V. Hong & E.H. Hong, Trans. and Eds). Princeton University Press.
- . (2007–2020). *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. 12 vols. N.J. Cappelørn, A. Hannay, D. Kangas, B.H. Kirmmse, G. Pattison, V. Rumble, & K.B. Söderquist (Eds.). Princeton University Press.
- McDonald, W. (2013). Kierkegaard and Romanticism. In J. Lippitt and G. Pattison (Eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1948). In Search of Goethe from Within: Letter to a German. In *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature*. Princeton University Press.
- Perkins, R.L. (1995). *Either/Or/Or: Giving the Parson His Due*. In R. Perkins (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Either/Or Part II*, vol. 4, (pp. 207–231). Mercer University Press.
- Rocca, E. (2017). “Der Unglücklichste / Die Wechselwirtschaft: Die Autonomie des Ästhetischen angesichts der Langeweile.” In H. Deuser & M. Kleinert (Eds.), *Søren Kierkegaard: Entweder-Oder*. Vol. 67 of *Klassiker Auslegen*. De Gruyter.

- Roos, C. (1955). *Kierkegaard og Goethe*. Gads Forlag.
- Schleiermacher, F. (1800). *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*. Bei Friedrich Bohn.
- Stewart, J. & Nun, K. (2008). Goethe: A German Classic through the Filter of the Danish Golden Age. In J. Stewart (Ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics* (pp. 51–96). Ashgate.

CAPÍTULO III

KIERKEGAARD Y SUS FIGURAS LITERARIAS

*Fabio Bartoli*¹

RESUMEN

Este capítulo pretende analizar el uso que Kierkegaard hace de las figuras literarias para definir la función que ellas asumen en el marco de su pensamiento filosófico, para destacar el significativo rol que cumplen. Bajo este entendido, inicialmente me preguntaré por la naturaleza de las figuras literarias en general, para entender cómo Kierkegaard las conjuga a lo largo de su obra. Luego de esto, pasaré a analizar su función específica, para conectar el concepto de figura literaria con el de máscara y así brindar una lectura innovadora acerca su papel en la filosofía de Kierkegaard, la cual será sustentada considerando el ejemplo de la figura literaria más importante de todas, a saber, Cristo. Sucesivamente, esbozaré unas conclusiones

1 Profesor de la Universidad Nacional de Colombia. PhD en Filosofía por la Universidad de Salamanca (España) y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia).

generales útiles para sustentar la pertinencia de acercarse de esta forma al estudio de Kierkegaard y proponer unas pautas metodológicas de análisis de las mismas. Finalmente, brindaré un ejemplo práctico del uso de las mismas para el estudio de la figura del Fausto.

Palabras clave: Figuras literarias, Kierkegaard, máscara, Cristo, Fausto.

ABSTRACT

This chapter aims to analyze Kierkegaard's use of literary figures to define the function they assume within the framework of his philosophical thought and to highlight their significant role. Accordingly, I will begin by examining the nature of literary figures in general to understand how Kierkegaard integrates them throughout his work. Following this, I will analyze their specific function to connect the concept of the literary figure with that of the mask, thus providing an innovative reading of their role in Kierkegaard's philosophy. This reading will be supported by considering the example of the most important literary figure of all, namely Christ. Subsequently, I will outline some general conclusions to support the relevance of this approach to the study of Kierkegaard and to propose methodological guidelines for their analysis. Finally, I will provide a practical example of the use of these guidelines for the study of the figure of Faust.

Keywords: Literary figures, Kierkegaard, mask, Christ, Faust.

INTRODUCCIÓN

En el acercamiento a la obra de Kierkegaard resulta impresionante la variedad de estilos literarios y de temas que el autor danés expresa a lo largo de su trayectoria. En este contexto, seguramente llama la atención el uso masivo que allí se hace de las figuras literarias, que abundan en toda la obra del filósofo. Por el momento, con este término quiero referirme a cualquier tipo de figura que tenga una relación directa o indirecta con el medio de comunicación literario sin importar la naturaleza del texto de origen. A lo largo del análisis

detallaré más la naturaleza de dichas figuras literarias con respecto al planteamiento filosófico de Kierkegaard.

Así, tomando como ejemplo una de las primeras obras de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro* (Kierkegaard, 2006), se nota la presencia de varias figuras extraídas por la tradición literaria occidental, como Don Juan, Fausto y el judío errante, cuyo papel es fundamental para entender el desarrollo del texto. Al mismo tiempo, se aprecia el rol de otras figuras literarias, los seudónimos², que el mismo Kierkegaard inventa para los fines narrativos y, más generalmente, para implementar su estrategia comunicativa, cuyo celebrísimo fin es “introducir el Cristianismo en la cristiandad” (Kierkegaard, 1972, pp. 45-46).

Estas breves referencias son suficientes para delinear un patrón que se puede resumir constatando que el autor danés no deja nunca de recurrir a las figuras literarias para desarrollar sus reflexiones.

Sin embargo, sorprende el escaso interés que los estudios especializados han brindado a esta faceta de la producción kierkegaardiana (Nun & Stewart, 2016, p. XI), al punto que se puede afirmar que esta misma ha pasado casi desapercibida. Sin querer investigar las razones que han determinado esta ausencia, este trabajo busca contribuir a llenar este vacío, acogiendo la recomendación que uno de los pocos libros que ha tratado la materia hace en el prefacio. Allí se declara la esperanza de alentar investigaciones posteriores que resalten la importancia de las figuras literarias para la comprensión de la obra de Kierkegaard (Nun & Stewart, 2016, p. XII). Aquí se quiere acudir a este llamado por medio de unas reflexiones metodológicas.

Más precisamente, se quiere analizar el uso que Kierkegaard hace de las figuras literarias para definir la función que asumen en el marco de su pensamiento filosófico, para destacar que cumplen un papel significativo. Con este objetivo, partiré de la pregunta por la naturaleza de las figuras literarias en general, para entender y

2 En este texto no se tendrá la posibilidad de explicar detalladamente y en su totalidad el complejo juego de seudónimos que Kierkegaard desarrolla a lo largo de su obra. Al respecto, véase el fundamental estudio de Guerrero (2020), que recopila y sistematiza toda la información necesaria al respecto.

presentar cómo Kierkegaard las conjuga a lo largo de su obra. Para ello, me enfocaré en el hecho de que se pueden clasificar en dos grandes categorías: las figuras literarias que Kierkegaard recupera de la tradición literaria; y las figuras literarias que él mismo crea. Luego de esto, gracias al estudio de algunos ejemplos presentes en la obra del filósofo danés, pasaré a analizar la función específica de las dos categorías de figuras, para establecer la relación de este concepto con el de máscara y así brindar una lectura innovadora acerca del rol que tienen en la filosofía de Kierkegaard. Para sustentar dicha lectura consideraré como ejemplo la figura literaria más importante de todas: Cristo. Sucesivamente, esbozaré unas conclusiones generales útiles para justificar la pertinencia de acercarse de esta forma al estudio de Kierkegaard y proponer unas pautas metodológicas de análisis de las mismas. Finalmente, brindaré un ejemplo práctico del uso de estas para el estudio de la figura del Fausto. Todo esto lo propondré por medio de un constante diálogo hermenéutico³ con los textos kierkegaardianos, dirigido a precisar el papel de las figuras literarias en ellos. La estructura del capítulo corresponde a estos momentos de análisis.

Finalmente, es oportuno destacar que este texto se dirige a quien, en condición de experticia, quiera leer a Kierkegaard con nuevos lentes; pero también a quien, siendo neófito, desee aproximarse por primera vez al pensador danés sin seguir las clásicas aproximaciones de los manuales.

1. Sobre las figuras literarias en general y el uso que Kierkegaard hace de ellas

Aunque el concepto de *figura* ha tenido un largo y complejo desarrollo a lo largo de la historia, indudablemente desde el principio

3 Es importante resaltar que todo el trasfondo conceptual de este trabajo reposa en una postura hermenéutica, que se puede resumir con el adagio de Höhle (2007): “quien se acerca a los textos formulando correctamente las preguntas encontrará cosas escondidas a quienes no consideran aquellas preguntas o no las comprenden” (p. 207). En este caso, las preguntas que queremos formular correctamente conciernen justamente a las figuras literarias.

ello ha tenido una estrecha relación con el campo de la retórica y, entonces, de las letras en general (Auerbach, 1998). Es importante resaltar que dicho término se ha distinguido por su multifacético uso, que ha comportado una mezcla interesante de connotaciones, que involucran, pero a menudo trascienden, el uso primario de usar una figura para mostrar algo. Siguiendo el estudio de Auerbach, dentro de este abanico de significados hay un par de ellos que aplican muy bien al caso de Kierkegaard, a partir de los cuales es oportuno iniciar para desarrollar nuestro análisis. Estoy haciendo referencia al uso, en un primer momento, ovidiano del término que se refiere a algo “dinámico, transformable y equívoco” (Auerbach, 1998, p. 59); y al uso que inicialmente hace Quintiliano de la misma palabra para indicar algo que sirve para “esconder, cubrir” (Auerbach, 1998, p. 65).

En el primer caso, la naturaleza dinámica del uso kierkegaardiano de las figuras literarias se hace patente en los rasgos cambiantes que ellas asumen en su tratamiento. De hecho, es difícil que Kierkegaard hable de un personaje literario una sola vez y es aún menos probable que lo haga siempre en los mismos, idénticos, términos, tanto en sus libros publicados, como en sus papeles privados. Algunos ejemplos de esto son A y Don Giovanni. De hecho, el primer caso corresponde al seudónimo que Kierkegaard inventa para representar el esteta de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, a quien, manejando su vida dentro de las pautas trazadas por el Romanticismo alemán, le falta completamente cualquier rasgo fijo de la personalidad, debido justamente a su mismo estilo de vida, lo cual implica una paulatina aniquilación de la propia individualidad; como, por ejemplo, lo demuestra este aforismo:

Si algo me falta es paciencia para vivir. No soy capaz de ver cómo crece la hierba, y, no pudiendo hacerlo, no me apetece en absoluto mirarlo. Mis opiniones son fugaces consideraciones de un *fahrende Scholastiker* [estudiante viajero], que se alabanza a través de la vida con frenesí. Suele decirse que nuestro señor sacia antes los estómagos que los ojos; yo no logro percatarme de esto: mis ojos están saciados y hartos de todo y, sin embargo, yo estoy hambriento. (Kierkegaard, 2006, p. 50)

Otra prueba de esto la tenemos cuando nos fijamos en que, a lo largo de toda la obra, no se revela nunca su identidad, ni siquiera su nombre, justamente para resaltar la falta de sustancialidad que su persona tiene. Del mismo modo, unas de las figuras que A trata en sus papeles es el Don Giovanni de Mozart, quien maniobrado por su deseo absoluto adapta sus características físicas y personales cada vez que encuentra una nueva falda para conquistar, ya que su deseo domina completamente su interioridad, su pena de verse desintegrada su personalidad, debido a los constantes cambios a los cuales ella está sometida. De hecho, “Don Juan es una figura que siempre aparece, pero que no cobra fisionomía ni consistencia, que siempre se forma, pero que nunca se completa, y uno no llega a saber de su historia más de lo que cabe oír del ruido de las olas” (Kierkegaard, 2006, p. 112). Estos son dos ejemplos límite, a los cuales se podrían sumar muchos más, de la mutabilidad que Kierkegaard quiere expresar a la hora de introducir a las figuras literarias en sus obras.

Al respecto, es posible rastrear las razones de esta peculiar relación entre “figuras literarias” y “mutabilidad” en el mismo planteamiento filosófico de Kierkegaard y, en especial, en su postura existencial-religiosa. De hecho, uno de los referentes críticos de toda la obra del danés fue justamente el idealismo de Hegel. Sin querer profundizar en la compleja relación entre estos dos autores, la cual ha sido ampliamente escandallada por la crítica especializada⁴, podemos afirmar que uno de los puntos candentes de la crítica kierkegaardiana al filósofo alemán se centraba en el sistema lógico del segundo, pues lo consideraba demasiado abstracto. En específico, Kierkegaard creía que todo el sistema conceptual construido por Hegel pretendía constreñir al ser humano en una jaula de conceptos, los cuales no tenían en cuenta las efectivas dinámicas, siempre mutables e inciertas, de la existencia humana⁵. Enfocando nuestro problema desde esta perspectiva, se puede apreciar la flexibilidad que el uso de las figuras literarias brinda a la hora de

4 En particular, véanse Binetti (2015) y Stewart (2007).

5 En este mismo sentido, por ejemplo, cfr. Deleuze (1971, p. 21).

exponer las propias ideas con respecto a la existencia, en desmedro de la rigidez ofrecida por los conceptos, los cuales, quizá, sean la herramienta adecuada para trabajar el material del pensamiento científico, pero no sirven para expresar todos los matices de la experiencia humana (Rella, 2004, p. 10). Así las cosas, y recordando que para “introducir el Cristianismo en la cristiandad” Kierkegaard necesitaba convencer a sus lectores de la impostura que representaba su estilo de vida —que se presumía cristiano, pero no lo era—, las figuras literarias servían justamente para lograr este objetivo de manera más convincente.

De hecho, aparece mucho más simple que cualquiera pueda identificarse con una argumentación desarrollada por medio de figuras, que no si el mismo problema se presenta expuesto por medio de conceptos, aun cuando esto fuese posible. El mismo Kierkegaard no era ajeno a la práctica de auto-interpretar aspectos de su vida acudiendo a las figuras literarias, como lo demuestra el así llamado “proyecto fáustico” (Bravo Jordan, 2020). En este sentido, las figuras literarias servían a Kierkegaard también para explicar las cosas desde un punto de vista inicial que se suponía fuese popular entre sus lectores. En efecto, haciendo un parangón anacrónico (pero dicente), en esa época la literatura, en sus formas escritas y orales, tenía una función de difusión de las ideas similar a la que hace un tiempo tuvo la televisión y que ahora podrían tener plataformas como Instagram o TikTok. Entonces, era justamente en este campo que era más fácil encontrar un terreno común entre las varias categorías de lectores que él se imaginaba iban a componer su público. Es más, esto le permitía desvincularse de los conceptos y de la teoría, que no eran fácilmente accesibles para todos, además de no ser adecuados para describir el dinamismo de la existencia.

Estas consideraciones nos sirven también para entender por qué Kierkegaard usó un numero copioso de figuras literarias a lo largo de su obra: si había que convencer a muchas personas sobre la equivocidad de su vida, entonces había que proponer muchas figuras literarias para que se cubriese el espectro más amplio posible de maneras de vivir. Es oportuno finalizar remarcando que todas estas facetas del

uso de las figuras literarias tenían el *fin de mostrar a los lectores la vacuidad de sus variados y mudables estilos de vida, para que ellos estuviesen disponibles para recibir el mensaje cristiano, que él quería difundir.*

Dicho esto, es preciso regresar sobre la segunda faceta que he destacado que podría tener el uso de la palabra figura, a saber, la acepción de algo que sirve para cubrir y esconder. En este contexto también es simple rastrear unos ejemplos de cómo este significado sea pertinente en relación con el uso que Kierkegaard hace de las figuras literarias. Trayendo a colación un par de ejemplos, podríamos considerar los casos de Antígona y de Víctor Eremita, quienes aparecen en *O lo uno o lo otro*.

Estos dos personajes son muy útiles para ilustrar mi punto de manera clara, ya que ambos tienen una relación evidente y directa con un tipo de encubrimiento específico, el secreto (Rocca, 2012, pp. 100-107). En el caso del personaje clásico, ella es la protagonista del ensayo *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno* (Kierkegaard, 2006, pp. 157-182), en donde se plantea la hipótesis de una versión moderna de la tragedia de Antígona, la cual, según el orador A, debería ser una historia fundada precisamente alrededor del tema del secreto, en donde los delitos de Edipo, su padre, no han sido revelados públicamente y él ha podido morir de vejez en su lecho real. En esta versión, sólo Antígona está al tanto de estos secretos y los guarda con determinación. La situación trágica se da cuando ella se enamora de un joven y se ve conflictuada entre esta pasión y la necesidad de no violar la intimidad de su familia. Antígona no soporta el peso de dicha tensión y muere, justamente a causa de su secreto, pues “despojarla de su secreto es aquello por lo que el amante debe luchar y, sin embargo, esto supone además para ella la muerte segura” (Kierkegaard, 2006, p. 181).

Con respecto a nuestro análisis, esta breve descripción es suficiente para mostrar el papel que Kierkegaard otorga a la figura literaria de Antígona, de encubrimiento, para rescatar la importancia del secreto en su época en desmedro de la poca relevancia que el mismo tenía en la antigüedad.

En la misma tónica se puede entender la figura de Víctor Eremita, quien funge como editor de la obra. En el prólogo él cuenta cómo adquirió los papeles que está presentado al público, comentando que los encontró casualmente dentro de un cajoncito secreto de un mueble comprado en una tienda de cosas usadas. Esta contingencia le brinda la oportunidad de reflexionar, en contra de Hegel, sobre la discrepancia que hay entre lo interior y lo exterior, particularmente en los casos en que haya un contexto que implique un secreto (Kierkegaard, 2006, p. 29). Este tema es tan recurrente a lo largo de toda la obra que sería difícil no coincidir con la lectura de Rocca (2012) cuando afirma que “la cuestión del secreto es una clave interpretativa fundamental para aproximarse al libro de manera efectiva” (p. 101). Es más, este mismo personaje es inventado por Kierkegaard justamente para esconder su verdadera personalidad de escritor del libro por los fines de su estrategia comunicativa.

Ahora bien, de todo esto se deriva que las dos figuras literarias analizadas tienen la clara función de encubrir algo a quien se acerca a ellas. Es pertinente precisar que en esta primera aproximación he escogido sólo ejemplos extraídos de la obra *O lo uno o lo otro*, para que el contexto fuese el mismo en cada explicitación y los he considerado justamente respetando la bipartición expuesta en la introducción de figuras literarias que Kierkegaard recupera de la tradición literaria (Antígona y Don Giovanni), y figuras literarias inventadas por él (Víctor Eremita y A). Sin embargo, estos dos patrones son fácilmente rastreables sin problemas a lo largo de toda la obra del danés.

Ahora bien, haber podido rescatar esta doble faceta del uso kierkegaardiano de las figuras literarias, para referirse a la dinamicidad de algo —o sea, para mostrar el devenir constante de la existencia— y para encubrir, nos ayuda a enfocar el problema desde una perspectiva diferente, la cual es fundamental para adelantar el análisis. De hecho, si consideramos juntas estas dos características recién mencionadas, podemos entender que dichas figuras literarias, en Kierkegaard, funcionan como si fuesen máscaras⁶. Pues, desde la

6 Considerando esta correspondencia, de ahora en adelante se usarán los términos de “figura literaria” y “máscaras” como intercambiables, ya que he demostrado que en

antigüedad la máscara ha tenido la doble función de mostrar escondiendo o, si se quiere, esconder mostrando (Reale, 2021, p. 30).

2. Implicaciones de la relación entre figuras literarias y máscara

Definir la relación que en Kierkegaard se da entre figuras literarias y máscara no es un capricho hermenéutico fútil, sino que es importante para destacar otras facetas que las figuras literarias tienen en el marco de su obra y nos vislumbra también sobre cómo hay que aproximarse metodológicamente a ellas. Por ejemplo, el análisis ejemplificador que hemos venido desarrollando hasta ahora tendría que rectificarse en cuanto, si las figuras literarias son máscaras, entonces necesariamente no pueden servir sólo para mostrar o para encubrir algo, sino que *deben cumplir las dos funciones contemporáneamente*. Por ejemplo, A muestra su mutabilidad personal y las consecuencias nefastas de su estilo de vida, al tiempo que esconde, entre otras cosas, su verdadera personalidad. Dicho de otra forma, una vez demostrado que las figuras literarias en Kierkegaard corresponden a máscaras, ya no se puede ignorar este hecho desde un punto de vista metodológico, ya que esto tiene unas implicaciones decisivas sobre nuestra comprensión de la filosofía kierkegaardiana que ahora es el caso de desglosar.

En un primer momento, es preciso destacar que la máscara no es un objeto, o si se quiere una experiencia, que se pueda escindir del Hombre, ya que ser humano y máscara son inseparables (Karány, 2017, pos. 5950). Dicho de otro modo, hablar de máscaras implica necesariamente hacer referencia al ser humano en general⁷. Dada por sentada esta unión, es importante añadir que la máscara cumple una amplia variedad de funciones en el marco de

Kierkegaard el primer concepto se puede acoplar con el segundo, volviéndolos, semánticamente, sinónimos.

7 Al respecto, esto no sería incoherente con el planteamiento kierkegaardiano, ya que se puede afirmar que la pregunta antropológica está presente en el horizonte de sus intereses: cfr., por ejemplo, Viñas Vera (2016).

la experiencia humana, entre las cuales ya hemos destacado aquellas de cubrir y mostrar. Sin embargo, ellas abarcan también otras esferas, como, por ejemplo, espantar al público (Karény, 2017, pos. 5955). Entre estas otras facetas, encontramos una que viene al caso para entender mejor la situación de Kierkegaard, es decir, *la máscara instauro una relación entre los mundos material y espiritual*, la cual se puede declinar tanto desde un punto de vista ritual, como existencial (Bertò, 2015, pp. 17-18). En el caso específico de Kierkegaard, esto es fundamental, ya que esta conexión que tiene implicaciones existenciales mantiene una clara afinidad con su planteamiento filosófico-existencial, en especial con respecto al tema de la relación entre el individuo y Dios. De hecho, según Kierkegaard, la situación “típica” en que se encuentra el hombre se puede describir de esta forma:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. [...] El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo. (Kierkegaard, 2008, p. 33)

Esta condición antropológica “típica” esbozada por Kierkegaard normalmente va de la mano con la desesperación, o enfermedad mortal, la cual es una situación existencial que deriva de una conducta de vida personal, que no se preocupa por enfocar la síntesis en el sentido correcto, llegando a descuidar el sentido último de la existencia. Este desliz se puede corregir considerando que: “el yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios” (Kierkegaard, 2008, p. 51). En otras palabras, el hombre es una síntesis cuya existencia puede tener sentido solamente si él, *poniéndose delante de Dios* por medio del salto de la fe, logra recuperar su dimensión existen-

cial, que en términos kierkegaardianos se traduce en vivir un estilo de vida religioso. De esto se deriva que las funciones comunicativa y persuasiva de las máscaras kierkegaardianas pueden facilitar este salto de la fe necesario para ponerse delante de Dios, o sea, pueden crear esta relación entre el mundo material y espiritual, que habría sido imposible construir de otra forma.

Esta reflexión enfocada en las implicaciones existenciales de la máscara en Kierkegaard ofrece un trampolín para hacer un análisis de más largo aliento sobre este asunto. De hecho, asumiendo que no se puede escindir el ser humano de la máscara y que esta relación tiene unas implicaciones existenciales evidentes, se comienza a ver una afinidad clara con todo el planteamiento filosófico kierkegaardiano, que justamente se distingue por enfocar su atención en la esfera existencial del ser humano, dejando un poco de lado, sin descuidarlo completamente, el riguroso análisis conceptual que, por ejemplo, distinguía, entre otros, a los pensadores del Idealismo alemán, en particular a Hegel⁸.

Es más, esta afinidad nos permite reevaluar el papel y la importancia que el tema de la máscara tiene en todo el pensamiento de Kierkegaard, ya que considero que hasta la fecha ha sido subestimado por la doctrina o, por lo menos, se ha enfocado desde una perspectiva parcializada. Este es un tema que ya ha sido tratado por la literatura especializada a lo largo de los años⁹. Sin querer revisar aquí todos los textos y a pesar de las diferencias entre ellos, se puede identificar un patrón interpretativo que los une. En específico, generalmente se da por sentado que los seudónimos (y no las figuras literarias) sean máscaras, y que sirvan como un artificio literario que Kierkegaard implementó en su estrategia comunicativa para convencer al lector por medio del cristo (Amoroso, 1990,

8 Desde un punto de vista de la recepción, esto lo demuestra el hecho de que Kierkegaard es considerado como uno de los padres de la filosofía existencial: cfr. por ejemplo, Wahl (2017).

9 Considerando el número de los trabajos que vierten sobre este tema sería imposible considerarlos todos. Para los fines de este análisis me limitaré a mencionar dos textos, que provienen de dos contextos académicos diferentes, para que nos sirvan como ejemplo: Amoroso (1990) y Torralba (2003).

p. 65). Esta interpretación se funda en un pasaje de *Mi punto de vista*, el cual reza que: “desde el punto de vista de toda mi actividad como autor, concebida íntegramente, la obra estética es un engaño” (Kierkegaard, 1972, p. 61). Por supuesto, este no es un engaño que deba entenderse en sentido estrictamente negativo, dado que es necesario para poder conseguir que el Cristianismo venza en la mentalidad de sus conciudadanos en desmedro de la cristiandad.

Sin menospreciar esta interpretación, que yo mismo he defendido en el pasado (Bartoli, 2021), es necesario ubicarla dentro de un discurso más amplio, que es posible desarrollar gracias a los hallazgos de las reflexiones anteriores. De hecho, si se comienza el análisis directamente por las máscaras y no por las figuras literarias, se pierde de inmediato una cara del problema, ya que las segundas se excluyen *a priori* de la ecuación, renunciado de inmediato a captar la necesidad de estudiar estos dos elementos como temas pertenecientes a un marco común unitario y no como asuntos desarticulados entre sí. Esto lleva necesariamente a enfocarse solamente en la estrategia comunicativa y autorial kierkegaardiana, sin considerar la plasticidad que dichas figuras literarias brindan al escritor a la hora de acercarse a los problemas existenciales de sus lectores, perdiendo de vista la fuerza argumentativa que Kierkegaard ve en ella y aprovecha.

Es más, no contemplar esto no se reduce a un descuido analítico, sino que nos impide ampliar nuestra mirada sobre la relación entre las máscaras kierkegaardianas y todo su planteamiento filosófico sin limitarnos a la sola estrategia comunicativa, la cual ocupa en ello un papel fundamental, pero no lo abarca todo, ya que su papel es aquel de transmitir un mensaje y no de crearlo. De hecho, la atención en la existencia que Kierkegaard pone al centro de su pensamiento coincide perfectamente con las implicaciones existenciales del uso de las máscaras hasta el punto de que, gracias al análisis anterior, se puede afirmar que sería reductivo considerar las máscaras sólo como un artificio literario que Kierkegaard utiliza para fines comunicativos.

Por el contrario, se puede considerar la máscara como un aspecto necesario de su filosofía, en cuanto sólo desarrollando el pensamiento de esta manera se podía “crear” una filosofía coherente con las dinámicas de la existencia misma, así como Kierkegaard quiso hacer. Dicho de otra forma, el hecho de que las máscaras sean funcionales a la estrategia comunicativa de Kierkegaard es una consecuencia del hecho, mucho más profundo, de que todo su planteamiento filosófico es un pensamiento que se desarrolla por figuras, o sea, por máscaras.

En este caso aplica muy bien el aforismo de Nietzsche que reza que “todo espíritu profundo necesita una máscara” (1972, p. 83), pues Kierkegaard para crear un discurso filosófico que hablase directamente con la condición existencial humana necesitó crear o readaptar constantemente las máscaras, ya que este era el único lenguaje posible para sacar adelante un pensamiento de esta naturaleza. Queriendo usar una terminología anacrónica, pero que le debe mucho a la filosofía kierkegaardiana, la estrategia comunicativa era una explicación óntica que pasaba por alto la causa ontológica de la misma.

Así las cosas, considero que ya están los elementos necesarios para poder plantear la provocadora afirmación de que *si la filosofía de Kierkegaard no se hubiese desarrollado por medio de las máscaras, no habría existido, ya que no hubiera podido contar con un lenguaje adecuado para desenvolverse*. Esta larga reflexión es confirmada por otra figura literaria, la cual Kierkegaard conecta con su mensaje religioso, es decir, Cristo.

3. Cristo como figura literaria

Siguiendo el plan de su estrategia comunicativa, la última parte de la producción kierkegaardiana está dedicada principalmente al tema de la fe cristiana y de su mensaje. En *Migajas filosóficas* (Kierkegaard, 2016), Climacus defiende la tesis de que de ninguna manera se puede desarrollar una filosofía del cristianismo, pues este tema no se presta a la sistematización conceptual, sino que de allí sólo se pueden recuperar fragmentos, o sea migajas. Este argumento es reto-

mado en el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, enfocándose en el tema de naturaleza de la verdad del cristianismo. De entrada, el autor afirma que la verdad del cristianismo no puede probarse de manera objetiva (Kierkegaard, 2009, p. 22). Esto es interesante, pues

Comporta que el problema ya no es aquel de la verdad objetiva sino el de la relación que cada individuo tiene con aquella que, en su propia *existencia*, ha elegido como su propia verdad, en este caso el cristianismo. En otros términos, el problema es si el individuo quiere volverse cristiano. (Rocca, 2012, p. 180)

Para que el individuo pueda orientarse entre las varias posturas que se perfilan como cristianas, sin necesariamente serlo, tiene que considerar “la Escritura como el bastión inquebrantable que ha de establecer aquello que es cristiano y aquello que no lo es” (Kierkegaard, 2009a, p. 24). A este propósito Kierkegaard dedica varias páginas, de extraordinaria belleza, a la definición del método adecuado para leer la Escritura con relación a la fe, para concluir, entre otras cosas, que:

La fe no resulta de una directa deliberación académica, ni llega de forma directa; por el contrario, es por esta objetividad que se pierde en interés infinito, personal y apasionado, mismo que es la condición para la fe, el *ubique et nusquam* [en todas y ningunas partes] en que la fe llega a la existencia. (Kierkegaard, 2009a, p. 29)

En un primer momento, de todas estas consideraciones me interesa destacar que vuelve a aparecer la importancia de la esfera existencial del individuo para el logro de la fe y también es de resaltar que las dos cosas están directamente relacionadas con una actitud peculiar hacia un libro: la *Biblia*. Siguiendo este planteamiento, este tipo de lector tendrá que acercarse a la *Biblia* con las preguntas correctas que le permitan tener una relación personal y existencial con ella, para justamente lograr encontrar la vía del cristianismo. De allí que sería inútil buscar los conceptos cristianos, pues hemos ya visto

como ellos no cuadrarían muy bien con la postura existencial que Kierkegaard considera necesaria, sino que es fundamental buscar ejemplos que ejemplifiquen el mensaje cristiano. Por supuesto, si la verdad es una vida y no una suma de preposiciones o conceptos (Kierkegaard, 2009b), entonces, según Kierkegaard, la vida que hay que tomar como ejemplo no puede ser otra que la de Cristo. De todo esto se concluye que, a la hora de leer la *Biblia*, el lector tendrá que fijarse con particular atención en el ejemplo de Cristo. Por lo que nos concierne, es evidente, entonces, que Cristo aquí toma el estatus de la figura literaria por excelencia¹⁰. De hecho, no es casual que el libro que más trata este argumento, es decir, *Ejercitación el cristianismo*, se abra con esta invocación:

Señor Jesús Cristo, concédenos que nosotros también seamos contemporáneos tuyos, que te veamos en tu auténtica figura y en tu contorno real, como cuando cruzaste por el mundo; que te veamos no en la figura en que te tiene deformado una representación vacua y que no dice nada, o irreflexivo-fantástica, o histórico-gárrula, que no es la figura de la humillación en la que te contempla el creyente, ni puede ser la de la majestad en la que nadie te ha visto todavía. Que te podamos ver como Tú eres y eras y serás hasta tu vuelta en majestad, como la señal del escándalo y el objeto de la fe, el hombre insignificante y, sin embargo, el Salvador y el Redentor del género humano, que por amor descendió a la tierra para buscar a los que se habían perdido, para padecer y morir, y que no obstante entristecido [...] tuviste que repetir sin cesar: bienaventurado el que no se escandaliza de Mí. ¡Que te veamos así, y que así no nos escandalicemos de Ti! (Kierkegaard, 2009b, p. 31)

En este largo fragmento podemos encontrar un compendio de muchos de los temas que hemos tocado a lo largo de análisis. En un primer momento, el autor lamenta el hecho de que la figura de Cristo nos haya llegado transfigurada a causa de las malas lecturas que la Iglesia ha difundido a lo largo de su historia, y reclama la

10 Es oportuno precisar que con esta afirmación no quiero minusvalorar la dimensión religiosa de la figura de Cristo, sino que quiero proponer una lectura alternativa del problema.

necesidad de leer e interpretar su vida más coherentemente con las representaciones que de ella se ofrecen en la Escritura. Dicho de otro modo, Kierkegaard invoca un mejor manejo de la figura literaria de Cristo, la cual ha sido malentendida por las instituciones y, en consecuencia, por los fieles.

Con este llamado de atención, el autor danés está volviendo a reflexionar sobre la adecuada relación que hay que tener con las figuras literarias, que no pueden considerarse como cajas vacías que se pueden llenar con cualquier tipo de contenido, o sea, que brindan posibilidades infinitas de interpretación. Más bien, es necesario situarlas en su momento histórico para que, desde esta perspectiva y gracias a la lectura crítica de las fuentes primarias, se puedan desarrollar los elementos intrínsecos de ellas, sin correr el riesgo de sobreinterpretarlas atribuyéndoles elementos inoportunos a su naturaleza y que desborrarían los límites interpretativos que las mismas figuras imponen al lector. En otras palabras, Kierkegaard nos está haciendo un llamado a la prudencia hermenéutica, al tiempo que nos ofrece unas pautas operativas para el correcto ejercicio interpretativo¹¹.

De allí el llamado al regreso a la figura auténtica de Cristo, que, sin embargo, en esto se diferencia de las otras figuras literarias justamente por su mensaje original, que es portador del verdadero recado cristiano, mientras que las otras sólo reflejan algunos aspectos de la existencia humana que, en comparación con el mensaje religioso, no se pueden considerar sino como de menor importancia. En esto reside la gran diferencia con el otro gran ejemplo de personaje literario que Kierkegaard expone en sus obras, esto es, Sócrates¹², quien brindó un ejemplo de vida positivo, pero desar-

11 Considerando que la pretensión del libro que el lector tiene entre sus manos es, entre otras, brindar unas lecturas actualizadas sobre la filosofía de Kierkegaard, no sobra destacar que este llamado a la prudencia hermenéutica sigue siendo de la mayor actualidad, en contra de las malas prácticas interpretativas que hacen estragos en la panorama cultural contemporáneo, en donde se difunde la mala praxis de sobreinterpretar temas y autores sin considerar mínimamente los límites que los textos imponen para su lectura.

12 En el presente libro tenemos varios autores que reflexionan sobre la relación entre Kierkegaard y Sócrates. Al respecto, véanse las contribuciones de Guerrero y Pérez-Borbujo Álvarez en este mismo volumen.

ticulado del mensaje cristiano y, entonces, menos relevante que el de Cristo.

En segundo lugar, implícitamente el autor está resaltando la naturaleza de máscara de la figura de Cristo, la cual cumple con todas las características que he expuesto anteriormente con respecto a otros ejemplos. De hecho, se puede ver cómo la figura de Cristo, por medio de esta ambivalencia en sus rasgos distintivos —por ejemplo, su insignificancia y su función de redentor y su función como objeto y escándalo de la fe—, tiene la tarea de mostrar el verdadero mensaje cristiano a los lectores que se acercan a la Escritura con la actitud existencial precisa, —desenmascarando, entonces, los supuestos estilos de vida religiosos que propone la iglesia oficial danesa y que ignorar por completo el verdadero mensaje cristiano— al tiempo que lo esconde a quienes aún no han asumido la postura interior correcta. De todo esto se hacen patentes las implicaciones existenciales que esta máscara comporta y, siguiendo el planteamiento kierkegaardiano que pone la fe en el centro de la cuestión antropológica, se vuelve evidente también la necesidad de la existencia de esta máscara en el marco del pensamiento del filósofo danés, ya que sólo por medio de ella se puede instaurar una relación entre lo terrenal y lo espiritual en los términos auspiciados por Kierkegaard.

Así las cosas, esta breve reflexión ha servido para demostrar que considerar la figura literaria de Cristo como eje central de todo el planteamiento filosófico kierkegaardiano es una postura legítima que, en consecuencia, nos permite reevaluar positivamente, y desde otra perspectiva, la importancia de todas las figuras literarias en el pensamiento del autor danés. Dando esto por sentado, es oportuno terminar este escrito con el esbozo de unas pautas metodológicas que pueden resultar útiles a la hora de acercarse al estudio y a la comprensión de dicho tema.

4. Algunas pautas metodológicas para acercarse a las figuras literarias en Kierkegaard

Uno de los elementos que el análisis anterior ha dejado claramente planteado es que las figuras literarias, entendidas en su función

de máscara, tienen una relación intrínseca con el mensaje filosófico-existencial que Kierkegaard quiere proponer, hasta el punto de que se ha afirmado que *ellas no pueden considerarse como un mero recurso retórico, sino que cumplen un papel necesario para el desarrollo de este mismo pensamiento*, debido a su priorización de la esfera existencial humana, la cual elude cualquier pretensión de conceptualización rigurosa, por sus dinámicas en constante devenir. Así las cosas, ahora quiero brindar unas pautas metodológicas para tener en cuenta a la hora de acercarse analíticamente al estudio de ellas, las cuales se fundan en los mismos elementos que he resaltado en este trabajo.

De este modo, a la hora de acercarse a una figura literaria que aparece en la obra de Kierkegaard, la primera preocupación que debemos tener es la de rastrear las fuentes originales de donde Kierkegaard la extrae para poderla ubicar en su contexto histórico y así evitar el riesgo de desenfocar el análisis. Un ejemplo claro de esto lo tenemos con el Quijote, el cual, en Kierkegaard, no puede tener otro origen que no sea el libro de Cervantes. Otro caso más interesante nos lo brinda el Don Juan, quien ha tenido diferentes reinterpretaciones a lo largo de su recepción. De allí que tenemos que entender si Kierkegaard se refiere a la versión de Tirso de Molina o si acude al libreto de Lorenzo Da Ponte escrito para el Don Giovanni mozartiano. En este caso, sabemos que Kierkegaard se refiere a los dos, pero lo hace en momentos diferentes de su obra y, sobre todo, en relación con problemas específicos para los cuales en un caso considera mejor acudir a la versión española y en otro a la versión italo-austriaca. A menudo, Kierkegaard deja rastro de sus fuentes primarias en las notas de sus diarios privados, o lo hace directamente en el mismo texto en que se trata la figura en consideración.

Este primer cribado nos permite identificar los límites de nuestra interpretación, sin correr el riesgo de caer en la trampa del anacronismo o de la incoherencia en general. Por supuesto, esto no aplica para las máscaras que él crea como seudónimos, ya que allí el contexto de referencia coincide con la misma situación en que se encuentra el escritor y, por eso, en este caso podemos pasar a considerar directamente el segundo punto, que consiste en identificar

la función que dicha máscara debería tener en el discurso expuesto por Kierkegaard. Gracias al análisis anterior, hemos visto que cada máscara sirve para referirse a algo mostrando su mutabilidad, al tiempo que esconde algo más. Así las cosas, un ejemplo como el de Climacus se puede abordar considerando que una de sus funciones consiste en aclarar algunos rasgos de la autoría de Kierkegaard, junto con el hecho de que sigue escondiendo la verdadera identidad del autor para permitirle seguir desarrollando sus ideas en el futuro sin tener que mantener la coherencia con las posturas expuestas por su seudónimo Climacus (Dip, 2018, p. 25). Al respecto, es oportuno recordar que estas dos funciones no son separables entre sí, sino no serían máscaras, a lo mejor una de las dos está más acentuada de la otra, pero deben cumplirse ambas al tiempo.

Una vez dilucidado el papel cumplido por la máscara, hay que pasar a preguntarnos por las implicaciones existenciales que ella tiene para el autor y, sobre todo, para el lector, para averiguar cómo se ubica en el planteamiento filosófico-existencial kierkegaardiano. De hecho, ya se ha visto que esta relación entre máscara y existencia es necesaria, entonces hay solamente que develarla para que quede explícita. A este propósito, un ejemplo dicente lo tenemos con la figura del Judío errante. Desde el punto de vista del autor, tratar esta figura lo ayuda a reflexionar sobre su relación con la literatura (Pattinson, 2002, pos. 1005), la cual tenía unas obvias implicaciones en su existencia. Desde el punto de vista del lector, aproximarse a la figura del Judío errante es fundamental para poder tener un ejemplo tangible de las consecuencias de la desesperación en la existencia humana y también para poder entender el rasgo anímico que más distingue la época contemporánea (Ballan, 2016, p. 242).

Finalmente, hemos dicho que cada máscara tiene la función de crear una conexión entre el mundo espiritual y el mundo terrenal, entonces es necesario concluir nuestro acercamiento a las figuras literarias tratando de dejar claro qué tipo de relación se está construyendo. Por ejemplo, hemos visto que en el caso de Cristo esta figura sirve precisamente para indicar el camino que conduce al in-

dividuo *delante de Dios*, para que se pueda dar el salto definitivo de la fe hacia el estilo de vida religioso. Este es un caso límite, ya que sería imprudente atribuir esta idéntica función a todas las máscaras presentes en el trabajo de Kierkegaard. Sin embargo, podemos tomar una posición más ponderada si recordamos que la figura de Cristo es el eje central del planteamiento kierkegaardiano, hasta el punto de que es ella la que da el norte a todas las reflexiones. Así las cosas, resulta coherente que las otras figuras no pueden tener su mismo poder de unir lo terrenal y lo espiritual, pero pueden contribuir a que se den las condiciones para que ella cumpla con su destino. De allí que es oportuno preguntarse de qué manera las otras máscaras participan en este resultado. Dicho esto, todos los ejemplos que hemos traído a colación para nuestro análisis sirven también para aclarar este punto, ya que la exposición de cada uno ha contribuido a precisar el aporte al plan kierkegaardiano.

Por otro lado, este planteamiento se puede resumir esquemáticamente en un mapa operativo de preguntas a las cuales contestar a la hora de acercarse a una figura literaria:

		¿Usa varias fuentes?	
	¿De qué contexto histórico extrae	Si la respuesta es positiva	
1	Kierkegaard la figura literaria que está analizando?	¿La fuente usada cambia con relación al problema que Kierkegaard quiere resaltar?	¿Cómo resulta justificada esta operación por Kierkegaard?
		¿Qué quiere mostrar Kierkegaard por medio de su uso? (Hacer énfasis en las condiciones mutables del objeto)	
2	¿Cuál es la función de la máscara que estoy analizando?		Ambas funciones tienen que cumplirse necesariamente
		¿Qué quiere esconder Kierkegaard con el uso de esta máscara?	

3	¿Qué implicaciones existenciales tiene esta máscara en el escritor?	¿Qué implicaciones existenciales tiene esta máscara en el lector?
4	¿Qué aporte brinda la máscara a la conexión entre mundo terrenal y mundo espiritual?	

Finalmente, no quiero decir que el análisis debería detenerse una vez obtenida respuesta a estas preguntas, sino más bien quiero resaltar que ellas nos dan los elementos mínimos para que se pueda desarrollar un ejercicio hermenéutico coherente y riguroso de las figuras literarias en Kierkegaard, el cual no se podría dar sin tener unas bases sólidas a partir de las cuales iniciar el análisis. Es más, no quiero decir que no haya otros elementos útiles para el estudio, sino que afirmo que, por lo menos, hay que destacar estos de cada figura literaria. Cabe resaltar que estas propuestas mías, a pesar de estar sustentadas rigurosamente, no tienen ninguna pretensión de exhaustividad.

5. Una aplicación práctica de mi propuesta metodológica: el caso de Fausto

Luego de haber hecho estas extensas reflexiones teóricas, es oportuno aterrizar el razonamiento aplicándolo a un ejemplo puntual, para que se pueda apreciar su aplicación práctica, tratando de ser lo más sintético posible para no sobrecargar el texto, en desmedro de los matices que cada respuesta necesitaría para que el análisis fuese lo más preciso posible. Además, enfocarnos en un solo personaje permite recuperar la coherencia que he tenido que descuidar en mis ejemplificaciones anteriores, en cuanto he optado por brindar un abanico amplio de casos para destacar varias de las figuras literarias de la obra de Kierkegaard y varios momentos de esta, con el fin de ofrecer una mirada a vuelo de pájaro de la trayectoria kierkegaardiana y del papel de las máscaras en ellas. Considerando que los seudónimos han sido ampliamente tratados por la doctrina, aunque, como hemos visto, con un enfoque parcializado, aquí me centraré

en el caso de una figura literaria extraída de la tradición occidental, a saber, Fausto¹³. Este ejemplo resulta particularmente pertinente ya que su uso por parte de Kierkegaard es particularmente complejo y nos permite resaltar muchos de los elementos de análisis considerados anteriormente.

5.1. ¿De qué contexto histórico Kierkegaard extrae la figura literaria que está analizando? ¿Usa varias fuentes? Si la respuesta es positiva, ¿la fuente usada cambia con relación al problema que Kierkegaard quiere resaltar? ¿Cómo viene justificada esta operación por Kierkegaard?

Kierkegaard trata el Fausto dando particular relevancia a la interpretación que Goethe hace de esta figura, especialmente en la parte I de su obra *Faust*. Sin embargo, esta no es la única fuente, ya que también presta mucha atención a las versiones medievales del mismo y, sobre todo, a las versiones contemporáneas que producían la cultura danesa y alemana de su época. De hecho, el problema cambia en relación con el uso de la fuente. Por ejemplo, Kierkegaard a veces lo relaciona con la seducción y a veces con la duda; y esto lo justifica afirmando que cada época tiene su Fausto, lo cual representa algunas características relevantes de dicho momento histórico.

13 Ya me he ocupado de esta figura en trabajos anteriores, especialmente en (Bartoli, 2022). Toda la información a la que me referiré ahora se encuentra en el capítulo tres del trabajo mencionado.

5.2. ¿Cuál es la función de la máscara que estoy analizando? a) ¿Qué quiere mostrar Kierkegaard por medio de su uso? (Hacer énfasis en las condiciones mutables del objeto) b) ¿Qué quiere esconder Kierkegaard con el uso de esta máscara? [Ambas funciones tienen que cumplirse necesariamente]

Entre los varios matices que distinguen el uso kierkegaardiano de esta máscara, aquí me enfoco en el hecho de que Kierkegaard usa dicha figura para reflexionar alrededor de la duda. Por un lado, él quiere mostrar el abanico de implicaciones negativas que la aplicación metódica de la duda abre al individuo que quiere fundar su existencia en ella, sin tener un horizonte religioso al cual acudir para resolver todas sus inquietudes. Por otro lado, el Fausto sirve para exponer la misma necesidad de la duda en la existencia humana, al tiempo que esconde el goce, tanto estético como intelectual que ella puede provocar en cada sujeto, en cuanto contribuye al desarrollo cultural del individuo, tal como lo ha demostrado la Ilustración.

5.3. ¿Qué implicaciones existenciales tiene esta máscara en el escritor? ¿Qué implicaciones existenciales tiene esta máscara en el lector?

El escritor puede ponerse la máscara de Fausto para reflexionar sobre su propia existencia bombardeada por las dudas con respecto a su vocación religiosa, del mismo modo que esto lo ayuda a encontrar su camino y, en consecuencia, le da una esperanza de encontrar su lugar en el mundo.

Desde el punto de vista del lector, la figura de Fausto es útil como amonestación sobre los riesgos de vivir una vida completamente anclada a la racionalidad científica, y en consecuencia adoptando la duda metódica como actitud existencial en cualquier tipo de situación. Es más, la desesperación que parece dominar el Fausto puede servir también como memento de la necesidad de abandonar una postura existencial similar a la suya para poder abrazar la vida religiosa propuesta en otros escritos de Kierkegaard.

5.4. ¿Qué aporte brinda la máscara a la conexión entre mundo terrenal y mundo espiritual?

En este caso, la máscara del Fausto sirve para despejar la mente del individuo de cualquier tipo de postura fundada en la sola racionalidad y libera el campo a la posibilidad de que él (o ella) comience a plantearse la circunstancia de que algunos tipos de decisiones, en particular aquellas que se relacionan con la existencia, no se pueden fundar en elecciones racionales, sino que necesitan de acciones absurdas, así como lo demuestra el caso de otra figura literarias, es decir, Abraham. Esto es propedéutico para llegar a ponerse delante de Dios, ya que aceptar el absurdo es un presupuesto existencial necesario para poder dar el salto de la fe.

Este breve ejemplo de uso práctico de mi propuesta metodológica es suficiente para demostrar la coherencia de la misma, así como las aplicaciones que de aquí se podrían desarrollar. Por supuesto, quiero repetir que esto no debe entenderse como un análisis cerrado y conclusivo, sino que busca brindar herramientas para tener una aproximación rigurosa a las figuras literarias en Kierkegaard y, contemporáneamente, lograr extraer de ellas unos elementos analíticos sólidos con los cuales construir el ejercicio hermenéutico que cada estudioso considere oportuno.

Conclusión

Finalmente, me gustaría resaltar que el presente estudio, además de los objetivos explicitados, busca volver a abrir el diálogo sobre la pertinencia del estudio de las figuras literarias en Kierkegaard, o bien como tema *per se*, o bien como metodología de análisis para el estudio de problemas más amplios, como podrían ser las clásicas preguntas por la angustia, la desesperación, los estilos de vida, entre otros. Volviendo a rescatar las pretensiones hermenéuticas de dicho trabajo, espero que esto no corresponda al punto de cierre de un monólogo, sino que sea más bien la primera parte de una conversación con muchos interlocutores.

Referencias bibliográficas

- Amoroso, L. (1990). *L'arte della comunicazione* en L. Amoroso (ed.) *Maschere kierkegaardiane* (pp. 13-104). Rosenberg & Sellier.
- Auerbach, E. (1998). *Figura*. Trotta.
- Ballan, J. (2016). The Wandering Jew: Kierkegaard and the Figuration of Death in Life en K. Nun y J. Stewart (eds.). *Kierkegaard's Literary Figures and Motifs*. (vol. 2, pp. 235-247). Routledge.
- Bartoli, F. (2021). Estrategias de enmascaramiento en Kierkegaard y Kafka. Una breve reflexión sobre el papel del escritor en la moderna sociedad burguesa. *Areté*, 33 (2), 223-244.
- . (2022). *Un mismo lado del mundo. La seducción donjuanesca y la decisión fáustica en Kierkegaard y Kafka*. Casa de Asterión.
- Bertò, A. (2015). Per un'apologia della maschera. *Intexto*, 33, 15-26.
- Binetti, M. J. (2015). *El idealismo de Kierkegaard*. Universidad Iberoamericana.
- Bravo, N. (2020). The Faust Project in Kierkegaard's Early Journals. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 25, 171-192.
- Dip, P. (2018). El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard. *Horizontes filosóficos*, 8, 23-36.
- Höslle, V. (2007). *Interpretare Platone*. Guerini & Associati.
- Deleuze, G. (1971). *Differenza e ripetizione*. Il Mulino.
- Guerrero, L. (2020). Los seudónimos en las obras de Søren Kierkegaard, *Estudios Kierkegaardianos*, 6, 207-136.
- Karény, K. (2017). *Miti e misteri*. Bollati. [Kindle edition]
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista*. Biblioteca de iniciación filosófica.
- . (2006). O lo uno o lo otro. *Un fragmento de vida I*. Trotta.
- . (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- . (2009a). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana.
- . (2009b). *Ejercitación del cristianismo*. Trotta.
- . (2016). *Migajas filosóficas*. Trotta.
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. Alianza editorial.
- Nun, K. y Stewart, J. (eds.). (2016). *Kierkegaard's Literary Figures and Motifs*. Routledge.
- Pattinson, G. (2002). *Kierkegaard Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. Cambridge University Press. [Kindle edition]

- Reale, G. (2021). *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Giunti.
- Rella, F. (2007). *Pensare per figure*. Fazi editore.
- Rocca, E. (2012). *Kierkegaard*. Carocci.
- Stewart, J. (2007). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge University press.
- Torralba, F. (2003). *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Viñas Vera, Á. (2016). Notas sobre la antropología de Kierkegaard. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5*, 155-162.
- Wahl, J. (2017). *Breve storia dell'esistenzialismo*. Mimesis.

CAPÍTULO IV

LA CRÍTICA SOCIAL DE KIERKEGAARD A LA LUZ DEL MÉTODO SOCRÁTICO

Luis Guerrero M.¹

Puedo perfectamente llamar a Sócrates mi maestro.
Søren Kierkegaard

RESUMEN

Kierkegaard no fue ajeno a los diversos cambios sociales de su época; sin embargo, su preocupación la enfocó desde una perspectiva existencial, pues percibía que la masificación y los estereotipos do-

1 Doctor en filosofía. Profesor titular e investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Fue director de ese departamento de 2005 a 2013. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Es un reconocido especialista en el pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard. Es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Es el coordinador del proyecto de traducción de las obras y diarios de Kierkegaard de la Universidad Iberoamericana.

minantes hacían estragos en el carácter individual de las personas. Este ensayo muestra la conexión que existe entre el método socrático de la ironía con el propósito y los escritos de Kierkegaard, y cómo estos pueden leerse como una crítica social.

Palabras clave: Kierkegaard, método socrático, crítica social, existencialismo, masificación.

ABSTRACT

Kierkegaard was not indifferent to the social changes of his time; however, he approached his concern from an existential perspective. He perceived that massification and dominant stereotypes wreak havoc on the individual character of the people. This essay shows the connection between the Socratic method of irony with Kierkegaard's purpose and vocation as a writer, and how these can be read as social criticism.

Keywords: Kierkegaard, Socratic method, social criticism, existentialism, massification.

1. Kierkegaard y su contexto histórico

Søren Kierkegaard vivió en una época de grandes cambios en Europa, en Dinamarca y en el resto del mundo. Acontecimientos geopolíticos, económicos y culturales. Perteneció a la generación inmediatamente posterior a la Revolución Francesa y a la Revolución Industrial; y con esas revoluciones, a la caída de la hegemonía monárquica y de la nobleza en varias partes de Europa, y el consecuente surgimiento de la burguesía como fuerza social dominante. Su generación estuvo marcada por las grandes exploraciones naturalistas y el surgimiento de las teorías de la evolución, por los movimientos de independencia de las colonias, por las revoluciones sociales de la década de 1840 y el surgimiento del proletariado como fuerza de cambio social. En la génesis de todos esos cambios estaba una profunda transformación en el concepto de libertad humana: los individuos ya no estaban determinados por su nacimiento o las estructuras sociales imperantes; por el contrario, se vislumbraba la

posibilidad real de que cada individuo pudiera elegir y determinar su destino. Aunque, por contraparte, se extendía rápidamente el fenómeno de la masificación, ciudades cada vez más pobladas, personas que para encontrar una mejor imagen y estatus social asumían los patrones dominantes de la burguesía.

Si bien Francia había dominado culturalmente por más de dos siglos y había sido el gran referente del cambio político-social con los acontecimientos de 1789, y el poderío de Napoleón como emperador; Alemania pasó a ser el centro de las revoluciones culturales: filosóficas, literarias, artísticas. Desde la publicación de *La crítica de la razón pura* de Immanuel Kant en 1781 se sucedieron los grandes filósofos alemanes en el que brilló especialmente Hegel, quien se convirtió en uno de los pensadores más influyentes de la historia. En el arte encontramos a los grandes poetas alemanes como Schiller y Goethe, músicos como Mozart y Beethoven, pintores como Caspar David Friedrich y Wilhelm von Kobell, naturalistas como Alexander von Humboldt y Mortiz Wagner, reformadores sociales como Karl Marx y Friedrich Engels, pensadores religiosos como Friedrich Schleiermacher y Bruno Bauer. Estos son algunos ejemplos de la riqueza cultural que Alemania estaba generando y cuya influencia trascendía ampliamente sus territorios.

Al mismo tiempo, en todo el mundo cultural europeo, los inicios del siglo XIX estuvieron marcados por dos tendencias que rivalizaban entre sí y mantenían viva la llama de los debates tanto en el ámbito académico como en el social. Estaban los partidarios de la Ilustración, que buscaban afianzar el poder de la razón y de la técnica como fuente del progreso de la humanidad. En este sentido, el aspecto fundamental de la mentalidad moderna cartesiana no está, en primer lugar, en el *cogito ergo sum* como postulado de la nueva filosofía, sino en la visión demasiado optimista y reduccionista del saber instrumental que promovió el *Discurso del método*, en uno de los pasajes más importantes de este libro Descartes (2011) afirma:

Las nociones generales de la física [...] me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica,

por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud. (p. 142)²

Esta visión instrumental-pragmática del conocimiento, optimista en sus alcances universales y desencantada de la filosofía tradicional se convirtió en una mentalidad dominante menospreciando no solamente la concepción metafísica de la realidad sino incluso reduciendo cualquier experiencia humana a las categorías de la razón, ya fueran empíricas o racionales. Como reacción a esta postura, en la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX surgió y se desarrolló el movimiento romántico como una fuerte crítica a la deshumanización que el dominio racional estaba provocando en los diversos ámbitos de la vida humana; su contrapropuesta se apoyaba en el retorno a los sentimientos más profundos del ser humano, a los ideales de libertad y creatividad en los que cada individuo podía desarrollarse bajo su propio destino, al mismo tiempo que se distanciaba de la moralidad basada en estereotipos y códigos externos y sustituirla por una moral más subjetiva e interior, la del alma bella.

Todos estos cambios y nuevas formas de pensar estuvieron en la base de lo que hoy consideramos nuestro mundo contemporá-

2 “Mais, sitôt que j’ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique [...] elles m’ont fait voir qu’il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative, qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n’est pas seulement à désirer pour l’invention d’une infinité d’artifices, qui feroient qu’on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s’y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé” (Descartes, 2004, p. 86).

neo. Rüdiger Safranski calificó esa época como “Los años salvajes de la filosofía” al considerar el grado de pasión puesto en el debate filosófico brillando en todo su esplendor. “La razón de ello era el reciente descubrimiento del yo, ya se le presentase bajo el ropaje del espíritu, de la moralidad, de la naturaleza, del cuerpo o del proletariado: había motivos para la euforia, todas las esperanzas tenían ahora cabida” (Safranski, 2011, p.11).

Es en esa época y en un lugar de Europa que no había figurado en la historia de la filosofía cuando hace su aparición en el escenario intelectual Søren Kierkegaard. Por medio de su novedoso estilo de filosofar retomó los debates de su tiempo; con una gran cultura filosófica, literaria y religiosa se abrió paso para una nueva reconsideración del significado de la existencia. Ante la objetivación de la existencia, la masificación del individuo y la mundanización de la religión, consideró que la sociedad estaba sumida en un falso espejismo, bajo este diagnóstico siguió el ejemplo socrático, desarrollando su gran capacidad para la ironía, trabajando filosófica y literariamente en la reformulación de las categorías fundamentales de la existencia. Es en ese contexto histórico desde donde Kierkegaard y los seudónimos desplegados por él emprenden su propuesta existencial. Su nombre quedó íntimamente ligado a esa época y su pensamiento sigue teniendo una importante influencia en nuestro contexto histórico.

Muy unido a su pensamiento, Kierkegaard ha pasado a la historia del pensamiento occidental como un escritor con un estilo literario único, con una poderosa fuerza lírica acompañada de la diversidad de voces seudónimas y de una desafiante ironía. Desde su época de estudiante universitario entendió la tarea del filosofar como aquella que nos permite enfrentarnos a una de las preguntas más decisivas para el ser humano: ¿Cómo descubrir una verdad desde la que pueda edificar mi existencia, aquella por la que valga la pena vivir e incluso morir? (SKS 17, 19 /p. 80)³. No se trata, por consiguiente, de las verdades meramente enciclopédicas, ni las

3 Las referencias a las obras de Kierkegaard son por medio de los *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) y seguido de una / se pone la página de la traducción al español que aparece en la bibliografía.

derivadas de la razón instrumental, útiles para el progreso material pero no suficientes para fundamentar la existencia; ni mucho menos son las “verdades” socialmente de moda, aquellas que se constituyen como opinión general, esas “verdades” son simplemente una ilusión que aparentan acercarnos a los demás, pero fácilmente desdibujan nuestra identidad individual.

2. La ironía socrática como correctivo de la época

En su libro *La enfermedad mortal*, el seudónimo kierkegaardiano Anti-Climacus, afirma lo siguiente:

Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber que confunde, es de otro Sócrates [...] Desde luego, nuestro tiempo necesita muchísimo de semejante cura irónico-ética, hasta tal punto que quizá sea lo único de lo que en realidad está necesitado (SKS 11, 205 /p. 121).

¿Por qué Kierkegaard acude a Sócrates para ponerlo como remedio para los males de su época? ¿En qué sentido lo hace?

Sócrates no es solamente un referente en el pensamiento de Kierkegaard, sino que está en la génesis de su preocupación filosófica, entendida esta como una crítica a su época y para la cual la ironía tiene una fuerza correctiva y de denuncia. Baste recordar el trabajo de investigación que Kierkegaard desarrolló en la parte final de su época de estudiante y que presentó como tesis: *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*⁴. Esta importancia de Sócrates en los escritos de Kierkegaard puede confirmarse en las constantes alusiones que hace en la mayoría de sus obras; de una u otra forma Sócrates es uno de los grandes amigos intelectuales del pensador danés, se siente su presencia y no dudó en afirmar que fue uno de los apoyos morales en los momentos más

4 Kierkegaard comenzó a trabajar en esta investigación y redacción en 1838 y presentó la tesis en junio de 1841

difíciles de su vida como escritor (SKS 16, 12 /p. 28), al encontrar una oposición abierta o velada a sus escritos, además de comprobar que la sociedad, la vida académica y las autoridades religiosas seguían en el rumbo de la masificación y la desorientación del saber.

Para responder a la pregunta antes planteada sobre por qué Kierkegaard vio en Sócrates a un importante referente para su propia actividad como pensador y escritor, es importante detenerse en algunos aspectos del modo de proceder de Sócrates, para lo cual revisaré algunos aspectos fundamentales de su método contenidos en los diálogos platónicos.

En la *Apología* Sócrates muestra la génesis y el significado profundo de su método. En una ocasión su amigo Querefonte tuvo la audacia de preguntar al oráculo de Delfos si había alguien más sabio que Sócrates. La pitia le contestó que nadie era más sabio (21a). Para Sócrates esa respuesta era un enigma, pues: “yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho” [*ἐγὼ γὰρ δὴ οὐτε μέγα οὐτε μικρὸν ξύνοίδα ἐμαυτῷ σοφὸς εἶναι*] (21b); sin embargo, consideraba que al oráculo no le era lícito mentir. Ante esta confusión: “soy el más sabio, pero no soy sabio”, Sócrates comenzó su propia investigación —este es el origen de su método—, buscó entonces a un hombre que creyese ser sabio y fuera reconocido por sabio. Como consecuencia de esa indagación Sócrates descubrió que en realidad aquel hombre estaba en una peor confusión que él, pues creía ser sabio y en realidad no lo era.

Yo intentaba demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me ganó la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber [*οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμαι*]. (21d)

Desde entonces, Sócrates repitió esta experiencia a lo largo de su vida, con muchos de aquellos que eran admirados por su conocimiento, pero en los que se encontraba la misma confusión: creerse

sabios sin serlo. Al hacer un resumen de su actividad filosófica en la *Apología*, trece veces insiste en esta realidad comprobada por él a lo largo de su vida desde aquella primera indagación. Muy similar a la cita anterior, Sócrates afirma:

¿Cómo no va a ser la más reproachable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me distingo en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto: no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. (29b)

Esta forma de juzgar la sabiduría fue la enseñanza y el ejemplo que dio a los jóvenes:

Se añade, a esto, que los jóvenes que me acompañan espontáneamente -los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos- se divierten oyéndome examinar a los hombres y con frecuencia me imitan e intentan examinar a otros, y encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. (23c)

Sócrates llegó a tres conclusiones respecto al oráculo que había sentenciado que no había un hombre más sabio en Atenas que él. La primera de ellas es la importancia del reconocimiento de su ignorancia. En el texto ya citado dice:

Me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto: no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. (29b)

En segundo lugar, la convicción de que él debía prestar un servicio al dios ayudando a los demás a que reconocieran su ignorancia:

Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: “Entre vosotros es el más sabio el que, al igual que Sócrates,

conoce que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría”. Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, cuando creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, y le demuestro que no es sabio. (23a)

En tercer lugar, la ventaja o ganancia que hay al reconocer la ignorancia:

De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy [*ἀπεκρινάμην οὖν ἐμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν*]. (22e)

Con un claro tinte irónico, Sócrates provoca a sus acusadores y a los jueces diciendo que, incluso después de muerto, si hay otra vida podrá “pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es” (41b).

De esta forma, directamente relacionado con la indagación de Sócrates acerca de la sabiduría, su vocación y su método se orientaron a ayudar a aquellos que creían ser sabios respecto a cosas sobre las que no lo eran, dejando al descubierto su equívoca situación. A través de su método —el encuentro casual, la provocación filosófica, el diálogo, la ironía, la reducción al absurdo— conseguía que los demás quedarán confundidos en su ignorancia. La ironía consiste en que el que declara no saber, Sócrates, provoca en aquellos que dicen sí saber confusión, dejando al descubierto su ignorancia. Es irónico que el que no sabe sea sabio y los sabios sean en realidad ignorantes.

Existen muchos ejemplos en los diálogos de Platón de la práctica y finalidad de esta ironía, como un correctivo de la falsa pretensión del saber. Uno de estos interesantes ejemplos lo encontramos en el *Menón*. A lo largo del texto podemos encontrar sutilezas llenas de humor irónico y una dialéctica que conduce repetidamente

a la contradicción en sus interlocutores, aquella por la que manifiestan que en realidad no saben lo que poco antes aseguraban saber. El diálogo versa sobre uno de los aspectos más relevantes en la concepción de vida de los griegos: la *areté* [ἀρετή]. La *areté* suele traducirse como virtud, aunque su significado es más amplio, puede referirse a la excelencia ciudadana (política), a la capacidad para pensar, hablar y obrar adecuadamente, para tener moderación, valentía, justicia y prudencia. En el *Menón*, Sócrates hace una descripción de la *areté* cuando le dice a Anito que Menón está buscando “este saber y esta virtud gracias a los cuales los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado, se ocupan de sus progenitores y conocen la manera de acoger y apartar a ciudadanos y extranjeros, tal como es propio de un hombre de bien” (91a)⁵.

El diálogo cuenta con tres interlocutores de Sócrates: Menón, un sirviente y Anito, en los tres casos vemos el juego irónico de Sócrates frente a la errónea pretensión de poseer conocimientos. Más que reparar en cada uno de los detalles de esa dialéctica-irónica, me detendré en dos de las conclusiones sobre el método que se encuentran en el diálogo. La primera es la conclusión de Menón después de sus tres intentos fallidos para definir qué es la *areté*, cuando inicialmente él pensaba que era algo ya sabido y que no tendría problema en definirlo; la segunda conclusión es la del propio Sócrates cuando el sirviente advierte malhumorado que ya no sabe qué contestar.

Después del tercer intento fallido de Menón por definir la *areté* (77b-79d), Sócrates le dice a Menón que debe volver nuevamente al inicio de la conversación para que le responda qué es la *areté* (79e). Es entonces cuando Menón, un tanto desesperado le contesta a Sócrates:

Menón: — ¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aún antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando,

5 En su *Paideia: los ideales de la cultura griega* Jaeger dedica un interesante capítulo a la relevancia de esta noción para los griegos en la época clásica (Jaeger, 2001, pp. 22-31).

embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la *areté*, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es. Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te hubieran recluido por brujo. (79e-80b)

Como puede observarse en este pasaje, y de forma muy similar a lo narrado por Sócrates en la *Apología*, en Menón hay una reacción de perplejidad, desesperación y molestia pues está lejos de su presunción inicial y reconoce ahora su confusión ante lo que creía saber; ya que “miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la *areté*, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía” (80b); también el fragmento recoge una opinión sobre Sócrates, de la cual Menón ya había escuchado y ahora él mismo podía confirmar: Sócrates provoca confusión, es como un pez torpedo que confunde y entorpece a quien se acerca a él. Por su parte, Sócrates aprovecha esta analogía con el pez torpedo para reafirmar su ignorancia:

Sócrates: — En cuanto a mí, si el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan, entonces le asemejo; y si no es así, no. En efecto, no es que no teniendo yo problemas, problematice sin embargo a los demás, sino que estando yo totalmente problematizado, también hago que lo estén los demás. Por eso, tampoco yo lo sé qué es la *areté*. (80d)

La segunda conclusión respecto a la forma de proceder de Sócrates se encuentra más adelante en el diálogo, cuando hacen intervenir a un sirviente para hablar del reconocimiento (reminiscencia). En

su diálogo con el sirviente, Sócrates le pregunta sobre las posibles dimensiones de un cuadrado y sobre los cuadrados que de él se pueden formar, a lo cual el sirviente parece responder con soltura 11 veces sobre las diversas medidas y relaciones. Sin embargo, Sócrates, como un pez torpeda y por medio de sus preguntas hace que el servidor termine por reconocer su ignorancia:

Servidor: — ¡Por Zeus!, Sócrates, que yo no lo sé. 84a

Comienza entonces una reflexión de Sócrates con Menón acerca de su método:

Sócrates: — (...) Al principio él no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla.

Menón: — Es verdad.

Sócrates: — ¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto al asunto que no sabía? [...] Al problematizarlo y entorpecerlo, como hace el pez torpeda, ¿le hicimos algún daño? [...] Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto al hablar [...] ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber? (84a-84e)

Como puede observarse, en buena medida el diálogo con el sirviente, más allá del ejercicio de reminiscencia, busca mostrar la importancia de reconocer que no se sabe y el beneficio de ser como el pez torpeda, como queriendo insistir a Menón en esta actitud: la pobreza de nuestros conocimientos, la falsa presunción respecto a ellos y la necesidad de ser tocados por la confusión del pez torpeda, este es punto central en donde se conectan la *Apología* y el *Menón*.

En la *Apología* Sócrates no duda en decir que hubo un momento en que comprendió que así ofrecía un servicio al dios ayudando a los demás a que reconocieran su ignorancia (23a).

Así como la *Apología* permite entender, desde la fuente platónica, el significado de la ignorancia socrática, el propósito de su diálogo con los demás y la molestia que su proceder causaba en muchas personas⁶, en el *Teeteto* puede comprenderse bien el sentido de la mayéutica socrática. En este diálogo se aborda específicamente la mayéutica como método, llamado por él mismo con ese nombre (*μαιευτικός*).

En el *Teeteto* se aborda el problema de la naturaleza del conocimiento. Como en otros diálogos, Sócrates reconoce inicialmente su ignorancia sobre la naturaleza del saber: “Esto es lo que me deja perplejo: no soy capaz de comprender adecuadamente por mí mismo qué es realmente el saber” (145e), a partir de lo cual comienza el diálogo con Teeteto, quien propone sucesivamente tres definiciones del saber. Por medio de la habitual forma dialéctica de proceder de Sócrates, ambos terminan por reconocer, al final del diálogo, que ninguna de las tres definiciones ensayadas es aceptable: el saber no es percepción, ni opinión verdadera, ni una explicación acompañada de opinión verdadera.

Es en este ejercicio de reducir al absurdo las propuestas de definición de Teeteto donde Sócrates habla de la mayéutica. La referencia al método se hace en dos momentos durante el diálogo: el primero de ellos al comienzo (148e - 151d), cuando Teeteto también manifiesta su imposibilidad para definir qué es el saber y cumplir con las exigencias de Sócrates. Esta dificultad da ocasión a Sócrates para hablar acerca del arte mayéutico. La segunda referencia se hace al final del diálogo (210a - 210d), cuando ambos, Teeteto y Sócrates, nuevamente reconocen que no han podido llegar a la

6 Paul Muench sostiene que la *Apología* de Platón es el principal texto en el que Kierkegaard se basa para defender que Sócrates es fundamentalmente un ironista [Muench, *Socratic Irony, Plato's Apology, and Kierkegaard's On the Concept of Irony*] (Muench 2009, pp.70-125).

definición del saber, lo que, una vez más, permite a Sócrates hablar del propósito de la mayéutica. Analizaremos ambas referencias.

Al inicio del diálogo Teeteto comenta su incapacidad de decir algo que valga la pena acerca de qué es el saber, aunque aun así está interesado en ello (148e). Sócrates le responde con el símil del parto y las parteras: “Sufres los dolores del parto, Teeteto, porque no eres estéril y llevas el fruto dentro de ti” (148e). Comienza entonces la explicación de Sócrates sobre la mayéutica, afirmando que él es hijo de Fenáreta, una excelente y vigorosa partera, y que también él practica ese mismo arte. Le comenta a su interlocutor, que las parteras tienen diversas cualidades: saben distinguir mejor que otras mujeres a aquellas que están embarazadas de las que no lo están, pueden ayudar a acelerar los dolores de parto y hacerlos más llevaderos, saben qué hacer en situaciones complejas del parto; además, son buenas casamenteras. Sin embargo, aclara Sócrates, ese arte está reservado a mujeres mayores que ya no pueden tener hijos⁷.

Después de exponer estas características, Sócrates hace una declaración sobre cómo debe entenderse su arte como partero:

Sócrates: — Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros, pero a mí me impide engendrar. (150b)

7 Sócrates retoma para esta alusión de la infertilidad de las parteras a la diosa Ártemis, hija de Zeus y Leto, quien permaneciendo virgen ayudó a su madre a dar a luz a su hermano Apolo, por lo que era venerada, entre otras cosas, como diosa de los nacimientos.

Vale la pena destacar tres características de este texto. En primer lugar, al igual que en la *Apología*, Sócrates muestra la convicción acerca de su ignorancia pues, de forma análoga a las parteras, él es estéril respecto a la sabiduría. Esta misma idea la repite a continuación: “Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma” (150d). En segundo lugar, el texto también muestra la convicción de que, al igual que las parteras, su misión es asistir a los demás, pero en su caso, para escrutarlos “por todos los medios” y así saber si su conocimiento es falso o verdadero.

A este respecto, Sócrates comenta que hay algunas personas que tienen trato con él que logran hacer importantes progresos —si el dios se los concede—; en este caso, “es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo” (150d). Pero además, también hay otros que, impacientes, interrumpen sus avances, “al hacer más caso de lo falso y lo imaginario que de la verdad. En definitiva, uno y otros acabaron por darse cuenta de que eran ignorantes” (150e). Esta labor de parto, al igual que los partos de las mujeres, no está exenta de sufrimientos: “Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar este dolor o hacer que llegue a su fin” (151a). También existen otras personas que no pueden dar fruto alguno y, por consiguiente, Sócrates prefiere encauzarlos, de forma respetuosa, con algún otro que ofrezca enseñanzas.

Una tercera característica de este texto es la molestia que causa su proceder, al cuestionar insistentemente a los demás, sin dar él ninguna respuesta acerca de lo que pregunta. La parte final de esta explicación que Sócrates da a Teeteto acerca de la mayéutica se refiere al enojo que su método puede causar. Por eso le advierte a Teeteto:

Sócrates: — Ahora bien, si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y, en consecuencia, lo desecho y lo dejo a un lado, no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños. Pues, mi admirado amigo, hasta tal punto se ha enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para mordirme, en cuanto los he desposeído de cualquier tontería. No creen que hago esto con buena voluntad, ya que están lejos de saber que no hay dios que albergue mala intención respecto a los hombres. Les pasa desapercibido que yo no puedo hacer una cosa así con mala intención y que no se me permite ser indulgente con lo falso ni obscurecer lo verdadero (151c).

Esta primera referencia a la mayéutica comenzó, como ya se había señalado, cuando Teeteto manifestó su imposibilidad para definir qué es el saber. Después de toda la larga explicación de Sócrates acerca de su arte como partero, anima a Teeteto a decir qué es el conocimiento, “no digas que no puedes, pues, si dios quiere, y te portas como un hombre, serás capaz de hacerlo” (151d). Aunque todo pareciera indicar que, con la buena voluntad de Teeteto y la mayéutica socrática, “sería capaz de hacerlo”, lo cierto es que después de varios intentos a lo largo del diálogo terminan por reconocer que aún no han sido capaces de lograrlo. Es ante esta dificultad que Sócrates vuelve a hablar sobre la mayéutica. El diálogo termina con la siguiente conclusión e intercambio de ideas con Teeteto:

Sócrates: — ¿No nos dice nuestro arte de partear que todo esto ha resultado ser algo vacío y que no merece nuestro cuidado?

Teeteto: — Sin duda alguna.

Sócrates: — Pues bien, Teeteto, si después de esto intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo único que mi arte puede lograr. Yo nada sé de esos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado. Sin embargo, mi madre y yo hemos recibido de Dios este arte de los partos y lo

practicamos, ella, con las mujeres, y yo, con los jóvenes de noble condición y con todos aquellos en los que pueda hallarse la belleza. (210a)

Destacan dos aspectos relevantes en el fragmento citado. En primer lugar, como en otros diálogos aporéticos, no se llega a un conocimiento acerca de la definición que se quiere dilucidar, en este caso acerca del saber. Tanto Sócrates como Teeteto llegan a esta conclusión. En el caso de Sócrates, esta ignorancia no es de sorprender, pues él mismo había declarado su incapacidad para comprender qué es el saber.

El segundo aspecto es la relevancia que Sócrates le da a la mayéutica. De entre esos motivos tal vez el más importante es que por medio de ella se puede obtener “la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras” [*οὐκ οἶόμενος εἰδέναι ἅ μὴ οἶσθα*] (210a), este reconocimiento de la ignorancia posibilita un mejor modo de enfrentar el problema, ya sea para indagar mejor acerca de la naturaleza del saber, o para tener una actitud menos pesada y más tratable para los demás.

3. La huella de Sócrates en el proyecto de Kierkegaard como autor

En el anterior y extenso apartado he querido hacer una lectura detallada del proceder socrático, su origen narrado en la *Apología*, su crítica a una sociedad o tipo de personas que hacen aspavientos sobre sus conocimientos pero que en realidad no saben, la incomodidad y molestia que provocó esa actitud de Sócrates, en conjunto: el método irónico-dialéctico-indirecto que usó Sócrates. A partir de esta lectura pretendo mostrar dos cosas en este último apartado: primeramente que Kierkegaard quedó profundamente impresionado de esta forma de proceder de Sócrates cuando elaboró su tesis universitaria y que, en buena medida, esta impresión le permitió descubrir su vocación de escritor y la importancia del recurso a los seudónimos, a la comunicación indirecta y a la ironía; todo esto para hacer frente a una época que en lo intelectual, en lo social y en lo religioso vivían bajo el espejismo de las apariencias.

En sus diversas obras Kierkegaard muestra el interés y la admiración por Sócrates. En *La enfermedad mortal* ya citada, donde se hace referencia a que lo que necesita el mundo es de otro Sócrates, el seudónimo kierkegaardiano Anti-Climacus se refiere a la hipocresía de su época, en la cual, de forma corriente se afirma saber que es la justicia, el amor y la verdad, aunque los que afirman saber en realidad viven de forma muy diversa a esos pretendidos conocimientos, es entonces que el seudónimo exclama: “Oh Sócrates, yo sé que cuento con tus parabienes si los juzgo en el banquillo de la incongruencia cómica” (SKS 11, 205 /p. 121). Trataré de mostrar de forma panorámica cómo Kierkegaard tiene puesta la mirada en el proceder socrático.

La tesis de Kierkegaard: *Sobre el concepto de la ironía en constante referencia a Sócrates* está dividida en dos partes, en la primera Kierkegaard realiza un recorrido por las diversas fuentes socráticas en relación con la ironía: Jenofonte, Platón y Aristófanes. Para nuestro pensador Platón y Aristófanes son un complemento importante para tener una visión de conjunto de la ironía socrática. Platón representa la idealidad trágica y Aristófanes la idealidad cómica (SKS 1, 180 /p. 178), en cambio no encuentra demasiado aporte en las fuentes procedentes de Jenofonte⁸. En la segunda parte está, a mi modo de ver, el capítulo más propositivo e interesante de toda la tesis: “La validez histórica-universal de la ironía. La ironía de Sócrates” (SKS 1, 297-308 /pp. 285-295). Es aquí donde Kierkegaard hace su propia lectura sobre el método irónico y el papel que tuvo en la actitud filosófica-existencial de Sócrates. La ironía presente en el filósofo ateniense no es solamente un método discursivo o dialéctico como lo ve Hegel, sino que manifiesta la identidad (subjetividad) de Sócrates, que es a la vez una especie de respuesta o vocación ante un punto de inflexión histórica, en el cual la realidad (histórica) ha perdido su validez, se ha convertido

8 También en esta primera parte Kierkegaard dedica un capítulo al Daimon socrático y a su condena, y otro capítulo a la concepción hegeliana de Sócrates.

en una especie de cascarón-ideológico⁹, que si bien todavía puede dominar los paradigmas sociales, intelectuales, y religiosos, ha dejado de ser un fundamento idóneo para el desarrollo del devenir histórico. Es en este quiebre de los valores descompuestos de una época que el ironista y la ironía tienen el terreno más adecuado para surgir y desarrollarse.

Kierkegaard señala en este capítulo diversas características del sujeto irónico. En primer lugar, tiene una percepción del quiebre, de una realidad sin sustento, que ha perdido su validez, un estado imperfecto que produce un enorme equívoco en la época. Así, el ironista es ante todo una subjetividad marcada por esta conciencia, por un lado, tiene algo de trágico, pues “la existencia se ha vuelto extraña para el sujeto irónico, y éste a su vez extraño a la existencia” (SKS 1, 297 /p. 285). Sin embargo, este extrañamiento, lejos de convertirse en indiferencia o derrumbe anímico, se convierte en un acicate para desplegar el temperamento irónico y así contribuir a que la realidad se muestre en toda su imperfección. Desde otra perspectiva, este extrañamiento —no sentirse parte de la realidad dada— otorga al ironista una especial libertad al no estar sujeto a las determinaciones de la época, y gracias a esa libertad puede desplegar toda su capacidad y entusiasmo irónico para abrir juicio y hacer frente a la época. Este espíritu combativo tiene consecuencias para el sujeto irónico, su celo suele estar marcado por el sacrificio, el ironista se vuelve una víctima de las fuerzas que aún dominan. Aunque ha habido muchos sujetos verdaderamente irónicos que acompañan los momentos de inflexión histórica, Kierkegaard no duda en afirmar que la subjetividad irónica bajo las características antes mencionadas se dio por primera vez con Sócrates.

Como había mencionado, el interés desplegado por Kierkegaard al realizar su tesis sobre la ironía socrática marcó una profunda huella en él, de tal forma que se operó un importante cambio en su proyecto de vida. Hasta antes del inicio de la elaboración de su tesis Kierkegaard no había sido un alumno muy regular en sus

9 Esta expresión es mía.

estudios universitarios. Es a partir del primer semestre de 1838, después de la muerte de su querido profesor Poul Martin Møller, a quien en buena medida le debía su interés por Sócrates y la ironía¹⁰, que Kierkegaard empieza a desarrollar más puntualmente sus ideas para la redacción de su tesis. Esta buena disposición se vio reforzada tras el fallecimiento de su papá en agosto de ese mismo año. Es también en este periodo final de sus estudios cuando se comprometió con Regina Olsen, en septiembre de 1840.

Kierkegaard presentó su tesis en junio de 1841¹¹. Sin embargo, el rumbo que marcaría su vida no estuvo guiado por el compromiso con Regina Olsen, ni por el hecho de haber terminado sus estudios universitarios. El cambio tuvo lugar cuando terminó de madurar su encuentro con Sócrates, también por la creciente percepción de que la crisis que marcaba su época necesitaba una cura socrática, y también por la convicción de que él podía desarrollar una obra literaria-filosófica-religiosa-existencial que pudiera servir como correctivo de su época, ya había en él la idea —todavía como una idea en desarrollo— del nuevo uso existencial e irónico de los seudónimos, una forma estética-existencial de enfrentar a sus posibles lectores con el problema de la pérdida de la individualidad ante un mundo masificado, dominado por la banalidad de los estereotipos dominantes¹².

Las manifestaciones de este cambio se hicieron sentir casi de manera inmediata, dos meses después de haber presentado su tesis rompió su compromiso con Regina Olsen y pocos días después par-

10 Kierkegaard dedicó a Poul Martin Møller una bella dedicatoria en el libro *El concepto de la angustia* (SKS 4/2, 311 /p.127).

11 Para conocer con más detalle lo ocurrido en estos años 1838-1841, puede verse (Garf 2005, pp. 126-199) y (Hannay 2010, pp. 135-203).

12 Unos años después, Kierkegaard anotó en su diario, el 27 de agosto de 1844, lo siguiente: “Hace unos tres años que concebí la idea de hacerme escritor. Lo recuerdo claramente, era domingo; no, veamos un poco... sí, sí, exactamente un domingo en la tarde. Estaba, como de costumbre, en el café del parque de Frederiksberg fumando mi cigarro. Había salido de casa sin meta alguna y mis pasos me llevaron, como habitualmente, a ese lugar donde me parece hallarme tan bien como en mi propio hogar, donde todo predispone a una cierta elevación melancólica por encima de este mundo y de sus cosas” (SKS 27, 329 /p. 39).

tió para Berlín. Desde entonces y durante 1842 y 1844 Kierkegaard se dedicó por completo a su tarea de escritor bajo los parámetros antes mencionados. El resultado lo conocemos: entre febrero de 1843 y agosto de 1844 publicó 6 obras seudónimas, 6 libros de discursos edificantes que contienen en total 18 discursos, además de los artículos en periódicos o revistas para responder a críticas sobre sus obras seudónimas, a lo que también hay que añadir las numerosas anotaciones en sus diarios personales. No se trataba simplemente de una disposición hacia las letras y la escritura, sino que consideraba su profesión de escritor como una vocación que lleva implícita una especial seriedad y responsabilidad en su tarea.

Trataré de mostrar ahora esta intención metódica de Kierkegaard y su paralelismo con Sócrates, pero bajo la mirada retrospectiva del mismo Kierkegaard, cuando reflexiona en su labor de escritor, unos años después. Habían transcurrido cinco años de una apasionante tarea como escritor, en esta producción se alternaba la aparición de escritos seudónimos y escritos edificantes. Con ocasión de la publicación de *Postscriptum definitivo y no científico a Migajas filosóficas*, en febrero de 1946, Kierkegaard había considerado que podía dar por terminada su labor de escritor por medio de los seudónimos, en este mismo sentido, tenía el interés de explicar por escrito el proyecto de su labor de escritor y la relación que guardaban los escritos seudónimos y los religiosos. Un primer paso lo dio en el mismo *Postscriptum*, pues al final del libro agregó una reflexión titulada “Una primera y última explicación” (SKS 7, 569-573 /pp. 627-631) donde insiste en la autonomía de los autores seudónimos y la importancia de la diversidad entre ellos. Por otra parte, Kierkegaard asentaba frecuentemente en su diario miradas retrospectivas sobre el significado de su tarea como escritor. Como fruto de este interés Kierkegaard terminó en noviembre de 1848 una versión extensa de sus reflexiones bajo el título *Punto de vista de mi obra como escritor* [*Synpunktet for min Forfatter-Virksomhed*], aunque decidió no publicarla. Sin embargo, el interés seguía presente y trabajó en una versión más corta que publicó en 1851 con el título *Sobre mi obra como escritor* [*Om min Forfatter Virksomhed*].

Estas dos obras son muy importantes para ahondar en la finalidad y método de Kierkegaard y para ver el influjo de Sócrates en ellas. Además de las diversas referencias a Sócrates hay una reflexión en la que aparecen muchos paralelismos con los textos comentados de la *Apología* y el *Menón*. La segunda parte de *Punto de vista de mi obra como escritor* la inicia con una importante reflexión acerca de sus escritos estéticos y cómo estos debían entenderse desde su proyecto de escritor religioso, como una táctica [*Taktic*] (SKS 13, 23 /p.163) para combatir el monstruoso espejismo [*uhyre Sandsebedrag*] (SKS 16, 11 /p.45) en que se ha convertido la cristiandad. Del mismo modo que ocurría en la época de Sócrates, bajo el espejismo de muchos que creían saber aunque en realidad no sabían, algo similar es lo que Kierkegaard dice de la cristiandad, pues una gran multitud de “cristianos” no tienen ningún compromiso ni interés en vivir bajo los parámetros auténticamente cristianos y, sin embargo, todos ellos se llaman a sí mismos cristianos, son reconocidos como cristianos por el estado, son enterrados como cristianos y graduados como cristianos por la eternidad (SKS 16, 24 /p. 46). Bajo los efectos de este espejismo se vuelve imposible romper el engaño, por lo que es necesario acudir a medios indirectos [*gjores indirekte*] (SKS 16, 25 /p. 47) para erradicar ese espejismo. Y así como Sócrates se declaraba ignorante y comenzaba sus conversaciones suponiendo que su interlocutor era el poseedor de los conocimientos y no él, Kierkegaard también considera necesario este proceder, pues la forma indirecta requiere que —en este caso, el escritor religioso— se presente como no cristiano, y dejar que el otro —el lector— se mantenga inicialmente en su ilusión de pensar que sí lo es (SKS 16, 26 /p. 47). Mucho se ha comentado sobre lo problemático o justificable que puede o no ser este “engaño”, Kierkegaard hizo varias reflexiones sobre este punto, una de ellas, que me parece de especial importancia por su referencia a Sócrates es la siguiente:

Aunque muchos párrocos consideran este método totalmente injustificable, y muchos también son incapaces de manejarlo (no obstante que todos ellos, de acuerdo con sus propias afirmaciones, están acostumbrados a usar el método socrático), yo, por mi parte, me adhiero

tranquilamente a Sócrates. Es cierto, él no era cristiano, lo sé, y, sin embargo, estoy totalmente convencido de que lo hubiera sido. Pero era un dialéctico, todo lo concebía en términos de reflexión. Y la cuestión que aquí nos ocupa es puramente dialéctica, es la cuestión de usar la reflexión en la cristiandad. Estamos tratando aquí de dos magnitudes cualitativamente diferentes; pero en un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro [*formelt kan jeg godt kalde Sokrates min Lærer*], mientras que solo he creído y creo en uno solo: Nuestro Señor Jesucristo. (SKS 16, 36 /p.63)¹³

De esta forma Kierkegaard concibe la comunicación indirecta como una vía o un método [*Fremgangsmaade*] (SKS 16, 26 /p. 48) más existencial, menos epistemológico en el sentido socrático, pues la forma indirecta que Kierkegaard usó no fue por medio del diálogo y la reducción al absurdo empleadas por el filósofo ateniense, sino por medio de las obras estéticas y las diversas concepciones existenciales que asume cada uno de los seudónimos. En buena medida su tarea como escritor consiste en perturbar, como el pez torpedo, de forma que el lector interesado por la temática y por el estilo es llevado hacia el interior de sí mismo, para enfrentarse a su forma de pensar, a sus creencias y presupuestos existenciales, salir de la masa y buscar convertirse en un individuo singular. También el lector, cuando logra ver con otros ojos la realidad histórica, social y cultural en la que vive, percibe las múltiples fracturas que hay en ella, una realidad que ha perdido consistencia se trata de un ejercicio irónico por el que muchas cosas interiores y externas quedan al descubierto.

Desde luego que el efecto de la escritura así entendida es múltiple, puede haber lectores que se sientan identificados con este peculiar ejercicio dialéctico-existencial, pero puede haber muchos otros —como sucedió con Sócrates— en los que se provoca mucho malestar, pues el escritor al salirse de las filas de la contempo-

13 Este texto continúa con otra importante referencia al método socrático: “Es preciso no dejarse engañar por la palabra ‘engaño’. Se puede engañar a una persona por amor a la verdad, y recordando al viejo Sócrates, se puede engañar a una persona en la verdad. Realmente sólo por este medio, es decir, engañándole, es posible llevar a la verdad a uno que se halle en la ilusión” (SKS 16, 36 /p. 61).

raneidad y hacerle frente tiene un choque con los poderes dominantes, a esto se refirió en su tesis universitaria cuando sentenció que el ironista es víctima del proceso crítico (SKS 1, 299 /p. 287). A este respecto Kierkegaard se lamenta de la trivialidad con que sus contemporáneos en Copenhague lo han ironizado a él, pues resulta muy paradójico y sin sentido que los periódicos y la gente común y corriente hagan una voz común para hacerlo objeto de sus mofas irónicas. “Creo que es imposible encontrar nada más ridículo. Porque la ironía implica una cultura intelectual específica, la cual es muy rara en cualquier generación [...], y aquella chusma y barahúnda ahora se han vuelto adeptos a la ironía. La ironía es absolutamente no social; una ironía que sea de la mayoría no es ironía” (SKS 16, 45 /p. 76).

El énfasis en el propósito religioso de su método y sus escritos que señala en *Punto de vista de mi obra como escritor* y en *Sobre mi obra como escritor* no significa que su crítica-irónica se reduzca exclusivamente a ese ámbito, sino que lo religioso es una de las manifestaciones —para él la más importante— de la desorientación de la época. Cada una de las voces seudónimas y de los escritos edificantes recorren diversos aspectos de este diagnóstico; asimismo, en cada una de las obras y con estilos distintos, el lector puede acompañar al autor en su crítica a una época que se ha vuelto un estorbo perjudicial para la verdad y el individuo, también el lector puede vislumbrar la propuesta de una forma de vida bajo categorías más auténticas de la existencia. Aunque es difícil sintetizar en unos cuantos párrafos toda la riqueza contenida en las obras de Kierkegaard bajo la mirada planteada en este ensayo, presento algunos ejemplos. En la primera parte de *O lo uno o lo otro* acompañamos al esteta A, quien se ha refugiado en la música de Mozart para evadirse del sinsentido que observa en la realidad y que inunda melancólicamente su existencia. En uno de sus *Diapsálmata* afirma lo siguiente:

Lo mismo que según la leyenda sucedió a Parmenisco, a saber, que perdió la facultad de reír en la cueva trofónica y que la recuperó en Délos al contemplar una masa informe que era expuesta como la imagen de

la diosa Leto, es lo que me ha sucedido a mí. Siendo aún muy joven, me olvidé de reír en la cueva trofónica; cuando maduré, cuando abrí los ojos y contemplé la realidad, me dio por reír y, desde entonces, no he cesado de hacerlo. Observé que el sentido de la vida era ganarse el pan de cada día y su objetivo, llegar a ser consejero de justicia; que el máspreciado placer amoroso consistía en dar con una joven adinerada y la bienaventuranza de la amistad, en sacar al otro de sus apuros pecuniarios; que la sabiduría era aquello que la mayoría consideraba como tal; que era entusiasmo pronunciar un discurso y que era coraje arriesgarse a ser multado con 10 reales; que era cordialidad decir buen provecho tras una comida; que era temor de Dios comulgar una vez al año. Todo esto vi y me reí. (SKS 2, 43 /p. 58)

Bajo otra mirada crítica, las cartas del juez Wilhelm muestran la posibilidad de entender la vida y los deberes de la existencia sin reducirlos a un mero formalismo racional ni a las engañosas apariencias sociales, por el contrario, su visión se manifiesta en un entusiasmo por el deber que acompaña su vida. En *Temor y temblor* el lector puede adentrarse en la lírica-dialéctica llena de ironía hacia sus contemporáneos con la que Johannes de Silentio considera a Abraham y la prueba a la que fue sometido de sacrificar a su hijo Isaac. En sus consideraciones *Silentio* se presenta a sí mismo como no filósofo y en su hipotético sermón sobre Abraham se asume como alguien que no posee la fe, de tal forma que en ese ejercicio dialéctico-irónico el no filósofo lleva al absurdo la pretendida racionalidad con que la filosofía hegeliana intenta reducir la fe; y el no creyente muestra a los que supuestamente creen que les falta la pasión y la gravedad que deben estar en el fondo de la creencia religiosa.

Lo mismo podemos observar en los discursos edificantes, por ejemplo, el primero de ellos, “La espera en la fe”, donde se nos muestra con toda la pasión y dramatismo existencial el deseo de que la persona amada posea la fe, el texto nos lleva a comprender que la fe no es como cualquier regalo que una persona pueda dar a otra, sino que implica la gracia de un don divino y la libertad humana. También podemos adentrarnos en la forma dialéctica con la que, en *Las Obras del amor*, Kierkegaard conduce al lector a darse

cuenta de que fácilmente solemos hablar mal de los demás, como si se trataran de fantasmas de paja que hemos construimos para ser quemados y destruidos. Una vez reconocida esta situación, el lector es llevado por los caminos de la caridad, a un ejercicio continuo para buscar amorosamente justificar las faltas de los demás, con el mismo empeño con que antes lo hacíamos para engrandecer sus defectos. Bajo este ejercicio inverso pueden hacerse realidad las palabras del apóstol para cubrir con el velo de la caridad la muchedumbre de los pecados (1 Pedro 4:8).

Por medio de esta diversidad de recursos literarios el lector es introducido a una forma distinta de abordar los problemas filosóficos, religiosos, morales y estéticos. A través de sus escritos busca desenmascarar los distintos hilos con los que los estereotipos dominantes nos suelen atar en una visión equívoca de la existencia; pero al mismo tiempo, cada uno de sus escritos son una provocación para buscar otro tipo de sabiduría.

Referencias bibliográficas

- Descartes, R. (2004). *Discours de la méthode*. University of Notre Dame Press.
- . (2011). *Obras*. Gredos.
- Garff, J. (2005). *Søren Kierkegaard a Biography*. Princeton University Press.
- Hannay, A. (2010). Kierkegaard. Una biografía. Universidad Iberoamericana.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (1997-2013). *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)* (N. Jørgen Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon, & F. Hauberg Mortensen, Eds.; Vol. 55). Gads Publishers. <https://teol.ku.dk/skc/sks/>
- . (1959). *Mi punto de vista*. Ediciones Aguilar.
- . (2000). *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Editorial Trotta.
- . (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Editorial Trotta.
- . (2007). *El concepto de la angustia*. Alianza editorial.
- . (2008a). *Postscriptum definitivo y no científico a Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana.
- . (2008b) *La enfermedad mortal*. Editorial Trotta.

- . (2011). *Los primeros diarios volumen I*. Universidad Iberoamericana.
- . (2020). *Diarios volumen VI*. Universidad Iberoamericana.
- Muench, P. (2009). “On the concept of Irony” en *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*, 71-125.
- Platón. (1997). *Diálogos: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Gredos.
- . (1998). *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducido por Santa Cruz, Vallejo y Cordero. Madrid: Gredos.
- . (1999). *Diálogos: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Traducido por Ruiz, Acosta, Olivieri y Calvo. Madrid: Gredos.
- Safranski, R. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza Editorial.

SEGUNDA SECCIÓN

HUMOR, CONCIENCIA Y PROFECÍA

CAPÍTULO V

DE LA IRONÍA AL HUMOR. EL SALTO DE SÓCRATES A CRISTO, VISTO POR LOS OJOS DE UN POETA

*Fernando Pérez-Borbujo Álvarez*¹

RESUMEN

En los últimos años se ha renovado el interés por la primera obra publicada de S. Kierkegaard: *El concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates* (1841) fruto de su tesis de magisterio. En la presente exposición remarcaremos el interés teológico de esta obra, que quiere confrontar las figuras históricas de Sócrates y Cristo para mostrar sus diferencias. Para ello Kierkegaard debe depurar a Sócrates de toda herencia platónica, y a Cristo, de toda herencia ro-

¹ Fernando Pérez-Borbujo es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona)

mántica. De ahí que la ironía socrática sea releída por Kierkegaard desde el humor cristiano, en una profunda confrontación con la ironía romántica. A este respecto es determinante la herencia de Schelling, quien elaboró una filosofía de la Revelación, verdadera ciencia histórica y positiva, centrada en el concepto nuclear de ‘persona’. Dicha teoría es patente en la cristología kierkegaardiana, que entiende a Cristo como alfa y omega, como centro insuperable de la Historia, en contraposición a la concepción pneumatológica de Hegel, quien la concibe como un avance imparable del Espíritu, en su camino hacia la autoconciencia.

Este papel central de la cristología —verdadera doctrina de la encarnación que supone el rechazo de la ironía como pura negatividad absoluta, mero final sin verdadero inicio, y a cuya luz refulge el carácter positivo y concreto del humor cristiano— queda fuertemente subrayado por la alusión final del texto al comentario de Martensen a los *Poemas nuevos* de J. Heiberg, en el que se unen, de un modo diáfano, encarnación y resurrección.

Palabras clave: Socrates, Cristo, filosofía de la revelación, ironía, humor.

ABSTRACT

In recent years there has been renewed interest in the first published work of S. Kierkegaard: *The concept of irony, in constant reference to Socrates* (1841) as a result of his magister thesis. In this exhibition we will highlight the theological interest of this work, which wants to confront the historical figures of Socrates and Christ to show their differences. To do this, Kierkegaard must purge Socrates of all Platonic inheritance, and Christ, of all romantic inheritance. Hence, Socratic irony is reread by Kierkegaard from Christian humor, in a profound confrontation with romantic irony. In this regard, the legacy of Schelling is decisive, who developed a philosophy of Revelation, a true historical and positive science, centered on the nuclear concept of ‘person’. This theory is evident in Kierkegaardian Christology, which understands Christ as alpha and omega, as an unsurpassable center of History, in contrast to the pneumatological

conception of Hegel, who conceives it as an unstoppable advance of the Spirit, on its path towards self-awareness.

This central role of Christology—a true doctrine of the incarnation that presupposes the rejection of irony as pure absolute negativity, a mere end without a true beginning, and in whose light the positive and concrete character of Christian humor shines—is strongly underlined by the final allusion from the text to Martensen’s commentary on J. Heiberg’s *New Poems*, in which incarnation and resurrection are united, in a clear way.

Keywords: Socrates, Christ, philosophy of revelation, irony, humor

INTRODUCCIÓN

Kierkegaard inicia su andadura con su tesis para obtener su magister en Artes, después de cursar sus estudios de filosofía y teología, magister que le habilitará para la predicación y la enseñanza en el ámbito de las comunidades protestantes, ministerio que ejerció de manera ejemplar. En sus inicios, Kierkegaard se debate entre su pasión literaria, sus estudios de teología y su descubrimiento de la filosofía. No obstante, el año de 1839 será determinante en su vida por varias razones: tendrá lugar simultáneamente, la muerte de su padre, la ruptura de su compromiso con Regina Olsen y su determinación por finalizar sus estudios de teología. Además, está a la vista su viaje a Berlín para escuchar a Schelling y el inicio de una carrera como escritor, tan meteórica como breve. Desde la defensa de su tesis en 1841 hasta su muerte, acaecida en 1855, asistimos a la producción de una obra plenamente romántica, es decir, programática. No hay en ella improvisación, ni azar, sino el seguimiento de un plan, trazado previamente, que se forja precisamente con esta tesis.

Las últimas décadas de investigación sobre la obra de Kierkegaard, no han hecho nada más que dar la razón al único amigo íntimo que tenía entonces, Emil Boesen, el cual declaraba que “durante la elaboración de la disertación su autor llegó a una claridad definitiva acerca de lo que quería hacer con su vida” (Brandes, 1967, p. 59). Ha sido en la década de los años noventa cuando

se ha invertido la tendencia que hacía lamentarse a Grunnet que: “la disertación de Soren Kierkegaard sobre la ironía no ha recibido en los estudios de su pensamiento la misma atención que las demás partes de su obra” (Grunnet, 1987, p. 9). A este respecto, Jon Stewart ha observado que el escrito sobre la ironía, muy a menudo descuidado por los intérpretes, es esencial para la comprensión del pensamiento y la estrategia autoral de Kierkegaard: “su importancia aumenta en lugar de disminuir ya que proporciona una clave interpretativa invaluable para el resto de sus escritos” (Stewart, 2015, p. 114).

Uno de los problemas más arduos de la crítica especializada al enfrentarse a este texto, más allá de la temática concreta de la propuesta (la del concepto de ironía, con especial referencia a Sócrates) radica en elucidar la propia postura de Kierkegaard respecto hacia dicho escrito, lo cual eleva a primer plano el estatuto² de esta obra: su carácter hegeliano, para algunos; anti-hegeliano y romántico, para otros; la influencia del hijo de Fichte, I. H. Fichte, de clara filiación schellinguiana, lo cual vuelve su hegelianismo más que matizable. Por otro lado, retorna el problema de si esta obra debe encuadrarse en el ámbito de los escritos de comunicación indirecta o directa pues, como sostiene Hirsch, el tratamiento de la ironía en esta obra es a su vez irónico, lo cual permitiría incluirla entre las obras de comunicación indirecta, reconfirmando la hipótesis de que la distinción entre comunicación ‘directa’ e ‘indirecta’ en la obra kierkegaardiana fútil, sino es que se reserva para los *Diarios*. Aunque de todos es sabido que, en la época, el género epistolar es el menos íntimo, privado y natural, sino el más público, artificial e impostado.

Pero más allá de la cuestión formal o autoral, creemos que la única manera de arrojar luz sobre el propósito kierkegaardiano con esta obra, es responder a la pregunta: ¿por qué este texto, dedicado al estudio pormenorizado de la ironía socrática, mereció ser evaluado como una tesis para el magisterio en teología? ¿No quedaba un estudio sobre la figura de Sócrates, y máxime sobre un tema

2 Para las diferentes interpretaciones de esta obra consúltese Leif Korsbaek (1987: 280-283)

como la ironía, lejos de los intereses de la teología especulativa desarrollada en los centros protestantes de la época? Es sabido de los estrechos ligámenes entre filosofía y teología, sobre todo desde el impacto del Idealismo alemán en tierras danesas, dado que dicha filosofía en realidad es una filosofía de la religión, una teología racionalizada, pero y, ¿la filosofía griega? ¿y Sócrates? Los modernos estudiosos de la filosofía griega concuerdan en caracterizarla como una teología (Jaeger), basándose en que el razonamiento en los griegos, como queda patente en los presocráticos, siempre se dirige hacia lo divino. La cuestión nos sería la de la presencia de lo divino, si la concepción griega de lo divino tiene algo que ver con la concepción cristiana de Dios.

Por otro lado, esta subordinación de las concepciones filosóficas fundamentales a principios teológicos, desde los presocráticos a las señeras figuras de Platón y Aristóteles, facilitó que muchos padres de la Iglesia, bien leídos y conocidos por Kierkegaard, concibieran la filosofía platónica como precedente del cristianismo, por su concepción ética, su aspiración a la inmortalidad y a una vida superior del espíritu, ordenada por la inteligencia y el amor, que parece estar en armonía con la prioridad que el cristianismo otorga al espíritu sobre la vida mundana. Las virtudes platónicas se muestran aquí como precedente y fundamento de las virtudes cristianas.

Establecer la continuidad, o discontinuidad, entre platonismo y cristianismo — al igual que en la filosofía nietzscheana que concluye, al igual que Kierkegaard, en la disrupción radical y tajante entre ambas— sería el objetivo fundamental de esta tesis de magisterio. A este respecto, la referencia obligada, como aparece en la última nota de su disertación, es la obra de F. Baur, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*. En apoyo de esta interpretación se puede hacer notar que el ‘cara a cara’ entre Sócrates y Cristo parece ser el único problema al que se enfrenta la filosofía kierkegardiana, como él mismo ha repetido en incontables ocasiones.

La confrontación de dichas figuras históricas, como no podía ser de otra forma en el siglo diecinueve, se encontraría alejada del terreno mítico y supeditada a la discusión respecto al estatuto del

conocimiento y la crítica históricas. La crítica bíblica y la historiografía de la época se enfrentaron al enorme reto de establecer el estatuto real de la figura histórica de Cristo. Ya el libro de David F. Strauss, *La vida de Jesús*, de inspiración hegeliana, resaltó el carácter mitológico de los relatos evangélicos y la extraordinaria dificultad que suponía destilar la persona histórica de Jesús a partir de la herencia poetizada de la tradición. Kierkegaard intentará hacer lo mismo ahora con la figura de Sócrates³.

A este respecto la novedad de su planteamiento es doble: por un lado, recuperar al Sócrates histórico; en segundo lugar, contraponerlo al Cristo histórico. En este proceso de desmitologización (*Entmythologisierung*) de la figura de Sócrates se confronta con las interpretaciones de Platón, Aristófanes y Jenofonte. Kierkegaard cree que el verdadero Sócrates no es otro que el de la *Apología*, que él considera de naturaleza antipoética. Lo anti-romántico sería así criterio de realidad histórica; la recepción ardua, no estetizante, difícil y cerrada, serían rasgos del verdadero método histórico.

El segundo problema, el más importante a mi parecer, es establecer las diferencias entre el Sócrates y el Cristo históricos. Dado que ambos personajes “encarnan” dos formas de espiritualidad que han determinado la historia de Occidente, resulta clave poder diferenciarlas partiendo de la encarnación histórica que las originó. Y es aquí donde la figura de Hegel resultará determinante. Hegel lee la ironía socrática a la luz de la ironía romántica —de carácter dionisiaco, báquica y ciega, pura negatividad— concluyendo que con ella no podía empezarse nada: la ironía socrática supone un punto final sin salida. A los ojos de Hegel, Sócrates aparece como un cortocircuito inexplicable en el decurso de la historia del Espíritu, más allá del cual no se puede ir⁴.

3 Este es el tema que importaría a Andreas Friedrich Beck, uno de los estudiantes de la Universidad de Copenhague, compañero de Kierkegaard, que estaba estudiando el papel del mito en la Antigüedad y que realizó una reseña laudatoria del trabajo de Kierkegaard, porque vio en él esta necesidad de distinguir y mito y realidad en las personalidades históricas (Navarro Fuentes, 2023: 43)

4 Este cortocircuito es un callejón sin salida, un punto muerto. El horror de Hegel es que la dialéctica en Sócrates debería haber detenido la historia sin poder avanzar más allá. En

Kierkegaard solucionará este enigma hegeliano con ayuda de la filosofía schellinguiana. Fue Martensen, el tutor de Kierkegaard, quien le introdujo en la lectura de éste. Si la influencia más determinante de Schelling sobre Kierkegaard se produjo con ocasión de su estancia en Berlín durante el curso de 1841 y 1842 (Pérez-Borbujo et al., 2005, pp. 9-13), realizada tras el depósito y defensa de su tesis, lo cierto es que Kierkegaard ya se había introducido en el pensamiento schellinguiano, merced a las lecciones universitarias de su tutor durante el semestre invernal de 1838-1839, época de la cual datan las dos primeras referencias a Schelling en los *Papeles kierkegaardianos* (Binetti, 2018, p. 1). Martensen había viajado por Alemania entre 1936-1938, visitando Berlín, Heidelberg, Múnich y Viena. En Múnich visitó a F.W. J. Schelling y Baader. Estos dos autores determinarán profundamente, como es sabido, el pensamiento kierkegaardiano.

En esa época Schelling viene de impartir sus conocidas *Lecciones de Erlangen* (1826-1828). En ellas aborda la temática de la *Docta ignorancia* en su tiempo. De ahí que abogue por una lectura contemporánea de la docta ignorancia socrática, pasando por la lectura moderna de Nicolás de Cusa, utilizando esa docta ignorancia para hacer transitar el saber negativo (la filosofía del Absoluto de Hegel) hacia un saber positivo (experimental, histórico y libre), que él identifica con el cristianismo, tal como éste se muestra en su revelación histórica (Pérez-Borbujo, 2004, pp. 553-576).

Durante sus años en Múnich, justo cuando recibe la visita de Martensen, Schelling se encuentra enseñando precisamente los rasgos de este saber positivo. En las *Lecciones de Fundamentación de la Filosofía Positiva* (1834-1838), donde recoge sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia moderna* (1833), en las que concebía la filosofía moderna como el intento de Descartes de fundar ex ovo una ciencia de la Razón, mediante el recurso a la duda absoluta (*De omnibus dubitandum est*) para elevarse a un fundamento firme,

él la dialéctica llega a un punto muerto, es decir, a la nada como agujero negro, como lugar donde ya no es posible que la negación de la negación de origen a algo pueda crear.

certero e indubitable. Esa vía cartesiana, profundizada por Kant, culminará como no podía ser de otra forma en el siglo diecinueve en el saber negativo hegeliano que, como buen teólogo, sabe que no es otra cosa que el conocimiento que Dios alcanza de sí mismo mediante su autorrevelación, gracias a la mediación del mundo y la historia humana. Aquí el mundo aparece simultáneamente como extrañamiento y manifestación de la esencia divina. Según Hegel, el Dios anterior a la creación es un Dios ignorante de sí mismo, ensimismado y extraviado en su esencia, que “necesita” del mundo para alcanzar el autoconocimiento. La revelación sería, como ya la concibiera Spinoza, una “emanación necesaria” de un Dios cuyo impulso esencial no es otro que el autoesclarecimiento.

Frente a esta concepción de lo Absoluto, Kierkegaard defende-
rá en *El concepto de ironía en referencia a Sócrates*, recogiendo la crítica de Schelling a Hegel, un Dios personal, libre de crear y redimir al hombre. No obstante, el papel de Hegel en esta obra resulta ambiguo porque si bien es criticado por su concepción negativa de la esencia divina por Kierkegaard, es seguido por éste en lo que hace a la concepción socrática expuesta en su *Filosofía de la Historia de la Filosofía*, hecha al hilo de su profunda crítica de la ironía romántica, personificada por la obra de Schlegel, Tieck y Solger. Aquí Hegel sostiene la diferencia irreconciliable entre ‘ironía socrática’ e ‘ironía romántica’: la ironía en su primera y segunda potencia⁵, como las denomina Kierkegaard en este escrito. La diferencia fundamental entre ambos autores radica en que Kierkegaard es consciente de la necesidad de depurar la ironía socrática de todo halo platónico, y al humor cristiano de todo halo romántico, o sea, la necesidad de deslindar las figuras históricas de Sócrates y Cristo de todo trasfondo mítico y legendario, para poder vislumbrar sus diferencias y su impacto en la historia espiritual de Occidente.

5 En numerosos lugares hemos hecho notar la poderosa influencia de la teoría de las potencias de Schelling que, ya en este primer escrito, está presente. Como veremos estas dos potencias que marcan el paso de lo estético a lo ético, y de lo ético a lo religioso, acabarán en la ironía en su tercera potencia que se apunta en el último epígrafe del texto, “La ironía como momento dominado” (Pérez-Borbujo, 2022: 284-287)

1. Historia, crisis e ironía

Al lector le resultará evidente que el punto de partida de Kierkegaard es la teología de su tiempo, dominada por la filosofía hegeliana. No se ha de olvidar que toda la filosofía del Idealismo alemán es una religión filosófica, una teología que parte de un dato de fe (la creencia en Dios y su revelación), heredera del espíritu escolástico que llega hasta la filosofía wolffiana, capaz de realizar una filosofía *sui generis* del Absoluto. Esta filosofía del Absoluto es, además, una filosofía de la Revelación, una teología de la Historia concebida como el gobierno divino del mundo por parte de la mente divina, que el hombre anhela desvelar y descubrir.

No obstante, frente a esta teología racional Kierkegaard no cesa de profundizar en las paradojas de la fe, en esos ámbitos en los que la razón se desfonda, pierde y abisma, dando lugar a un nuevo curso del pensamiento. Una de esas paradojas de la fe tiene que ver con la personalidad del fundador del cristianismo: Cristo. En él, y con él, una teología de la Encarnación se enfrenta a una dialéctica infernal que supera, con mucho, la dialéctica de los antiguos, en lo que atañe a las relaciones entre lo infinito y lo finito.

El carácter de una dialéctica quebrada, atascada e insuperable es el que utilizará Hegel para pensar la ironía socrática. Sócrates, el individuo, representa un quiebre⁶ en la marcha del Espíritu universal, tal como refleja lo paradójico de su existencia: “no ser a pesar de ser, en ser a pesar de no ser”. La existencia de Sócrates no permite ser conceptualizada. Por eso cuando la razón intenta pensar a Sócrates no puede evitar caer en las mismas paradojas que el pensamiento platónico cuando intenta pensar las ideas (lo que es y no puede no ser, lo necesario) como algo vivo, dinámico y cambiante. Así Platón, en sus diálogos claves (*Parménides*, *Sofista*, *Político*), alcanza la extraordinaria concepción de que “el Uno es” o, en otros términos, de que hay “algo que es y no es a la vez”. La existencia de este no-ser relativo (*me on*) como fundamento de todo lo viviente

6 La lectura de Sócrates como «Jano bifronte», con un momento negativo y otro positivo, la ofrece Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Hegel, 2005: 114)

es la clave del pensamiento moderno. La ambigüedad de lo que no debería ser, pero es, es identificado además con la materia y el mal.

Hic rodhus, hic salta. Nos encontramos con la piedra de toque donde se ha de quebrar lo universal. La ironía marca así los cambios de paradigma (*Weltanschauung*), delimitando, como en la propuesta heideggeriana, las épocas históricas, caracterizadas por un determinado estado del espíritu. ‘Ironía’, ‘crisis’ y ‘transición’ son sinónimos en esta historia del Espíritu. Curiosamente, en esos momentos de crisis los protagonistas que están llevando a cabo este cambio de época, al encontrarse inmersos con un pie en una época y con el otro en la otra, no son conscientes de la tarea que están llevando a cabo. De este modo, Sócrates ignorante de su propia posición, se encuentra en el tránsito entre lo viejo que muere y lo nuevo que se anuncia, pero aún está por llegar (247/SK 259)⁷.

En esta transición entre épocas la ironía ayuda a disolver la época precedente mediante la negación reflexionada, verdadero trabajo de rotulación del cual emergerá lo nuevo. Como sostiene Kierkegaard: “Pero a lo negativo del sistema corresponde en la realidad histórica la ironía” (287/SK 300). La negatividad pura, lo Infinito, en tanto que motor dinamizador de la historia, constituye el verdadero ejercicio de esta ironía negativa, propia de los períodos de crisis.

Para su elaboración del concepto de ironía Kierkegaard tendrá en cuenta tres momentos fundamentales: Sócrates, Cristo y el romanticismo. No son las únicas épocas de crisis en las que aflora la ironía o el humor porque, como señala el mismo Kierkegaard, también podríamos hablar de una ‘ironía renacentista’, en la que destacarían nombres como los de Cardanus, Campanella, Bruno o Erasmo de Rotterdam. No obstante, Kierkegaard destaca estos tres momentos, como emblemáticos del fenómeno de la ironía, porque son los que más directamente le afectan. Situado en una época a caballo entre el Romanticismo y el postromanticismo, se acerca

7 Citaremos con números árabigos la traducción de Darío González, “Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, Vol. 1. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta, 2000, 65-356, acompañada de la referencia a la edición crítica danesa (SK).

desde aquí a la ironía socrática y el humor cristiano. La distancia histórica determina, de alguna manera, la necesidad de contar con la presencia de Cristo, Schlegel, Solger, Tieck o Hegel, antes de poder perfilar la ironía socrática.

Estos tres momentos (ironía socrática, humor cristiano e ironía romántica) reflejan, además, las tres potencias del Espíritu en su decurso histórico hasta la época en que vivió nuestro autor. Queda por ver ahora las diferencias de estos tres momentos, correspondientes a tres concepciones diferentes de la ironía, para poder establecer la conexión entre ‘personalidad’ e ‘ironía’, lazo que constituye el fundamento de la presente reflexión kierkegaardiana.

2. Sócrates, el problema de la personalidad

Como hemos visto, para la teología hegeliana, profundamente inspirada en los modelos protestantes referidos al carisma del espíritu en el acontecer histórico, la historia no es nada más que una teodicea del espíritu, una filosofía de la revelación en la que las grandes personalidades marcan el decurso de la historia. Dichas personalidades (Sócrates, Cristo, Napoleón) son aquellos espíritus que rompen las épocas, emergiendo entre sus límites o intersticios⁸, redefiniendo la subjetividad y, con ella, la realidad⁹:

El concepto de ironía hace su irrupción en el mundo precisamente con Sócrates. Sucede que los conceptos tienen su historia, lo mismo que los individuos, y al igual que éstos, incapaces de resistir los embates

8 Robert J. Widenmann señala que, en *El concepto de ironía*, Kierkegaard identifica a un *confinium* con una fase de transición, presentando la figura de Sócrates como “una anticipación, una fase transicional, un confin, que realmente no pertenece ni a una parte ni a la otra” (1988: 33). La idea de ‘confin’ es profundamente afín a la idea de ‘ser limítrofe’ forjada por mi maestro, Eugenio Triás, donde todo ser es ser fronterizo que se mueve en un límite móvil, *limes*, que une y separa dos realidades heterogéneas, pero profundamente emparentadas. Esta existencia liminal resulta clave en esta caracterización de Sócrates como modo de vida entre-épocas (Triás, 1999: 78-81)

9 “Fausto puede verse como paralelo a Sócrates, porque, así como este último expresa la separación del individuo del estado, Fausto, después de la abrogación de la Iglesia, describe al individuo separado de su guía y abandonado a sí mismo” (Journal AA, 1987, 1998: 27).

del tiempo, conservan pese a todo una suerte de nostalgia hacia su tierra natal.

Por lo que respecta al concepto de ironía, importa que la filosofía no detenga la mirada en un aspecto particular de su existencia fenoménica, y menos que nada en su apariencia, sino que vea la verdad del concepto en y con lo fenoménico. (83, SK 74)

Late en esta noción de ‘personalidad’ la idea de ‘genio’, ampliamente desarrollada por el romanticismo, con base en la *Crítica del Juicio* de Kant, según la cual éste actúa guiado secretamente por un ‘instinto’, mediante el cual la Naturaleza da reglas al Arte. Las profundas raíces entre filosofía inconsciente de la Naturaleza y genialidad artística en el planteamiento kantiano, así como sus posteriores desarrollos románticos (Bowie, 2013, pp. 95-114), nos permite concebir, de modo análogo, al ‘genio histórico’ como un “instrumento fiel” en manos de su Autor: una categoría instrumental del Espíritu. La persona se vería reducida a ser mera máscara, a través de la cual actúa la “astucia de la Razón”. Dicha concepción de la personalidad genial histórica implicaría que aquí ‘posibilidad’, ‘libertad’ y ‘realidad’ quedan subsumidas bajo la categoría de ‘necesidad’. Tal sería el modelo hegeliano.

Frente a esta concepción, el modelo schellinguiano de la Revelación, defiende una teoría de la libertad como inicio en Dios, lo que vuelve mucho más compleja dicha evolución. En el marco de su filosofía positiva Schelling desarrollará su teoría de la ‘persona’, y de la personalidad, única vía para evitar que Dios quede reducido a mera esencia que emana necesariamente en la naturaleza o en la historia. Toda esta filosofía positiva se propone establecer la libertad como fundamento positivo del desarrollo del mundo y de la historia, lo cual implica la posibilidad de la errancia, el mal y la discontinuidad históricas.

Paradójicamente, esta teoría de la personalidad se ha de confrontar con la revelación no sólo como desvelamiento sino también como ocultación de la subjetividad. ¿Cómo, y de qué manera, captamos la personalidad? Hay una *differance*, una distorsión entre persona y acción, que impide conocer la personalidad a través de

un modelo causal. No es posible desvelar la intención del sujeto actuante partiendo de los efectos de sus acciones, sean éstos obras o palabras. Dicha problemática se agrava cuando media la distancia histórica. ¿Es posible reconocer quién fue, en realidad, Sócrates, a través de los testimonios históricos que poseemos? ¿Puede uno acercarse a la verdad históricamente?

Desde esta perspectiva se entiende la dificultad por recuperar el Jesús histórico al hilo del Jesús heredado por la tradición (Strauss, Schleiermacher, Baur). Pero Kierkegaard percibe que dicha dificultad no afecta tan sólo a Cristo sino también a Sócrates. Si la figura de Jesús se debate entre la imagen de los sinópticos y la de Jesús espiritual y carismático de Juan, el discípulo amado, la de Sócrates se debate entre la visión idealizada de Platón y la cómica de Aristófanes. En ambos casos, la dificultad parece radicar en que la visión que hemos heredado procede de un discípulo enamorado (Platón, Juan), cuyo amor es a la par fuente de verdad y distorsión. Como sostenía Kierkegaard en su *Postscriptum* “captar la esencia del espíritu que se manifiesta en una personalidad es lo difícil” (Kierkegaard, 2011, p. 76).

Kierkegaard intentará recuperar la ironía socrática mediante un triple salto mortal: desde su herencia romántica, mediado por su Cristo aprendido, hasta llegar al Sócrates platónico. Kierkegaard desplegará un esfuerzo titánico por recuperar el Sócrates histórico —que él ve reflejado en la *Apología*, dado su carácter antirromántico¹⁰—del platónico, separando la existencia histórica del mismo de sus efectos, tanto cómicos (Aristófanes) como trágicos (Platón).

Dicha tarea la realiza a través de categorías estético-existenciales (ironía, comedia, tragedia). Pues si Platón idealiza y Jenofonte vulgariza, el punto medio se encuentra en Aristófanes, el cómico. Es el humor la mejor manera de captar la dimensión irónica de Sócrates. Esta teoría del humor, como método para enfrentarse con

10 El profundo romanticismo de Kierkegaard, contra el cual lucha, de un modo distinto pero análogo al de Goethe, se muestra en su creencia de que la realidad es lo antirromántico, lo prosaico: lo anti-poético.

la ironía, para desarmarla de su punzón trágico, constituirá la clave de bóveda para su análisis de la ironía socrática.

3. La ironía socrática: la ironía pre-cristiana

Es frecuente, a la hora de abordar la ironía socrática, citar la tesis XV del texto kierkegaardiano que establece las conexiones entre duda e ironía, escepticismo y modo de vida: “Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía” (Kierkegaard, 2011, p. 76). Dicha conexión, tantas veces subrayada, entre ironía y duda fue tematizada por el propio Kierkegaard en su obra, *De omnibus dubitandum est*, publicada bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, un año después de defender su tesis, en 1843. En ella se subraya el rasgo moderno de la ironía, su naturaleza eminentemente filosófica, en su continuo poner en entredicho. La modernidad se caracteriza por esa alianza entre ‘duda’, ‘nada’ e ‘inicio’. No dar nada por supuesto, un pensar sin presupuestos, sometido a la crítica y labor destructiva de la negación.

Este carácter inquisitivo, depurador y negativo de la interrogación filosófica queda patente en el modo en el cual Kierkegaard se acerca a la enigmática personalidad de Sócrates, enarbolando la extraña sentencia hegeliana: “Sócrates es la nada con la que sin embargo debe comenzarse”¹¹. Dicha “nada” es la emergencia, en la historia del Espíritu, de la negatividad absoluta, aún no reflexionada del todo. Dicha negatividad absoluta, la pura ironía (Frazer, 2007, p. 170), es la verdadera arma para rotular lo finito. Dicha negatividad, que Sócrates encarna, se vale del férreo imperio de la duda absoluta como vía efectiva para desenmascarar todo saber

11 Resuena, irónicamente, el tan criticado por Schelling ‘inicio’ de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, según el cual la anfibología del concepto de ‘Ser’, en su indeterminación (*unbestimmtheit*) originaria, es identificado con la “Nada”, verdadero inicio de todo movimiento del pensar. En términos onto-teo-lógicos: un Dios que Nada es en realidad. Este Dios inconsciente, olvidado de sí, sumergido y perdido en su esencia, es el resultado de una, a veces tergiversada, lectura de Meister Eckhart. Sin duda, el Idealismo puede verse como una peculiar, intelectualizada y equivocada lectura de la mística renana (Weischedel, 1983: 152-157)

falso, arruinando la vana infatuación de la cultura griega que, habiendo iniciado su período de autorreflexión crítica, alcanza con Sócrates un profundo escepticismo sobre sus creencias, lo cual hará tambalearse a sus dioses, costumbres e instituciones. De ahí las conocidas acusaciones por las cuales Sócrates será condenado: corrupción de los jóvenes e impiedad.

La mayéutica, siempre ambigua como dice Nietzsche, supone la desconfianza respecto los propios instintos, la pérdida de la inocencia y la ingenuidad, que posibilita la distancia crítica sobre todo afecto de naturaleza impulsiva. En época de Sócrates, sostiene Hegel, Atenas se encuentra en una época de degeneración que irá prolongándose hasta la disolución del helenismo. El principio de dicha disolución se encuentra en la arbitrariedad de la subjetividad finita, encarnada en la sofística. Para los sofistas lo realmente importante es saber moverse socialmente, saber tener opiniones para poder defender las posiciones más controvertidas en el ágora. De ahí que enseñe a sus discípulos una estrategia oratoria para dar razones de todo. Dicha actitud parece estar dominada por un profundo escepticismo, que desembocará en una extraña forma de cinismo. La guerra entre Sócrates y los sofistas nos muestra las diferencias entre dos formas radicalmente opuestas de la ironía en tanto que negatividad reflexiva.

Sin embargo para Hegel, Sócrates, caracterizado por el momento negativo de la reflexión, no constituye un principio positivo del cual hacer emerger una nueva realidad, sino tan sólo un final: “Pero la ironía es el comienzo, e incluso nada más que el comienzo; es y no es, y su polemicidad es un comienzo en la misma medida es una conclusión, puesto que la aniquilación sólo es posible porque el nuevo principio está ya presente como posibilidad” (248/SK 260)¹². Por este motivo la herencia socrática habría dado lu-

12 Para sostener esta visión de la ironía socrática Kierkegaard usa los primeros diálogos inconclusos, así como el *Protágoras* o el *Sofista*, pero no sabe qué hacer con aquellos diálogos en los que parece dibujarse una propuesta positiva, de naturaleza ética, política y cosmológica, como es el caso de la *República*, el *Timeo* o, alguno de los diálogos críticos, como *Filebo*.

gar a una multiplicidad de escuelas, de las más diversas orientación y método, ya que su demoledora actividad crítica originó las tesis más contrapuestas. Si bien Sócrates es capaz de reducir las tesis del adversario a lo contradictorio y ridículo, no parece encontrarse en él ninguna propuesta positiva, ninguna idea concreta del Bien, que en él es más un fin que un inicio, lo cual demuestra, en opinión de Hegel, su carácter totalmente abstracto: “Es, por tanto, positivo en tanto que comienzo, pero negativo en tanto que mero comienzo” (250/SK 262).

Además, el genio socrático ejerce una crítica radical de las costumbres e instituciones del Estado de su tiempo, pero sin modificarlas u alterarlas, sin ‘revolucionarlas’, siendo tan sólo un reformador sin reforma¹³. Sócrates se nos aparece como un individualista radical, defensor a ultranza de la libertad de conciencia, subjetiva e interiorizada, en la cual el sujeto deviene, cómicamente, señor y esclavo de sí mismo: “Pero lo que hace que la ironía se ponga de manifiesto en todos estos casos análogos es la libertad subjetiva que a cada instante tiene en su poder la posibilidad de un comienzo, y que no se ve obstaculizada por ninguna circunstancia previa” (280/SK 291).

La ironía socrática nos muestra la capacidad del individuo para elevarse a lo universal, quedando allí suspendido entre el cielo y la tierra, en una sublimación sin encarnación ni capacidad de retorno. Por eso la moralidad socrática, que disuelve la eticidad deslegitimando la vieja esencia del pueblo heleno, no es capaz de fundar una moral alternativa ni dar origen a una nueva organización estatal. Sócrates resulta así un principio que es más bien un fin con el que nada se inicia y todo ello porque, en realidad, la personalidad de Sócrates es tan sólo un medio¹⁴:

13 Desde esta perspectiva Cristo aparecerá como el único y verdadero revolucionario: aquel que viviendo aquello que piensa es capaz de una transformación radical de su mundo y de la historia. El cristianismo, frente al socratismo, constituye el fondo revolucionario, verdaderamente transformador, de la historia.

14 La palabra ‘medio’, en la que se anudan de un modo extraño principio y fin, resulta impregnada de profundas resonancias que, en nuestra exposición, adquieren muchos y ricos matices: *médium*, refiere a lo que es transitorio, a lo que se mueve entre dos

Si retomamos aquí la caracterización general de la ironía hecha anteriormente, la ironía como *negatividad infinita y absoluta*, queda señalado de manera suficiente que la ironía no se vuelve ya contra este o aquel fenómeno, contra algo existente en particular, sino que toda la existencia se ha vuelto extraña para el sujeto irónico, y éste a su vez extraño a la existencia, y que, habiendo la realidad perdido para él su validez, se ha vuelto él mismo en cierta medida irreal. El término “realidad” debe ser tomado aquí, sin embargo, ante todo en el sentido de la realidad histórica, es decir, la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. (272, SK 282)

Esta duplicidad irresoluble, entre la infinita negatividad de la ironía socrática y la positividad del mundo en el que se mueve, queda reflejada en las reflexiones de Kierkegaard en torno a la cuestión del papel del Estado en la ironía socrática. Siguiendo la estela de las reflexiones hegelianas en torno a la *Sittlichkeit* —obligaciones morales que tengo con una comunidad dada de la cual formo parte— diferenciada de la *Moralität* —ley interna de la voz moral en términos pietistas como la encontramos en Kant (Taylor, 1975, pp. 376-377)—, queda claro que la ironía socrática se mueve en el marco de una *Moralität* individual, totalmente subsumida bajo las normas y usos que configuran la realidad cívico-política de la comunidad griega:

Cuando la ironía debe postular un principio supremo, en efecto, procede como toda posición negativa, expresa algo positivo y da seriedad a lo que dice. Para la ironía, nada está establecido, hace y deshace cualquier cosa *ad libitum*; pero cuando quiere expresar esto, dice algo positivo, con lo cual su soberanía alcanza su término [...]. La dificultad que aquí se presenta es que, en realidad, la ironía no puede jamás plantear un principio en sentido estricto, pues la ironía es una determinación del sujeto que es para sí, que en su incesante agilidad no puede

extremos; a *confín* que no finaliza y a principio que no principia (Pérez-Borbujo, 2022: 197-199). Por otro lado, como veremos a continuación, *médium* es el que se deja poseer por otro, para ofrecerse como su cuerpo hecho mensaje, como voz prestada o tomada, como instrumento en manos de otro. En la concepción de *daimón* platónico, y de la docta ignorancia, esta imagen del *médium* cobra un protagonismo único.

captar en una perspectiva de conjunto el hecho mismo de que la ironía no deja nada en pie [...]. En última instancia, el ironista debe siempre afirmar algo, si bien lo que afirma de este modo es nada. Claro que es imposible tomar la nada con seriedad sin obtener algo (como ocurre cuando se la toma especulativamente en serio). El ironista, sin embargo, no hace ninguna de las dos cosas, y en este sentido puede decirse también que no la toma en serio [...].

Puede decirse, por tanto, que la ironía a nada le da seriedad en la medida en que no le da seriedad a algo. Concibe siempre la nada en oposición a algo y, a fin de liberarse seriamente de algo, se queda con nada. Pero tampoco llega a darle seriedad a nada, a menos que no le dé seriedad a algo. (294, SK 307)

Esta ironía infinita, pura negatividad de una subjetividad que no puede atarse a nada en el mundo, guarda similitudes con la ironía romántica en su radical crítica y confrontación al mundo estatuido, del que pretende huir y evadirse. Pero ya veremos que existe un inmenso abismo entre la ironía socrática y la romántica, marcada esta última por la irrupción del humor cristiano. En la ironía socrática nunca se pone en entredicho el papel y valor de la realidad social y comunitaria, por eso Sócrates se somete voluntariamente a las leyes del Estado, sin intentar subvertirlas o rebatirlas. Además, cuando reclama el valor del individuo éste nunca es para él absoluto. Por último, la ironía socrática está guiada hacia un bien de naturaleza oculta; presentado, pero aún no conocido en su plenitud, como nos muestra su *daimón*, en el que la dimensión del futuro apunta al advenimiento del cristianismo, mientras que en la ironía romántica es el pasado, el cristianismo como leyenda, la fuente de una melancolía que no encontraremos nunca en Sócrates.

De todas formas, en un rasgo de modernidad sin precedentes, ya encontramos en Sócrates, una reflexión de la ironía sobre sí misma, rasgo esencial para el concepto kierkegaardiano de ironía:

Pero ¿qué hay de la actitud del ironista hacia sí mismo, esto es, hacia lo irónico mismo, la cosa que es puesta aparte del cuerpo social y que es juguetonamente manipulada? ¿Se identifica el ironista a sí mismo con la actividad de ironizar, y como él ve esta actividad, mantiene hasta

cierto punto este tipo de orientación? Parece así que el ironista ha sido retirado a una esquina. Si toma esta vía de existencia seria, su ironía por tanto cesa de ser comprensiva; existe un sentido de la vida que él no “niega” ni repudia, principalmente la vida irónica. Para ampliar lo que es esto, él no es un total ironista puro, no va lejos en su autodistanciamiento, como si se alejara de su propio autodistanciamiento. Por tanto, si hay una cosa tal como una postura de total o comprensivo distanciamiento irónico, debe estar ligado a la otra posibilidad de disociación de su propia ironización. Esta posibilidad amenaza inmediatamente con un retroceso infinito del distanciamiento irónico en relación con el distanciamiento irónico [...].

¿Qué ha sido retirado precisamente a otra posición cuya situación como objeto de concernir e identificar serio ha sido excluida por adelantado? Mientras no haya diferencia material entre la posición de retiro y la posición de retirada, el problema no es el retirarse infinitamente, como no lo es propiamente el retirarse. (Cross, 1998, pp. 125-123)

La ambigua posición socrática se revela, así, como un “fin sin fin” y un ‘inicio sin inicio’, pura mediación entre dos épocas a las que pertenece de manera negativa: siéndolas sin serlas; estando sin estar. Esta posición intermedia, suspendida entre dos polos a los que refiere, pero a los que no pertenece, es hermosamente sugerida por Kierkegaard a través del cuadro romántico de la tumba de Napoleón, ubicada entre dos árboles. Como bien explica, el efecto óptico de un ojo que va de un árbol al otro, sugeridos por los perfiles que dialogan sobre la tumba del emperador, evoca, en el medio, una imagen fantasmática de Napoleón, que ya no abandona el cuadro (89-90, SK 80-81).

De este modo Kierkegaard ve a Sócrates, al contraluz de Napoleón, como una esencia fantasmática, un espíritu (*ghost*¹⁵) que transita de una época a la otra y tan sólo puede ser captada *in tran-*

15 El término inglés (*ghost*), en el cual resuena el término alemán (*Geist*), alude con claridad a esa idea de fantasma como espectro, o espíritu individualizado y personalizado, que sobrevuela la realidad y discurre en medio de la Historia. En referencia a Marx, Derrida, con base en el Hamlet shakesperiano, ha desarrollado una fantología que bien puede aplicarse a la ironía, tal como la entiende Kierkegaard en el presente texto (Derrida, 1998: 11-.14).

situ, suspendida en el vacío, como realidad descarnada, pura negatividad sin cuerpo. La ironía socrática, como luego la romántica, constituyen plasmaciones del espíritu en su dimensión fantasmática, desencarnada y transitoria. He aquí la verdadera diferencia con Cristo, verdadero espíritu encarnado, que no conoce ni la evasión socrática ni la sublimación romántica, verdaderas distorsiones, daimónicas y diabólicas, del Espíritu¹⁶.

4. Sócrates y la Docta Ignorancia: el giro a lo positivo

Kierkegaard aborda ahora, siguiendo la estela de Schelling y Schleiermacher, el controvertido papel de la *docta ignorancia* en Sócrates. Para muchos la docta ignorancia no es sino una estrategia retórica del que ya ha hecho un camino previo, interior, que le permite guiar la conversación actual, reduciendo los argumentos del adversario al absurdo. Visto así, los diálogos platónicos no serían sino monólogos en los que el autor dispone el texto para guiar al lector inadvertido por un camino ya transitado por él, y del que conoce todos sus vericuetos. Lo interesante de la propuesta kierkegaardiana, referida la figura socrática como mediadora, suspendida entre dos tiempos, es que lo que en él es oscura profecía, oráculo, admonición divina, sigue siendo para el propio sujeto, un profundo misterio: “Si su saber hubiese sido saber acerca de algo —comenta Kierkegaard—, su ignorancia no habría sido más que una forma de conversación. Pero he aquí que su ironía está completa en sí misma. En este sentido, da seriedad a su ignorancia si bien a la vez no le da seriedad, y es en ese vértice donde hay que captar a Sócrates” (293, SK 306).

En la posible dimensión positiva de este saber nesciente, puramente negativo, de Sócrates comienza la diatriba de Kierkegaard contra Hegel. Hegel, siguiendo a Spinoza, concibe el Espíritu como una pura nada en la que *omnis determinatio est negatio*; es

16 Una manera de distinguir la ironía socrática y la romántica, quizá forzando un poco el presente texto, es estableciendo la diferencia entre *dáimon*, voz admonitoria que viene del futuro, indicando al sujeto el camino hacia su propio ser, y *diábolos*, espíritu burlón y contradictorio, padre de la mentira, el más perfecto de los ángeles caídos pero que, como decía Lutero, a ojos de Dios tiene algo de tonto e idiota, o sea, cómico.

decir, que toda negación es la contracción de una plenitud esencial divina, indeterminada, pura nada, que comienza a limitarse, a confinarse. Paradójicamente, es la ‘negación de la negación’ la que produce la posición de lo positivo: la realidad infinita de Dios que se niega a sí misma, como se revela en la concepción de la encarnación del Verbo como abajamiento (*Herablassung*), identificado con un proceso continuo de vaciamiento de lo divino (*kenosis*), que implica la renuncia voluntaria de la divinidad a su propio poder, de modo que su humildad muestra su verdadera omnipotencia. Por eso no hay negación sin posición. Tal es la discusión en torno a la figura de “Sócrates y la docta ignorancia”, ya que se preanuncia cierta positividad en el seno de esa negatividad absoluta y pura, tantas veces proclamada por Hegel.

Kierkegaard sostiene que Sócrates es pura ‘posición irónica’ porque este saber “que nada sabe”, es capaz de resistir a todas las argucias y mentiras de lo finito, a todas las astucias de los sofistas. Pero resalta que eso sólo puede ocurrir porque Sócrates posee una voz interior infalible, que le amonesta ante cualquier peligro. Tal sería la función del *daimón* socrático: pura voz admonitoria que nada dice sobre lo que se ha de hacer, limitándose a advertir a Sócrates de sus decisiones erróneas, aquéllas en las que ha dado la espalda a su vocación y su destino. Pero, paradójicamente, esa ironía contemplativa sabe percibir en todos lados el mal, lo torcido y lo inmoral.

¿Dónde radica, entonces, el carácter *positivo* de esa voz, que hace de la existencia de Sócrates una misión divina, haciendo de su existir un favor de los dioses a los hombres? Gracias a esa voz, Sócrates constituye un *novum*: algo radical que rompe con el pasado. A pesar de ello, Sócrates se sigue diferenciando de toda figura profética, o trágica, por el hecho de que en él todo futuro aparece oculto y cerrado:

La condición de temporalidad que reclama la ironía, llama a un personaje engastado en la historia, lo que no significa que cobre claridad para sus coetáneos el análisis que realiza. El personaje irónico se encuentra dotado de negatividad absoluta e infinita, en tanto que niega totalmente el porvenir de una época que, no obstante, se muestra en

un momento de máximo esplendor. A diferencia del individuo profético, que sirve como intermediario entre la humanidad y la divinidad, si bien vacilando al modo de un visionario, el personaje irónico niega una época sin hacer exposición de los elementos que le permiten distinguir aquello que vendrá.

Tanto menos, el personaje irónico no juega a ser un héroe trágico que lucha por ideales queriendo fundar un tiempo nuevo que no se compadece con el tiempo caduco que por el que desata su empeño. Pero el personaje irónico que no lucha, debe sí tener conciencia de su ironía. Desde su hacer en el lenguaje (como es el caso de Sócrates) el personaje irónico muestra sin garantías ni beneficio de inventario, que una época se encuentra en el vacío, y distingue cómo es llegado el fin de la misma. (Hincapié, 2016, p. 121)

Pero Kierkegaard insiste, frente a Hegel, en que Sócrates supone un avance en la historia del espíritu respecto a la conciencia griega: la irrupción de un verdadero *novum*. Sócrates no se reduce, como quería Nietzsche, al puro intelectualismo crítico, negador y demoledor, que rompe la esencia mítica y pulsional, dionisiaca, del alma griega. Donde Nietzsche concibe la irrupción de un principio de muerte en la bella naturalidad griega, Kierkegaard percibe, en la línea de los Padres de la Iglesia, en Sócrates una prefiguración de la irrupción futura del cristianismo. Sócrates, como precursor de una Verdad que no llega a contemplar, se asemeja al Moisés bíblico, señalando hacia una Tierra Prometida a la que le está vedado entrar. Sócrates, en lo que tiene de *daimón* inspirado, ejerce la crítica de su tiempo, desvelando con su Docta ignorancia la de sus contemporáneos, encargándose de ‘rotular los campos’ para vaciar el ánimo de sus conciudadanos de una falsa sabiduría, de un mundo fatuo y vacío, para que pueda entrar en ellos el “verdadero licor de la Sabiduría”.

Aunque Kierkegaard se esmera, una y otra vez, en señalar a Sócrates como un personaje de una época terminal, como un fin que a nada conduce más allá de sí mismo, lo cierto es que la ironía que Sócrates ejerce proviene de la voz de su *daimón* que, lejos de ser una voz meramente negativa y admonitoria, prohibitiva, constituye el encargo de una misión divina para despertar a los hombres, dor-

midos en el sopor de un falso saber. No resulta extraño, entonces, que Kierkegaard se haya visto a sí mismo siempre bajo la figura de un Sócrates para su tiempo. O que, cómica y humorísticamente, se halla definido a sí mismo como el que está entre lo ético y lo religioso, entre Climacus y Anti-Climacus.

5. La “ironía” cristiana: lo humorístico

Como hemos visto, Kierkegaard cree que en cierto sentido Sócrates preanuncia el cristianismo a la vez que enfatiza la existencia de un abismo insalvable entrambos, ya que el cristianismo es, para él, una irrupción de lo eterno en el tiempo, sin ninguna forma de génesis histórica¹⁷. De ahí que, con el cristianismo, irrumpa un nuevo tono, o temperamento, que niega la sátira antigua y su espíritu trágico-cómico:

La patria del humor es aquí “la cristiandad misma”, una doctrina que, humorística de suyo, se opuso y se opone al mundo irónicamente desarrollado, y que hizo saltar con su enseñanza las chispas humorísticas de la ironía, transformándose ella misma [la cristiandad] en piedra de escándalo. (Hincapié, 2016, p. 69)

El solipsismo, el narcisismo y la pura negatividad como libertad interior, constituyen la base de toda concepción irónica. Frente a ésta, conforma el Humor una verdadera categoría divina. El humor, categoría que triunfará en los románticos, permite al sujeto liberarse de su propia subjetividad, emanciparse no sólo de la realidad sino de sí mismo.

17 En realidad, toda filosofía kierkegaardiana es una discusión entre cristología y pneumatología, entre Encarnación y Filosofía del Espíritu, lo que justifica la naturaleza teológica de todo su pensamiento. Kierkegaard ejerce aquí, con inmensa finura y acierto, una crítica a la cristología schellinguiana y hegeliana, pues considera que éstos limitan la figura de Cristo a ser un mero momento en la historia del Espíritu, el verdadero protagonista. Para Kierkegaard el único protagonista es Cristo, Alfa y Omega de la historia, el verdadera coetáneo y contemporáneo de todo hombre que viene a este mundo. Sin esta perspectiva cristológica, este texto, como todos los de Kierkegaard, resultan ininteligibles.

El diario kierkegaardiano, desde sus primeras páginas, presenta la ironía como el *confín* entre la conciencia inmediata y la resolución religiosa de la subjetividad. Pues bien, tal posición intermedia quedará claramente definida en el *Post-scriptum*, como el límite entre lo estético y lo ético. Así dice Kierkegaard: “hay tres esferas de existencia, estética, ética, religiosa. Dos zonas límites que le corresponden: la ironía limita con lo estético y con lo ético; el humor limita con lo ético y con lo religioso” (Binetti, 2003, p. 2009). Si la ironía marca el paso de lo estético a lo ético (Sócrates), el humor marca el paso de lo ético a lo religioso (Cristo), estableciéndose así los dos saltos entre las tres esferas existenciales (Llevadot, 2009, pp. 276-277).

Nos encontramos aquí, claramente formulada ya, la teoría kierkegaardiana de los tres estadios (estético, ético y religioso), con los alambicados problemas de las transiciones de uno a otro, en forma de avance o regreso, así como de simultaneidad. En este sentido, Lippitt afirma que “el rol primario de la ironía y el humor como confines, consiste en relacionar a uno mismo con una posición más elevada que todavía no ha abrazado, pero con la que uno intenta identificarse en la imaginación” (Lippitt, 2010, p. 162). O sea, que el humor no constituye ya el ingreso en la esfera religiosa sino su prolegómeno. Como resume, de un modo claro, Jorge Schulz:

Aunque el humor incorpora categorías cristianas, Climacus enfatiza constantemente que no debe ser confundido con el cristianismo: “el humor no es esencialmente diferente de la ironía, pero sí es esencialmente diferente del cristianismo” (SK 271). No es fe, sino “el último estadio en la interioridad existencial antes de la fe” (SK 291). El humorista está todavía parado en el plano de la especulación inmanente. Incluso cuando el humor “utiliza categorías cristianas (pecado, perdón de pecados, expiación, Dios en el tiempo, etc.), no es cristianismo sino un pensamiento pagano especulativo”, a pesar de que “ha llegado a conocer todo lo esencialmente cristiano”. El punto aquí es que el humor “no toma parte en el aspecto sufrimiento de la paradoja ni en el aspecto ético de la fe, sino tan sólo en el aspecto divertido” (SK 272). A diferencia del ironista que “nivela todo en base a la humanidad abstracta” el humorista nivela todo “en base a la relación abstracta

con Dios, ya que no entra en la relación con Dios” (SK 448). (Schulz, 2022, p. 49)

El humor, inseparable de la angustia, el otro gran motor que prepara a la subjetividad finita para su salto a la infinitud forma parte de los *preambula fidei* que preparan el salto de la fe, justo allí donde la razón se estrella con la paradoja y se enfrenta al *credo quid absurdum*:

Si cabe la pregunta de la validez eterna de la ironía, esta cuestión no encontrara su respuesta hasta que nos aventuremos al terreno del humor. El humor contiene un escepticismo mucho más profundo que la ironía, ya que aquí no se trata de la finitud, sino del estado de pecado. Su escepticismo se relaciona al de la ironía como la ignorancia al antiguo principio: *credo quia absurdum*, pero contiene también una positividad mucho más profunda, ya que no se mueve en las determinaciones humanas, sino en las teo-antropológicas, no encuentra su fin en convertir al hombre en hombre, sino en hombre-dios. (Schulz, 2022, p. 70)

El humor supone, no una interioridad infinitamente dilatada sino una subjetividad habitada por otra, una relación interpersonal en la propia interioridad. Lo positivo irrumpe con el cristianismo cuando la conciencia se personaliza mediante la culpa, el pecado y la redención, en el marco de una historia de salvación. Pero, como ya sostenía Kierkegaard en *El concepto de angustia* (1844), lo terrible del pecado es que en el pecado no es una realidad externa, sino que en él ofensa y ofendido se conserva, cara a cara, en la interioridad misma del pecador (Kierkegaard, 2016, pp. 172-176).

Por eso Sócrates, que no conoció el pecado, no pudo ingresar en el ámbito de lo personal. La máxima personalización del sujeto, su singularización, sólo puede proceder de realizarse de cara al Otro, la más pura Singularidad que lo inhabita. De ahí que, como decía Schelling, “sólo lo personal puede salvar a lo personal”. En esta esfera, a diferencia de Sócrates, la relación no es entre lo universal y lo particular, sino entre lo absoluto personalizado (el Dios personal, el Dios Único) y la persona. Todas las categorías griegas

cambian así de orden y sentido, mutan, ya que el cristianismo supone un radical *novum*, que rompe todo molde anterior.

Esta concepción de un Dios que inhabita al hombre sólo es posible desde la profunda comprensión de que ‘Dios es amor’. En este sentido, Kierkegaard resalta que la caritas cristiana, a pesar de todos los intentos que se han hecho, nada tiene que ver con el *eros* y *ágape* griegos. En el amor cristiano no hay misterio ni enigma, y mucho menos falta o deseo como necesidad. ‘Dios es Amor’ quiere decir que “comunica infinitamente; cuando hablamos de permanecer en el amor, de lo que hablamos es de participar en una plenitud (Jn 4, 8; Jn 4,16)” (111, SK 107).

Platonismo y cristianismo se distancia, infinitamente, en su concepción del amor. Todavía en Platón-Sócrates el amor es deseo seductor que siempre se resuelve, como en toda forma de donjuanismo, en que el amante se ve burlado porque creyéndose amado se reducido, siempre, a la condición de amante. El amor como pedagogía se fundamenta en la falsa apariencia de un maestro que se presenta como aprendiz e ignorante, para ir despojándose de su falso ropaje y lucir como el verdadero objeto de deseo. Sócrates no ama a nadie, pero es amado por todos. Su exterior, feo y contrahecho, guarda en su interior un fondo de oro, como el de los silenos, sostiene Alcibíades en su discurso laudatorio y despedido. Por el contrario, en el cristianismo el Amor no es deseo ni desmascaramiento porque no hay secreto, ni ambigüedad: los hijos de la luz obran a la luz. El Hijo de Dios se muestra como amor servil, humillado y despreciado, no como estrategia para retornar a una posición dominio y privilegio sino, porque en Él el Amor es servicio y entrega.

Por otro lado, Dios no es ausencia sino presencia; no es un Dios *absconditus* sino revelado. Aquí radica la crítica dirigida, en su Filosofía de la Revelación, por Schelling al pensamiento del espíritu de Hegel, para el cual la Encarnación es un mero avatar, una máscara que oculta y no revela la divinidad (Pérez-Borbujo, 2004, pp. 663-667). Para Schelling lo cierto es que, en Cristo, como dice San Pablo, “la divinidad se manifestó en toda su plenitud corporal-

mente”, enérgica expresión paulina que sostiene que la humanidad de Cristo no oculta su divinidad, sino que la revela y manifiesta.

El humor tiene que ver aquí con el proceso por el cual la subjetividad individual entra en contacto con la persona de Cristo, con esta divinidad encarnada. Dicho proceso implica, al contrario que en la ironía, por una pérdida del control de la subjetividad, por un abandonarse y por un dejarse hacer, como inicio del proceso de conformación con Cristo:

Para que el pensamiento, en efecto, para que la subjetividad obtenga plenitud y verdad, debe *dejarse dar a luz*, debe sumirse en lo profundo de la vida sustancial, buscar allí su escondite como la comunidad se esconde en Cristo, debe dejar —a la vez temerosa y simpatéticamente, estremeciéndose y entregándose a la vez— que el mar de lo sustancial cubra con sus olas, como cuando el sujeto, en el instante de la inspiración, se ausenta casi de sí mismo al sumirse en aquello que lo inspira, y aun así siente un ligero estremecimiento, pues su vida es lo que está en juego. (297/ SK 310)

Pero este proceso de encuentro con Cristo no significa para Kierkegaard ninguna forma de abandono del mundo. En este punto, nos enfrentamos con la dualidad de los mundos que, cierto platonismo vulgarizado, entendió, como supuso Nietzsche falsamente, como la esencia del cristianismo. Cuando, en realidad, la esencia poética del cristianismo, a pesar del protestantismo en el cual se ha educado Kierkegaard, no vive en la pura interioridad, abandonando el curso del mundo a su suerte: “El verdadero ideal no está en algún más allá, sino que, estando en nosotros en tanto que fuerza impulsora y delante de nosotros en tanto que meta inspiradora, está al mismo tiempo en nosotros, y ésta es su verdad” (322/ SK 337).

También en Hegel, la función de lo negativo era, en primer lugar, dinamizar el Absoluto para finitizarlo, encarnándolo; y, en segundo lugar, negar esa encarnación para volver a espiritualizar lo finito, infinitizándolo. De ese modo, encarnación y espiritualización, son las dos caras de un Absoluto que se revela a lo finito para que lo finito entre en el conocimiento que lo Absoluto posee de sí mismo, como

ya nos enseñó la *Ética* de Spinoza. No obstante, esta concepción vacía y abstracta de lo infinito y lo finito, corría el peligro de mundanizar la fe, de politizarla y reducirla a un modo de dirección del mundo, cuando lo cierto es que la fe es del dominio absoluto de lo eterno sobre la contingencia, erradicado en la creencia de que Dios ya ha vencido al mundo, siendo que la gracia ha redimido el pecado y anulado la culpa, y el Amor, de carácter personal, es ya victorioso desde el inicio: “Así, la fe es un combate aun cuando es una victoria sobre el mundo, y sólo ha vencido al mundo cuando ha combatido, pese a que ya había vencido al mundo antes de haber combatido. De esta manera la fe deviene lo que es; no es un combate perpetuo, sino una victoria que combate. En la fe, por tanto, aquella realidad superior del espíritu es no solo deviniente sino presente, si bien deviene al mismo tiempo” (334/SK 350).

La diferencia entre la fe y la ironía radica en el hecho de que la fe vence al mundo, sin recluirse en el espacio de la pura interioridad, en la pura negatividad, desligada y desatada de todo: “La ironía limita, finitiza, restringe, y de esa manera proporciona verdad, realidad, contenido; la ironía disciplina y amonesta, y de esa manera proporciona solidez y consistencia...carece de lo que podríamos llamar el *comienzo absoluto de la vida personal*, carece de aquello que es a veces imprescindible para la vida personal, carece de ese baño renovador y rejuvenecedor, de ese bautismo purificador de la ironía que redime al alma de su vida en lo finito, por más que esa vida sea intensa y vigorosa” (339/SK 355).

6. Kierkegaard entre Sócrates y Jesús

La crítica de Kierkegaard a Hegel, como hemos visto, recae sobre el carácter abstracto de lo universal en Sócrates, lo cual le imposibilitaba para acceder al encuentro con un Dios personal. Por eso, pensar la relación entre Sócrates y Jesús pasa, en la línea del escrito de Baur, por responder a la pregunta de si Sócrates ayudó a reconducir la religión politeísta griega hacia el monoteísmo de un Dios, uno y trino, personal; es decir, si fue, como creyeron la mayoría de

los Padres de la Iglesia, un precedente de Cristo. En una nota dice Kierkegaard lo siguiente:

La significación de Sócrates como personalidad. A este respecto son enormes los méritos del tantas veces citado escrito de Baur; la consideración general según la cual la *similitudo* entre Sócrates y Cristo debe buscarse, más concretamente, en el valor que ambos tuvieron en tanto que personalidades, es particularmente fructífera. Lo único que queda por subrayar es la infinita disimilitud que sigue habiendo en el interior mismo de esa similitud. En lo precedente, he insistido en recordar que la ironía es una determinación de la personalidad. Es decir que ésta implica la retroyección característica de la personalidad, busca retroceder sobre sí, se pliega sobre sí misma. Sólo que, de este movimiento, la ironía vuelve con las manos vacías. No es que se relacione con el mundo para hacer de esa relación un momento del contenido de su personalidad, sino que su relación con el mundo consiste en dejar de relacionarse con el mundo a cada instante, en retractarse con escéptica reserva (*epoché*) en el momento que en que se supone que dicha relación comenzaría; pero esa reserva es el reflejo de la personalidad, en tanto, es en realidad sólo el contorno de una personalidad. En este sentido vemos que hay una absoluta disimilitud entre Sócrates y Cristo; pues Cristo albergaba de manera inmediata la plenitud de lo divino, y su relación con el mundo era absolutamente real, y por eso los miembros de la comunidad se saben miembros de su cuerpo. (254/SK 265)

Si bien es cierto que, desde el punto de vista de la personalidad, Sócrates se distancia infinitamente de Cristo, hay muchos aspectos que justifican que Kierkegaard se mueva entre Sócrates y Jesús. La primera tiene que ver, como señala con acierto Carlos Goñi, en que se da un doble paralelismo en esta obra: Platón mantiene la misma relación con Sócrates, que Jesús con la del discípulo amado, Juan: la del joven enamorado. En su recreación del Banquete platónico, Kierkegaard ha prestado una detenida atención a la figura del joven discípulo, con la que sin duda él mismo se identificaba (Kierkegaard, 2023, p. 33). Allí Kierkegaard sostiene que la experiencia del Amor no se basa en la experiencia del mundo, sino que es previa

a él. El sujeto vive en el marco de una elección divina, anterior a su existencia, y que lo constituye en discípulo por una experiencia amorosa cuya raíz se basa en una experiencia interior, ajena a la experiencia del mundo, que consiste en una revelación interna, fe para algunos, que da al sujeto un punto de vista desde trasluce con claridad aquello que algo no es.

Esta elección amorosa, anterior al mundo, dota de autoridad al discípulo, al margen del orden social o cívico-político. Como vimos, dicha autoridad tiene que ver con la misión o encargo divinos de despertar a sus coetáneos de su sopor existencial, de su naturaleza de durmientes y ciegos para la realidad divina:

Sócrates se enfrentó al helenismo en absoluta soledad, ayudado únicamente de su ironía y de la convicción subjetiva de que todo era un encargo divino. El caso del demonio de Sócrates es similar al caso de Kierkegaard. Ambos se enfrentan al orden establecido “sin autoridad”, ambos transmiten la verdad “sin autoridad”. Kierkegaard quiere indicar el camino, “llamar la atención”, pretende, en definitiva, ser “un correctivo”, pero “sin autoridad”, pues no se considera a sí mismo como un cristiano que pueda descansar con sosiego en la verdad del cristianismo. “Nunca he peleado, afirma, de forma que dijera: yo soy el cristiano verdadero, los otros no son cristianos. No, mi modo de proceder ha sido éste: yo sé lo que es el cristianismo, reconozco plenamente mi imperfección como cristiano, pero sé lo que es el cristianismo. (Goñi, 2001, pp. 83-84)

Esta ambigüedad del que sabe, pero no es, del que distingue lo que es de lo que no es gracia a un saber nesciente, a un *daimón* que lo guía, une indisolublemente el destino de Sócrates al de Kierkegaard:

Yo, por mi parte, me adhiero tranquilamente a Sócrates. Es cierto que no era cristiano, lo sé, y, sin embargo, estoy totalmente convencido de que lo hubiera sido. Pero era un dialéctico, todo lo concebía en términos de reflexión. Y la cuestión que aquí nos ocupa es puramente dialéctica, es la cuestión de usar la reflexión en la cristiandad. Estamos tratando aquí de dos magnitudes cualitativamente diferentes; pero en un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro,

mientras que sólo he creído, y sólo creo en Uno: Nuestro Señor Jesucristo. (Kierkegaard, 1985. p, 63).

En fin, Sócrates viene a ser un punto de referencia óptimo para hacer la comparación. Pero al maestro griego le faltan los cuatro elementos imprescindibles para ingresar en una visión cristiana, a saber, la conciencia de pecado, el “momento”, Dios como maestro en el tiempo y la fe. La situación en el cristianismo es diferente a la de la ironía socrática:

Si ahora, afirma Climacus, la situación ha de ser diversa, entonces el ‘momento en el tiempo’ debe tener una importancia decisiva, de modo que en ningún momento del tiempo o de la eternidad yo puedo olvidarlo, porque la eternidad, que antes no era, habría comenzado a ser en aquel momento. Tratemos ahora, sobre la base de este presupuesto, de considerar la situación en relación a la cuestión de si es posible enseñar la verdad. (Goñi, 2001, p. 91)

Climacus ve con claridad que, en tales circunstancias, la iniciativa tiene que venir de parte de Dios. Él es el que, movido por el amor, debe abajarse a la posición del hombre para acercarle a la verdad. Ésta es una tarea que sólo Dios mismo puede realizar. Por ello, aparece la Encarnación como una hipótesis altamente razonable y de una fuerza poética extraordinaria. En cierto sentido, nos recuerda al razonamiento anselmiano sobre la necesidad de la Encarnación tal y como aparece en *Cur Deus homo*: “Nemo potest nisi Deus, nemo debet nisi homo, ergo Deus homo.”. Vemos, pues, que en la esfera del cristianismo ya sólo puede haber un único Maestro, el interior, que no es otro que Dios hecho Hombre: Cristo.

7. La ironía romántica: la era post-cristiana

Si Sócrates es el modelo de Kierkegaard para llegar a Cristo, su gran enemigo, el diablo con el que se debate en una lucha denodada, no es otro que el ‘espíritu romántico’. En este combate, a vida o muerte, del que Kierkegaard nunca saldrá victorioso, Hegel está de su parte. En Hegel, Goethe y Kierkegaard, su acercamiento a

los planteamientos de Schlegel, Tieck o Solger, tiene algo de auto-disciplina y cura propia en el cuerpo ajeno. El romanticismo no es un mal de época sino una enfermedad propia de la que uno puede restablecerse, pero no curarse.

La ironía romántica posee una dimensión báquica, diabólica, en su lucha por desligarse de la realidad para vivir poéticamente la existencia, evadiéndose de toda forma de historicidad o encarnación. El romanticismo es el vuelo errático del espíritu, cuyo motor, la negación, carece de un principio positivo, que lo anude y sujete. Por eso los románticos ven que Sócrates (como el propio Kierkegaard) sólo puede ejercer de seductor:

Se le podría llamar un seductor —dice el joven licenciado—; fascinaba a la juventud, despertaba anhelos en ellos, pero no los saciaba, los dejaba arder en el magnífico contacto con el goce, pero no les daba alimentos suculentos y nutritivos. (...) Así que su relación con los discípulos fue efectivamente la de hacerlos despertar, pero de ninguna manera fue una relación personal en sentido positivo. Y lo que se lo impedía era, una vez más, su ironía. (221, SK 229)

Así, la ironía romántica sería una ‘recaída’ del espíritu cristiano en el paganismo, una vuelta a un *eros* demoníaco que no quiera atarse a nada ni a nadie, que fabula y se pierde en la ensoñación: tal es la esencia del donjuanismo que define la esfera estética. Este neopaganismo explica el ataque furibundo de Kierkegaard contra *Lucinda* de Schlegel, en el que la libertad interior debería dar lugar a un amor espiritual entre iguales, pero acaba prostituido por la imposibilidad de comprometerse, por rehuir la verdadera relación ética que une a las almas más allá de los cuerpos. Como dice Kierkegaard: “En la eticidad está indicada la relación del espíritu al espíritu, pero cuando el Yo quiere una libertad más elevada, cuando quiere negar el espíritu propio de la eticidad, sucumbe a la ley de la carne y de los instintos” (319/ SK 334). Es imposible no reconocer aquí la propia experiencia del autor, quien incapaz de ingresar en la esfera ética, rompe su compromiso matrimonial con su prometida Regina Olsen, para seguir viviendo en su condición de poeta-religioso, sin

poder elevarse a lo puramente religioso, que viene después de lo ético. Y es que el romanticismo sigue latiendo con fuerza en el corazón kierkegaardiano.

Pero será en la obra de Tieck donde veamos cómo el romanticismo quiere revivir el espíritu dormido del pasado, en virtud de un Yo absoluto, omnipotente y fabulador. El poeta rechaza la vida regular estamentada y burguesa para entregarse a la fabulación romántica, que se pierde en sus sueños diurnos sin tocar de pies a tierra. Para la ironía romántica, en este sentido, no habría propiamente ningún pasado sino el del libre juego de recreación de la subjetividad poética. Pero, sin embargo, como vieran Hegel y Schelling, el pasado no quiere que se lo pase por alto ni que se le ignore. De aquí que la historia sea la piedra de toda para la omnipotencia del sujeto romántico, desligado de toda atadura carnal y sumido en una mística de la evasión, que rehúye la realidad como lo que contradice y niega, abandonándola a su suerte. El cristianismo, una religión del verismo y la realidad, carnal por su idea de la encarnación, se opone frontalmente a esta idea romántica del espíritu. Como nos recuerda Kierkegaard: “La idea es concreta, y por eso debe hacerse concreta, pero este hacerse concreta de la idea es precisamente la realidad histórica” (301/ SK 315).

Pero, de todos los románticos, será Solger el que más se acercará a una conciencia filosófica de la ironía en el espíritu romántico. Solger intuye que la ironía, que ve la nulidad de todo lo finito, en el fondo percibe la inhabitación de lo infinito en lo finito. De este modo la ironía humana se acerca a la profunda ironía divina que enseña al hombre a conocer la profundidad de la vida eterna, latente en la entraña del mundo. No obstante, en la obra de Solger reina aún la falta de claridad, la ambigüedad, y no se sabe bien si su espíritu comulga con una forma de espinosismo panteísta, o habita ya en una peculiar vivencia de la Divinidad personal, escondida a los ojos del mundo, presente en la profunda verdad de la fe, propia de la conciencia religiosa.

Si la evolución del pensamiento romántico que va desde el primer Schlegel a Solger es correcta, entonces deberíamos con-

cluir que el romanticismo ha tomado conciencia de su inanidad y su impotencia, justamente cuando irrumpen el pensamiento y la obra kierkegaardianas. Esa impotencia conduciría, de un modo natural, a la sumisión de la poesía, y el del espíritu poético, a la conciencia religiosa:

Lo poético es una apertura de lo defectuoso hacia lo perfecto, de lo lastrado y muerto hacia la vida, pero no se consigue esa reconciliación, sólo promesa de reconciliación. Sólo el goce de sí mismo, en la infinitud interior, da lugar a la conciencia religiosa, a la reconciliación verdadera. (316/ SK 331)

Dicha sumisión queda clara en la concepción cristiana kierkegaardiana, donde vivir poéticamente es “dejarse poetizar”. Este abandono implica una pasividad de lo humano frente lo divino, pasividad de naturaleza paradójica porque implica una actividad por parte del individuo: su cooperación. Aquí la creación es la inseminación de un principio divino y eterno en el hombre que éste ha de dejar crecer y germinar:

Como Kierkegaard observa, la existencia humana no es solamente un proceso de conversión o un simple asunto de conversión en no importa qué que tenemos por suerte o que acaecerá, como en el caso de los ironistas románticos; por el contrario, es un proceso de conversión en algo en particular - principalmente, en nosotros mismos, el cual definimos originalmente como ser e intentar llegar a ser... Desde un punto de vista cristiano no somos totalmente libres, como los románticos piensan, para hacer de nosotros mismos lo que queramos. En cambio, podemos llegar a ser “completados” por Dios, prestando atención de modo sinérgico al perfeccionamiento de las “semillas”, o potencialidades, implantadas en nosotros por el Creador. Los rasgos de este Dios dador constituyen el límite en el cual la libertad poética y la productividad artística son ejercidas en relación con la vida personal. Para Kierkegaard, por tanto, vivir poéticamente es un asunto no de auto-creación sino de autodesarrollo de acuerdo con el don natural de cada uno. (Walsh, 1996, pp. 57)

A la luz de esta novela formativa (*Bilgundsroman*), dominada por la metáfora orgánica, en la cual la libertad se hermana y anuda con la naturaleza, donde la libertad humana se deja hacer por parte de la libertad divina, la ironía se muestra, así, como la iniciadora en los misterios de la religión, a cuyo atrio le está vedado entrar:

Y se sabe que la gran exigencia de la ironía consiste en vivir de manera poética. En ese vivir de manera poética, sin embargo, la ironía entendió algo más, algo diferente de lo que esa expresión haría pensar a cualquier hombre razonable, respetuoso del valor del ser humano y dotado de sentido para lo que hay de originario en el hombre [...]. No lo entendió según el modo en que la piensa el cristiano piadoso cuando toma conciencia de que la vida es un aprendizaje, un proceso formativo que no tiene a hacer de él, valga la aclaración, algo totalmente diferente [...], sino que debe desarrollar los gérmenes que Dios mismo ha depositado en el hombre, pues el cristiano sabe que él es quien tiene realidad ante Dios. En esto el hombre viene también en ayuda de Dios, es algo así como su colaborador en la terminación de la gran obra que Dios mismo comenzó. (302, SK 316)

A la luz de esta ingente pedagogía divina, en manos de un Dios creador, lo poético deja de ser un género de la producción artística para ser un *modus vivendi*, un modo de orientación con relación al mundo y a la historia: una poesía metafísica. Esta poesía metafísica se define por la conciencia de libertad:

Lo que hace que el poeta viva de manera poética, en efecto, no es el hecho de crear una obra poética [...], sino que sólo vive de manera poética cuando él mismo está orientado y situado en relación con la época en la que vive, cuando es positivamente libre en relación con la realidad a la que pertenece. Claro que, entonces, cualquier otro individuo puede vivir de manera poética. (338-339, SK 354)

Ya Hegel y Schelling definieron el ‘espíritu’ como la conciencia lúcida del propio presente, como la capacidad de elevarse a una visión eterna del momento, participando así de la visión divina del acontecer humano. Esa ‘conciencia histórica de la época’ implica una mo-

dad profunda de la espiritualidad individual en la que el hombre se vuelve libre de sí mismo, distanciado respecto a su carácter. Esa conciencia incluye en sí esa peculiar concepción del vivir poético:

Obsérvese que Kierkegaard hace equivalentes aquí vivir poéticamente con llegar a ser positivamente libre. En la sección anterior vimos que para Kierkegaard una persona llega a ser positivamente libre cuando se relaciona abiertamente con su presente, cuando reconoce éste como lo dado y como una tarea, y vive responsablemente. En este sentido, Kierkegaard no sugiere que se llegue a ser un cristiano con el propósito de alcanzar la libertad positiva; se sigue por tanto para él, que se puede vivir poéticamente incluso si no se es una persona religiosa o, más específicamente, un cristiano. Podemos ver hora más claramente por qué Kierkegaard cree que todo hombre puede llevar una verdadera vida poética. Lo máximo que podemos decir a favor de Kierkegaard es, por tanto, que, desde su exposición, muchas personas pueden vivir poéticamente en un alto grado. De acuerdo con Kierkegaard, quienes pueden abrazar explícitamente un sentido cristiano, pueden ir más allá de este punto a un alto grado de existencia poética. (Frazier, 2007, p. 196)

Esta autorreflexión de la ironía sobre sí misma permite que la ironía no se tome a sí mismo en serio, es decir, se aleja de todo tono trágico, ejerciendo el humor. El sujeto duda, hasta del hecho mismo de dudar, ironiza con su ironía misma, lo que le permite distanciarse de sí mismo y abrirse a la divinidad y al mundo. De este modo, esta vía negativa de la interioridad queda a la vez confrontada con la propia situación histórica, que se vuelve para él, *don* y *tarea* simultáneamente:

Pero la realidad (la realidad histórica) entra en relación con el sujeto de dos maneras: por un lado, como un *don* que no admite rechazo, y, por otro lado, como una tarea que se ha de realizar. La relación que la ironía entabla con la realidad ha sido ya suficientemente indicada en el hecho de que la orientación irónica es esencialmente crítica [...]. Puesto que, como dije anteriormente, la realidad se ofrece en parte como un don, con ello queda expresada la relación del individuo con un pasado. Este pasado quiere tener valor para el individuo, no quiere que se le pase por alto ni que se le ignore. Pero para la ironía no había

propiamente ningún pasado [...]. En cambio, la historia propiamente dicha, aquella en la que el individuo obtiene su libertad positiva puesto que por ella es dueño de sus promesas, debía ser dejada de lado.

Pero la realidad es también, para el individuo, una tarea que hay que realizar [...].

Para que el individuo actuante, en efecto, sea capaz de cumplir con su tarea y de dar realidad a lo real, debe sentirse inserto en un contexto mayor, debe tomarse en serio su responsabilidad, consentir y respetar cada consecuencia racional. La ironía cuenta con la libertad para hacerlo. Se sabe en posesión del poder de comenzar de cero cuando le parezca, no hay nada previo que la ate a lo previo. (299-300, SK 313-314)

Resulta claro que el problema de Kierkegaard radica, como en Goethe y Hegel, en su propia lucha interna con el espíritu romántico — verdadero demonio de raíz poética, pleno de lujuria y goce espirituales— que le domina y controla. Dicho espíritu, al ser post-cristiano, vive del espíritu de la Revelación, pero rechaza su dimensión carnal, sufriente y paciente. A la luz de esta recaída de la ironía romántica en el espíritu de la seriedad, que le impide reírse de sí mismo, aparece la ironía dominada, momento supremo de esta historia dialéctica del espíritu con la que acaba el escrito kierkegaardiano, como una vuelta a Cristo, un retorno al humor cristiano, verdadero alfa y omega en el que todo espíritu burlesco e irónico encuentra su punto de descanso y paz. El demonismo de la ironía sólo se detiene a los pies de Cristo.

8. La Encarnación a la luz de la Resurrección

Kierkegaard finaliza esta obra con una enigmática nota, como ya hiciera en otros textos claves de su producción posterior¹⁸, a cuya luz se ilumina todo el contenido de su tesis. La nota hace referencia

18 Paradigmático, por los profundos paralelismos que guarda con la cuestión de la ironía, es la cita de Hamann sobre la mayéutica de la angustia como camino para el salto de la fe, que implica el angustiarse correctamente, con el que finaliza *El concepto de angustia* (Kierkegaard, 2016: 261-262)

a la reseña que Martensen realizó de los *Poemas nuevos* de J. Heiberg, poeta danés ampliamente leído entre sus contemporáneos. En esta obra, Heiberg, siguiendo la mística de Swedenborg, da forma poética a la cuestión de la *apocatástasis*: ¿cuál será la condición de la vida futura? ¿podemos imaginar o fabular cómo será la Vida con mayúsculas a la cual se convocan a los creyentes en el más allá? Ya en la filosofía platónica queda patente la dimensión escatológica en la esperanza de un mundo del más allá. El alma, liberada del cuerpo después de una existencia justa y sabia, podrá acceder, con ayuda de los dioses, a una vida bienaventurada, en compañía de todos aquellos que se empeñaron en esa vida superior.

La reseña de Martensen se centra en uno de los poemas, “Un alma después de la muerte”, al que califica de ‘comedia apocalíptica’ porque en él el poeta se dedica a dibujar el estado *post-mortem* del alma de un hombre anónimo de la ciudad de Copenhague. Curiosamente, el gran acierto del poeta es caracterizar el infierno de una manera cómica. Lo cómico es la categoría que trata con lo trivial y lo trivial, lo carente de espíritu, es aquello que establece un divorcio insalvable entre lo infinito y lo finito, impidiendo todo desarrollo dialéctico. Lo espiritual ve el mundo bajo una doble dimensión, lo eterno y lo temporal. Mediocre es la moralidad tibia que “por más que se apresura/jamás puede partir del inicio” (Martensen, 2017, p. 25). El mediocre es incapaz de estar en dos sitios a la vez: si está en lo interior, no puede estar en lo exterior y viceversa. De este modo, la poesía de Heiberg se llena de hombres indiferentes, anónimos, carentes de personalidad que no pueden entrar ni en el cielo ni en el infierno y vagan errantes como sombras.

Según Martensen, la diferencia entre catolicismo y protestantismo, tal como la podemos percibir en la elaboración poética del infierno en Dante y Heiberg, radica en que para aquél los condenados son figuras trágicas “porque las observa a través de categorías religiosas y morales, pero no metafísicas” mientras que éste las ve como figuras cómicas. La razón radica en que “lo trágico radica en la oposición ética entre el bien y el mal, lo cómico reside en la oposición

metafísica entre la existencia empírica del espíritu y su concepto, entre el fenómeno y la esencia” (Martensen, 2017, p. 27).

Lo cómico es el enemigo radical de lo trivial, de lo carente de espíritu. El hombre anhela que el mundo del más allá sea el mundo del más acá, redimido y rescatados. Por eso, lo cómico es la manera que tiene lo trivial de ingresar en el Paraíso: “Ahora bien, a través de lo humorístico se hace posible que lo inferior y lo insignificante, aquello que en sí y por sí mismo es trivial, sea capaz de entrar en el cielo, puesto que puede ser un elemento dentro del juego poético de la visión del mundo humorística” (Martensen, 2017, p. 28). Lo mediocre, lo trivial, lo verdaderamente opuesto al espíritu, ha de formar parte del paraíso para que el mundo del cielo no sea una fantasía subjetiva, algo puramente abstracto y racional. El paraíso ha de forjarse con categorías estéticas y religiosas, o sea, ha de encerrar dentro de sí lo cómico.

Por otro lado, la concepción trágica del infierno tiene que ver con la oposición radical entre Dios y el mal: la majestad punitiva de la justicia divina exigiría la condena eterna que haría imposible ningún modo de reconciliación. Frente a la concepción trágica, que domina desde Grecia hasta Dante, el protestantismo, con su clara reivindicación de la mundanidad, habría visto, con acierto, la prioridad de lo cómico sobre lo trágico: “En cambio, si el poeta acepta, junto con la más reciente metafísica teológica, la apocatástasis de todas las cosas, entonces, en semejante Divina comedia, justo como en la más simple de las comedias en escena, todo terminaría en un final feliz, y lo cómico tendría una dignidad superior a la de lo trágico, algo que también exige la estética moderna. O, mejor dicho, la dialéctica entre lo cómico y lo trágico se detendría en lo humorístico, lo cómico no sólo negativo, sino positivo, lo cómicamente especulativo, lo cual se relaciona con la ironía, así como la profundidad de pensamiento se relaciona con la agudeza mental” (Martensen, 2017, p. 30).

Si ya Platón, al final de su Banquete, afirmó con rotundidad que el filósofo, Sócrates, intentaba convencer al poeta trágico (Agatón) y al cómico (Aristófanes), que era cosa del mismo ingenio escribir

comedias y tragedias, y que quien era bueno escribiendo unas lo era escribiendo otras, resulta claro ahora que es Dios, y quien posee la visión divina, el verdadero filósofo, cuya visión metafísica, le sitúa más allá de la dicotomía entre lo trágico y lo cómico, como bien viera Schopenhauer:

Dios no sería representado sólo como un juez imparcial de este mundo, sino como el espíritu absoluto que contempla a los seres humanos no únicamente a través de categorías éticas, sino también metafísicas, no sólo por medio de categorías trágicas sino también cómicas, y que, en última instancia, los acoge a todos bajo su gracia, pues no son meramente pecaminosos, sino finitos, no sólo malvados, sino mediocres, no sólo condenables, sino ridículos. No sólo han caído, sino que pertenecen a un mundo caído. (Martensen, 2017, p. 31)

Así finaliza la primera parte de la reseña de Martensen reivindicando el papel de lo humorístico para una comprensión profunda de eso que los románticos llamaban ‘ironía divina’, pero que los teólogos daneses, en contra de aquéllos, denominan “humor divino”. Según éste, Dios no sería sólo un agente moral sino un filósofo, un pensador metafísico, que conoce en plenitud la debilidad, fragilidad e inconsistencia de lo humano, su mediocridad congénita, lo cual estimula en él una “risa piadosa”¹⁹, una “mirada misericordiosa”.

En la segunda parte de su reseña Martensen comenta *en concreto* el viaje del alma después de la muerte. El alma de la que hablamos corresponde a buen funcionario, un hombre respetado y estimado por su época, que gozaba de ciertos honores. Un hombre mediocre, sin grandes pasiones ni grandes pecados. No obstante, en su encuentro con San Pedro para intentar acceder al cielo éste le veda la entrada. Justamente, lo que en este mundo es apreciado y valorado, reverenciado, allí hace reír. Nos enfrentamos con lo que

19 Hemos desarrollado este concepto de ‘risa piadosa’ en nuestra exposición de la lectura que los filósofos españoles hacen del Quijote, más concretamente la pensadora malagueña, María Zambrano, que acentúa el carácter piadoso de la risa que despierta en nosotros la tragedia de lo sublime que el Quijote encarna, y que la aleja de la risa cruel que los condes utilizan a modo de escarnio (Pérez-Borbujo, 2010: 164-170)

Martensen denomina ‘lo mediocre’, que a los ojos divinos resulta cómico. La raíz de dicha mediocridad radica en una pésima comprensión de las relaciones entre lo temporal y lo eterno. Nuestro pobre hombre creía que la eternidad era algo que se iniciaría con la muerte, pero San Pedro le hace notar que la eternidad está ya en el tiempo, en medio del mundo —el milagro de la Encarnación—y que, quien no consigue hacer este descubrimiento en su vida de aquí abajo, no puede acceder al paraíso *post-mortem* y más le aprovecharía volver de nuevo a la tierra: “Debe viajar a Tierra Santa y repetir la historia del Salvador tanto en su vida interior como en la exterior. No hay otro camino al paraíso que el que atraviesa esta historia, la cual no tuvo lugar fuera del tiempo, sino aquí, en esta realidad concreta, en Galilea y Judea, en Nazaret y Cafarnaún, en Betania y Jerusalén” (Martensen, 2017, p. 32). Tal es el camino histórico, a veces casi historicista, del seguimiento de Jesús.

Como el alma no consigue ingresar en el paraíso cristiano se dirige ahora a Aristófanes, con la intención de hacerlo en el Elíseo pagano. Aquí lo cómico se confunde con lo poético donde el hombre busca la eternidad en el ‘instante eterno’, como decía Nietzsche, una nueva forma de paganismo de la Antigüedad donde de la eternidad se vuelve puro fenómeno. Martensen, valiéndose de Schopenhauer, caracteriza esta eternidad de achampañada, pura vida superficial, hermoso velo de Maya que constituye el anhelado Elíseo del poeta. Aquí no hay realidad, sino tan sólo una colección incoherente de momentos soñados y plenos. El alma no consigue superar el dualismo entre lo real y lo ilusorio, no hay modo de tránsito entre el más acá y el más allá, “carece por completo de unidad; sólo posee un inicio, pero carece de medio y fin” (Martensen, 2017, p. 36).

Finalmente, tras sus dos intentos baldíos por alcanzar la felicidad eterna, en su versión cristiana y pagana, espiritual y carnal, el alma, resignada, se encamina al infierno donde se sorprende al ver que no ha hecho nada más que volver a su Copenhague natal. Ni rastro del infierno dantesco, con sus anillos descendentes de una cámara de tortura que se hunde en el abismo, y en la que

cada pecado recibe su castigo correspondiente. El infierno aquí es la misma realidad cotidiana, iluminada por una visión lúcida que ve la mediocridad que antes producía admiración y reverencia pero que, vista desde la eternidad, tan sólo produce risa. Es ahora el momento donde el alma se juega su posible redención: “La respuesta depende de si es o no capaz de convertirse, lo cual depende, a su vez, de si es capaz de conocerse genuinamente a sí misma. De este modo, si consigue volverse cómica no sólo frente a los demás, sino frente a sí misma, y si alcanza una ironía superior con relación a ella misma, pero también con respecto a Mefistófeles, sólo entonces podrá liberarse. Entonces se disolverá su endurecimiento realista, y desvaneciéndose en un éter humorístico, se alzarán por este medio hacia una salvación superior” (Martensen, 2017, p. 38).

Como de un modo gráfico sentencia Martensen, si “la liberación del mal pasa por las lágrimas, la liberación de la trivialidad pasa a través de la risa”. La propia mediocridad y bajeza, la falta de heroísmo y santidad, vista ahora por el alma a través de los “ojos de Dios”, le permite reírse de sí misma. El humor posee, por tanto, una dimensión providencial, una pedagogía divina que permite al alma verse desde fuera, en el seno del inmenso drama del mundo y de la historia. Lo humorístico constituye así la pieza central en la concepción kierkegaardiana de la ironía.

Pero, antes de acabar, Martensen nos regala con un pequeño comentario sobre una figura enigmática que aparece al final del poema de Heiberg:

En este infierno descubrimos también a un personaje severo, a saber, a un poeta “que escribe buenos versos, siendo él mismo mediocre [...]”. Este poeta parece un pariente en espíritu de otras estrellas caídas que, al perder, el cielo cristiano por causa de su incredulidad e impiedad, por el mismo motivo han perdido el goce y la alegría de su propio cielo artístico. De nada le serviría si pudiera ser admitido en el Eliseo pagano, tampoco ahí experimentaría dicha alguna, pues el ser humano sólo puede experimentar en la ignorancia pagana del pecado y el mal. Pero si ha comido del este árbol del conocimiento, pierde entonces la dicha de estas hermosas ilusiones y sólo podrá reencontrarse con ellas

en la eternidad real, donde el ser humano vuelve a ser un niño en un sentido superior a los poetas. (Martensen, 2017, p. 38)

Parece evidente que Kierkegaard pudo verse claramente reflejado en la imagen de este poeta que, aspirando a la dulce belleza del mundo antiguo, vio su goce imposibilitado por la mediación del cristianismo, con su irresoluble conflicto entra el espíritu y la carne, con su concepto de pecado y culpa. Frente a esta dialéctica irresoluble sólo le resta al poeta sumergirse en la ‘infancia espiritual’, única vía para acceder a la que Kierkegaard denomina “ironía dominada”, que recuerda ineludiblemente al niño divino que juega con la bola del mundo, en la última de las metamorfosis del espíritu del *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2022, pp. 115-119).

Hemos querido concluir nuestra exposición con este largo comentario de la reseña de Martensen porque nos permite ver con claridad cómo la sabiduría socrática, confrontada con la cristiana, se muestra como puramente negativa, pues desde ella es imposible concebir ninguna figura de la vida *post-mortem*. La sabiduría socrática, recogida por Platón, con su aspiración a un mundo de luz, situado en el más allá, alimento de una vida espiritual interior que consiste fundamentalmente en despegarse del mundo y del cuerpo, prosiguiendo los impulsos de bien desconocido que habla por voz del *daimón* inspirador.

Frente al platonismo, emerge el cristianismo como una religión carnal pero no mundana, que aspira a salvar junto a las almas los cuerpos, haciendo del mundo presente primicia del mundo futuro, semilla del Paraíso. Esa vida eterna está ya en germen en esta vida presente, de un modo radical en la vida de los justos, quienes, como Cristo en su humanidad, han conseguido revelar la potencia de la divinidad corporalmente. La poesía de Heiberg, reseñada por Martensen, da un paso en esta dirección, que para Kierkegaard se muestra profundamente revelador. La *apocatástasis* muestra así la resurrección de los cuerpos en los que la vida de la gracia, redentora de la culpa y el pecado, ha vuelto la vida a su integridad originaria.

‘Encarnación’ y ‘resurrección’ son las dos caras de una nueva visión del espíritu, alejada del socrático, irrupción de un *novum* ra-

dical en la historia. No obstante, esta concepción del espíritu que el cristianismo rezuma supone que en la Historia ya no habrá más avance después de Cristo: verdadera plenitud del Espíritu, alfa y omega de toda historia. La Encarnación, irrupción de lo Eterno en el tiempo, constituye el *kairós* que no será objeto de evolución ni superación, verdadero punto fijo respecto al cual se mide todo tiempo futuro y pasado, el verdadero ‘parteaguas’ en el curso de la historia. En esta visión cristológica de Kierkegaard se fundamenta toda su visión de la ironía: hay avance de Sócrates a Cristo, pero ya no habrá evolución posterior nunca más, de ahí que la ironía romántica no pueda igualarse jamás al humor cristiano, y que éste sea una constante eterna de la historia, desde Cristo hasta el final de los tiempos.

9. “Uno que nada sabe”

No podía empezar Kierkegaard su andadura, como buen poeta, sino es cantando a su verdadero amor. Curiosamente, el corazón de Kierkegaard está poseído por dos potencias daimónicas que se disputan su posesión y reino: Sócrates y Cristo. Pero dichos amores, siempre personales en Kierkegaard, se ven ocultos por dos herencias irrecusables: platonismo y romanticismo. La tarea que Kierkegaard se propone con este hercúleo escrito no puede ser más titánica: desnudar de todo ropaje mítico las figuras de Sócrates y Cristo, para confrontarlas cara a cara. De ese encuentro depende la propia vida de Kierkegaard.

Para realizar dicha tarea Kierkegaard se apropia de la herencia de Schelling en su teoría de las tres potencias: ironía socrática (pre-cristiana), humor cristiano e ironía romántica (post-cristiana). Esta concepción tripartita de la ironía está en perfecta consonancia con el modo de proceder de toda la teología cristiana de los idealistas alemanes (Fichte, Schelling, Hegel): establecer la Trinidad, implícita en esta peculiar teoría de las potencias, como clave explicativa del mundo y de la historia. Pero, a diferencia de éstos, que ven en la Historia el progreso paulatino del Espíritu, la elevación de la conciencia humana desde lo mundano hacia el Dios Único,

Kierkegaard pone a Cristo como verdadera cumbre de la Historia, el Alfa y Omega encarnado, que rompe con cualquier concepción utópica, progresista o lineal de la Historia. Dicha posición queda clara en su concepción de lo humorístico como superador y dominador de la ironía, siendo este humor la capacidad de la ironía de librarse de sí misma y de huir de una visión abstracta y negativa del mundo, para alcanzar una visión positiva, personal y concreta, en la que encarnación y resurrección se entrelazan.

Si Cristo se muestra, así, como la clave para toda explicación de la ironía, la *docta ignorancia* será el punto de hermandad entre Sócrates y Kierkegaard, quien, a diferencia de Hegel, ve en dicha ignorancia no sólo la pura potencia infinita de la negación que nada sabe sino la acción inspiradora, a través de lo daimónico en Sócrates, de la divinidad; la presencia de algo positivo en lo que el cristianismo se preanuncia. También Kierkegaard se abroga, paradójicamente, para sí mismo una *docta ignorancia*, de dirección contraria. Como sostiene repetidas veces, él, ‘uno que de nada sabe’, tan sólo de una cosa sabe: de la esencia del cristianismo, sin ser él mismo cristiano. El hecho de abrogarse en su tiempo, el de la una cultura cristiana que se ha vuelto pagana, la *autoridad* suficiente para declarar que nadie de los que se creen cristiano en su tiempo, en verdad, lo son, y hacerlo desde la posición de ‘uno que sabe lo que es el cristianismo, sin serlo realmente’, radica toda la grandeza kierkegaardiana. No que él fuera verdaderamente cristiano, que su vida y su espíritu fueran cristianos (de ahí su eterno debatirse entre Climacus y Anti-Climacus), sino la eterna paradoja de que él sepa, nescientemente, qué es cristiano y qué no lo es, gracias a un instinto similar al socrático, pero de signo contrario, pues no se dirige hacia el futuro sino hacia el pasado, a Cristo. Tal es el milagro que hermana para siempre a Kierkegaard con Sócrates.

Esta es la causa de que pueda afirmarse, con rotundidad, de esta obra que, en realidad, “aquí está todo Kierkegaard”. Y esta aseveración que, en otros autores, no deja de ser una declaración de intenciones formulada por los estudiosos *a posteriori*, tras la reconstrucción histórica de un pensamiento acabado que en modo alguno

le era presente a su autor, resulta aquí de una evidencia palmaria: su teoría de los tres estadios (estético, ético y religioso); las diferencias entre Sócrates y Cristo; la diferencia entre *eros* griego y *caridad* cristiana; la incompatibilidad entre inmortalidad del alma griega y resurrección de los cuerpos cristiana; su concepción de sí mismo como poeta religioso; el conflicto entre carnalidad y espíritu; el pecado y la gracia como únicas formas de encuentro personal con un Dios personal y, por último, la visión cristológica de Cristo como Dios-Hombre, alfa y omega de la Historia y centro de toda filosofía, teología y poesía.

La rapidísima ejecución de la obra kierkegaardiana —en menos de catorce años (1841-1855)—, vista a la luz de este escrito, en el cual se encuentra ‘todo Kierkegaard’, da fe de que precisamente, por ser el romanticismo un saber cordial, imaginativo e inspirado, puede suceder que en él la pasión se module en la forma espiritual de una poderosa razón, volviéndose programático y ejecutivo: una pasión *activa* que nace de la vivencia profunda de lo sabido, con un grado alarmante de autoconciencia y claridad, y para el cual toda duda es metódica. Esta raíz romántico-idealista del pensamiento kierkegaardiano debería hacernos desconfiar de toda caracterización de la *ironía* como saber negativo, como pura reflexión absoluta de la negatividad como falsamente hizo creer Hegel a su tiempo, cuando lo cierto es que nos confrontamos con un saber positivo, intelectual y pasional, que se mueve con certidumbre y claridad, tanto en Sócrates como en Cristo, y, como no podía ser de otro modo, también en Kierkegaard.

Referencias bibliográficas

- Binetti, J. (2003). “El concepto kierkegaardiano de ironía”, *Acta Philosophica*, vol. 12 (2003), fasc. 2, 197-218.
- Binetti, J. (2018). “Kierkegaard. El pensador post-fundacional”, *Tópicos*, n. 96, 1-19.
- Bowie, A. (2013). *Aesthetics and subjectivity. From Kant to Nietzsche*. Manchester: Manchester University Press.

- Cross, A. (1998). "Neither Either nor or: The Perils of Reflexive Irony", en Alastair Hannay y Gordon D. Marino (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge. Cambridge University Press, 125-153.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Frazier, B. (2007). "Kierkegaard ante los problemas de la pura ironía", *Praxis Filosófica*, n. 24, enero-junio, 167-199.
- Goñi Zubieta, C. (2001). "Sócrates y Kierkegaard", *Espíritu*, LXIX, 75-99.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Filosofía de la historia de la filosofía*, II, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hincapié Sánchez, J. (2016). "Kierkegaard y la concurrencia de la "ironía" y la "docta ignorancia" socráticas", *Revista Ciencias y Humanidades*, Vol. III, N. 3, julio-diciembre, 115-127.
- Kierkegaard, S. (1985). *Mi punto de vista*. Madrid: Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2000). "De los papeles de alguien que todavía vive/Sobre el concepto de ironía", en *Escritos Kierkegaardianos*. Vol. I, Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2011). *Post-scriptum: no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Salamanca: Editorial Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2016). "Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos", en *Escritos Kierkegaardianos*, 4/2, Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2023). *In vino veritas*, Madrid: Alianza Editorial.
- Korsbaek, L. (1993). "Soren Kierkegaard: La ironía y las obras de 1843", *Tópicos*, 273-309.
- Lippitt, J. (2000). *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Llavadot, L. (2009). "Negatividad: la figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV, Málaga, 269-280.
- Martensen, H.L. (2017). "Los poemas nuevos de J. L. Heiberg (1841)", *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, 3, 20-40.
- Navarro Fuentes, C. (2023). "Kierkegaard y la ironía como una forma de vida ética", *Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades*, Año XXVII, n. 84, 43-70.
- Nietzsche, F. (2020). *Así hablo Zaratustra*, Barcelona: Penguin Books.
- Pérez-Borbujo, F. (2004). *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona: Herder.

- Pérez-Borbujo. (2010). *Tres lecturas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega y Gasset, Zambrano*. Barcelona: Herder.
- Pérez-Borbujo, F. (2022). *El principio de angustia*, Barcelona: Herder.
- Rojas, F. (2015). “La ironía como forma de vida”, *Estudios kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, 215-236.
- Schulz, J. (2022). “Ironía y humor en Kierkegaard”, en Bruno Alfonso/ Alejandro Mauro Gutiérrez (eds.), *Derivas filosóficas: 1er Ciclo de Conferencias de Graduados de la Carrera de Filosofía*, San Martín: UNSAM Edita, 43-53.
- Söderquist, K. B. (2003). “Irony and Humor in Kierkegaard’s Early Journals”, en N. Cappelørn, H. Deuser, y J. Stewart (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 143-167.
- Stewart, J. (2015). *Søren Kierkegaard: subjectivity, irony, and the crisis of modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.
- Walsh, S. (1996). *Living Poetically: Kierkegaard’s Existential Aesthetics*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Weischedel, W. (1983). *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Widenmann, R. J. (1988). “Kierkegaard’s concept of a *confine*”, en N. Thulstrup y M. M. Thulstrup (eds.), *Irony and humor in Søren Kierkegaard*. København: C.A. Reitzel, 27-41.

CAPÍTULO VI

HACIA UNA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA RELACIONAL DEL SÍ MISMO EN LAS OBRAS PSEUDÓNIMAS DE KIERKEGAARD

*María Cielo Aucar*¹

RESUMEN

Desde una perspectiva hermenéutico-fenomenológica, el presente capítulo analiza la posibilidad de pensar una dimensión ontológica del sí mismo en algunas de las obras pseudónimas de Søren Kierkegaard. Dicho análisis pretende dejar en evidencia el movimiento de inflexión que la propuesta del pensador danés trae aparejado:

¹ Es becaria doctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET, Argentina). Licenciada en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina). Actualmente se desempeña como investigadora invitada en la cátedra de Filosofía de la Religión Cristiana en la Universidad de Friburgo, Alemania. Es becaria del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (ICALA). Es miembro de la Bernhard Welte Gesellschaft. Se desempeña también como docente en la carrera de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional del Nordeste.

la pregunta ontológica ya no es la pregunta por la esencia ni por la existencia objetiva, sino la pregunta por la existencia subjetiva, que encuentra una respuesta en la categoría existencial del “pensador subjetivo” propuesta por Johannes Climacus en el *Postscriptum*. A la pregunta ontológica responden también otros tres pseudónimos: el juez Guillermo en *O lo uno o lo otro*, Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* y Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. La respuesta a la pregunta por la existencia subjetiva está dada allí a partir de la descripción de los tres caracteres constitutivos de la existencia kierkegaardiana: el carácter fáctico, dinámico y relacional.

Palabras clave: sí mismo, existencia, ontología relacional, subjetividad, objetividad.

ABSTRACT

This chapter analyses from a hermeneutic-phenomenological perspective the possibility of thinking an ontological dimension of the self in some of the Søren Kierkegaard’s pseudonymous works. This analysis pretends to highlight the turning point that the Danish thinker’s proposal brings with it: the ontological question is no longer the question of essence or objective existence, but the question of subjective existence, which finds an answer in the existential category of the “subjective thinker”, proposed by Johannes Climacus in the *Postscriptum*. The ontological question is also answered by three other pseudonyms: Judge Wilhelm in *Either Or*, Vigilius Haufniensis in *The Concept of Anxiety* and Anti-Climacus in *The Sickness unto Death*. The answer to the question of subjective existence is given there by the description of the three constitutive characters of Kierkegaardian existence: the factual, dynamic and relational character.

Keywords: oneself, existence, relational ontology, subjectivity, objectivity

INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen, me dedicaré al análisis hermenéutico-fenomenológico de la dimensión ontológica del ser del sí mismo

kierkegaardiano. Entiendo por dimensión ontológica a la dimensión constitutiva y originaria del ser del existente. Una dimensión ontológica no supone, necesariamente, una ontología. En efecto, mientras que la primera señala los caracteres constitutivos y fundamentales del ser del sí mismo, la segunda refiere un sistema teórico que sistematiza, de manera conceptual y objetiva, las determinaciones fundamentales de todo ente en tanto tal y que, además, organiza el conjunto de los entes en distintas regiones ontológicas de acuerdo con dichas determinaciones.

Teniendo en cuenta la diferencia antes señalada y sin pretender realizar un abordaje total y acabado de la cuestión de la que aquí me ocupo, mi intención principal consiste en dilucidar y volver explícito el carácter ontológico del sí mismo kierkegaardiano a través del análisis fenomenológico de la categoría subjetiva de existencia.

Esta tarea no resulta sencilla pues, hasta donde mis conocimientos alcanzan, no existe en las obras del filósofo danés una alusión explícita a una dimensión ontológica de la existencia. Kierkegaard no orienta la cuestión de la existencia individual hacia la cuestión del ser. La cuestión del ser en tanto tal, planteada por la metafísica occidental, le resulta ajena. No admitir esto significaría aceptar la generalización teórica del análisis de la subjetividad concreta y particular y, por lo tanto, desvirtuar la intención kierkegaardiana original. Sin embargo, si bien es cierto que Kierkegaard se declararía totalmente ajeno a cualquier intención de fundar una ontología del sí mismo y, por tanto, de sistematizar los caracteres constitutivos del ser del hombre, no es menos cierto que, si se analiza de cerca su abordaje descriptivo y dialéctico del sí mismo como espíritu, es posible identificar allí, como se verá, cierta dimensión ontológica, en tanto originaria y constitutiva, del ser del sí mismo. Teniendo en cuenta la complejidad del lenguaje indirecto del que Kierkegaard se sirve a lo largo de su obra, la ausencia explícita de una ontología teórica y sistemática no supone, pues, necesariamente la negación de una dimensión ontológica de la existencia en el pensamiento del danés.

Con el objetivo de esclarecer los supuestos sobre los que se fundaría esta dimensión originaria de la existencia, expondré aquí brevemente dos motivos por los cuales considero que el sí mismo kierkegaardiano posee un carácter ontológico: la pretensión de necesidad y universalidad del concepto de existencia y su carácter fáctico, relacional y dinámico.

En primer lugar, la consideración del carácter ontológico de la subjetividad se funda en el interés de Kierkegaard por señalar las condiciones constitutivas y fundamentales, en tanto universales y necesarias, de la existencia. Esto resulta especialmente evidente en dos de sus obras pseudónimas: el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* —publicada en febrero de 1846— y *El concepto de la angustia* —publicada en junio de 1844—. En la primera de ellas, cuando su autor pseudónimo —Johannes Climacus— se refiere al “pensador subjetivo existente” y al “espíritu existente”, es claro que su intención no consiste en señalar los rasgos fundamentales de la existencia de un determinado grupo de individuos o de un aspecto particular del existente, sino más bien en señalar las condiciones fundamentales de *todo* individuo *en tanto que* existente y, por lo tanto, del “espíritu existente *qua* espíritu existente” (VII, 175 / PC, 193). En este sentido, si bien es cierto que la figura del individuo singular es central en su propuesta filosófica, no por ello se ha de admitir que el interés del danés se reduce al modo en que cada existente particular hace ser su ser. Más bien, lo que le interesa es el modo en que cada existente *ha de* hacer ser su ser o, lo que es lo mismo, *debe* hacer ser su ser, en tanto que la existencia le ha sido dada. Esto nos conduce directamente al reconocimiento del carácter necesario que el propio Kierkegaard señala en la existencia. Existir es una *necesidad* y un *padecimiento*. En la segunda obra pseudónima antes mencionada, su autor pseudónimo —Vigilius Haufniensis— advierte que individuo existente, *en cuanto que* espíritu, *ha de* existir como espíritu, quiéralo o no, pues “el espíritu no puede deshacerse de sí mismo” (IV, 349 / CA, 161). De esta manera, resulta legítimo señalar que el análisis kierkegaardiano de la existencia no se reduce a las contingencias particulares de cada

individuo singular, sino que se detiene en las determinaciones *necesarias* de la existencia de *todo* individuo existente, en la medida en la que, *en cuanto* individuo y *en cuanto* espíritu, *ha de* ser existente: aunque pueda elegir su *modo* particular de ser, no puede elegir *ser existente*. He aquí el carácter universal y necesario de la existencia por el cual es posible admitir una dimensión ontológica en el análisis kierkegaardiano del individuo existente.

En segundo lugar, es posible dilucidar una dimensión ontológica del sí mismo en el reconocimiento del carácter fáctico, dinámico y relacional del ser del individuo existente que el mismo Kierkegaard propone en algunas de sus obras pseudónimas². El carácter fáctico refiere al carácter necesario —o dado— del existir; el carácter dinámico refiere a la re-ejecución constante a la que está arrojada toda existencia; y el carácter relacional refiere al carácter reflexivo del ser del sí mismo en el que se funda la re-ejecución de su existencia. Algunos especialistas como Schäfer (1968), Wyschogrod (1954) y Magurshak (1985) han de admitir el carácter ontológico del ser del sí mismo kierkegaardiano basándose en la descripción de los tres caracteres antes mencionados.

1. La existencia subjetiva

La propuesta de Kierkegaard constituye un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Su marcado interés existencial (y cristiano) por el individuo singular (*den Enkelte*) lo lleva a identificar la existencia con la subjetividad. Tal como lo señala Michael Wyschogrod (1954), con Kierkegaard “la existencia emerge como categoría humana” (p. 23), y en tanto humana, subjetiva. Kierkegaard se convierte así en uno de los primeros pensadores en otorgar a la noción de sí mismo (*sig Selv*) un sentido existencial, estructuralmente dinámico y relacional³ y en privilegiar la existencia como existencia subjetiva.

2 Me refiero aquí específicamente a *Migajas filosóficas* (1844), *El concepto de la angustia* (1844), el *Postscriptum* (1846) y *La enfermedad mortal* (1849).

3 Pieter Vos caracteriza la comprensión kierkegaardiana del sí mismo, acertadamente, según mi modo de ver, a partir de cinco determinaciones fundamentales: 1. Una distinción entre un estado inicial del sí mismo y un estado potencial de desarrollo de

Con la caracterización de la existencia como existencia subjetiva, Kierkegaard se opone a las doctrinas esencialistas y especulativas. Me refiero aquí tanto a la Metafísica de Aristóteles como a la Lógica de G. W. F. Hegel. Por una parte, la comprensión aristotélica de la existencia, que identifica esencia y existencia (Echauri, 2007, pp. 119-121) y que, por lo tanto, concibe a la existencia como una esencia genérica y atemporal (animalidad) con una determinación específica (racionalidad) dada por anticipado e igualmente atemporal, es reemplazada por una comprensión subjetiva y dinámica, en la que la existencia es comprendida como un constante e inacabado *proceso* temporal en el que el individuo, en virtud del *infinito interés* por su propia existencia y de una libertad formal cuyo contenido sustancial no está determinado por anticipado, ha de “llegar a ser” el existente que ha de ser. De acuerdo a la interpretación de Wyschogrod, lo que distingue a Kierkegaard de Aristóteles es su interés subjetivo expresado en la categoría existencial del “pensador subjetivo” de la que Climacus se sirve en el *Postscriptum*: “mientras que previamente la distinción esencia-existencia fue aplicada en un sentido completamente objetivo a todo tipo de seres [...], la existencia kierkegaardiana es la del pensador subjetivo cuyo pensamiento procede de su implicancia personal en ese pensamiento” (Wyschogrod, 1954, p. 27). Más adelante, Wyschogrod (1954) concluye: “para Kierkegaard la existencia es la existencia humana. El ser con el que es contrastado es el ser objetivo del pensador objetivo” (p. 41).

Por otra parte, con la categoría existencial del “pensador subjetivo”, diametralmente opuesta a la del “pensador objetivo”, Climacus se diferencia del planteo sistemático, especulativo y conclusivo de Hegel, quien, en su pretensión de universalización de la existencia, reduce el ser del existente a la categoría lógica —y, por lo tanto, abstracta, universal y atemporal— de “pensamiento”. En

un sí mismo más profundo; 2. Un ideal u objetivo a alcanzar; 3. Una concepción del sí mismo estructurada por dicotomías entre lo físico y lo psíquico, finitud e infinitud, necesidad y posibilidad, temporalidad y eternidad; 4. Una idea comprensiva de las capacidades humanas de pensamiento, emoción, voluntad e imaginación; 5. Una determinación del sí mismo como fundado en un fundamento trascendental.

un sentido general, lo que Climacus critica en el *Postscriptum* es, tal como afirma acertadamente Arne Grøn (1999), el intento hegeliano de comprender la existencia como sistema, como una totalidad acabada y conclusiva (pp. 66-70). Sin embargo, en un sentido específico, lo que Climacus pone en cuestión es la identidad entre el existir y el pensar propuesta por Hegel. De acuerdo con las interpretaciones del reconocido filósofo y teólogo K. E. Løgstrup, la crítica que Kierkegaard dirige a Hegel se basa en la inconmensurabilidad entre la existencia y el conocimiento. Løgstrup (2020) sostiene que “Kierkegaard procede de la teoría del conocimiento del idealismo trascendental, pero lo limita” (p. 86). Y lo hace a partir de tres categorías subjetivas: primero, a partir de la paradoja del universal-singular, subrayando que pensar y existir se identifican en tanto que lo pensado es lo universal y lo universal es la existencia, pero no lo hacen, en tanto que la existencia es la existencia del individuo singular y, en tanto tal, no puede ser pensada de manera abstracta; segundo, a partir de la categoría del *interés*: mientras que el pensador objetivo funda su existencia en el desinterés, en el que el pensamiento se abstrae de la existencia del propio pensador, el pensador subjetivo está infinitamente interesado en su propia existencia, es decir, se relaciona con su realidad; tercero, a partir de la categoría del *devenir*: para el pensador objetivo, lo que es pensado es atemporal, mientras que para el pensador subjetivo el individuo existente existe siempre ya en el tiempo (2020, pp. 86-87).

Lo interesante es lo que Løgstrup señala al comienzo: que Kierkegaard procede de la teoría del conocimiento del idealismo trascendental. Con ésto, lo que el especialista pretende subrayar es que, aun diferenciándose de Hegel, aun advirtiendo la inconmensurabilidad entre existencia y conocimiento, Climacus “no se ve obligado a separar existencia y pensamiento porque sean incompatibles, sino que rechaza resueltamente la conclusión de que un ser que existe realmente no piense en absoluto” (p. 87). En otras palabras, Climacus no concluye que el individuo existente deba renunciar a pensar la existencia. Al contrario, él mismo escribe que “el sujeto existente es también un sujeto pensante” (VII, 287 / PC,

p. 318). Pero a lo que sí renuncia el pensador subjetivo es a pensar la existencia en el *modo* en que lo hace el pensador objetivo. Me atrevo a agregar aquí un aspecto en el que Løgstrup no es del todo explícito: lo que cambia —y aquí reside la novedad de la propuesta de Kierkegaard— es el *modo* de pensar la existencia. El *pensar subjetivo* de Kierkegaard se diferencia del *pensar puro* de Hegel por su *modo* de pensar la existencia. Desde la mirada de Kierkegaard, para Hegel el conocimiento lo es todo y, lo que es peor, el pensar, en cuanto *pensar puro*, no guarda ninguna relación con la realidad del individuo existente. De esta manera, el pensador objetivo hace de su propia existencia algo totalmente abstracto, carente de interés y atemporal. Pensar es, en sentido objetivo, abstraerse de la existencia y del interés infinito del individuo por la propia existencia. En cambio, para Climacus la realidad del individuo existente lo es todo y, por lo tanto, el pensar, en cuanto *pensar subjetivo*, guarda relación con la realidad de quien piensa. En consecuencia, el pensador subjetivo hace de su propia existencia algo real, interesante y temporal. Pensar es, en sentido subjetivo, relacionarse con la propia existencia, es decir, *estar infinitamente interesado* en ella.

Con la intención de diferenciarse de la doctrina hegeliana de la existencia, Climacus reemplaza la filosofía del ser puro y del pensar puro —que no son más que fantasías abstractas— por una filosofía “formulada por individuos existentes para individuos existentes” argumentando que “el filosofar no consiste en hablar fantásticamente a seres fantásticos, sino en hablar a individuos existentes” (VII, 117 / PC, 122)⁴.

⁴ Utilizaré de ahora en adelante la última edición de las obras de Kierkegaard en el idioma danés (*Søren Kierkegaard Skrifter*). En números romanos aparece consignado el tomo y en números arábigos el número de página correspondiente. Seguidamente, se especifica la versión traducida al castellano de la obra correspondiente. Las abreviaturas aparecerán especificadas en la Bibliografía final.

2. La pregunta ontológica es la pregunta por la existencia subjetiva

La pregunta ontológica ya no es, pues, la pregunta por la esencia de los entes objetivos, ni la pregunta por la existencia objetiva, sino más bien la pregunta por la *existencia subjetiva*. En otras palabras, el modo de ser fundamental de todo individuo es el de la existencia subjetiva: todo individuo *en cuanto que* individuo, es un existente subjetivo. Pero ¿qué quiere decir *ser existente*? ¿Qué significa *existir*? ¿Es la existencia una condición ontológica fundamental del ser del sí mismo?

La pregunta por la existencia es, para Kierkegaard, la pregunta olvidada. El olvido de esta pregunta es la preocupación principal de Climacus en el *Postscriptum*: “Mi principal pensamiento consiste en que, debido a la abundancia de conocimientos, la gente de nuestra época ha olvidado lo que significa el *existir* y lo que es la *interioridad*” (VII, 227 / PC, 251). La preocupación de Climacus pareciera tener vigencia todavía hoy: la mayoría de la gente ha olvidado preguntarse por el significado de la existencia y de la interioridad. Es necesario *volver a hacer la pregunta*.

En el *Postscriptum*, publicado en 1846, —y a diferencia de lo que sucedía unos años antes en *Migajas filosóficas*, publicado en 1844—, Climacus no deja sin respuesta a esta pregunta y afirma que “todo sujeto es un sujeto existente” (VII, 81 / PC, 82). Ser sí mismo es *existir*. En la medida en la que el sí mismo *es*, él es un individuo existente. En el mismo párrafo en el que Climacus señala que el ser humano es un individuo *existente*, el autor advierte que hay dos caminos posibles para el individuo: “o bien puede realizar su máximo esfuerzo para olvidar que es existente, y de este modo arreglárselas para devenir cómico [...], o bien puede dirigir toda su atención a su existir” (VII, 117 / PC, 121). Pareciera ser que Kierkegaard hiciera aquí hincapié en algo obvio: que existimos y que podemos llegar a olvidar que lo hacemos. Sin embargo, es necesario prestar atención a su especial énfasis en la posibilidad del *olvido* de la pregunta por la propia existencia, pues ella señala, en última instancia, la posibilidad de preguntarnos qué somos, en qué

consiste existir, en qué se funda nuestra existencia e intentar responder a estas preguntas.

Somos capaces de olvidar la pregunta por la existencia. Pero esta posibilidad negativa que nos concierne es, paradójicamente, la misma que, transformándose en positiva, nos conduce a pensar en la existencia desde una distancia apropiada. Pues sólo aquel que se reconoce ignorante en tal cuestión, como alguien capaz de olvidar la pregunta por la propia existencia, sólo éste puede pensarla y sugerir la pregunta. Tal como observa Grøn (2017), en cuanto que el olvido de nuestra existencia nos concierne en nuestra propia subjetividad, “podemos preguntarnos qué significa existir — precisamente como algo que podemos olvidar” (p. 73). En efecto, “nuestro olvido de la existencia viene a señalar nuestra propia existencia. Afecta el carácter de la vida que nosotros vivimos” (p. 73). Y por eso “dar cuenta de lo que significa olvidar nos lleva a la cuestión de la subjetividad” (p. 73). El único modo de pensar en la propia existencia desde una distancia adecuada y de volver a hacer la pregunta, consiste en apropiarse de la posibilidad del olvido y reconocer la propia ignorancia. Por eso Kierkegaard resalta la figura de Sócrates, pues “el mérito infinito de Sócrates consiste precisamente en haber sido un pensador *existente*, y no un pensador especulativo que se olvida de lo que significa existir” (VII, 188 / PC, 208). Por el contrario, quien no se ha hecho la pregunta, no puede responderla nunca.

En el planteo de Kierkegaard acerca del olvido de la propia existencia, el foco está puesto en la *singularidad*, en el *individuo singular* que ha olvidado cómo se llama y, por lo tanto, ha perdido su naturaleza:

El hecho de que un ser humano quiera ser un ave no es de mayor comicidad que la contradicción de no querer ser lo que uno de hecho es, como, *in casu* [en este caso], un individuo existente, o justo como en el uso lingüístico es cómico si uno olvida su propio nombre, lo cual no significa haber olvidado un nombre, sino la singularidad de su naturaleza (VII, 117 / PC, 121).

Olvidar la pregunta por la existencia es, al mismo tiempo, olvidar el carácter singularísimo de nuestro ser. Olvidar que existo es olvidar mi propio nombre, en tanto el olvido del nombre propio remite a la pérdida de originalidad. Olvidar que existo es olvidar *quien* realmente soy y entonces preguntar: “Rebeca: ¿soy yo el que habla?” (IV, 356 / CA, 167).

3. La existencia objetiva como fáctica, relacional y dinámica

La pregunta ontológica acerca de la existencia a la que sólo puede remitirnos nuestra capacidad de olvido es respondida de manera especial en cinco de las obras pseudónimas de Kierkegaard: *Migajas filosóficas*, *Postscriptum*, *O lo uno o lo otro*, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. El pensador danés responde a esta pregunta a través de las voces de Johannes Climacus, el Juez Guillermo, Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus. Estos cuatro pseudónimos advierten el carácter fáctico, dinámico y relacional de la existencia. De acuerdo con mis interpretaciones, sobre estas tres características fundamentales se funda la dimensión ontológica del existente kierkegaardiano. Me remitiré a cada una de ellas en los apartados que siguen a continuación.

3.1 El carácter fáctico de la existencia

Siguiendo las interpretaciones de Klaus Schäfer, a cuya propuesta adhiero, el carácter ontológico de la existencia se revela en el carácter fáctico del ser del sí mismo que Kierkegaard expone a través de Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*: “¿Qué es lo que se dice cuando se afirma que algo es una realidad? Esa es la pregunta de Climacus. Su respuesta queda clara tan pronto como queda claro lo que él piensa sobre el ‘ser fáctico’” (1968, p. 159). “Ser fáctico” significa existir de un modo fundamental y constitutivo que el sí mismo no ha elegido, sino que *padece*. En este sentido, “lo fáctico no está disponible como un hecho, sino que es una determinación. La facticidad es una imposición, una ‘posición absoluta’, que, desde

entonces, nos obliga durante un tiempo o para siempre a actuar a partir de la situación determinada por ella” (1968, p. 163).

El modo de existir impuesto por la determinación de la facticidad es el modo del devenir sí mismo y de la auto-relación. Por ser su ser fáctico, el existente está determinado como “llegar a ser” y como relación consigo mismo. En efecto, de acuerdo con Schäfer, la facticidad “es llegar a ser. Es aquello por lo que y en lo que el hombre manifiesta la relación que lo determina” (1968, p. 163). El existente, arrojado a su propio devenir, debe hacer ser su ser de acuerdo con el modo en que se comprende a sí mismo y, por lo tanto, de acuerdo con el modo en que actúa sobre sí mismo tomando decisiones sobre su forma de ser, sobre sus propios actos, o incluso absteniéndose de tomar tales decisiones (1968, p. 89). Sólo de esta manera deviene existente.

Es necesario hacer notar aquí que la facticidad determina al individuo no sólo en el plano de lo general —en cuanto que su existencia está *dada*—, sino también en su singularidad —como *este* existente concreto—. En este sentido, de acuerdo con lo postulado por Schäfer, “lo fáctico es también lo concreto: lo que no puede evitarse aquí y ahora. Sitúa a las personas, las limita. La facticidad determina que el individuo expuesto a ella es este individuo concreto al que le ha ocurrido esta cosa concreta y que ha actuado de esta manera concreta” (1968, p. 163). La facticidad, entonces, determina al existente en un doble sentido: lo determina como aquel cuya existencia le *ha sido dada* y, al mismo tiempo, *lo sitúa* en su singularidad.

Por ser su ser fáctico, el existente debe hacerse cargo de su propio ser como existencia, como devenir. Y ésto tanto en sentido general —como “llegar a ser”— como en sentido particular —como “llegar a ser” este individuo concreto—. Siguiendo a Schäfer, el carácter ontológico del existente está dado, por lo tanto, por el carácter fáctico de la existencia, por el cual el individuo debe “llegar a ser” el que ha de llegar a ser, es decir, alcanzar su propia realización partiendo de lo que le ha sido dado: su existencia como devenir y como relación (1968, p. 161).

3.2 El carácter dinámico de la existencia

Como ha sido dicho ya en la introducción, Schäfer no es el único especialista que adhiere a la consideración del carácter ontológico del análisis kierkegaardiano del sí mismo. En efecto, desde una perspectiva semejante, centrado sus análisis en lo que Kierkegaard expresa a través de su pseudónimo Johannes Climacus tanto en *Migajas filosóficas* como en el *Postscriptum*, Michael Wyszogrod (1954) sostiene que es cierto que “el interés fundamental [de Kierkegaard] no le permite asumir un interés objetivo en problemas ontológicos. Aun así, es posible discernir una base ontológica muy marcada desde la que procede su pensamiento existencial” (p. 24).

Siguiendo la atinada propuesta de Wyszogrod, los presupuestos para una “nueva ontología” kierkegaardiana se fundan en el carácter dinámico de la existencia. Wyszogrod advierte que “pareciera ser que la fuerza motivadora de la búsqueda de una nueva ontología es el intento de establecer la auténtica realidad de los cambios que experimenta el hombre al pasar de un tipo de existencia a otro” (1954, p. 34). Siguiendo la interpretación del especialista, para el pensador danés, la existencia humana emerge como “un proceso completamente dinámico de constante reapropiación de la interioridad que nunca puede ser asumido pasivamente” (1954, p. 34). Existir quiere decir estar en proceso, es decir, estar arrojado a un estado de cambio constante, en el que uno ha de hacerse a sí mismo.

El carácter dinámico de la existencia se vuelve evidente en la caracterización que Climacus hace del *constante esfuerzo* que realiza el pensador subjetivo por alcanzar la verdad subjetiva. Ese esfuerzo constante es comparado por Climacus con el amor platónico: es una necesidad que no sólo experimenta aquel que desea algo de lo que carece, sino también el que desea la *continua posesión* de lo que ya tiene (VII, 117 / PC, 122). Por eso, “el hecho de que el pensador subjetivo existente deba esforzarse constantemente no significa, sin embargo, que en un sentido finito tenga una meta por la cual se esfuerce, y con la que, alcanzándola, daría fin a su esfuerzo.

No, su lucha es infinita y se halla constantemente en proceso de devenir” (VII, 90 / PC, 93).

La originalidad de la propuesta kierkegaardiana reside en el doble movimiento dialéctico simultáneo: el individuo existente aún *no es*, puesto que *ha de llegar a ser* aquel que ha de ser; y, al mismo tiempo, *ya es*, puesto que de otro modo no podría llegar a ser. En su descripción de la existencia como movimiento —el proceso de “llegar a ser”— Kierkegaard utiliza el verbo danés *at vaere*. Schäfer se refiere al sentido que tiene el uso de este verbo: “El proceso de ‘*at vaere*’ —esta palabra temporal entendida seriamente como verbo— significa que algo le sucede a un hombre y que algo de él se convierte” (1968, p. 163). En la misma línea, Pieper observa que, en un sentido originario, “el hombre no es todavía lo que él es; no se posee ya como aquel que él es, sino que está en camino de llegar a ser él mismo, que es esencialmente un proceso, un desarrollo (una evolución)” (2014, p. 56). Para Wyschogrod, esto encuentra su razón de ser en el carácter subjetivo que Kierkegaard reconoce en la existencia, por la que el individuo está absolutamente implicado en su devenir. Así, llega a considerar que “si se diera el caso de que en realidad no todo está en juego, puesto que ontológicamente todo aquello por lo que se esfuerza ya preexiste en él, entonces el fundamento de la implicación subjetiva total se vería socavada” (1954, p. 34).

Sin embargo, el movimiento subjetivo es dialéctico: ese *alguien* en el que el *sí mismo* se convierte, aún no existe, pues él debe transformarse y, al mismo tiempo, ha de ser ya dado, pues de otro modo no podría *convertirse*. El verbo ‘*at vaere*’ supone al mismo tiempo, pues, algo novedoso y algo ya dado. Así, en *O lo uno o lo otro*, el Juez Guillermo escribe: “No es que aquel llegue a ser diferente de lo que era antes, sino que llega a ser él mismo” (III, 173 / OO II, 165). “Llegar a ser” un individuo existente supone no serlo aún y, al mismo tiempo, serlo, puesto que el existente no puede crearse a *sí mismo*, sino que ya es, en cuanto que su existencia le *ha sido dada*. Walter Dietz lo resume acertadamente con las siguientes palabras: “la existencia del *sí mismo* está determinada

por esta oposición, que, al ser, ya es él mismo y al mismo tiempo todavía no es él mismo, por lo que primero debe llegar a ser lo que ya es según la determinación de su esencia” (1993, p. 106). Quien ha de llegar a ser, ha de llegar a ser él mismo y no otro.

De esta manera, llegar a ser significa traer a la realidad “lo nuevo”, es decir, transformar la propia subjetividad. En este sentido, hago más las palabras de Garrido-Maturano, quien sostiene acertadamente que “existir propiamente no es llegar a ser lo que se es, sino llegar a ser lo que se llega a ser” (2020, p. 90). Pero, al mismo tiempo, llegar a ser lo que se llega a ser no significa empezar de cero, sino recibir lo que me ha sido dado como regalo y apropiarme de ello para luego darle la forma concreta de esta existencia particular. Por eso el Juez Guillermo sostiene que, al elegirse, el sí mismo “se recibe a sí mismo” (III, pp. 172-173 / OO II, 165). De acuerdo con Schäfer, para Kierkegaard “llegar a ser uno mismo significa darse cuenta de la importancia que siempre ha tenido la vida que uno lleva. Eso [...] no significa inventar razones y tratar de explicar la propia vida basándose en ellas. Apropiarse de uno mismo significa poner en orden lo que me es dado como existencia” (1968, p. 95).

Este aspecto es decisivo de la doctrina kierkegaardiana del cambio: la novedad de la propuesta ontológica de Kierkegaard reside en el carácter dialéctico del principio dinámico de la existencia, por el cual el individuo está arrojado al constante movimiento entre el ser y el no-ser o, como señala Wyschogrod, está constantemente avanzando y retrocediendo entre la realización y la no-realización de su propio ser, es decir, de su existencia (1954, pp. 33-34). Y, por lo tanto, *es y*, al mismo tiempo, *no es*.

Wyschogrod tiene razón al suponer, pues, que la propuesta de Kierkegaard trae aparejada la necesaria revisión de los principios de la ontología anterior (1954, p. 34), específicamente del principio de no-contradicción, según el cual el hombre no puede ser y no ser al mismo tiempo. En efecto, el Juez Guillermo escribe: “En tanto que espíritu libre he nacido del principio de contradicción” (III, 207 / OO II, 196). En un intento similar al de Wyscho-

grod, Darío González advierte que la teoría kierkegaardiana del movimiento se diferencia fundamentalmente del hegelianismo: a diferencia del dominio del ser puro, en el que todo es y el todo es idéntico a sí, en el dominio de la existencia todo es movimiento, y el movimiento existencial es trascendencia (1997, p. 187).

Al igual que Schäfer y Wyschogrod, el especialista norteamericano Dan Magurshak considera que existe en la obra de Kierkegaard una dimensión ontológica del sí mismo. Pero a diferencia de Schäfer y Wyschogrod, Magurshak (1985) se refiere a una obra pseudónima posterior al *Postscriptum* y a *Migajas filosóficas* y advierte que “como ya sabe cualquiera que conozca la obra, *El concepto de la angustia* es más que un análisis fenomenológico de las diversas formas de angustia. Contiene, a veces explícita, pero a menudo implícitamente, una ontología de las estructuras básicas y las fases de desarrollo del ser humano” (1985, p. 177). La dimensión ontológica que Vigilius Haufniensis desarrolla en esta obra pseudónima también se funda en el carácter dinámico de la existencia, pero agrega un elemento más: el de la conciencia.

De este modo, siguiendo las interpretaciones de Magurshak (1985), al igual que para Climacus, Haufniensis sostiene que la tarea del existente subjetivo consiste en hacer ser su ser y que “existir es estar constantemente en el proceso de realizar o no realizar esta tarea” (p. 170). Sin embargo, lo que diferencia a Haufniensis de Climacus es que, según él, “si una persona lo consigue, es verdaderamente ella misma, es decir, lúcidamente consciente de todos los aspectos de su existencia mental-física-espiritual” (p. 170). Siguiendo la interpretación de Magurshak, llegar a ser sí mismo es, para Haufniensis, ser *lúcidamente consciente* de la propia existencia, es decir, estar conscientemente involucrado e implicado en la propia existencia.

3.2.1 Existir es “estar en camino”

El carácter dinámico de la existencia se vuelve evidente, a la vez, en la caracterización que Climacus hace de ella en el capítulo IV de la sección II de la Segunda parte del *Postscriptum*, donde escri-

be: “existir es parecido a caminar” (VII, 375 / PC, 415). De acuerdo con las interpretaciones de Arne Grøn, “la existencia es ‘como’ caminar, del mismo modo en que es ‘como’ movimiento. ¿Qué es más que moverse o caminar? La cita sugiere que es el significado del hecho de que ‘estoy en movimiento’ (en danés: ‘*og jet [saettes] med i Bevaegelsen*’)” (2017, p. 83). En este sentido, “la existencia no es sólo movimiento sino estar en movimiento” (p. 74). En un intento similar al de Grøn, Richard Purkharthofer interpreta este pasaje del *Postscriptum* caracterizando el existir como un estar en camino (2014, p. 59). El movimiento concierne al *ser* mismo del existente. Pero no como la acción conclusiva de moverse o caminar, acción que tiene un comienzo y un fin, sino como un proceso continuo, como un constante *estar en devenir* (*i Vorden*) o, lo que es lo mismo, como un *estar en* movimiento, como un *estar en* camino.

El individuo existente es el “caminante” que “hace camino al andar”. Su camino no está definido, no está marcado de antemano. El caminante encuentra la huella del camino que se abre mientras camina. Es decir, sólo en la medida en la que el caminante hace aquello que le resulta propio —moverse, caminar y avanzar—, el camino se abre paso a su andar. Desde esta perspectiva, la existencia no debe entenderse “desde un punto de partida fijo desde el que podemos delimitar lo que está cambiando” (Grøn, 2017, p. 74), sino desde un *estar siendo constantemente* este “llegar a ser”, pues el “llegar a ser” no es un fin que el existente ha de alcanzar, como una especie de telos que guiara su existencia, sino más bien un “punto de partida”, en tanto —como afirma Grøn— “tiene que ver con el *carácter* de la existencia” (p. 74). De allí que la condición del ser humano implique que no podamos “ver nuestra existencia desde un punto exterior de nuestra existencia, como si ella estuviera concluida. Sólo podemos ‘ver’ nuestra existencia existiendo” (p. 74).

3.3 El carácter relacional de la existencia

En los apartados anteriores me he concentrado en lo que el Juez Guillermo, Johannes Climacus y Vigilius Haufniensis afirman acerca de la existencia en *O lo uno o lo otro*, en *Migajas filosóficas*, en

el *Postscriptum* y en *El concepto de la angustia*: la existencia es, fundamentalmente, *movimiento*. Unos años después, en 1849, Kierkegaard reinterpreta la existencia a través de un nuevo pseudónimo, opuesto a Climacus: Anti-Climacus. En *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus continúa con la interpretación de Climacus de la existencia como movimiento, pero refiere dicho movimiento a una relación, cuya condición última de posibilidad es ser puesta por Dios. Esto implica, por tanto, que en el ejecutarse de la relación que el existente es, éste es siempre ya una relación con el Poder que ha puesto dicha relación.

De acuerdo con la propuesta de Anti-Climacus, llegar a ser el sí mismo que se ha de ser significa asumir la propia condición ontológico-existencial de ser espíritu (*at være Aand*). Pero ¿qué significa ser espíritu? En el comienzo de *La enfermedad mortal*⁵, Anti-Climacus escribe:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma (XI, 129 / EF, 33)

Podría suceder que, en un primer acercamiento a este notable pasaje, percibiéramos a un Kierkegaard que se identifica con la comprensión idealista del hombre como espíritu. Así lo afirman Philip Bode y Ann-Kathrin Banser: “en un principio pareciera que Anti-Climacus entendiera al hombre como espíritu en un sentido tradicional y lo identificara simplemente con el yo” (2018, p. 26).

5 Cabe señalar aquí una cuestión a la que Arne Grøn hace referencia: a diferencia de *La enfermedad mortal*, la noción de espíritu en *El concepto de la angustia* aparece como un “concepto poderoso que explica las cosas más complejas sin ser explicado”, y, en este sentido, “*El concepto de la angustia* no es un libro sobre el concepto de espíritu, pero sí es un libro que muestra la significación del concepto de espíritu” de modo implícito. Por lo tanto, cuando Kierkegaard se refiere a la angustia como el modo fundamental a través del cual el espíritu se relaciona consigo mismo, anticipa la sección primera de *La enfermedad mortal* a la que me refiero en estas páginas. (Grøn, 2001, pp. 128-130).

También Ringleben (1995), considerando el contexto histórico y filosófico del siglo XIX, sostiene que “con la oración ‘el hombre es espíritu’, Kierkegaard se vincula con una fórmula y con una convicción romántico-idealista que era habitual en su época” (p. 50) y agrega, incluso, que “indiscutiblemente, esta oración de Kierkegaard se sitúa también, en términos generales, en el horizonte de la filosofía hegeliana, que seguía liderando en Dinamarca también en su época” (p. 50). Sin embargo, esta presuposición se desarticula en el mismo instante en el que Anti-Climacus, en lugar de detenerse en esta primera afirmación, sigue adelante y, en la siguiente oración, cuestiona no sólo esta supuesta identificación idealista entre el sí mismo y el espíritu, sino también el concepto mismo de ser espíritu. En efecto, con su pregunta por el ser espíritu, continúa Ringleben, Kierkegaard “rompe este acuerdo común idealista [...] exige una precisión inmediata” (p. 50).

Apenas después de cuestionar la noción de espíritu, Anti-Climacus afirma que “el espíritu es el yo”. Tal como sostiene acertadamente Annemarie Pieper, “el ‘es’ en esta primera oración no tiene la mera función formal de una cópula, como si fuera una cuestión de definiciones abstractas, sino que ‘es’ significa, además, un ser real, un existente, es decir, el hombre, que, en cuanto es verdaderamente hombre, existe como espíritu, *como sí mismo*” (2014, p. 55). La determinación del sí mismo como espíritu revela un sí mismo concreto, relacionado con el mundo que lo rodea. El yo (*sig selv*)⁶ es entendido aquí no como mera reflexión abstracta, sino como relación reflexiva consigo mismo a partir de su relación con el mundo. En este sentido, que el hombre exista *como yo*, quiere decir que *existe como espíritu, como sí mismo*, y, por lo tanto, como *individuo singular (den Enkelte)*, es decir, como particularidad no

6 Aquí hay que tener en cuenta que el término castellano “yo” es traducido del término danés “*selv*”. Por lo tanto, cuando aquí se habla de “yo”, se hace referencia, en realidad, a la condición existencial de “sí mismo”. Ver: *Ordbog over det danske Sprog*, vols. 1-28, publicado por la Sociedad para la Lengua y la Literatura danesas, Copenhague: Gyldendal, 1918–1956, vol. 18, columnas 1004–18.

generalizable⁷. Por lo tanto, el *sí* mismo se realiza como espíritu, esto es, como agente de la relación a *sí*.

Anti-Climacus continúa con la siguiente afirmación: “El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma”. A través de su pseudónimo, Kierkegaard advierte que el espíritu no es originariamente una relación con algo exterior o externo a *sí* mismo, sino que es una relación auto-reflexiva. En este sentido, Grøn sostiene atinadamente que para Anti-Climacus “un hombre no es meramente una relación, él es también una relación consigo mismo (*Selbstverhältnis*)” (1999, p. 23). El espíritu no es una mera relación entre dos elementos, sino que es *la condición* que *realiza* la relación que él originariamente ya es. En otras palabras, el espíritu es la *capacidad* o *facultad* del hombre de ser un yo agente que se relaciona a *sí* y que, por medio de esa relación, hace ser o devenir su ser como una particularidad no sustancial ni genérica, esto es, como *sí* mismo. Podría afirmar, pues, junto con Baner y Bode, que el hecho de que el espíritu no sea la relación, sino *lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma*, significa que el hombre está determinado como relación en un doble sentido: “por un lado, él mismo, es decir, su *sí* mismo es ya una relación en *sí* misma y, por el otro, se relaciona a esa relación” (2018, p. 27). Annemarie Pieper va incluso un poco más allá: “Existir quiere decir: relacionarse. Por ‘relacionarse consigo mismo’ no se entiende ‘reaccionar ante’ [algo externo], sino una actividad, un referirse a algo [interior] de tal forma que el ‘algo’ sea determinado por esa referencia en un sentido originario” (2014, p. 38). Walter Dietz propone una interpretación similar a la de Pieper: “el *sí* mismo no se describe, pues, como mera identi-

7 Al respecto, señala Ringleben que “el espíritu no es algo general supraindividual, en lo cual el hombre particular meramente participa, sino que el espíritu existe (en todo caso así lo hace en el humano) sólo como ipseidad. El espíritu es el ser *sí* mismo del hombre respectivamente particular [...], pues en el caso del hombre sólo se da el espíritu en tanto asumido por el *sí* mismo, vuelto su propia ipseidad” (Ringleben, 1995, p. 51).

dad, sino como actividad (relación en el relacionarse a sí mismo), más precisamente como el relacionarse-a-sí-mismo (*Sich-zu-sich-selbst-Verhalten*) de la relación” (1993, p. 104). En la misma línea de interpretación, Grøn observa que “ser sí mismo es *relacionarse* consigo mismo [...] esto no significa que la mismidad *es* movimiento, sino que es un sí mismo *en* movimiento [...] el sí mismo se relaciona consigo mismo en lo que hace en respuesta a lo que le pasa” (2017, p. 75). Visto desde una perspectiva estructuralmente dinámica y relacional, el espíritu no es una mera relación entre dos elementos externos ni tampoco es una mera reflexión solipsista, sino que es aquel que se relaciona *activamente* con su posibilidad de ser de acuerdo con el modo en que se relaciona con el mundo y con los demás.

Tal como adelantaba en la introducción, el carácter relacional —o espiritual— de la existencia hasta aquí analizada constituye para Kierkegaard, junto con el carácter fáctico y dinámico, una categoría ontológica de la existencia. Y ello porque, incluso si eligiera negarla o rechazarla, el hombre no puede renunciar a ella. Al respecto, Gerhard Thonhauser señala acertadamente: “Precisamente porque él (el sí mismo) es siempre esta relación, no puede salir de sí mismo y ubicarse en un punto externo a la relación” (2011, p. 59). Mientras el sí mismo exista, no podrá liberarse nunca de su condición de espíritu. Así lo subrayan también Banser y Bode: “El sí mismo, como componente constitutivo de la relación, nunca puede dejar esta relación” (2018, p. 28), pues “desde que existe y mientras siga existiendo, el hombre es esta relación con su relación consigo mismo” (p. 28).

Conclusión

Tal como se ha adelantado en la introducción a este capítulo, lo que se ha intentado hasta aquí ha sido el análisis hermenéutico-fenomenológico de la dimensión ontológica —y, por lo tanto, originaria y constitutiva— del ser del sí mismo. Con el fin de volver explícito el carácter ontológico de la existencia, se ha hecho hincapié en el carácter subjetivo que Kierkegaard, a través de Johannes Climacus,

concede a la existencia. Algunos especialistas, como Wyschogrod, Grøn y Løgstrup, señalan el interés kierkegaardiano por lo subjetivo como un punto de inflexión en la historia de la filosofía: la existencia emerge en Kierkegaard por primera vez como categoría humana y, en tanto tal, subjetiva. De esta manera, la concepción esencialista de la existencia como una esencia atemporal es reemplazada ahora por una concepción existencial y subjetiva, según la cual la existencia es estructuralmente dinámica y relacional. La “pregunta ontológica” ya no es, como en Aristóteles, la pregunta por la esencia, sino más bien la pregunta por la existencia subjetiva.

El interrogante acerca de la existencia subjetiva es respondida por Kierkegaard a través de cuatro de sus pseudónimos: Johannes Climacus, el Juez Guillermo, Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus. Estos pseudónimos se encargan de describir los tres caracteres fundamentales de la existencia: el carácter fáctico, dinámico y relacional. Tanto Schäfer como Wyschogrod y Magurshak, admiten que el carácter ontológico del ser del sí mismo se revela justamente en la descripción de dichos caracteres que Kierkegaard realiza a través de sus pseudónimos tanto en *Migajas filosóficas* y en el *Postscriptum*, como en *O lo uno o lo otro*, *El concepto de la angustia* y en *La enfermedad mortal*.

El carácter ontológico del ser del sí mismo se revela, pues, en el carácter fáctico, dinámico y relacional de la existencia, por los cuales el existente está determinado a “llegar a ser” el que ha de ser, apropiándose de la condición de espíritu que le ha sido dada y, por lo tanto, relacionándose consigo mismo, con lo otro y con el Poder que lo fundamenta.

Referencias bibliográficas

- Kierkegaard, S. (1997 — 2009). *Søren Kierkegaards Skrifter*. N. Cappelørn, J. Graff, J. Kondrup, A. McKinnon & F. Mortensen (Eds.). Søren Kierkegaard Forskiningscenteret y Gads Forlag [SKS].
- Kierkegaard, S. (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trotta [OO 2].
- Kierkegaard, S. (2008a). *La enfermedad mortal*. Trotta [EM].

- Kierkegaard, S. (2008b). *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*. Universidad Iberoamericana [PC].
- Kierkegaard, S. (2016). El concepto de angustia. En: *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2* (pp. 125 — 278). Trotta [CA]
- Banser, K. & Bode, P. (2018), *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeiten seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard*, Königshausen und Neumann.
- Dietz, W. (1993), *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Anton Hain.
- Echauri, R. (2007), *Esencia y existencia en Aristóteles*, Universidad de Navarra.
- Garrido-Maturano, A. (2020). La existencia y el cielo. Observaciones acerca de la relación entre existencia y obediencia a partir del pensamiento de S. Kierkegaard. En: *Tópicos: Revista de filosofía* (pp. 83-107).
- Garrido-Maturano, A. (2014). No desesperarás en vano. La significación ontológica, religiosa y estética de la desesperación en el pensamiento de S. Kierkegaard. En: *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera* (pp. 173-204). Biblos.
- González, D. (1997). “Act” and “Occasion”. On the Ontological Structure of *Coming into Existence*. En: Niels Jargon Cappelørn y Hermann Deuser (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997* (pp. 187-209). De Gruyter.
- Grøn, A. (1999). *Angst bei Søren Kierkegaard, Eine Einführung in sein Denken*, Klett-Cotta.
- Grøn, A. (2001). Spirit and temporality in *The Concept of Anxiety*. En: Niels Jørgen Cappelørn, Herrmann Deuser, Jon Stewart y Fink Tolstrup (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001* (pp. 128-140). De Gruyter.
- Grøn, A. (2017). The Concept of Existence. En: Arne Grøn, René Rosfort, K. Brian Söderquist (Eds.), *Kierkegaard's Existential Approach*. De Gruyter.
- Magurshak, D. (1985). The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship. En: Robert L. Perkins (Ed.). *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety* (pp. 167-195). Mercer University Press.
- Logstrup, K. E. (2020). *Kierkegaard's and Heidegger's Analysis of Existence and Its Relation to Proclamation*. Oxford University Press.
- Pieper, A.- M. (2014). *Søren Kierkegaard*. Beck.
- Purkharthofer, R. (2014). *Kierkegaard*. Reclam.

- Ringleben, J. (1995). *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. Vadenhoeck & Ruprecht.
- Schäfer, K. (1968). *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*. Kösel-Verlag KG.
- Thonhauser, G. (2011). *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Sören Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Alber.
- Vos, P. (2016). Self. En: Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart (Eds.). *Kierkegaard's Concepts. Tome VI: Salvation to Writing* (pp. 23-28). Routledge.
- Wyschogrod, M. (1954). *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*. Routledge & Kegan Paul LTD.

CAPÍTULO VII

AUTOBIOGRAFÍAS DE LA CONCIENCIA DESDICHADA, KIERKEGAARD Y LA SUBTERRÁNEA TRADICIÓN DE LA *ANTIBILDUNGSROMAN*

*Alejandro Peña Arroyave*¹

RESUMEN

El pensamiento de Kierkegaard se puede comprender, como bien lo ha visto Theunissen, como una fenomenología de la autoperdida. La obra de Kierkegaard expone el problemático camino de la libertad y de subjetividades que se crean en la posibilidad o en la certeza de

1 UdeA – USAL – UNLaM – UNGS – UBA. Filósofo por la universidad de Antioquia Colombia. Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador, Argentina. Docente e investigador en Universidad del Salvador. Docente e investigador en la Universidad Nacional de la Matanza. Investigador del grupo de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Docente en la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: alejandropaister@gmail.com

perderse. En ese sentido, es una obra que antes que poner acento en la meta a la que debería llegar la conciencia entendida desde el optimismo moderno, se concentra en los riesgos, en la pérdida. Podríamos decir que es una fenomenología de la conciencia desdichada. En efecto, en uno de sus ensayos sobre la desdicha, Kierkegaard mismo retoma este concepto de Hegel para profundizar en él y mostrar, más que los logros, los fracasos y riesgos del yo en la búsqueda de un ideal. En este trabajo, rastrearemos de qué modo Kierkegaard se aleja de la tradición de la *Bildungsroman* idealista-romántica entendida como el camino de la conciencia hacia un ideal, y más bien se acerca a la subterránea tradición de la *Antibildungsroman*, es decir, a novelas antiformalistas de un Romanticismo nocturno y acaso nihilista que muestran, o bien el fracaso del yo en la búsqueda de formación, o bien la abierta oposición a todo ideal. Este fracaso lo expone Kierkegaard desde múltiples voces, por un lado, porque son múltiples las formas de fracasar y, por otro lado, porque se da cuenta, en esta narrativa, de la fragmentación del yo moderno. Multiplicidad de voces, ausencia de un ideal, conciencia de lo absurdo y experiencia del fracaso, son las categorías que tiñen la narrativa de las conciencias desdichadas y que resultan determinantes para la narrativa del siglo XX, no sólo en obras filosóficas tan importantes como la de Heidegger, Sartre, Camus y en general el existencialismo, sino en obras literarias tan relevantes como la de Franz Kafka.

Palabras clave: conciencia desdichada, autoperdida, existencialismo, *bildungsroman* *antibildungsroman*.

ABSTRACT

Kierkegaard's thought can be understood, as Theunissen has seen it, as a phenomenology of self-loss. Kierkegaard's work exposes the problematic path of freedom and of subjectivities that are created in the possibility or the certainty of losing oneself. In this sense, it is a work that, rather than emphasising the goal that consciousness, understood from the perspective of modern optimism, should reach, concentrates on the risks, on loss. We could say that it is a

phenomenology of unhappy consciousness. Indeed, in one of his essays on unhappiness, Kierkegaard himself takes up this concept of Hegel's to go deeper into it and to show, more than the achievements, the failures and risks of the self in the search for an ideal. In this paper, we will trace how Kierkegaard moves away from the tradition of the idealistic-romantic Bildungsroman understood as the path of consciousness towards an ideal, and rather approaches the subterranean tradition of the Antibildungsroman, that is, anti-formative novels of a nocturnal and perhaps nihilistic romanticism that show either the failure of the self in the search for formation, or the open opposition to all ideals. Kierkegaard exposes this failure from multiple voices, on the one hand, because there are multiple ways of failing and, on the other hand, because he realises, in this narrative, the fragmentation of the modern ego. Multiplicity of voices, absence of an ideal, awareness of the absurd and experience of failure are the categories that colour the narrative of unhappy consciences and which are decisive for 20th century narrative, not only in such important philosophical works as Heidegger, Sartre, Camus and existentialism in general, but also in such important literary works as Franz Kafka.

Keywords: wretched consciousness, self-loss, existentialism, bildungsroman antibildungsroman.

INTRODUCCIÓN

¡Qué solo está cada uno de nosotros
en el vasto catafalco del Todo!
A mi lado no hay nadie más que yo. ¡Oh, Padre! ¡Oh, Padre!
¿Dónde está tu pecho infinito, para
que pueda descansar sobre él?
Ay, si cada uno es padre y creador de sí mismo,
¿por qué no puede ser también su propio ángel exterminador?
Jean Paul

¿Qué es la vida sino demencia, la fe sino locura, la esperanza
sino un aplazamiento y el amor sino vinagre en la herida?
Søren Kierkegaard

Acepto mi época tal cual es, reservándome sólo el derecho
a hacer mis observaciones en silencio.
Robert Walser

Tras el reconocimiento truncado al que asistimos en la célebre dialéctica del amo y del esclavo expuesta por Hegel en la *Fenomenología de la del espíritu*, la conciencia recorrerá una serie de figuras entre las que sobresale la denominada conciencia desdichada. Ante el poder del amo, el esclavo vuelve sus ojos y sus manos sobre las cosas. Las transforma y se transforma con y en ellas. No se trata de la distancia del sujeto y del objeto proclamada por el yo moderno, sino que se trata de una cosa haciéndose entre cosas. Pero una cosa con conciencia, o que más bien es precisamente en ese proceso que se da cuenta que no es una cosa como las otras cosas. Es una cosa para el amo que queda aislado en el terreno de la incomunicabilidad y en el círculo del mero deseo y consumo de objetos. Objetos que el esclavo elabora para él con su trabajo. Pero por su trabajo con las cosas, el esclavo se hace consciente de que es espíritu. El trabajo que ha devenido servicio es formativo, es humanizante, pues como lo dice contundentemente Hegel, la servidumbre es autoconciencia (Hegel, FG: 119 / FE: 119.)². El esclavo alcanza la libertad interior frente a las cosas y, paradójicamente, un poder frente al amo devenido animal que desea y consume muy lejos de ser un humano (Kojève, 2013, p. 97). La humanidad se desarrolla del lado del esclavo, del lado del trabajo. Pero como la libertad del esclavo es sólo interior, la nueva figura que alcanza la conciencia es el estoicismo. La

2 Para las citas de *Fenomenología del espíritu* de Hegel usaremos la abreviatura FG para la edición alemana y FE para la edición en castellano.

conciencia estoica alcanza independencia frente a las cosas y frente a su propia animalidad, pero en el mundo concreto es un esclavo, como ocurre, por ejemplo, con el filósofo Epicteto. Esta contradicción o este desdoblamiento de la conciencia prefigura lo que será la conciencia desdichada. Pero antes de llegar a esa escisión radical, la conciencia pasará por el escepticismo frente al mundo, pues entiende que con su libertad de pensamiento no logra transformar a un mundo que le es hostil. Emancipado interiormente del amo que lo explota e impotente ante un mundo que no logra transformar, el esclavo vuelve sus ojos al cielo y encuentra un nuevo amo: un Dios lejano y ausente que ha dejado escasas huellas de su paso por la tierra pero que promete la felicidad en la eternidad. La conciencia ha encontrado el motivo de su existencia más allá de esta tierra que deviene mero lugar de tránsito y de expiación. La conciencia es desdichada porque está escindida, está fuera de sí. La conciencia ha encontrado el infinito, pero fuera de sí misma. Para superar la desdicha, la conciencia tendrá que volver los ojos sobre la realidad y sobre todo transformarla y conquistar su libertad. Entonces hará del mundo su hogar y encontrará en él el sentido de la existencia. Requerirá depositar su fuerza en el mundo mismo en lo que, como plantean algunos autores, se denomina ascetismo intramundano³. Pero en lugar de hacer este recorrido, vamos a rastrear la recepción que se da en la primera parte de *O lo uno o lo otro* del concepto de conciencia desdichada y los derroteros que se tomarán desde la concepción estética de la existencia. Antes de ir al desarrollo propiamente kierkegaardiano de la cuestión, algunas palabras sobre los conceptos de *Bildungsroman* y *Antibildungsroman*.

3 Este concepto de ascetismo intramundano lo desarrolla Max Weber a partir de la ética luterana y de la concepción protestante de la profesión (Weber, 1985, pp. 89-90). También esta idea aparece en Troeltsch (1951, p. 59).

1. La novela de formación (*Bildungsroman*) y su contracara antiformativa

El ideal va acompañado de su sombra. A la luz del *Bildungsroman* o novela de formación como reflejo de las aspiraciones del Idealismo y del Romanticismo más optimista, se proyecta la sombra de lo que podríamos denominar *Antibildungsroman* o novelas antiformativas que, lo son, porque en el fondo expresan desconfianza y sospecha frente a la época y la supuesta excelencia que podría alcanzar el ser humano. La novela de formación, *Bildungsroman*, surge en el contexto de la Ilustración alemana y los ideales de cambio proyectados para la humanidad en la plena confianza depositada en la razón. Así, a la luz de ideas como la de autoperfeccionamiento que aparece en Rousseau, encontramos en obras como las de Herder, Lessing, Kant y Schiller diversas propuestas que exponen todos los ideales de formación para el ser humano. En estos ideales, y entendiendo la Ilustración como proceso, se proyecta como finalidad una humanidad cada vez más racional y cada vez más libre.

Estos ideales de formación aparecen reflejados también en la literatura de la época, principalmente a partir de lo que se conoce como el *Sturm und Drang*, es decir, el primer Romanticismo, en el cual, desde un punto de vista crítico, se va a profundizar en la relación entre filosofía y existencia. A partir de este giro, muchos de los ideales expuestos sólo de manera teórica y sistemática en obras de importantes filósofos, como hemos mencionado, aparecerán expuestos de manera literaria en novelas que podríamos denominar novelas filosóficas, o dicho de una manera mucho más general, *Bildungsroman* o novelas de formación. A partir de esto podemos encontrar diversos tipos de novela de formación. Un tipo de novela de formación enfocada hacia los ideales de la sociedad y de la cultura, por ejemplo, la novela de formación que podríamos denominar clásica y cuyo paradigma es el *Wilhelm Meister* de Goethe (Werle, 2013). En esta obra se ve el proceso de formación de un héroe que en su juventud tiene pretensiones estéticas, poéticas, artísticas, y que poco a poco se va adaptando o asumiendo como propios los ideales de su propia época, hasta devenir funcionario

del Estado. Este tipo de novela de formación estaría mostrando la adaptación de un individuo a los ideales de su propia época. Es el tipo de novela de formación que Hegel, por ejemplo, comprende como la novela de formación ideal. En efecto, para Hegel la novela moderna muestra “el conflicto entre la poesía del corazón y la prosa opuesta de las relaciones (...) los caracteres primero contestatarios hacia el ordenamiento habitual del mundo aprenden a reconocer en este lo auténtico y sustancial, se concilian con sus relaciones y entran eficientemente en ellas” (Hegel, 1989, p. 786). En la medida en que el yo es un nosotros, como se plantea en la *Fenomenología del espíritu*, esta tensión ha de resolverse, para la formación del individuo, del lado de la prosa del mundo⁴.

Pero, por otro lado, tenemos otro tipo de novelas de formación que se enfocan más en el individuo (Salmerón, 2002, p. 9). Un individuo que no se adapta a los valores de su época. En este tipo de novelas tenemos un Romanticismo crítico que se centra en el individuo, que toma como núcleo la interioridad y que va a veces en contravía de los ideales de su propia época. En este caso podemos encontrar novelas como *Hiperión o el eremita en Grecia* de Hölderlin, *Enrique de Ofterdingen* de Novalis y *Lucinda* de Schlegel. Se trata de novelas de formación que van en contravía de los ideales de la época y que apuntan a la formación de un individuo que se preserva incluso del mundo exterior o que intentan transformarlo desde ideales estéticos, concretamente desde la poesía. Más allá de esas diferencias, en principio es importante señalar que lo que confluye en ambas ideas o en ambos tipos de novela de formación, es la idea de que la filosofía tiene que devenir existencial, es decir, que los ideales de la filosofía sólo se pueden expresar por medio de la literatura, por medio de la novela que muestra el devenir, que

4 En contraposición a la poesía del corazón que acaba por dar forma a una interioridad vacía, Hegel plantea en la *Fenomenología del espíritu* y en los *Escritos pedagógicos* una concepción de la formación que se fundamenta en el extrañamiento por medio del cual la conciencia alcanza su verdad. El yo llega a serlo sólo a través del otro, de lo diferente. Sólo en ese desgarramiento constante se llega a sí mismo. (Restrepo, 2011).

muestra el proceso y el desarrollo de la conciencia⁵. La novela de formación tiene entonces como característica principal que muestra el desarrollo, la evolución, la formación de una conciencia. Por lo general el desarrollo de un artista, como ocurre en el caso de las mencionadas novelas de Schlegel, Novalis y Hölderlin. Si bien en todos los casos mencionados los héroes son artistas, no se trata exclusivamente de novelas de artista ya que la idea de formación que está en juego es mucho amplia, integral. En ese sentido, hay un viraje de la filosofía que ya no se entiende como la escritura de tratados teóricos y en que en cierto modo están desligados de la realidad, sino que se busca ver o tratar de ver reflejado y expuesto el ideal en la existencia de un modo más vivido y cercano a la experiencia. Por tal motivo, como lo van a decir los románticos, la novela en tanto obra de arte total tendría un alcance mayor al de la especulación teórica o conceptual. En efecto, para los románticos la novela es la obra de arte total ya que incluye todos géneros y por ende los matices de la existencia (Schlegel, 1994). Esta idea de la superioridad de la novela sobre la filosofía tiene que ver con la concepción del arte y específicamente de la poesía que aparece, por ejemplo, hacia el final del *Sistema del Idealismo trascendental* de Schelling donde se afirma que sólo el poeta puede hacer sensibles las ideas. (Schelling, 2015, pp. 138-139; Schelling, 2006, pp. 40-41)⁶. La novela de formación romántica se concentrará entonces

5 En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se puede leer como un *Bildungsroman* que muestra el desarrollo de la conciencia desde su inmediatez hacia el saber filosófico atravesando diversas figuras. (Sánchez Ortiz de Urbina, 2007). M. H. Abrams, por su parte, plantea que en realidad se trata de una *Bildungsbiographie* del espíritu (1992, pp. 224-225). Cabe recordar aquí la importancia de la idea de recuerdo hacia el final de *Fenomenología del espíritu*. El recuerdo, como proceso de interiorización, será clave para el saber al que arriba la conciencia. Esto nos permite un interesante paralelo con el papel del recuerdo en *Hiperión o el eremita en Grecia* de Hölderlin; es Hiperión desde su vejez quien narra los avatares de su existencia, es decir, se trata de un recuerdo. En la escritura Hiperión no sólo le cuenta a su amigo Belarmino su vida, sino que se la cuenta así mismo, se hace consciente al escribirla.

6 Esta idea aparece con claridad también en Hölderlin quien, al considerar que su proyecto poético fracasa, escribe a Neuffer en 1798: “Existe desde luego un hospital al que puede retirarse con honor cualquier poeta malogrado como yo: la filosofía” (Hölderlin, 1990, p. 388).

en el individuo, en la singularidad. Pero aquí también podemos encontrar dos tipos de ideal. Por un lado, tenemos un tipo de novela en la cual el ideal apunta a la preservación, digámoslo así, del individuo frente a la realidad y frente a los valores de la época. Este tipo de novela toma una posición crítica frente a la propia época. Una época de la que el individuo busca separarse, diferenciarse preservando su interioridad⁷. Es el tipo de novela en la que el individuo busca la conservación de la poesía del corazón, para decirlo según la definición de Hegel⁸. Pero es una novela de formación en tanto apunta, al mismo tiempo que critica a la época, a la búsqueda de ideales de formación. Por ejemplo, la búsqueda de la verdad, la búsqueda de lo absoluto, o la búsqueda de perfección en la creación artística. En este tipo de novela “el héroe del *Bildungsroman* está poseído por el demonio de sus propios estímulos interiores que le empujan a la consecución de sus fines, a la búsqueda de la plenitud” (Rodríguez Fontela, 1996, p. 43). Es un tipo de novela de formación en la que el individuo en cierto modo se produce a sí mismo. Es decir, hay una especie de espíritu prometeico, creador, que se pone en movimiento y la novela es su escenario. Como bien lo han visto Lacoue-Labarthe y Nancy “la subjetividad [romántica] es la pro-ducción como tal, el *pro-ducere* fuera de un dato natural de eso que (o del que) se pro-duce a sí mismo”. (2012, p. 365). En efecto, aunque el Romanticismo se muestre como un movimiento

7 Como bien lo ha visto Gadamer, en la novela de formación que se vuelve sobre la interioridad “el resurgimiento de la palabra «formación», despierta más bien la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí” (Gadamer, 1999, p. 39).

8 Cabe destacar que dentro de *Wilhelm Meister* encontramos un capítulo titulado *Confesiones de un alma bella* que es en sí misma una corta novela y que se convierte en modelo de este tipo de novela de formación. En efecto, la protagonista narra en primera persona cómo, antes que optar por cumplir con el rol esperado y reclamado por la sociedad para una mujer, es decir, el de consagrarse al matrimonio y a la maternidad, ha decidido cultivar una vida interior en una relación especial y personal con Dios. De esta corta novela toma Hegel el concepto de alma bella que aparece en la *Fenomenología del espíritu*. El alma bella, en la elaboración de Hegel, es la que permanece en la inacción, en la pura interioridad que por no arriesgarse en lo otro es una interioridad sólo ilusoria que “arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire” (Hegel, FG: 366; FE: 384).

negativo frente a la modernidad, es también un movimiento moderno; su contracara. Y en tanto movimiento moderno dará prioridad al aspecto activo y creativo del yo.

Y es de esa contracara de la modernidad que surge un tipo de novela romántica mucho más crítica, mucho más subterránea, podríamos decirlo así, que desconfía tanto de los ideales de la época como de la idea de que el ser humano pueda llegar realmente a alcanzar algún tipo de formación y de perfección. Es este el tipo de novela que propiamente podríamos denominar como antiformativa o *Antibildungsroman*. Es sabido que, dentro del mismo Romantismo, porejemplo, o en Jean Paul, podemos encontrar las fuentes de un cierto nihilismo, es decir, una sospecha, una duda frente a la fe inquebrantable de la modernidad en la razón. Como bien lo expresa Herhart Mayer, la *Antibildungsroman* es la expresión de la subjetividad romántica y su desacomodo con la realidad (1992, 117). Una subjetividad que expresa su sospecha frente a la fe de la Ilustración en que el ser humano va para mejor, que cada vez será más libre y racional. Esta duda frente al progreso mostraría, por el contrario, más bien que el ser humano no va hacia el cumplimiento de dichos ideales ni como especie ni como individuo. Esto puede verse, por ejemplo, en la breve novela *Las viglias de Bonaventura*. Una novela anónima que aparece alrededor de 1800 y donde Bonaventura, el protagonista y narrador —perfectamente se podría decir antihéroe— deja ver, por un lado, la decadencia de la época y del ser humano en general, y, por otro lado, al contar su propia historia, no hay ningún asomo de formación sino más bien el proceso de decadencia en el que él mismo entra con el correr de los años. También esto puede verse en la novela de Jean Paul, *El diario de a bordo del aeronauta Giannozzo*. Allí, con ironía, mordacidad y un humor muy crítico frente a los ideales de la época, se narran las observaciones del aeronauta Giannozzo que desde su globo sobrevuela el mundo describiendo su decadencia y las vulgares disputas y pretensiones de los igualmente vulgares y decadentes seres humanos. Para Giannozzo no hay ideal que buscar y por tanto oponer a ese decadente espectáculo que es la humanidad, sólo le queda un

globo en el cual escapar de ese escenario de decadencia. Si bien no es una novela de antiformación propiamente dicha, en el sentido en el que nos muestre desde la juventud el desarrollo, o en este caso el no desarrollo de una conciencia, sí nos está mostrando una posición crítica frente a los valores de la época⁹.

En esta síntesis tenemos ya una idea general de lo que representa lo que denominamos la novela antiformativa o el *Antibildungsroman*. Es el tipo de novela que no cree ni en los ideales de la época, ni en que el individuo pueda salvar algo de su interioridad y apuntar a otros ideales de tipo religioso, espiritual, individual o de excelencia en la formación artística. Es un tipo de novela que se mantiene en una especie de escepticismo frente a todo y que mostraría más bien otra posición existencial basada precisamente en esa posición escéptica. No se acomoda con los ideales de la época, pero tampoco se aísla del mundo lo suficientemente como para buscar nuevos ideales, por ejemplo, ascéticos, como ocurriría con la conciencia religiosa. El hombre religioso busca aislarse de la realidad, está en una confrontación con el mundo, pero encuentra en su interioridad, en la búsqueda de Dios, el fundamento que da sentido a la existencia. En el *Antibildungsroman* encontramos una especie de novela que es antiformativa porque tampoco encuentra en el individuo el absoluto. Está completamente fragmentada

9 Como germen del nihilismo dentro del Romanticismo encontramos el célebre poema de Jean Paul *Desde lo alto del mundo Cristo anuncia que Dios no existe*. Cristo erra por el universo buscando a Dios. Su queja y su soledad es la del ser humano que ha quedado en la absoluta orfandad. Este nihilismo es germen de un tipo de Romanticismo más oscuro, más nocturno, que va a desencadenar en la literatura gótica y de terror de talante por momentos pesimistas, como pasa por ejemplo con algunos relatos y novelas de E. T. A. Hoffmann. Este Romanticismo oscuro y subterráneo va a desencadenar en toda una tradición de literatura denominada gótica que puede asociarse por ejemplo con la obra de Edgar Allan Poe. Es una literatura vinculada con la pesadilla, lo oscuro, lo inconsciente, la noche. Como caso paradigmático de la obra de Hoffmann están no sólo sus relatos fantásticos y góticos como *El mayorazgo* sino novelas donde sale a relucir la imposibilidad humana de alcanzar el bien como *Los elixires del diablo*, o críticas mordaces a la época como *Opiniones del gato Murr*. Rolf Selbmann va más allá y plantea que no sólo las novelas de Hoffmann y Jean Paul se pueden entender como contramodelos de la novela de formación sino también las de Hölderlin y Novalis (Selbmann, 1984, pp. 88-89).

la idea de absoluto y la búsqueda de sentido. Es en sí misma una expresión de nihilismo.

2. La conciencia desdichada en Kierkegaard y la estetización de la existencia

Si vemos esto desde la posición estética como aparece recreada por Kierkegaard en *O lo uno o lo otro I*, entonces asistimos allí a la exposición de una novela antiformativa que, si bien lo es en su totalidad, tiene cuatro momentos claves. La apertura, es decir, los *Diapsálmata*, que nos introduce al paisaje de desdicha que hay en la conciencia estética en tanto desacomodo con un mundo que considera decadente. En los *Diapsálmata*, que efectivamente es un ritornelo en el que resuena el “¡vanidad de vanidades, todo es vanidad!” del *Eclesiastés*, la conciencia estética oscila entre la queja y el anhelo. Pero el anhelo es más débil y la conciencia escindida quedará en la pena. La desdicha que constituye a la existencia estética se describirá detalladamente en *El más desdichado* donde se mostrará además que es la desdicha lo que tiñe a toda la realidad. Por su parte, en *La rotación de los cultivos* se expondrá el método para tratar de “escapar” de la desdicha. Y, en cuarto lugar, en este esquema, aparece la gran culminación de esta *Antibildungsroman* que es *O lo uno o lo otro I*: el célebre *Diario del seductor* como paradigma de la vida estética realizada a contramano de los ideales de la época. El hilo común en esta estructuración es el concepto de conciencia desdichada. Por ello, este será el concepto clave en esa fenomenología de la autoperdida y de la conciencia de estar perdido. En otras palabras, en la primera parte de *O lo uno o lo otro* se da cuenta de una fenomenología de la conciencia desdichada.

En *El más desdichado* el esteta A toma la definición de conciencia desdichada que realiza Hegel. Pero la lleva hacia un terreno existencial. Podría decirse que elabora toda una fenomenología de la conciencia desdichada a partir de la idea hegeliana. En ese sentido, uno podría incluso llegar al extremo de afirmar que en gran medida la obra de Kierkegaard es una fenomenología de la conciencia desdichada basada precisamente en la definición de Hegel. En efecto, el

esteta A parafrasea la definición que hace Hegel de la conciencia: “el desdichado es, aquí, el que tiene su ideal, la enjundia de su vida, la plenitud de su conciencia, su ser propio de algún modo fuera de sí” (SKS 2: 216; OO I: 234)¹⁰. El esteta A dice que hay que agradecer a Hegel por la definición de lo que es la conciencia desdichada, pero su análisis se hará en un sentido existencial. Para una filosofía de la existencia no se trata tanto de encontrar definiciones, sino de ver cómo se vive y se desarrolla el fenómeno en el devenir de la existencia. Pero ello quiere decir que el esteta A se reconoce como conciencia desdichada, pues dice a sus cofrades que emprenderán la indagación acerca de la desdicha no como filósofos sino como nativos (SKS 2: 216; OO I: 234)¹¹. Que la conciencia no encuentre la enjundia de la vida en sí misma implica que está enajenada, escindida, fragmentada, sin presente. Y no tener presente es no tener mundo. Es encontrar el sentido fuera, en lo infinito. Un amo que esconde su rostro en la bruma del más allá. En ese sentido, en *El más desdichado* se van a exponer algunos detalles específicos de aquello en lo que consiste la desdicha. El esteta A expondrá algunos desarrollos de esta concepción que van a mostrar principalmente la escisión de la conciencia en su relación con el tiempo y por lo tanto en su relación con el mundo. La desdicha es sobre todo no poder relacionarse positivamente con el mundo. Teniendo en cuenta la dialéctica hegeliana, no encontrar la enjundia de la vida en sí misma quiere decir no encontrar la enjundia de la vida en el mundo, en lo concreto. La enjundia de la vida de la conciencia desdichada está en el infinito, está en el más allá. Por eso busca, si emparentamos esta conciencia desdichada con la religiosi-

10 Para las citas de *O lo uno o lo otro I* usaremos la abreviatura SKS 2 para la edición danesa y OO I para la edición en castellano.

11 A partir de esta idea de la conciencia desdichada comienza una fenomenología de la pérdida o de la posibilidad de la pérdida de la libertad, en la que, como bien lo ha dicho Theunissen, se juega la obra de Kierkegaard (Theunissen 2005). En ese sentido, como dice Max Bense, Kierkegaard, en tanto hegeliano de izquierda —para seguir la clasificación hecha por Karl Löwith (1974)— estaría llevando hasta las últimas consecuencias algunas definiciones hegelianas, dándoles una connotación existencial en la búsqueda de un efecto. Para Bense, Kierkegaard es el verdadero discípulo de Hegel (Bense, 1969, pp. 5-6 y p. 9).

dad medieval, busca la huella de Dios. De un Dios que es cada vez más lejano y abscondito. En *El más desdichado* hay una concepción de la existencia que va en contravía de lo que podríamos denominar la novela de formación sobre todo si ésta apunta a una afirmación de los valores mundanos, es decir, a un ascetismo intramundano.

Y aquí es importante tener en cuenta que la estructura de *El más desdichado* es una especie de sermón que parodia al discurso edificante. Kierkegaard mismo escribe una serie o diversas series de discursos edificantes que aquí parecen parodiados en el tipo de alocución improvisada o sermón que da el esteta A frente a los cofrades cosepultos¹². Es decir, es un discurso que no busca la edificación, que no busca la formación, sino que la parodia y que incluso tiene un tono pesimista y si se quiere nihilista, en el sentido en que se profundiza en la desdicha humana y no va a plantear ninguna esperanza o algún tipo de formación:

nosotros, que no consonamos con el júbilo de la vida, sino que somos aves solitarias en la quietud de la noche, reunidos en algunas ocasiones para edificarnos mediante representaciones de la infamia de la vida, de la largura del día y de la infinita duración del tiempo; nosotros, queridos *Συμπαρανεκρωμένοι*, que no creemos ni en el juego de la alegría ni en la felicidad de los necios; nosotros, que en nada creemos salvo en la desdicha. (SKS 2: 214; OO I: 232).

La asociación de los *Συμπαρανεκρωμένοι*, se fortalece en esa antiedificación que consiste en representarse la infamia de la vida. Así como en las novelas de formación y en las ideas de la Ilustración encontramos un discurso que tiende a fortalecer una visión esperanzadora de la existencia y del ser humano, para los *Συμπαρανεκρωμένοι*,

12 Es de tener en cuenta que *O lo uno o lo otro* culmina con un sermón edificante que invita a la reconciliación con la realidad por medio de la resignación. Es la apertura a la fe. *El más desdichado* es la contracara de la resignación que aparece en el pastor de Jutlandia. Por otro lado, en relación con el ascetismo intramundano, para Benjamín Olivares, *O lo uno o lo II* se corresponde con una novela de formación. Wilhelm expone cómo por medio del concepto de elección, es posible una reconciliación con la realidad, (Olivares, 2015).

se trata, al contrario, de configurar la existencia en torno a la desesperanza. Por eso el esteta A va a decir que su edificación o mejor dicho su antiedificación es para aquellos que viven como sombras, que odian el día, que odian la luz, que odian el mundo ordenado de esa luminosidad ilustrada y que se dan la vuelta hacia la noche como bellamente había dicho Novalis:

Pero me vuelvo hacia el valle, a la sacra, indecible, misteriosa Noche. Lejos yace el mundo —sumido en una profunda gruta— desierta y solitaria es su estancia (...) ¿Tiene que volver siempre la mañana? ¿No acabará jamás el poder de la Tierra? Sinistra agitación devora las alas de la Noche que llega. ¿No va a arder jamás para siempre la víctima secreta del Amor? Los días de la Luz están contados; pero fuera del tiempo y del espacio está el imperio de la Noche. (Novalis, 1982, p. 7 y 9).

Esos cofrades cosepultos han hecho de la pena su casa, su hogar. Tal vez incluso se regodean en ella, pero lo que están mostrando es precisamente la sombra de los ideales de la Ilustración. Si tenemos en cuenta el contexto, durante el Idealismo y el Romanticismo es frecuente el discurso de tipo edificante, no sólo desde la teología, sino desde la filosofía. Así, por ejemplo, encontramos los discursos de Fichte sobre la bienaventuranza o sobre el destino del sabio, o los discursos de Schleiermacher sobre la religión. En ese sentido, el discurso del esteta A ante los cofrades cosepultos puede tener como trasfondo una parodia a este tipo de escritura formativa o edificante. En esta primera parte de la obra, como decíamos más arriba, el esteta A comienza por agradecer a Hegel la definición de la conciencia desdichada como la que no encuentra la enjundia de su vida en sí misma, es decir, en el presente. La superación de la desdicha en Hegel se da cuando la conciencia asume lo histórico, lo concreto, es decir, se supera en el ascetismo intramundano. En ese ascetismo intramundano se da una verdadera transformación. Pero el esteta A ha renunciado previamente a los ideales, a esos ideales mundanos expresados desde el punto de vista ético, sobre todo en la profesión y en el matrimonio. La conciencia desdichada buscará entonces principios estéticos para intentar superar su propia desdicha.

Pero, así como la melancolía, que es el temple que atraviesa esta primera parte de *O lo uno o lo otro*, la desdicha tiñe todo el horizonte. Por ello el esteta A califica a Occidente como desdichado. Hay una crítica a la época en tanto le falta pasión y se muestra agotada como se ve ya desde los *Diapsálmata*:

yo me lamento de que corran tiempos mediocres, pues están desprovistos de pasión. Los pensamientos de las personas son débiles y frágiles como encajes y ellas mismas, patéticas como encajeras. Los pensamientos de sus corazones son demasiado mediocres como para ser pecaminosos. Quizás si un gusano abrigase tales pensamientos podría ser considerado un pecado, pero no tratándose de una persona, que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. (SKS 2: 36; OO I: 52-53)¹³.

En efecto, como bien lo indica Subirats, “la conciencia desdichada es una forma de conciencia crítica frente al dolor que implica para el individuo la contradicción de la vida moderna” (Subirats, 1979, 16-17). La fragmentación y cosificación de la vida moderna lleva al ser humano a un agotamiento en el cual los ideales son cada vez más mediocres. En el esteta A hay por tanto un pensamiento sobre la época y desde esa crítica fundamenta su elección estética. Antes que el cansancio elige la desdicha. Por eso la búsqueda de esta obra, después de recibir la risa de los dioses, será encontrar un método para intentar superar la desdicha, o mejor dicho para asumirla sin caer en esa mediación mundana, es decir, en la profesión y en el matrimonio.

13 Esta crítica al agotamiento de la época se ve muy claramente, en Friedrich Schlegel: “El hombre burgués es primero cincelado y torneado, ciertamente no sin penas y dificultades, para ser convertido en máquina. Se ha labrado su fortuna si ha conseguido ser una cifra en la suma política, y puede considerarse realizado en todos los respectos si por fin ha llegado a transformarse de persona humana en *personaje*. Y lo mismo que ocurre con los individuos sucede con la masa. Se alimentan, se casan, engendran hijos, envejecen y dejan hijos tras sí que viven otra vez de la misma manera y que, a su vez, dejan hijos tras sí, y así eternamente. (Schlegel, 1994, p. 80). Lo cual anticipa la feroz crítica de Nietzsche al hombre moderno en sus célebres pasajes de *Así habló Zaratustra* dedicados a aquello que Nietzsche denominó último hombre, es decir, el más alto paradigma de decadencia y mediocridad (Nietzsche, 2005, pp. 40-42).

En *El más desdichado* se elabora la idea según la cual el único rastro que se encuentra del más desdichado es un sepulcro vacío. En el pasaje sobre la conciencia desdichada, Hegel habla también de la búsqueda del sepulcro y habla de cómo la conciencia desdichada lo que encuentra es el sepulcro de la vida, y esto es precisamente lo que la constituye. Hegel juega allí con la idea de que, en las cruzadas, que haría parte de este momento de la conciencia desdichada, se busca precisamente un rastro sensible de Jesús y lo único que se encuentra es el sepulcro. De igual modo ocurre a estas aves nocturnas que son los estetas, los cofrades cosepultos. Los sepultados en vida lo único que encuentran es el sepulcro, la tumba de la vida. Viven entonces como sombras ocultas de lo que los demás llaman vida. Esa forma de agotarse en valores que ellos, los cosepultos, encuentran completamente tibios, mediocres y desapasionados. La conciencia desdichada no busca la mediación de instituciones como la Iglesia, sino que funda una suerte de sociedad secreta lejos de cualquier esperanza, ya sea aquí, o en el más allá. Esta sociedad vive en lo oculto, vive aforísticamente, es decir, en lo fragmentario. En la concepción ética de la vida que afirma lo concreto y los valores de lo general, por medio de y en los cuales se alcanza el ascetismo intramundano, la relación con el tiempo es fundamental. Por eso, como se ve en la posición irónica que asume el esteta A, se afirma el fragmento y el instante más que la duración y la continuidad.

La conciencia desdichada ha renunciado a todo ideal, ya no aparece la queja que se veía, por ejemplo, en algunos de los *Diapsálmata*, sino más bien la fundamentación de un método de existencia precisamente desde la desdicha. En algunos de los *Diapsálmata* hay todavía la esperanza o la ilusión de alcanzar un infinito. Pero inmediatamente viene la conciencia de fracaso. El abismo que se abre:

Si lograse avistar una fidelidad que superase todas las pruebas, un entusiasmo que lo soportase todo, una fe que moviese montañas; si intuyese un pensamiento que ligase lo finito y lo infinito... Mas la venenosa duda de mi alma lo devora todo. (SKS 2: 46; OO I: 61).

La duda, esa dualidad de la conciencia es lo que no permite ni la fe ni la dirección del pensamiento. La duda abre un mal infinito. Es como ocurre en la descripción de la conciencia desdichada en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, el descubrimiento del infinito fuera de la conciencia misma. Pero en el esteta A se trunca esa búsqueda y más bien hay una conciencia de fracaso, no hay ningún ideal que perseguir. Y esa especie de configuración en torno al fracaso es lo que aparece en *El más desdichado*. Al aceptar la condición desdichada lo que queda es configurar la propia existencia en ese fracaso, en esa noche oscura en la cual, como dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, el yo se vuelve hacia sí después de ser consciente de la muerte de Dios: “el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo=yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella” (FG: 432; FE: 455). Es decir, de la caída de todo ideal y de la conciencia de todo fracaso. El infinito se ha cerrado y se vuelve hacia el yo. Ese yo en principio es oscuro, es la noche oscura del yo=yo. Para el esteta A y sus cofrades el vivir en esa oscuridad se convierte en el sentido mismo de su existencia. Hay un regodeo en el hecho de ser un desdichado. Sobre todo, en el hecho de tener conciencia de serlo. Pero si bien hay un regodeo en la desdicha tampoco hay una afirmación del mundo, como hemos dicho, más bien es la vida misma como un sepulcro. Es decir, el pasado y el futuro aparecen como nostalgia y como anhelo, y el presente se manifiesta como un sepulcro. Es a partir de este esquema que el esteta A considera la desdicha o la conciencia desdichada como la que vive a contrapelo en dos direcciones, entre el pasado y el futuro, y que es por ese estar envuelta en la nostalgia y en el anhelo se le pierde el presente. Se pierde la realidad concreta.

Lo que reprocha el esteta A de la definición de Hegel es que inmediatamente pase a otra figura de la conciencia y por otro lado reprocha también, o se infiere que es un reproche, el hecho de que se analice esta figura de la conciencia como momento histórico. Analizar la desdicha o incluso otras figuras de la conciencia como el estoicismo o el escepticismo en bloques históricos, aleja precisamente al pensamiento filosófico de la existencia y hace de esto

sólo un análisis lógico, racional y sistemático que busca hacer clasificaciones. Pero lo que busca el esteta A —y en general el pensamiento de Kierkegaard— es ver estos fenómenos desde el punto de vista de la existencia. Esto implica no sólo un desarrollo más exhaustivo sino además una cuestión fundamental en la fenomenología del espíritu kierkegaardiana: las figuras de la conciencia no son necesariamente superadas. Por eso, aunque pueda parecer una exageración, podría plantearse, como decíamos más arriba, que acaso toda la obra de Kierkegaard sea una descripción de la conciencia desdichada. Paradójicamente, terminaría Kierkegaard siendo un hegeliano absolutamente consecuente, al seguir el método fenomenológico hegeliano de una manera extrema llevándolo hacia la existencia¹⁴. En ese sentido, la fenomenología kierkegaardiana ahonda en la conciencia desdichada hasta llegar a la conclusión de que, acaso, sea imposible salir de la desdicha.

La conciencia de vivir en la escisión, en la desdicha, aparece ya desde el inicio de *O lo uno o lo otro I*. En efecto, en el primero de los *Diapsálmata* encontramos una queja desde la posición existencial estética. El artista se queja de la incompatibilidad entre lo interior y lo exterior. El artista traduce su profundo tormento en belleza, pero la comunicación no se logra nunca por completo con lo exterior. El artista vive desgarrado por esa falta de comunicación entre lo interior y lo exterior. Traduce el tormento en belleza, pero el aplauso que recibe es como un nuevo tormento en tanto comprobación de la distancia con lo exterior. El artista es visto, así como mártir y mediador entre la idea y los demás mortales¹⁵.

14 Según McCarthy, el esteta A es más hegeliano de lo que el mismo Kierkegaard aceptaría. “Si la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es citada como *Bildungsroman*, *O lo uno o lo otro I* hace parte del género todavía con mayor claridad” (McCarthy, 1995, 63). También para Louis Toda la primera parte de *O lo uno o lo otro* puede leerse como una novela de formación sin formación (Mackey, 1971, p. 274). De un modo más general, para Joakim Garff en la obra de Kierkegaard hay una deconstrucción de la idea de *Bildungsroman* y ello se vería claramente en el concepto de repetición, en el cual no hay una evolución lineal de la conciencia del héroe sino más bien saltos y retrocesos (2006, pp. 98-99).

15 En efecto, en el Romanticismo es clave la concepción del artista como mediador y como mártir desgarrado en esa tarea. El artista está por encima del ser humano común y desde esa altura se convierte en mediador: “el artista se levanta sobre el hombre como la

Pero al final de los *Diapsálmata* encontramos que el esteta A pide a los dioses la risa y según su interpretación, ese deseo le ha sido concedido (SKS 2: 51-52; OO I: 66). El arco que va de la queja a la risa es el recorrido que aparece en la posición estética como se plantea en *O lo uno o lo otro I*. Es decir, la conciencia estética se reconoce desdichada, reconoce su melancolía, está invadida del tedio, sabe que está escindida de una realidad que se le aleja. Pero para hacer soportable esa herida, ese abismo que se abre, al final ha encontrado la risa, un don de los dioses que, como todo don de los dioses, es ambiguo. El esteta A lo interpreta como una bendición que lo salvará precisamente del tedio, de la melancolía, del sinsentido, de la desdicha en que está envuelto. Para hacer efectivo ese don de los dioses necesitará de un método existencial.

En *La rotación de los cultivos* aparece claramente expuesto el método que va a seguir el esteta A para arreglárselas en un mundo que rechaza, pero en el que tiene que vivir, un mundo sin ideales, un mundo donde no entra la esperanza. Por eso en uno de los primeros mandamientos de su método estético o de su método de vida estética reza así: “sólo tras tirar la esperanza por la borda empieza uno a vivir artísticamente; mientras uno tiene esperanza, no puede limitarse” (SKS 2: 282; OO I: 299). Una vez que se arroja a la esperanza por la borda, entonces está uno en condiciones de arreglárselas en el mundo, lejos de ese ascetismo intramundano que hemos mencionado, es decir, lejos de cualquier reconciliación. Pero lejos también de cualquier ideal que abra a un más allá, al infinito. El yo=yo, la noche oscura del yo, ha devenido ahora ya no

estatua sobre el pedestal. La poesía es el gran arte de construir la salud trascendental. El poeta es, pues, el médico trascendental” (Novalis, 1991, p. 77). “Un mediador es aquel que percibe en él mismo lo divino y, aniquilándose, renuncia a sí mismo para proclamar, comunicar y presentar lo divino a todos los hombres con sus costumbres y sus actos, con sus palabras y sus obras” (Schlegel, 1994, p. 156). También en Hölderlin el artista es sacrificado por la idea: “Pero a nosotros, poetas, corresponde/ estar con la cabeza desnuda bajo las tormentas/ de Dios, y aferrar con nuestras manos/ el rayo paterno, y brindar al pueblo/ con nuestro canto el Don celestial” (Hölderlin, 1979, p. 77). Para una lectura de la concepción romántica del genio romántico como mártir (Neuman, 1992). Sobre la secularización de principios religiosos, especialmente pietistas y su influencia en la concepción del artista romántico (Rühle, 1997).

pena y queja, sino risa, pues como decíamos más arriba, el esteta A ha recibido la risa como regalo de los dioses. Y en torno a esa risa se va a configurar la existencia, como se expone en *La rotación de los cultivos*¹⁶. Sin duda, como bien lo ha visto Givone, el esteta no solamente es un hombre religioso malogrado (Givone, 1999, p. 91), sino que además ha logrado llevar principios estéticos del Romanticismo a la vida, a la existencia. Así, por ejemplo, “la originalidad y desapego de la estética romántica es trasladada por el esteta A a la existencia bajo la idea de ocasión” (Givone, 2001, p. 152). En ese traslado de categorías consiste propiamente la estetización de la existencia. En el Romanticismo de Novalis, Hölderlin y Schlegel podemos ver una poetización de la realidad a partir del yo. Ese romantizar el mundo, ese novelar el mundo, hacerlo novelesco (D’Angelo, 1999), implica, como bien lo ha visto Andrew Bowie (1999), una reducción estética. Es decir, valorar toda la realidad desde categorías estéticas. Sin embargo, allí se trata de transfigurar la realidad por medio de la poesía, por medio de la imaginación o de la fantasía productora, como lo dirá Novalis mismo. Romantizar el mundo, en el caso del esteta A, no es romantizar el mundo buscando su transformación, sino que se trata estrictamente de una poetización del yo. Es decir, no es el descenso del genio hacia el mundo para transformarlo y hacerlo habitable¹⁷, sino que es traer el mundo hacia el yo y jugar con él. El mundo es solamente la ocasión para que el yo disfrute, goce. Las categorías estéticas románticas le han abierto al esteta A la idea de un infinito en sí mismo. Es decir, ese infinito que la conciencia desdichada veía fuera, el esteta

16 El esteta A configura su vida en torno a la desdicha. Su apuesta existencia es una apuesta por el arte, por la crítica de arte que es también creación (Bürger, 1996, p. 215). Es su apuesta por asumir la desdicha. También en Kierkegaard —como en Kafka— asumir la desdicha implica hacerlo desde la creación. Por ello la escritura se convierte en una forma de vida relacionada y fundamentada en la conciencia de ser desdichado (Bartoli, 2022, p. 292 y ss).

17 Esta sería propiamente la intención de Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* (1990) y de Hegel, Hölderlin y Schelling en el *Primer programa de un sistema del Idealismo alemán* (Hegel, 1978, pp. 219-220; Hölderlin, 2014, pp. 29-31).

A, al cancelar el absoluto y todo ideal intramundano, ha descubierto la infinitud del yo. O más exactamente, ha absolutizado el yo.

En *La escuela romántica*, Heinrich Heine ha hecho una afirmación más que interesante a este respecto. Según Heine, los principios estéticos adoptados por los románticos de Jena —los hermanos Schlegel, Novalis, Tieck— tienen que ver principalmente con una lectura que realizan del Yo fichteano (Heine, 2016, p. 168). Benjamin plantea una distinción clara sobre el Yo de Fichte y los románticos: “mientras que Fichte cree poder trasladar la reflexión a la posición originaria, al ser originario [...] los románticos parten del mero pensarse-a-sí mismo como fenómeno; éste resulta apropiado para todo, pues todo es sí mismo” (Benjamin, 1988, p. 54). A la luz de esto podemos ver entonces cuál es el procedimiento de la infinitización del yo que aparece en el esteta A. La risa aparece como la categoría que sintetiza la adopción de las categorías estéticas románticas tales como la ironía, la reflexión, la crítica, y sobre todo lo interesante. En efecto, para llevar a cabo esa reduplicación de la reflexión y gozar con el goce mismo, el esteta A toma de Schlegel la categoría de lo interesante. En *Sobre el estudio de la poesía griega*, Schlegel define lo interesante como “fuerza estética subjetiva [...] interesante es todo individuo original que tenga una cantidad más o menos grande de contenido intelectual o de energía estética” (Schlegel, 1996, p. 53 y 81). En lo interesante se juegan entonces otras categorías románticas como el ingenio, la crítica, la ironía y la arbitrariedad. El yo romántico es interesante porque tiene la fuerza para construir y destruir el mundo a partir de su propia actividad. El yo romántico requería, para la creación, de una nueva mitología (Schlegel, 1994, p. 117 ss.; Hegel, 1978, p. 220; Hölderlin, 2014, p. 31; Frank, 1994). Una mitología de la razón. Schelling lo dice categóricamente: “todo individuo verdaderamente creador tiene que inventarse su propia mitología” (Schelling, 2006, p. 121) Pero mientras en Hegel, Hölderlin y Schelling, incluso en Schlegel y Novalis, esa nueva mitología estaba orientada a la creación y transformación de la realidad, en el esteta A se trasladará exclusivamente al juego con el mundo. La fuerza del yo que

descubre el esteta A consiste en llevar a cabo la reducción estética en varios momentos. Por un lado, en la absolutización de la historia del arte como lo único que es válido frente a un mundo pálido y mediocre (SKS 2: 36; OO I: 53), y por otro lado, porque el artista puede crear su propia mitología. Así por Johannes el seductor dirá a Cordelia: “mi alma está llena de ti, la vida obtiene para mí otro sentido, se transforma en un mito acerca de ti” (Kierkegaard, OO I, 401; SKS II, 395). Cordelia es elevada a mito, como lo será la doña Elvira del *Don Juan* y la Margarita del *Fausto*. Cordelia será una nueva silueta que vivirá en torno a la pena. El que vive estéticamente, el que domina lo interesante, es quien tiene la fuerza para mantener el artificio y hacerlo, no sólo con el mundo, sino también tratándose a sí mismo como cosa, pues como dice Lessing, el que vive estéticamente se trata como objeto a sí mismo (Lessing, 1982). Lo interesante tiene que ver entonces con el poder del yo y el efecto que causan sus acciones. Ver el propio yo desplegado en todas partes. Un juego de espejos que se refleja en múltiples direcciones. Pero lo interesante es sobre todo reflexión, es volver sobre sí y autocontemplarse en la acción reposada. Por eso, como dice Johannes el seductor, “¡Qué bello es estar enamorado, ¡qué interesante es saber que se lo está!” (SKS 2: 323; OO I: 338). Lo interesante cae pues en el ámbito de la experimentación, del artificio. En tanto categoría de la reflexión, lo interesante implica evaluar cada paso del método y gozar con los detalles. Como hombre religioso malgrado, en el esteta A la meditación que busca lo absoluto se cambia por el recuerdo y el cálculo de las acciones, por el recuento pormenorizado del método y recrearse en su doble aspecto: la planificación propiamente dicha y la contemplación de los efectos. Lo interesante es el descubrimiento del yo, no para ahondar en la búsqueda de Dios o un absoluto, sino para encontrarse con el propio yo devenido absoluto. El análisis del yo no tiene ya un interés edificante de autoconocimiento y descubrimiento de Dios por medio de esa introspección, como se puede ver en una tradición que se remonta a las *Confesiones* san Agustín, ni tiene un interés epistemológico para llegar a la verdad, como ocurre con el proceso

de introspección llevado a cabo en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, sino que se trata del descubrimiento de la potencia del yo con fines estéticos. Vale decir, para entretenerse. Tras descubrir cómo está compuesto su yo, es decir, qué categorías lo conforman, entonces el esteta A construirá, como hemos dicho, su método de entretenimiento. Éste le permitirá, como a un científico moderno, salir a atrapar la realidad en reglas ya preestablecidas.

Así las cosas, atrincherada en la pena de la que ha hecho su casa, la conciencia desdichada que es el esteta A, desciende de vez en cuando, como un cazador, sobre la realidad:

mi pena es, sí, mi castillo, que cual nido de águilas tiene su sede allí en lo alto, en la cima de las montañas, entre las nubes; nadie puede expugnarlo. Desde él desciendo volando a la realidad y capturo mi presa, mas no permanezco allí, sino que traigo mi presa a casa y esta presa es una imagen que entretejo en los tapetes de mi castillo. (SKS 2: 51; OO I: 65).

De ahí que una de las categorías fundamentales para el esteta A sea la ocasión. La ocasión y la arbitrariedad para elaborar cualquier fragmento de la realidad, para convertirlo, por un instante, en algo absoluto. La posición irónica consiste entonces en trasladar el principio de ironía de la estética del Romanticismo a la existencia. La ironía, ese sobrevuelo sobre la realidad y sobre la propia obra, esa capacidad para tomar distancia con la cual aparece, por ejemplo, la potencia crítica de la obra de arte. La destrucción de la obra de arte por medio de la crítica que permite la ironía, y que se convierte en una especie de hermenéutica infinita de la obra de arte, es trasladada al yo. La ironía traslada a la existencia implica la arbitrariedad de un yo que juega con su propio contenido y anula la realidad (Hernández, 2002, pp. 68-69). El yo se torna una especie de obra de arte absoluta que se convierte en un fenómeno a interpretar también infinitamente. Esta posición estética es un éxtasis del yo que descubre la infinitud en sí mismo. Por ello Johannes el seductor afirma extasiado: “he encontrado en mí mismo la persona más interesante que conozco” (SKS 2: 389; OO I: 396). Y es por ello por

lo que quien vive estéticamente se ocupa específicamente de su yo, de sus categorías y de la potencia que encuentra en ellas para jugar caprichosamente con el mundo.

3. La ironía, lo interesante y la absolutización del yo

En *La rotación de los cultivos*, la preocupación principal del esteta A consiste en no caer en el mundo. En ese sentido cobra relevancia la idea de que es un hombre religioso malogrado. En efecto, así como el ascetismo medieval, por ejemplo, veía el principal enemigo en el mundo, mejor dicho, el mundo como el principal enemigo, el esteta A también lo verá así. Por eso podemos plantear que, así como en el movimiento ascético hay una especie de esteticismo, una relación imaginada con la realidad, así también en el esteticismo del esteta A hay un ascetismo. El método que se plantea en *La rotación de los cultivos*, basado principalmente en la idea de arrojar la esperanza, en el principio de arbitrariedad, que implica no sólo saber cómo, de qué manera gozar, sino sobre todo cuándo interrumpir el goce, responde a una práctica ascética, es decir, a una disciplina en torno al goce. La realidad tiende trampas, el tiempo tiende trampas, lo general tiende trampas, la ética tiende trampas para atraer al esteta A hacia el mundo. Por eso su método es una especie de racionalismo práctico, en el cual antes de actuar ya se sabe cuál es la ley que debe aplicarse en cada acción y, sobre todo, cuáles van a ser los efectos de las acciones. Este método se va a ver estrictamente aplicado, por ejemplo, por Johannes el seductor en *Diario del seductor*, donde cada movimiento es fríamente calculado y ya se sabe con la debida anticipación cuál será el efecto de cada una de las acciones. El efecto es importante porque este efecto es un efecto estético, es decir, hay un doble goce, no sólo el momento en el que se goza, sino también en la contemplación del efecto de aquello que ocasionan las propias acciones. Es la reflexión lo que permite al seductor recordar el presente, es decir, gozar con el goce mismo mientras goza. Para observarse a sí mismo mientras goza, uno debe “estar siempre situado un poco más arriba, de modo que uno no sea sólo el bautizado sino también el cura” (SKS 2: 331-332 / OO I: 346). El esteta A, con

el poder de la reflexión, con el poder de la crítica, con el poder de la ironía, con el poder de lo interesante, puede verse a sí mismo y gozar en la observación del goce mismo, es decir, como si un actor pudiese salir de la escena y verse actuando. El esteta A vive como si estuviese todo el tiempo ante un espejo ante el cual puede disfrutar de cada una de las acciones que lleva a cabo. Gozar mientras se goza es un goce reduplicado y esto solamente se puede conseguir cuando se ha llevado la reflexión hasta el extremo. En ese sentido, el esteta A ha llevado a la práctica principios estéticos y ascéticos. Principios estéticos del Romanticismo y la disciplina propia de la ascética antigua y medieval. El esteta A es entonces una suerte de monje sin Dios que no puede reconciliarse con el mundo. Su única forma de relación con la realidad es el goce, el instante, lo fragmentario, la ruptura permanente. Por eso, la base de su método consiste en no embarcarse ni en la amistad, ni en la profesión ni mucho menos en el matrimonio, ya que éstas son las trampas y las tentaciones que el mundo viene a traer al esteta solitario. Estar en el mundo, pero sin vivir en el mundo. Usar el mundo sin caer en sus tentaciones. Una suerte de “como si” propio de la teología escatológica de san Pablo (I Cor. 29-31), pero ya no con un fin religioso, es decir, como preparación para el inminente juicio final y como forma de preservación del alma para la vida eterna, sino con fines estéticos.

4. La herencia del antihéroe en la literatura moderna

Desarrollos posteriores de esta idea se presentan en el Romanticismo tardío del siglo XIX. Allí podemos encontrar más claramente el tipo de nihilismo en el que desencadena el Romanticismo. Es lo que se expone en figuras como el esteta, el *dandy* y el *flâneur*. Figuras que son, como ha dicho Givone, cortejadores de la nada (2001, p. 141). Figuras que elabora Kierkegaard, pero también aparecen en autores como Baudelaire y Oscar Wilde. Estos cortejadores de la nada son figuras religiosas malogradas. El esteticismo que impeera en estas tres figuras se vive como una religión. En ese sentido, Baudelaire mismo ha definido el dandismo como una religión, es decir, hay unos principios ascéticos que conducen a una forma de

vivir estética (Baudelaire, 1995, p. 115). Estas figuras, el *dandy*, el *flâneur*, el esteta, trazan lo que posterior o paralelamente van a dar lugar a la figura del antihéroe en la narrativa del siglo XIX y sobre todo el siglo XX. En efecto, va a ir desapareciendo de las novelas el ideal de héroe que se hace y hace al mundo y más bien van a aparecer figuras minúsculas, débiles, que son una suerte de antihéroe, es decir, personajes que o bien son nihilistas y no buscan ningún tipo de ideal o bien fracasan y dejan constancia de un fracaso permanente frente a una realidad que los devora. En ese sentido, si nos remitimos por ejemplo a la literatura de comienzos del siglo XX, podemos encontrar a modo de ejemplo tres tipos concretos de antihéroe. El que fracasa ante el mundo que lo devora. Como es el caso del antihéroe en Franz Kafka. Un antihéroe que cae derrotado ante un mundo descomunal y absurdo. Por otro lado, la figura del antihéroe en Robert Musil, como aparece en su célebre novela *El hombre sin atributos*. Allí el antihéroe atraviesa tanto la conciencia del fracaso como una salida irónica. Y de modo paradigmático encontramos el antihéroe de Robert Walser expresado en figuras subterráneas, minúsculas, débiles, anónimas. En estos tres grandes escritores podemos encontrar tres tipos de antihéroe a los que podríamos incluir en el concepto de novela antiformativas según lo que habíamos trazado en las primeras partes de este trabajo. En el caso de Walser vamos a encontrar una especie de anulación; en el caso de Musil una especie de desacomodo en el mundo que termina con una posición irónica y en el caso de Kafka la conciencia de fracaso e insignificancia, el desacomodo absoluto frente a un mundo también absolutamente absurdo¹⁸.

18 Un desarrollo posterior de la idea de conciencia desdichada partiendo de la recepción de Kierkegaard y que nos lleve hasta la recepción en los antihéroes del siglo XX como aparece en Musil y Walser, y como aquí lo hemos esbozado brevemente, nos llevaría fundamentalmente hacia Kafka. El caso de Kafka merece un desarrollo exhaustivo y específico que excede los límites de este trabajo y que esperamos llevar a cabo en un futuro cercano. La relación entre Kierkegaard y Kafka, aparte de los elementos biográficos que son evidentes, y coincidencias en aspectos fundamentales como el mismo Kafka lo destaca en sus *Diarios* (Kafka, 2015, p. 306; Kafka 1999, p. 83 y ss.), se podría establecer sobre todo a partir de la idea de la paradoja y del desacomodo con el

En *El hombre sin atributos*, Ulrich, el antihéroe de dicha obra, describe así el curso del mundo moderno:

No tienes más que echarle una ojeada al periódico. Está lleno de una inmensa opacidad. Se habla de tantas cosas que ni la inteligencia de Leibniz sería capaz de abarcarlas. Pero nadie se da cuenta; hemos cambiado. Ya no existe un hombre completo frente a un mundo completo, sino que un algo humano se mueve en un común líquido nutritivo (Musil, 2012, p. 225).

Ulrich se ha formado como matemático. Es un hombre formado por tanto en el rigor del yo moderno. Pero paradójicamente es en esa consecuencia del yo moderno que experimenta con el crecimiento de las ciudades que Ulrich se hace consciente de estar perdiendo sus propias experiencias:

en el campo —seguía pensando Ulrich— los dioses se acercan a los hombres, uno es algo y vive su vida; no obstante, en la ciudad, donde tienen lugar miles de acontecimientos más, nadie es capaz de relacionarse con ellos; así comienza la célebre abstracción de la vida (Musil, 2012, p. 661).

Esa abstracción de la vida hace que se viva en una neutralidad dañina, adormecida. Todos marchando al ritmo de la voz del mercado y de la producción. Entonces Ulrich opta por una salida irónica, creativa. La fragmentación y estetización de la existencia tomará en Ulrich la forma del ensayismo. En una de sus conferencias, Musil define el ensayo como “el máximo rigor accesible en un terreno en el que no se puede trabajar con precisión” (Musil, 1992, p. 342). Esa imprecisión, ese claroscuro de la vida moderna, dará entonces la ocasión a Ulrich para

mundo. Una lucha en la cual a veces se pretende que triunfe el individuo, pero otras el mundo, como lo dice Kafka en un contundente aforismo: “en la lucha entre el mundo y tú, apoya al mundo” (Kafka, 1999, p. 138). En Kierkegaard y Kafka, como bien lo ha desarrollado Fabio Bartoli (2022), se da una compleja relación entre lo estético, lo ético y lo religioso que es sumamente intrincada, sobre todo porque la duda o mejor dicho la indecisión es la categoría que lo atraviesa todo.

encarar el ensayismo: “aproximadamente, así como un ensayo trata un asunto bajo diversos puntos de vista a lo largo de sus capítulos (...) así creía él [Ulrich] poder mirar y tratar atinadamente el mundo y su propia vida. (Musil, 2012, p. 258). Lo que aparece para Ulrich en el horizonte es el sentido de la posibilidad. La posibilidad aparece como “algo muy divino en sí, un fuego, un vuelo, un espíritu constructor y la utopía consciente que no teme la realidad, sino que la trata mejor como problema y ficción” (Musil, 2012, p. 19). Ante el mundo objetivado y sin experiencias de la modernidad, Ulrich opta por renunciar a los ideales de orden y verdad para adentrarse en el de la posibilidad y vivir ensayísticamente.

En su ensayo *Experiencia y pobreza*, Walter Benjamin habla de la destrucción de la experiencia, expone de qué manera los seres humanos del mundo moderno y contemporáneo somos cada vez más pobres en experiencias (Benjamin, 1982, p. 167 y ss.). El mundo se ha empobrecido en experiencias. Esto nos lleva entonces a pensar un individuo que se ha desencantado del mundo, o más bien a un mundo desencantado en el cual la experiencia del individuo es igualmente desencantada. Este desencantamiento del mundo viene principalmente dado de la mano de un proceso de instrumentalización que naturalmente es la consecuencia lógica del programa de la modernidad y que conlleva a una destrucción de la experiencia (Agamben, 2001). Ya en sus *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, Schiller anunciaba de modo profético sobre el peligro del exceso de racionalidad de la Ilustración, con el cual, según Schiller, si se llevaba a todas las esferas de la existencia, el ser humano terminaría por convertirse en una especie de máquina: “ligado eternamente a un único y minúsculo fragmento del todo, el hombre mismo evoluciona sólo como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, nunca desarrolla la armonía que lleva dentro de sí” (Schiller, 1990, p. 149). Esa cosificación, esa mecanización, no sólo del trabajo sino de todas las relaciones sociales, se consolidó y se desarrolló a gran escala a lo largo del siglo XIX, pero sobre todo se va a materializar y se va a hacer más concreta en el siglo XX. El mundo se va a revelar entonces como algo desencantado y pobre y

el individuo va a quedar relegado a la pobreza de sí mismo. Por ello vamos a encontrar a la literatura contemporánea poblada de figuras que no quieren encajar en ese mundo empobrecido, mecánico, instrumentalizado y desacralizado y que van a vivir en una especie de orillamiento del mundo.

Es ahí donde encontramos estos antihéroes completamente mínimos y anónimos como los que aparecen en la narrativa de Robert Walser. Podemos tomar como referencia una de sus obras, por ejemplo, su novela *Jacob von Gunten*. En dicha obra se nos cuenta la historia de Jacob. Se trata de un joven que estudia en una academia para sirvientes, cuyo principio fundamental consiste en que sus estudiantes aprendan a no aspirar a nada: “la enseñanza que nos imparten consiste básicamente en inculcarnos paciencia y obediencia, dos cualidades que prometen escaso o ningún éxito” (Walser, 1998, p. 9). Jacob sabe de lo que en el mundo se denomina éxito, es decir, del dinero y el poder que es precisamente lo que lo ha desencantado: “sólo el dinero no se ha echado a perder, todo el resto sí. Todo, absolutamente todo está corrompido, demediado, desprovisto de gracia y esplendor” (Walser, 1998, p. 54)¹⁹. Es por este saber que su deseo de anulación se corresponde con los ideales del Instituto Benjamenta. El adiestramiento que allí recibe tendrá en Jacob una especie de efecto religioso. Él mismo va a convertirse en una especie de monje del servicio en tanto que busca que su yo desaparezca: “de algo estoy seguro: el día de mañana seré un encantador cero a la izquierda, redondo como una bola” (Walser, 1998, p. 10). Esa anulación está más allá de la amargura por un mundo perdido. Lo que hay en Jacob, y en general en la literatura de Walser, es un retorno al mundo desde una nueva inmediatez en la cual son el instante y el fragmento los que toman

19 El antihéroe de Walser es pobre. Tiene empleos modestos y recibe lo suficiente para vivir. No busca acumular ni ganar más de lo necesario para una vida austera. La estetización que hace de la existencia es más una actitud contemplativa y distraída que activa y productiva. Por el contrario, la estetización del mundo que presenta el esteta A tiene como base el dinero, una cierta aristocracia, como se ve en el seductor. Johannes asume la posición y el lenguaje del amo. Desprecia el trabajo y se dedica al mero consumo de objetos.

un valor absoluto. La realidad se resignifica y por nada del mundo se busca cambiar la propia suerte. Como bien lo ha dicho Agamben, “nada es más extraño a Walser que la pretensión de ser otro de esto que se es” (Agamben, 1996, p. 29). Esa resignificación de la realidad desde el ideal de ser nada implica que la vida misma se viva como paseo. La liviandad del que no tiene equipajes y que está al margen del ajetreo de la vida predeterminada y dominada por el capitalismo. Una vida productiva y consumida hasta sus últimas consecuencias. Una vida del parecer en el que el yo se infla en la ilusión de dominio que le da ese poder que lo consume. Walser ha captado bien esa trampa de la concepción capitalista de la vida: “al diablo con el ansia miserable de parecer más de lo que se es” (Walser, 2008, p. 19). Jacob, como todos los personajes de Walser —y como el propio Walser— se aleja de ese bullicio para recuperar el sentido de lo cotidiano. Es una absolutización de lo sencillo, de lo común. En Walser los personajes aceptan el mundo como es, no buscan transformarlo, pero tampoco viven en los ideales de la época. Viven en el mundo, pero lejos de los ideales del mundo. Cometen, por ejemplo, la locura anticapitalista de salir sin rumbo fijo una tarde cualquiera dando la espalda a la algarabía de las ciudades. Esos centros de rapiña donde por una mínima ganancia los seres humanos se devoran unos a otros.

Conclusión

Recapitulando, hemos visto cómo en el esteta A, que comienza con la conciencia de ser una conciencia desdichada, va desapareciendo la queja. Se da un giro hacia lo fragmentario e instantáneo. Pero ¿se puede hablar de una superación estética de la desdicha? Si nos remitimos a Hegel, se puede rastrear la idea según la cual la desdicha se supera en el ascetismo intramundano, es decir, cuando el sujeto no ve su ideal, su amo, en el más allá, sino que se reconcilia con el mundo. El trabajo y la formación que implica el ascetismo intramundano reconcilian al individuo con el mundo y encuentra en éste su ideal. La conciencia desdichada lo es porque tiene anhelo de absoluto o porque aspira a ideales mundanos. Pero el esteta A, que

es un religioso malogrado, es decir, sin un absoluto que buscar, y que del hombre religioso sólo le queda el método y el desacomodo con el mundo, jugará su suerte al instante y a lo pasajero. Buscará superar la desdicha en la vida aforística. Se trata de una absolutización de lo fugaz y pasajero que aparece mucho más evidente en Walser e incluso en Musil. Ni el esteta A ni los personajes de Walser alcanzan ese ideal intramundano. No lo alcanzan porque conscientemente han renunciado a buscarlo. En Musil y en Kafka, aparece la conciencia de fracaso en la búsqueda de ideales. Pero mientras en Musil el antihéroe encuentra el ensayismo, en los antihéroes de Kafka permanece la lucha y a acaso la imposibilidad de reconciliación. En el vivir aforísticamente del que habla el esteta A como en la anulación y el ensayismo que aparece en Walser y Musil, encontramos un tránsito de la queja por el curso decadente del mundo y la ambición por cambiarlo hacia una suerte de alegre nihilismo.

Referencias bibliográficas

- Abrams, M. H. (1992). *El romanticismo: Tradición y Revolución*. Visor.
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Prre-Textos.
- Agamben, G. (2001). *Infancia e Historia*. Adriana Hidalgo Editora.
- Anónimo (2001). *Las vigilias de Bonaventura*. Acantilado.
- Bartoli, F. (2022). *Un mismo lado del mundo. La seducción donjuanesca y la decisión fáustica en Kierkegaard y Kafka*. Casa de Asterión Ediciones.
- Baudelaire, Ch. (1995). *El pintor de la vida moderna*. Cajamurcia.
- Benjamin, W. (1988). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Ediciones Península.
- Benjamin, W. (1982). *Discursos interrumpidos I*. Taurus.
- Bense, M. (1969). *Hegel y Kierkegaard: una investigación de principios*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México.
- Biblia de Jerusalén* (1998). Desclée de Brouwer.
- Bowie, A. (1999). *Estética y subjetividad: la filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Visor.
- Bürger, P. (1996). *Crítica de la estética idealista*. Visor.
- D'Angelo, P. (1999). *La estética del romanticismo*. Visor.

- Frank, M. (1994). *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*. Ediciones del Serbal.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. Sígueme.
- Garff, J. (2006). Andersen, Kierkegaard – and the Deconstructed *Bildungsroman*. En *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006* (pp. 83-99). Walter de Gruyter.
- Givone, S. (1999). *Historia de la estética*. Tecnos.
- Givone, S. (2001). *Historia de la nada*. Adriana Hidalgo.
- Goethe, J. W. (2016). *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister. Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Gredos.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Phänomenologie des Geistes*. Ullstein.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Escritos pedagógicos*. Fondo de Cultura Económica.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia completa*. Hiperión.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Hölderlin, F. (1977). *Poesía completa*. Libros Río Nuevo / Ediciones 29.
- Hölderlin, F. (2014). *Ensayos*. Hiperión.
- Hölderlin, F. (1998). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Hiperión.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Akal.
- Heine, H. (2016). *La escuela romántica. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. Espíritus elementales*. Akal.
- Hernández, D. (2002). *La ironía estética*. Universidad de Salamanca.
- Hoffmann, E. T. A. (2008). *Opiniones del gato Murr*. Cátedra.
- Kafka, F. (1999). *Cuadernos en octavo*. Alianza editorial.
- Kafka, F. (2015). *Diarios*. Debolsillo.
- Kierkegaard, S. (1997-2012). *Søren Kierkegaard Skrifter*. N. Cappelørn; J. Garff; J. Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta.
- Kondrup; A. McKinnon; F. Hauberg Mortensen et alia (Eds.). *Søren Kierkegaard Forskningscenteret*.
- Kierkegaard, S. (2006). *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Trotta.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J. L. (2012). *El absoluto literario*. Eterna Cadencia.
- Lessing, G. E. (1982). *Escritos teológicos y filosóficos*. Editora Nacional.
- Löwith, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche*. Sudamericana.

- Mackey, L. (1971). *Kierkegaard: A Kind of Poet*, University of Pennsylvania Press.
- Mayer, H. (1992). *Der deutsche Bildungsroman. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Metzler.
- McCarthy, V. A. (1995). Narcissism and Desire in Kierkegaard's Either/Or, Part One. En R. L. Perkins (Ed.). *International Kierkegaard Commentary Either/Or Part I* (pp. 51-72). Mercer University Press.
- Musil, R. (1992). *Ensayos y conferencias*. Visor.
- Musil, R. (2012). *El hombre sin atributos*. Seix Barral.
- Neuman, E. (1992). *Mitos de artista*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2005). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Novalis (1982). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*. Hyspamérica.
- Novalis (1991). *Obra selecta*. Endymion.
- Olivares, B. (2015). *El concepto de felicidad en Kierkegaard*. Universidad Iberoamericana.
- Restrepo, C. E. (2011). Pedagogía del desgarramiento. En L. G. Cárdenas; C. E. Restrepo (Ed.), *Didácticas de la filosofía I. Para una pedagogía del concepto* (pp. 153-165). San Pablo.
- Richter, Jean Paul. (2005). *Alba del nihilismo*. Istmo.
- Richter, Jean Paul. (2010). *Diario de a bordo del aeronauta Giannozzo*. Gallo Nero.
- Rodríguez Fontela, M. Á. (1996). *La novela de autoformación*. Universidad de Oviedo, Edition Reichenberger.
- Rühle, V. (1997). *En los laberintos del autoconocimiento*. El Sturm und Drang y la Ilustración alemana. Akal.
- Salmerón, M. (2000). *Novela de formación y peripecia*. Machado Libros.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2007). ¿La fenomenología del espíritu como *Bildungsroman*? *Eikasia*, 15, 99-112.
- Schelling, F. W. J. (2015). *Sistema del Idealismo trascendental*. Gredos.
- Schelling, F. W. J. (2006) *Filosofía del arte*. Tecnos.
- Schlegel, F. (1994). *Poesía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Schlegel, F. (1996). *Sobre el estudio de la poesía griega*. Akal.
- Schiller, F. (1990). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos.
- Selbmann, R. (1984). *Der Deutsche Bildungsroman*. Metzler.
- Subirats, E. (1979). *Figuras de la conciencia desdichada*. Taurus.

- Theunissen, M. (2005). El perfil filosófico de Kierkegaard. *Estudios de Filosofía*, 32, 9-25.
- Troeltsch, E. (1951). *El protestantismo y el mundo moderno*. Fondo de Cultura Económica.
- Walser, R. (1998). *Jacob von Gunten*. Siruela.
- Walser, R. (2008). *El paseo*. Siruela.
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.
- Werle, M. A. (2013). Teatro, formación y vida en el *Wilhelm Meister* de Goethe. *Estudios de Filosofía*, 47, 107-119.

CAPÍTULO VIII

LA CRÍTICA PROFÉTICA COMO CRÍTICA AL ORDEN ESTABLECIDO EN KIERKEGAARD¹

Víctor Alarcón²

RESUMEN

Todo intento de aproximación a la obra de Sören Kierkegaard debe estimar la ironía como considerante previo para comprender toda su crítica a la cristiandad y, por derivación, al orden establecido. Si bien la ironía se constituye en el presupuesto crítico de toda su labor como escritor, conviene recabar en el “excedente” profético que la ironía kierkegaardiana sugiere para, de este modo, abrir nue-

1 Este escrito hace parte de un esfuerzo de investigación más amplio, que abarca el análisis de la profética kierkegaardiana como clave de interpretación de su producción religiosa, y que será publicado próximamente.

2 Sociólogo Universidad Nacional de Colombia. Ingeniero Industrial Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Magister en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Miembro investigador de la Sección de Teoría Sociológica de la Universidad Nacional de Colombia.

vas posibilidades hermenéuticas y, probablemente a su vez, una innovadora clave de desciframiento. Debido a lo anterior, abordamos la crítica de Kierkegaard al “orden establecido” desde una perspectiva que supone la orientación, proféticamente condicionada, de toda su producción como autor.

Palabras Clave: Ironía, profecía, crítica, cristianismo, orden establecido

ABSTRACT

Any attempt to approach the work of Søren Kierkegaard must consider irony as a prior consideration to understand his entire critique of Christianity and, by derivation, of the established order. Although irony constitutes the critical presupposition of all his work as a writer, it is convenient to look at the prophetic “surplus” that Kierkegaardian irony suggests opening new hermeneutical possibilities and, probably in turn, an innovative key to decipherment. In view of the above, we approach Kierkegaard’s critique of the “established order” from a perspective that assumes the prophetically conditioned orientation of his entire production as an author.

Keywords: Irony, prophecy, critique, Christianity, established order

INTRODUCCIÓN

En su disertación sobre la ironía, Kierkegaard (2006) da cuenta de la contradicción en medio de la cual se abre paso la historia universal, en cuya inflexión se suceden dos movimientos. Por un lado, debe surgir lo nuevo; por el otro, lo antiguo debe ser desplazado. Partiendo de este doble movimiento, Kierkegaard construye tres “tipos ideales” que son: el individuo profético, el héroe trágico y el sujeto irónico. El individuo profético divisa lo nuevo a lo lejos en oscuros e indefinidos contornos, no posee el futuro, sino que solo lo presente. El héroe trágico lucha por lo nuevo, su tarea no es tanto aniquilar lo caduco, sino hacer valer lo nuevo y, de este modo, aniquilar indirectamente lo pasado. La tercera “tipología” es

la del sujeto irónico, para quien la realidad dada ha perdido toda su validez; el ironista no posee lo nuevo, pero aboga por el desplazamiento de lo antiguo, que ha mostrado toda su imperfección. En este sentido, el ironista abre juicio contra su época sin la pretensión directa de transformarla, pero con la convicción que es necesario que surja lo nuevo. De este modo, como sostiene Kierkegaard, el ironista tiene algo de “profeta”, pues siempre está apuntando a algo futuro, pero no sabe qué es (2006).

Por otro lado, Kierkegaard plantea el problema de la validez histórico-universal de la ironía, señalando que, para el sujeto irónico, la realidad ha perdido su validez. Se necesita que el sujeto, tomando conciencia de su ironía, se sienta negativamente libre al condenar la realidad dada y que goce de esa libertad negativa. Para que esto suceda, la subjetividad debe desarrollarse. La subjetividad siente su fuerza, validez y significación en el enfrentamiento que alza contra la realidad, no contra la realidad en general, sino contra la realidad dada en un cierto tiempo. Así, el ironista cuenta con una justificación histórico-universal.

Sin embargo, la justificación histórico-universal de la ironía dista de la validez histórico-universal del profetismo. El profeta funda su “legitimidad” y “autoridad” en el “llamado” que le ha sido encargado, es decir, en función de una misión delegada. El profeta queda justificado solamente en virtud de una tarea encomendada, estableciéndose, por tanto, una diferencia cualitativa con el sujeto irónico.

Partiendo del supuesto de que el ironista tiene algo de profético, como apunta Kierkegaard, conviene determinar cómo se expresa el profetismo en la ironía kierkegaardiana o, de ser posible, plantear la posibilidad de reconocer en la ironía un “primer momento” del profetismo kierkegaardiano. Justificado el “profetazgo” del escritor escandinavo, intentaremos comprender la crítica, proféticamente condicionada, que Kierkegaard dirige contra su época.

En síntesis, con el objetivo expreso de ofrecer una clave hermenéutica más abarcadora que dé cuenta de la producción religiosa de Søren Kierkegaard expondremos, en primer lugar, el componente profético de la ironía kierkegaardiana; en segunda instancia,

abordaremos la variante reflexiva del profetismo del autor escandinavo para, desde allí, en un último apartado, dar razón de la crítica profética que Kierkegaard dirige contra el “orden establecido”.

1. El componente profético de la ironía kierkegaardiana

Sociológicamente, el profeta ha sido entendido como “un puro portador personal de carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino” (Weber, 1997, p. 356). Que el profeta anuncie de nuevo una vieja revelación o que aspire a traer una nueva revelación, es decir, que aparezca como “renovador” o como “fundador” de una nueva religión, con las implicaciones que esto pueda traer en la conformación o no de una nueva comunidad, es algo que está más allá de la intención del profeta. Lo decisivo en la comprensión del profeta es su “vocación personal” (Weber, 1997).

El profetismo aparece, de este modo, en su manifestación histórica, como una determinación de la subjetividad, es decir, de la interioridad. Kierkegaard ve en la evolución universal y en los puntos de inflexión histórica, dos movimientos para tener en cuenta: por un lado, debe surgir lo nuevo, por el otro, lo antiguo debe ser desplazado. En el primer movimiento nos encontramos con el individuo profético, en el segundo, con el sujeto irónico; es decir, profetismo e ironía pueden ser entendidos, por derivación, como determinaciones de la subjetividad.

En su determinación subjetiva, el individuo profético divisa lo nuevo a lo lejos, no posee el futuro, pero lo presente, de alguna manera lo presagia y anuncia; por otro lado, el sujeto irónico no tiene en su poder lo nuevo, no obstante, aniquila la realidad dada mediante la realidad misma, aunque cabe decir que el nuevo principio está en él como posibilidad; en tanto que es profético en algún sentido, está siempre apuntando a algo futuro, aunque no sabe qué es.

A tenor de lo anterior, Kierkegaard sostiene que la ironía es negativa, en tanto que solo niega; infinita, puesto que no niega éste o aquel fenómeno; y, absoluta, puesto que aquello en virtud de lo

que niega es algo superior que, sin embargo, no es. Si el ironista tiene algo de profeta, lo “positivo” de su ironía estará en lo que “contenga” de profético, aunque su postura y posición sean opuestas a las del profeta, que va a la par de sus contemporáneos y desde esa posición divisa lo que vendrá.

Pero ¿cómo se “realiza” lo profético en el ironista? Es claro que Kierkegaard no lo explicita, pero podemos suponerlo: el profetismo “acontece” cuando la ironía aparece como momento dominado. Si la ironía es un concepto negativo, conviene decir que el profetismo es una categoría “positiva” que hace tránsito por la negatividad de la ironía. Solo cuando la ironía aparece como momento dominado, la ironía emprende el movimiento opuesto a aquel en el que se manifiesta la vida de la ironía no dominada (Kierkegaard, 2006). En este sentido,

La ironía limita, finitiza, restringe, y de esa manera proporciona verdad, realidad, contenido; la ironía disciplina y amonesta, y de esa manera proporciona solidez y consistencia. La ironía es un celador temido sólo por aquel que no lo conoce, pero amado por aquel que lo conoce. (Kierkegaard, 2006, p. 339)

El “traspaso” de lo irónico a lo profético es, a su vez, “el paso” del sujeto irónico al individuo profético, esto es, de la ironía a la ironía dominada. En cierto sentido, el ironista realiza lo profético en la retoma de su orientación en relación con la época en la que vive, de la cual había salido en la confrontación con sus contemporáneos; a la vez que se abre paso, desde el sujeto negativamente libre al que le falta la realidad que le provee un contenido, al individuo positivamente libre en relación con la realidad a la que pertenece. La ironía, como negatividad, realiza ahora su positividad: siendo infinita se finitiza y restringe, y siendo absoluta se muestra en su verdad cuando enseña a realizar la realidad (2006).

A diferencia de la ironía socrática, el profetismo es una categoría esencialmente religiosa, el profeta está conceptualmente separado del ironista por la presencia de una misión revelada directamente. En Sócrates, su “demonio” reacciona en situaciones

concretas y más bien negativamente, disuadiendo y advirtiendo, a la vez que funciona como límite de su racionalismo ético, fuertemente utilitario; por eso no se puede comparar con la “conciencia” de la ética propiamente religiosa y mucho menos equiparar a un órgano profético. El profeta falta en general allí donde no se ha dado el anuncio de una verdad religiosa de salvación en virtud de una revelación personal, esta es la nota distintiva del carisma profético (Weber, 1997).

De conformidad con lo anterior, *Anti-Climacus* entrevé en *La Enfermedad Mortal* los defectos de la definición socrática del pecado. Sócrates ciertamente era un ético que empezó con la ignorancia, pero no se puede decir de él que fuese un moralista esencialmente religioso y, en su debida correspondencia cristiana, que fuese un dogmático (Kierkegaard, 2008). Esta excedencia propiamente religiosa de la que carece el socratismo en razón de la falta de una verdad revelada, es la agregación profética de la ironía kierkegaardiana, también planteada en *La Enfermedad Mortal*, particularmente en la contradicción que deviene en la autoconciencia del “poeta del sentimiento religioso”, para quien el conflicto aparece en la transición realizadora de lo profético-religioso: “¿acaso no es el llamado?, ¿el aguijón en la carne no manifiesta que su vida ha de ofrecerse en el servicio de una misión extraordinaria?, ¿acaso la misión extraordinaria a la que tiene que dedicar toda su vida no es claramente una misión divina?” (p. 105). En efecto, el autorreconocimiento de una misión ética, esencialmente religiosa, es el que introduce la “variante profética” de la ironía kierkegaardiana, vocacionalmente condicionada y poéticamente encubierta, en la que el autor reconoce la necesidad de comunicar el cristianismo; en un primer momento, indirectamente, a través de la ironía para, en un segundo momento, dar paso al excedente (“positivo”) que aporta la comunicación típicamente profética.

Conviene explicitar el “doble movimiento” que da paso al profetismo kierkegaardiano, remitiéndonos al tratamiento que el autor danés hace de la comunicación indirecta como condición de posibilidad desveladora de su intención profética. En Para un exa-

men de sí mismo recomendado a este tiempo, Kierkegaard nos “revela encubiertamente” su estrategia comunicativa, apoyándose en un pasaje de la tradición veterotestamentaria: 2 Samuel 11-12.

La versión “modernizada” del relato bíblico, que involucra al profeta Natán y al rey David, es recreada por Kierkegaard del siguiente modo:

Entonces, un día, se presenta un profeta ante el rey David. Permitidme hacer más cercana la situación y modernizarla un poco. Uno es el rey, el hombre de mayor rango en el pueblo; el otro, el profeta, un hombre de la mayor estima en el pueblo, los dos naturalmente hombres cultos, y uno puede estar seguro de que su trato mutuo y su conversación llevarán las marcas de su cultura. Además, los dos, en especial uno de ellos, son escritores famosos; el rey David, el poeta más renombrado y por consiguiente un conocedor, un delicado árbitro del buen gusto, que sabe apreciar la presentación, la elección de las presentaciones y la estructura del poema, y la forma lingüística y el tono y sus beneficios o perjuicios para las costumbres, etcétera.

Y es una suerte: justo el hombre indicado ante el cual presentarse; pues el profeta ha compuesto un cuento, una historia que quiere tener el honor de narrar a Su Majestad, el coronado poeta y conocedor de obras poéticas. (2011a, p. 56)

Después de exponer el relato, Kierkegaard procede a la “exégesis” del pasaje bíblico:

Me imagino que David ha escuchado con atención y después ha dado a conocer su opinión, claro que sin involucrarse personalmente (subjetividad) sino evaluando esa encantadora obrita de manera impersonal (objetiva). Quizás ha habido un detalle que él consideró que podía ser diferente, quizás ha sugerido una expresión más felizmente elegida, quizás ha mostrado también un pequeño fallo en la estructura, elogiando la magistral narración del cuento por parte del profeta, su voz, sus gestos, en fin, se ha expresado como en nuestros tiempos las personas cultas acostumbramos a juzgar un sermón para personas cultas, esto es, un sermón que es también objetivo en sí mismo.

Entonces el profeta le dice: Tú eres aquel hombre.

Mira, el cuento que el profeta narró era una historia; pero el “tú eres aquel hombre” era otra historia – era el paso hacia lo subjetivo. (p. 57)

Con el ánimo de no excedernos, pero con la intención de clarificar el paso a lo profético, nos detendremos en el tratamiento interpretativo que hace Kierkegaard del relato escritural, que a su vez nos servirá de soporte para comprender en qué consiste su “profetismo reflexivo”:

Así puedes tú ver qué poco te ayuda lo impersonal (lo objetivo), una doctrina, una historia, una ciencia y cosas así, cuando incluso un hombre tan piadoso y temeroso de Dios como David (y piedad y temor de Dios son formas de la personalidad, lo subjetivo), cuando incluso él, al haber perpetrado un delito tan abominable (y antes no encontró – ¡objetivamente! – ningún obstáculo en el camino, ningún obstáculo de conciencia en el camino para dejar que mataran a Urias, ningún obstáculo en el camino, ningún obstáculo de conciencia en el camino para tomar por esposa a Betsabé), cuando incluso él, después de que las cosas sucedieron, puede conservar tanta impersonalidad (objetividad) que puede vivir como si nada, que puede escuchar el relato del profeta como si nada – hasta que el profeta, cansado de esta impersonalidad u objetividad tan alabada en nuestro siglo como cultura y seriedad – apela a su autoridad y dice Tú eres ese hombre. (p. 58)

En este orden, el poeta aparece como expresión irónica de la demanda profética, debido a la imposibilidad de una comunicación palmaria y directa, que solo lograría una profundización de la ilusión para, consecuentemente, dar paso a la comunicación genuinamente profética. Así, la estrategia irónica, que introduce el engaño “poético”, es desplegada por Kierkegaard como condición posibilitadora de lo profético encubierto:

Y si se llega al punto de lograr que algún quejumbroso gallo, en su infinito deseo de poner un huevo, acepta que se le impute la paternidad, evadiendo así por una parte y confirmando por otra el error de la gente, en ese caso el ironista ha ganado la partida. (Kierkegaard, 2006, pp. 279-280)

En este contexto, alcanza nitidez lo dicho por Kierkegaard en sus *Journals*, donde hace constar que no es profeta sino poeta, introduciendo con ello la “ambigüedad” comprensiva de su obra: “Mohammed protests with all his might against being regarded as a poet and the Koran as a poem; he wants to be a prophet. I protest with all my might at being regarded as a prophet and want only to be a poet” [Mahoma protesta cuanto puede contra los que le toman como un poeta y al Corán como un poema; él quiere ser un profeta. Yo protesto con todas mis fuerzas por ser considerado como un profeta, y sólo quiero ser un poeta] [NB10: 52] (Kierkegaard, 2011b, p. 294)³. Superar esta ambigüedad implica que no se pierda de vista la clave indirecta y “sin autoridad” del profetismo kierkegaardiano, en continuidad con la tradición profética judía. El profeta Amós también afirma: “No soy profeta, ni soy hijo de profeta, sino que soy boyero, y recojo higos silvestres” (Am 7. 14). Y en otro pasaje, Zacarías (también profeta) declara: “No soy profeta; labrador soy de la tierra, pues he estado en el campo desde mi juventud” (Zac 13. 5). Con esto queremos decir que la ironía kierkegardiana (“poética”) es una estrategia indirecta que responde a la necesidad “directa” de introducir lo “profético-religioso”.

En la misma dirección, en El concepto de ironía, Kierkegaard sostiene que, en su relación con el cristianismo, el judaísmo se aniquiló a sí mismo y por sí mismo. Si admitimos que el advenimiento de Cristo fue un punto de inflexión en la historia universal, como sostiene Kierkegaard, tampoco allí podemos echar de menos la formación irónica. Esta se da con Juan el Bautista. No era él quien se suponía que vendría, ni sabía qué era lo que vendría, y aun así

3 La resonancia de la transición que va del “poeta” al “profeta” puede encontrar cabida (aunque “indirecta”) en lo dicho por el propio Kierkegaard: “Ha tenido demasiado que ver con lo ético para ser poeta. La sucesión de su vida recuerda la primera fase del escritor estético en *Alternativa*, que fue repetida más tarde, sobre no desear ser poeta, y recuerda el énfasis con que el escritor ético aprueba esto, reconociendo que el hombre debe salir de lo poético y entrar en lo existencial, lo ético. Y, sin embargo, tiene demasiado de poeta para ser un testimonio de la verdad. Él está entre los dos como la línea fronteriza, la cual, no obstante, se relaciona con precisión categórica con la historia en su estadio futuro” (Kierkegaard, 1985, pp. 174-175).

aniquiló el judaísmo. No lo aniquiló, por tanto, mediante lo nuevo, sino que lo aniquiló mediante el judaísmo. Exigió del judaísmo aquello que el judaísmo quería dar: justicia; pero el judaísmo no fue capaz de darla, y por eso cayó. Dejó, por tanto, que el judaísmo subsistiera y desarrollara al mismo tiempo en sí el germen de su caída (2006).

Pero la formación irónica de Juan el Bautista no debe llevarnos, per se, a la conclusión que era un ironista; más bien, era un profeta: “Porque os digo que, entre los nacidos de mujeres, no hay mayor profeta que Juan el Bautista; pero el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él” (Lc 7. 28). También Jesús decía de Juan a la gente:

¿Qué salisteis a ver al desierto? ¿Una caña sacudida por el viento? ¿O qué salisteis a ver? ¿A un hombre cubierto de vestiduras delicadas? He aquí, los que llevan vestiduras delicadas, en las casas de los reyes están. Pero ¿qué salisteis a ver? ¿A un profeta? Sí, os digo, y más que profeta. (Mt 11. 7-9)

El componente profético de Juan, a pesar de su “formación irónica” (sin con esto afirmar que era un ironista), radica entonces en el “excedente” que exhibe su ironía, que apunta a algo futuro, aunque no sabe qué es: “El reino de los cielos se ha acercado” (Mt 3. 2).

Si toda la intención de Kierkegaard como autor es religiosa, y la incompreensión de su obra se da por las tácticas y movimientos ejecutados para su mayor objetivo: “Emplear todos los medios para conseguir que la mayor parte, y si hubiese sido posible todos, entraran en el cristianismo” (Kierkegaard, 1985, p, 196), nos vemos obligados a destacar dos momentos: el primero, la ironía; el segundo, el profetismo. Solo en consideración de estos dos momentos en la estrategia comunicativa del escritor danés (no así en su existencia temporal), es posible comprender la variante reflexiva de su profetismo.

Si nos atenemos a la afirmación de Kierkegaard, que es un autor religioso que desea enfrentarse a la prodigiosa ilusión que es la cristiandad, tenemos que reconocer que la intención de toda su obra es fungir como “esteta” para, desde allí, realizar lo religioso.

Las obras estéticas son, según nuestro autor, un medio de comunicación que sirve como prueba de que es imposible explicar la producción religiosa por la creencia de dos momentos diferenciados en la existencia temporal del autor, en realidad, la producción estética y religiosa van de la mano, son de hecho simultáneas (Kierkegaard, 1985). Kierkegaard es, al mismo tiempo, un escritor “estético” y “religioso”; las obras estéticas son el soporte sobre el cual se encarrila su producción profético-religiosa, ya que “lo que debe decisivamente salir adelante es lo religioso” (p. 62).

En síntesis, el profetismo reflexivo de Søren Kierkegaard, cuyo pensamiento predominante es cómo llegar a ser cristiano, está atravesado por dos momentos: el irónico y el profético. Si la cristiandad es una prodigiosa ilusión, el doble movimiento kierkegaardiano supone, por un lado, desvanecer la ilusión por vía de la negatividad (ironía) y, por el otro (aunque simultáneamente), introducir el cristianismo en la cristiandad (profetismo) definiendo, de este modo, el movimiento que da paso a lo “positivo” y que se expresa en la variante profético-reflexiva del escritor nórdico.

2. El profetismo reflexivo de Søren Kierkegaard

Hasta ahora hemos dicho que, fundado en un don otorgado, el profeta legitima su misión remitiéndose a la seguridad que le ofrece una revelación personal y una misión encomendada. En esta dirección, el racionalismo ético socrático se encuentra conceptualmente separado del profeta, debido a la carencia de una misión religiosa revelada directamente y sometida a un encargo divino especial.

Nos corresponde, ahora, dar cuenta de la peculiaridad del profetismo kierkegaardiano. Resulta claro que, como la ironía, el profetismo demanda una consideración histórica. En la tradición israelita, el “profetazgo” supone múltiples consideraciones, aunque todas coincidan con la especificidad del llamado divino. No es menester observar con detalle las diversas manifestaciones proféticas, pero conviene aproximarnos a algunas de sus generalidades.

En su expresión típico ideal consideraremos dos tipos de profecía. Por un lado, la profecía ética que, por encargo divino, de-

manda la obediencia como deber moral y, por el otro, la profecía ejemplar, que señala a los adeptos el camino de la salvación religiosa para que recorran el mismo camino seguido por el profeta (Weber, 1997).

Por ejemplo, a tenor de lo anterior, Kierkegaard declara, en *Mi punto de vista*, que su esfuerzo no está dirigido al reconocimiento de ser cristiano para, a partir de allí, ser puesto como modelo para ser seguido (1985). Pero, entonces, conviene preguntarnos, ¿cómo opera el profetismo Kierkegaardiano? o, en su defecto, ¿cuál es su especificidad?

En principio, consideremos la diferencia que nuestro autor establece entre dos posibles formas de comunicar el cristianismo. La primera, expresando que se es cristiano, mientras que los otros no lo son y, en ese marco, colocarse como ejemplo o modelo a seguir (profecía ejemplar). Por otro lado, la segunda, proclamando el cristianismo mientras se denuncia que los demás viven según categorías estéticas (profecía ética). Según el autor danés, ninguna de estas dos formas de comunicación es adecuada para introducir el cristianismo en la cristiandad (Kierkegaard, 1985).

El profetismo kierkegaardiano opera de otra manera. Se quiere librar al “creyente” de la ilusión, poniendo de manifiesto un texto bajo otro texto. Es decir, se debe empezar por el engaño debido a que el receptor tiene su capacidad alterada, y no es “consciente” del espejismo en que vive. “Hay que usar el líquido cáustico”, la negatividad, la cual pone su acento en la estrategia comunicativa. En esto se funda el profetismo reflexivo de Sören Kierkegaard, cuya variante enfatiza en la táctica. “Aquí no puede extender más la acuciante necesidad que la Cristiandad tiene de la ciencia militar enteramente nueva, conseguida a través de la reflexión” (p. 67). A este respecto, Kierkegaard se fundamenta en Sócrates, del cual dice que no era cristiano, pero sí un dialéctico que todo lo concebía en términos de reflexión.

En varios de mis libros he dado sugerencias sobre los principales factores de esa ciencia, cuyo meollo se puede expresar en una sola frase: el método debe ser indirecto. Pero el desarrollo de este

método puede requerir la atención de años, una atención alerta a cada hora del día, diaria práctica de las escalas, o un paciente ejercicio de dedos en la dialéctica sin hablar de un constante miedo y temblor. En la comunicación del cristianismo, donde la situación está calificada por Cristiandad, no hay una relación directa o recta, puesto que tiene primero que ser dispuesta como un vano concepto. Toda la vieja ciencia militar, toda la apologética y lo que lleva consigo, sirve más bien (hablando sinceramente) para traicionar la causa del cristianismo. A cada instante y a cada punto debe adaptarse la táctica a una lucha que se lleva contra un concepto, una ilusión. De forma que cuando un autor religioso en la Cristiandad, cuyo pensamiento absorbente es la tarea de llegar a ser cristiano, hace todo lo posible para que la gente se dé cuenta (si lo logra o no es otra cuestión), debe empezar como escritor estético y hasta un punto determinado debe mantenerse en este papel. Pero necesariamente debe haber un límite; porque su objetivo es hacer que la gente se dé cuenta. Y hay una cosa que el autor no debe olvidar: su propósito, la distinción entre esto y aquello, entre lo religioso como cosa decisiva y el incógnito estético, para que el entrecruce de la dialéctica no termine en parloteo (pp. 67-68).

La concepción del cristianismo, alterada por la noción de cristiandad, introduce una profunda confusión a aquellos a quien se dirige ya que, al llamarse a sí mismos cristianos, demanda una táctica totalmente contraria a una comunicación profética directa (ética). La estrategia debe ser diferente, la situación requiere reflexión (Kierkegaard, 1985).

Yo empecé todo uno con la reflexión; no es que durante los últimos años haya reunido un poco de reflexión, sino que yo soy reflexión de lo primero a lo último. En las dos edades de la inmediación (infancia y juventud), yo, con la habilidad que la reflexión siempre posee, salí del paso, tal como me veía obligado a hacerlo, mediante una especie de falsificación (pp. 115-116).

El esfuerzo de Kierkegaard por introducir el cristianismo en la cristiandad implica el hecho que la situación es cristiandad (una

modificación reflexiva), de ahí que queden transformadas en reflexión todas las relaciones del cristianismo:

Llegar a ser cristiano en la Cristiandad significa, o bien llegar a ser lo que uno es (la interioridad de la reflexión o el llegar a ser interior a través de la reflexión), o bien significa que lo primero es desembarazarse de los lazos de la propia ilusión, lo cual es también una modificación reflexiva [...] Es decir, el comunicante está detrás del otro hombre, ayudándole negativamente; aunque, si realmente logra ayudar a alguien, es otra cuestión. El problema en sí es un problema de reflexión: llegar a ser cristiano... cuando uno es cristiano de cierto modo. (pp. 72-73)

Kierkegaard ve en su “llamado” el proceso de aleccionamiento por parte del “Divino Gobierno”, llevado paso a paso mediante la reflexión:

En el lenguaje de la pura tontería se podría explicar fácilmente esto diciendo, como alguien ha dicho de mí, sin tener ninguna idea de mi trabajo literario en su totalidad, que yo tenía el genio de la reflexión. Pero justamente porque yo reconozco la justicia de adscribirme a la reflexión, soy realmente demasiado reflexivo para no percibir que esta yuxtaposición de reflexión y genio no explica nada. Porque hasta tanto uno tiene genio, no tiene reflexión y viceversa, puesto que la reflexión es precisamente la negación de la inmediatez. (p. 106)

En el profetismo kierkegaardiano la comunicación está condicionada por la reflexión, de donde es comunicación indirecta, negativa, “nadie dice que sea cristiano en un grado extraordinario ni alega que tiene revelaciones (todo lo cual corresponde a una comunicación inmediata y directa); sino, al contrario, hay uno que afirma que no es cristiano” (p. 73).

La variante del profetismo kierkegaardiano no está fundada en revelaciones personales excepcionales, éxtasis o algo parecido, no es una voz que habla, ni una visión que se muestra, un sueño que se tiene o una manifestación religiosa extracotidiana, como quien reclama para sí el haber experimentado una teofanía o un encuentro

místico. Para Kierkegaard, en el mejor de los casos, no son más que pequeños incidentes en los que ve una señal de la Providencia para ayudarlo a actuar decisivamente en una u otra dirección. “Sólo puedo pedir al lector que no piense en revelaciones o en nada de este tipo, ya que en mí todo es dialéctico” (p. 118). Y que en Kierkegaard todo sea dialéctico, significa que todo es reflexivo. “Todo está puesto en términos de reflexión” (p. 73), incluyendo la comunicación de la verdad. Es decir, la reflexión media en la estrategia comunicativa:

Imagino esta objeción hecha desde el punto de vista de un escrupuloso y pusilánime concepto del deber de decir la verdad, un concepto que conduce a estar siempre mudo por miedo de decir algo falso; y como el silencio puede ser una falsedad, este concepto conduce al falso dilema: hazlo, o no lo hagas; calla o habla; ambos son igualmente fútiles. Pero el temor llevado hasta la manía difícilmente puede ser considerado como una alta forma de religiosidad. La suspensión teológica en relación con la comunicación de la verdad (es decir, suprimir algo durante un tiempo para que la verdad pueda llegar a ser más verdadera), es un claro deber para con la verdad, y se halla comprendida en la responsabilidad que el hombre tiene ante Dios, para hacer uso apropiado de la reflexión que ha recibido. (pp. 125-126)

La profecía ética declara “directamente” la verdad dada por Dios, la reflexiva, no. Los profetas éticos de la tradición israelita anuncian los designios divinos al “pueblo escogido”, reprenden sus acciones y exhortan al pueblo para que la relación con Dios sea restaurada. El profetismo kierkegaardiano primero desmonta la ilusión, la disipa “indirectamente” y, en tanto que todos son “cristianos”, maniobra “por detrás”, engañando por el bien de la verdad; declarando reflexivamente, dialécticamente, lo que es el cristianismo. El profetismo ético, enfatiza en el mensaje; el reflexivo, en la estrategia comunicativa. Es decir, el profetismo reflexivo desemboca en el mensaje, por medio de la posibilidad que crea la estrategia comunicativa.

Si nos atenemos a lo dicho por Kierkegaard que ha perdido ante los ojos del mundo la interesante distinción de proclamar el seductor ingenio de los placeres de la vida, la insolencia de la burla y, con ello,

el atractivo de ser un enigma (1985), por causa de la sustitución de lo que ahora, consideramos, ha de constituirse en el núcleo de su comunicación profética (el problema de llegar a ser cristiano en medio de la cristiandad), es porque la ironía ha dado paso al profetismo. Si hubiese empezado enfatizando en el mensaje, y no en la estrategia comunicativa, habría perdido la partida por anticipado.

Porque en la época de reflexión en que vivimos, la gente está dispuesta a rechazar, y ni siquiera la muerte del santo vale para nada. No, en la esfera de la reflexión todo debe ser hecho a la inversa. Así fue como yo empecé. (p. 130)

Entonces, ¿en qué sentido podemos decir que el profetismo kierkegaardiano es reflexivo? En el sentido que primero lo religioso se transpone en la reflexión y, realizado el “movimiento”, se retira de la reflexión para alcanzar la simplicidad, restaurándola. El punto de partida no es la simplicidad, sino lo interesante (lo reflexivo) para, desde allí, transitar a lo profético con la intención de crear las condiciones de posibilidad para realizar lo verdaderamente cristiano.

Lo interesante es lo poético, lo filosófico, que demanda ahora alcanzar la simplicidad en lo cristiano (realizado por vía de la exhortación profética). En el movimiento cristiano planteado por Kierkegaard, uno no se refleja a sí mismo en el cristianismo, sino que se refleja fuera de otra cosa y se convierte, cada vez más simplemente, en un cristiano. En esto consiste el profetismo reflexivo:

La situación (es decir, llegar a ser cristiano en la “cristiandad”, cuando uno naturalmente es “cristiano”) es una situación que, como cualquier dialéctico puede ver, al traducirlo todo en términos de reflexión, hace necesario al mismo tiempo el uso de la comunicación indirecta, porque el objetivo en este caso es apartar a los hombres de una ilusión que consiste en llamarse cristianos, imaginándose tal vez que lo son, sin ser nada de eso. Y así, el hombre que planteó el problema, no se describió directamente como cristiano y a los otros como si no lo fueran; al contrario, negó que lo fuera y admitió que lo eran los demás. Esto es lo que hace Johannes Climacus. Allí donde concierne a la pura receptividad, como el vaso que hay que llenar, la comunicación directa

está en su lugar; pero en cuanto interviene la ilusión, es decir, cuando hay algo que es preciso anular, la comunicación directa está fuera de lugar. (p. 188)

Si toda la profesión de nuestro autor es religiosa “de lo primero a lo último”, pero lo religioso transpuesto en la reflexión (o, como sostiene Kierkegaard, el movimiento de su profesión de autor está decisivamente caracterizado por la reflexión o, mejor dicho, es el movimiento de la reflexión misma) (1985), para luego restaurar lo religioso a su simplicidad, dos movimientos deben ser reconocidos en el desarrollo de sus obras (aunque dados simultáneamente): reiteramos, el primero, la ironía; el segundo, el profetismo. También podemos proponer un solo movimiento, donde la ironía aparece como una variante modal para realizar lo profético-reflexivo.

La inversión comunicativa del profetismo reflexivo es presentada por Kierkegaard del siguiente modo:

El método directo de empezar es con los individuos, con algunos pocos lectores; y entonces el asunto es – o, mejor dicho, la dirección del movimiento – reunir una multitud, ganar para uno una abstracción, el Público. Aquí, al contrario, el principio fue realizado mayéuticamente, sensacionalmente, y con lo que naturalmente acompaña a eso, es decir, el Público – que siempre se halla a mano dondequiera que ocurra algo –, y el movimiento era, mayéuticamente, conmovedor a la “multitud” para coger al “individuo”⁴, entendida esta palabra en un sentido religioso. (pp. 189-190)

4 Esto (correspondiendo al hecho de que un autor religioso *empieza* por una producción estética, y al hecho de que, en lugar de amarse a sí mismo y su propio provecho y de apoyar su esfuerzo creando ilusión, se odia y derriba las ilusiones), esto, digo, es el movimiento dialéctico, o es esencialmente dialéctico, es decir, en la acción de uno contraatacarse a uno mismo al mismo tiempo, cosa a la que llamo reduplicación, y es un ejemplo de la heterogeneidad que distingue todo esfuerzo realmente divino de un esfuerzo mundanal. Esforzarse o trabajar *directamente* es trabajar o esforzarse en inmediata continuidad con una condición realmente dada. El movimiento dialéctico es exactamente lo opuesto a eso, o sea, por la acción de uno mismo, contrarrestar el esfuerzo de uno mismo al mismo tiempo, una duplicación que es “seriedad”. (La cita es del propio Kierkegaard).

Aquí, aparece de nuevo, el movimiento que tiende a la simplicidad: va del público al individuo puesto que, religiosamente hablando, no existe lo que se llama público sino solo individuos. Si la religión es la seriedad, la seriedad es lo individual. El profetismo amonesta, edifica, por eso dirige al individuo. La tradición profética exhorta a la “contrita confesión”, y esta solo se realiza en el hecho que los hombres devengan individuos ante Dios, reconociendo que el público y la multitud carecen de toda posibilidad de arrepentimiento (1985).

La tarea fundamental de Kierkegaard como autor es el problema de llegar a ser cristiano, toda su obra responde a un plan minuciosamente concebido, donde su obra estética se constituye en el primer momento simultáneo de su estrategia. El movimiento de lo “poético” a la existencia religiosa es sustancialmente el movimiento de toda su actividad como escritor, entendida íntegramente. “Con relación al movimiento descrito en una serie de obras como fuera de lo filosófico, lo sistemático, hacia lo simple, es decir, lo existencial, es esencialmente el mismo movimiento de lo poético a la existencia religiosa” (p. 174).

El profetismo de Sören Kierkegaard empieza con su producción estética, como medio posibilitador para introducir lo religioso. El movimiento dialéctico, descrito por el propio Kierkegaard, tiene la pretensión de quebrar la ilusión introduciendo la categoría de lo negativo, pero lo negativo dirigido en primera instancia a sí mismo: “en lugar de amarse a sí mismo y su propio provecho y de apoyar su esfuerzo creando ilusión, se odia y derriba las ilusiones” (p. 190). Ahora, conviene realizar lo “positivo”, lo esencialmente religioso: “llamar a cuentas” al individuo. La ironía atrae la atención, el profetismo llama la atención, reconviene, amonesta. Así, según el propio Kierkegaard, no estamos frente a un escritor estético que luego se aparta del mundo para hacerse religioso sino, más bien, de él puede decirse con razón que ha tenido desde el principio una predisposición excepcional para llegar a ser cristiano, pero que esta disposición es totalmente dialéctica (1985).

El movimiento “completo” del profetismo reflexivo kierkegaardiano que, como hemos dicho, no va de lo simple a lo interesante sino de lo interesante a lo simple (para llegar a ser cristiano), puede condensarse de la siguiente manera, en palabras de Kierkegaard:

En la esfera de la inmediación, llegar a ser cristiano es una cosa perfectamente recta; pero la verdad y la interioridad de la expresión reflexiva para llegar a ser cristiano se mide por el valor de la cosa, cuya reflexión está atada a la repulsión. Porque uno no llega a ser cristiano mediante la reflexión, sino que llegar a ser cristiano con reflexión significa que hay otra cosa que rechazar; uno no se refleja a sí mismo en ser cristiano, sino a partir de otra cosa para llegar a ser cristiano; y esto es más especialmente el caso de la cristiandad, donde uno debe reflejarse fuera del aspecto de ser cristiano. La naturaleza de la otra cosa decide la profundidad, el significado, el movimiento de la reflexión. Lo que caracteriza precisamente la naturaleza de la reflexión es el hecho de que, desde una distancia, y desde cuanta distancia, uno alcanza el punto de llegar a ser cristiano. La reflexión queda definida por la dificultad, la cual es mayor en proporción del valor de la cosa dejada atrás. (pp. 132-133)

La reflexión descrita no debe ser entendida en sentido especulativo, ni en términos de conceptualización racional o teórica, más bien, la reflexión kierkegaardiana está descargada en la búsqueda de la verdad existencial, de la verdad como apropiación, del conocimiento de la realidad en la medida en que pueda servir como orientación en su existencia. El pensador reflexivo no busca el conocimiento de todas las verdades objetivas, ni pretende sentir una seguridad ansiada al cobijo del Sistema; su preocupación, muy socrática, es conocerse a sí mismo, tratando de saber qué es lo que la existencia reclama de él (Guerrero, 2009, p. 316).

La reflexión comprende la existencia como una tarea, como un llamado:

Sabe que es imposible la comunicación directa en el ámbito existencial, pues corresponde a cada individuo el conocimiento de sí mismo y la comprensión de las tareas que a él corresponden. Por consiguiente,

nadie puede, a fuerza de argumentos o verdades objetivas, obligar a otro a reflexionar y tomar decisiones sobre su propia existencia. Muy por el contrario, el empeño en situar el problema en el ámbito de las verdades objetivas, como si éstas constituyeran la clave para descifrar y resolver el problema de la existencia, o como si pudieran conducir a otro, de forma necesaria, a la toma de una postura, no son más que pura distracción y por ende un engaño. (pp. 318-319)

El modo como procede el profetismo kierkegaardiano (en esto consiste su variante reflexiva) es indirecto para, desde allí, desembocar en la comunicación esencialmente religiosa. La comunicación profética no debe ser considerada “directa” en sentido positivo, el profetismo kierkegaardiano supone para la comunicación de lo religioso el recurso de la comunicación indirecta como fundamento de su “predicación”. Todo está puesto en términos de reflexión, la comunicación está condicionada por la reflexión, donde la comunicación es indirecta y, por tanto, negativa, pero apuntando a la positividad, entendida religiosamente⁵. Kierkegaard no reclama que es cristiano, su profetismo parte de la afirmación que no es cristiano. “Es decir, el comunicante está detrás del otro hombre, ayudándole negativamente; aunque, si realmente logra ayudar a alguien, es otra cuestión. El problema en sí es un problema de reflexión: llegar a ser cristiano... cuando uno es cristiano de cierto modo” (Kierkegaard, 1985, p. 73).

El profetismo kierkegaardiano, emprendido al interior de la cristiandad, hace uso de categorías puramente estéticas para cautivar y atraer la atención de los que se dicen cristianos, pero viven dentro de categorías ajenas al cristianismo. Evacuado el “engaño”, se debe introducir lo profético-religioso con tal prontitud que, como sostiene nuestro autor, con el impulso de su abandono de lo estético, el hombre sea puesto ante las definiciones más decisivas de lo religio-

5 El tratamiento que hace Anti-Climacus de la desesperación puede ejemplificar, religiosamente hablando, el paso de lo “negativo” a lo “positivo”. Con la desesperación ocurre como con la muerte que, cristianamente, puede significar la mayor miseria espiritual, sin embargo, la curación está precisamente en morir, en morir a todas las cosas terrenas (Kierkegaard, 2008).

so (1985). La situación exige reflexión, por eso la táctica de la obra seudónima (el “engaño”) requiere dar paso a lo esencialmente religioso para realizar lo profético en su variante reflexiva.

En resumen, el entrecruce que realiza variante profética kierkegaardiana, es la integración de lo irónico y lo profético o, si lo preferimos (como hemos acentuado), la manifestación profética de la ironía kierkegaardiana. Estas dos dimensiones demandan una clara distinción metodológica, si queremos abordar íntegramente la obra del autor escandinavo. Si bien la ironía es lo primero simultáneo, no podemos perder de vista que lo negativo debe de dar paso a lo profético para realizar la “positividad” del cristianismo. Desconocer el componente profético que subyace a la ironía es lo que, en buena medida, ha limitado un entendimiento más preciso de la crítica de Kierkegaard a la cultura, que adquiere su plena significación cuando ésta es asumida desde una perspectiva profética. Pasar por alto este elemento, supone cierta disminución en la comprensión de la ironía kierkegaardiana.

Concluimos diciendo que nuestro interés es destacar el componente profético subyacente a la ironía kierkegaardiana, a la vez que relevar la importancia de su variante profético-reflexiva para, de este modo, dar cuenta de la crítica, proféticamente condicionada, que Kierkegaard dirige al “establecimiento” o, genéricamente, a su época.

3. La crítica de Kierkegaard al “orden establecido”

Un aspecto que debe ser destacado a la hora de aproximarnos a la crítica de Kierkegaard al orden establecido o, en general, a la cultura, tiene que ver con las posibilidades comprensivas que nos ofrece una tipología profética que, sin el ánimo de ir en detrimento de la ironía sino, más bien, a propósito de ella, pueda dotarnos de una clave interpretativa que “haga justicia” a los intereses del escritor danés. Lo que queremos relevar es que, si el ironista es profético en algún sentido, conviene acercarnos a los aspectos propios del profetismo para tener una perspectiva ampliada de las consecuencias que sugiere la crítica kierkegaardiana a la cultura.

Este tipo de aproximación a la crítica Kierkegaardiana tiene que partir de un presupuesto: el fundamento religioso que conlleva toda detracción profética. Todo argumento político-social de la profecía (particularmente la judeocristiana, de la cual Kierkegaard es legatario), es únicamente un medio para un fin (Weber, 1997).

Es cierto que los profetas de Israel parecen interesados en materia de política social, pero esto debe ser entendido solo en relación con las implicaciones “espirituales” que la profecía contiene. No debe pasarse por alto este rasgo distintivo presente en la mayor parte de los profetas de la tradición escritural:

[La profecía israelita] fija su interés, en primer término, en la política exterior, como escenario de la acción de su dios. Si toma en consideración la injusticia, también la social, contraria al espíritu de la ley mosaica, es más bien como uno de los motivos de la cólera divina, pero no como base de reforma social. De un modo característico, Ezequiel, el único teórico de la reforma social, es un teórico sacerdotal y apenas se le puede llamar profeta. Jesús no está interesado en absoluto en las reformas sociales en cuanto tales. (Weber, 1997, p. 359)

Ningún tipo de maestro de moral, filósofo ético o reformador social son profetas, ya que no pretenden ser portadores de una “revelación”, encargo divino o llamado excepcional; por próximos que puedan estar del profeta, a estos maestros y reformadores les falta la comprensión de una vida entera consagrada al designio divino y la predicación emotiva de un camino de salvación.

Los comentaristas de la obra de Kierkegaard han pasado por alto uno de los aspectos centrales de su pensamiento (como bien lo refiere Luis Guerrero Martínez), a saber, el que tiene que ver con la crítica social. Acierta Guerrero Martínez cuando anota que la postura de Kierkegaard debe ser vinculada a la problemática social, librándonos de caer en falsas interpretaciones que reducen los intereses del filósofo a un falso solipsismo, pero cabe agregar algo más. Si bien la crítica social es una de las columnas centrales de su pensamiento (Guerrero, 2013), ésta no se agota en referencia estricta a la “ironía”, sino que conviene, para una interpretación más

justa, considerar que el ironista es profético en algún sentido. La tarea que Kierkegaard reserva al sujeto irónico se dirige a la destrucción de lo antiguo, pero también el ironista apunta a algo futuro, aunque no sepa qué es (Kierkegaard, 2006).

Evidentemente, no pretendo reconocer una debilidad interpretativa en la posición de Guerrero, ni siquiera hacer una “exégesis textual” a su lectura sobre la crítica social kierkegaardiana, solo quiero dar cuenta de un “déficit” común en las interpretaciones al autor danés cuando se hace de la ironía una clave hermenéutica (desde nuestra perspectiva, “limitada”) para entender su labor como escritor. Sostiene Guerrero:

Para el sujeto irónico la realidad dada ha perdido completamente su validez, ha llegado a ser para él una forma imperfecta que, sobre todo, estorba. Pero, por otro lado, no posee lo nuevo. El irónico tiene la peculiar característica de usar la fuerza de lo antiguo, que aún persiste, para que lo antiguo destruya a sí mismo al manifestarse en su invalidez. El ironista no señala directamente el mal de la época, como si se tratara de un tercero que condena, sino que conduce a la época para que se derrumbe al manifestarse. Tanto el profeta como el héroe están más atentos al porvenir, en cambio, el ironista no; él está centrado en ver la contradicción en lo antiguo, su papel histórico está de frente a su época y de espaldas al futuro, de forma inversa a como se hallan el profeta y el héroe. (Guerrero, 2013, p. 251)

Guerrero afirma que tanto el profeta como el héroe están más atentos al porvenir, mientras que el ironista está de frente a su época y de espaldas al futuro, “de forma inversa a como se hallan el profeta y el héroe”. Esto es cierto, pero solo en la medida en que se desconozca que el ironista es profético en algún sentido. El ironista está de espaldas al futuro, pero únicamente en el término expuesto por Kierkegaard, es decir, lo que vendrá está oculto para él:

El ironista, por cierto, es profético en algún sentido, pues está siempre apuntando a algo futuro, pero no sabe qué es. Es profético, pero su postura y su situación son *opuestas a las del profeta*. El profeta va a la par de sus contemporáneos, y desde esa posición divisa lo que vendrá.

El profeta, como decíamos más arriba, está perdido para sus contemporáneos, pero esto es propiamente sólo porque está absorto en sus visiones. El ironista, en cambio, se ha salido de las filas de la contemporaneidad y les ha hecho frente. Lo que vendrá está oculto para él, está a sus espaldas, pero la realidad de la que se ha hecho enemigo es aquello que ha de aniquilar, y a ella se dirige su fulminante mirada. (Kierkegaard, 2006, p. 287)

Creemos, con Guerrero, que la ironía es una clave hermenéutica muy importante para entender la labor de Kierkegaard como escritor, pero esta no basta si no contiene, en “algún sentido”, su tránsito a lo profético.

Como bien anota Asunción Herrera, aunque no distinga el paso a lo profético:

Que el ironista no sea capaz de poseer lo nuevo no quiere decir que permanezca en la contingencia. Lo nuevo está oculto detrás de la ironía [...] Kierkegaard no puede ser acusado de no ofrecer algo positivo, no se queda en la ironía — que en tanto negatividad absoluta e infinita no puede establecer nada — sino, que va más allá de ella y vislumbra lo nuevo. (Herrera, 2005, p. 28)

Con la consideración del aspecto profético, “presente” en la ironía, podemos tener una mayor claridad a la hora de abordar la crítica kierkegaardiana a la cultura y la sociedad. Es decir, si el asunto es “descifrar” los motivos que conducen a Kierkegaard a establecer una crítica a su época, tenemos que remitirnos a la clave hermenéutica que nos provee el profetismo. El “rendimiento” que produzca esta clave interpretativa, quedará justificada en la medida en que proporcione una mejor comprensión de la obra del pensador danés.

Partiendo de lo anterior, continuaremos diciendo que el profeta es un gran sistematizador, en términos de la unificación de la relación del hombre con el mundo, a partir de últimas posiciones de valor. Debido a la “carencia” de una misión revelada religiosamente el reformador social no es profeta, a la vez que le separa de éste la ausencia de predicación emotiva. Normalmente el sermón, como enseñanza colectiva sobre cosas religiosas y éticas, es específico de

la profecía y no de la reforma social, y se funda en el interés práctico de influir en el modo de llevar la vida. Esta valoración práctica del modo de vida hace que el profeta se interese por la sociedad, la cultura o la política exterior (Weber, 1997).

La denuncia profética remite a las leyes sociales dictadas por Dios, a este respecto podemos decir que el profetismo aboga, “indirectamente”, por la “reforma social”. El profeta no enseña “nada nuevo”, no es un “legislador” o “reformador político”; si está cerca de la “demagogia política” es porque su compromiso responde al encargo del “Divino gobierno”.

Puede servirnos de muestra, la orientación religiosa que motiva la crítica de Kierkegaard a la política. El escritor danés establece una clara diferencia entre la política, que empieza en la tierra y termina en la tierra, y la religión, cuyo principio tiende a trascender la tierra y, por tanto, exaltar la tierra hacia el cielo. Kierkegaard ve en lo religioso la interpretación transfigurada de lo que el político ha pensado en su más feliz momento (si realmente ama de verdad al hombre y al pueblo) (Kierkegaard, 1985).

El hombre religioso constituye, sin embargo, el transfigurado traductor del mejor sueño del político. Ninguna política ha llevado a cabo ni ha podido, ni ninguna mundanidad ha llevado a cabo ni ha podido pensar o realizar hasta sus últimas consecuencias de pensamiento la igualdad humana. Para realizar la completa igualdad en el medio de la mundanidad, es decir, realizarla en el medio cuya naturaleza implica diferencias, y realizarla de una forma mundanal, es decir, afirmando diferencias, es imposible, como se deduce de las categorías. Porque si se tuviera que alcanzar una completa igualdad, la mundanidad terminaría [...] Sólo la religión puede, con la ayuda de la eternidad, llevar la igualdad humana al límite: la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única posible igualdad humana. Y, por tanto (sea dicho en su honor y gloria), la religión es la verdadera humanidad [...] Lo que la época necesita en el más profundo sentido puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesita... eternidad. (pp. 146-147)

A los estudiosos de la obra de Søren Kierkegaard les puede resultar claro su desinterés por una teoría social o una filosofía política,

lo que no es tan evidente, y queremos relevarlo, es que cualquier consideración que suponga la crítica de Kierkegaard a la sociedad o a la cultura en general, no puede desdeñar el fundamento profético que articula su crítica. Es indudable que podemos prescindir de este fundamento, pero siempre en menoscabo de una interpretación conforme a los intereses proféticos del autor danés.

Tenemos que destacar que los profetas están más cerca de los demagogos políticos que de los maestros de moral, pero, en el aspecto subjetivo, no practican militancia político-partidista alguna, ni persiguen principalmente ningún interés político:

Jamás se pronunció la profecía acerca de un “Estado perfecto” (excepción hecha del modelo hierocrático de Ezequiel en el exilio), jamás intentó ayudar mediante su consejo a realizar en la realidad ideales políticos de tendencia ético social como lo hicieron los [...] filósofos y, sobre todo, la Academia. El Estado y su actividad no les interesaban por sí mismos. Su planteamiento no era, en absoluto, aquel de los griegos: ¿Cómo convertirse en un buen ciudadano? Por el contrario, era completamente religioso, orientado al cumplimiento de los preceptos de Yahweh. (Weber, 1997, pp. 302-303)

En cualquier caso, ningún profeta es portador de ideales democráticos, sino de un carisma personal que tiene la pretensión de servir de “guía”. La actitud de los profetas respecto a la política exterior o los asuntos de política interna viene dada por motivos puramente religiosos. Si se exceptúa la descripción teológico-ideal de un Estado futuro hecha por Ezequiel, ningún profeta fue heraldo de programas político-sociales. Las exigencias ético-sociales del profeta se remiten a la observancia de los mandatos divinos, que implican a los pobres, las viudas, los extranjeros o, en general, al prójimo. Los profetas no son portadores de ideales sociales ni democráticos, su denuncia es de cuño religioso, influyendo también en el contenido de su universo intelectual (Weber, 1997).

La crítica profética no está primariamente motivada por elementos de tipo político o político-social, es más, el origen estamental de los profetas es diverso y su crítica no responde a su posición social.

En este sentido, no hay que pensar que procedieran predominantemente de capas proletarias, ni siquiera de capas no privilegiadas o incultas. Ante todo, su actitud ético-social no estaba motivada por su procedencia individual, pues aquella era absolutamente unitaria, a pesar de la diversidad de origen de los profetas (p. 304).

Con esto queremos decir que el profeta no sabe de “determinaciones economicistas”, ni está condicionado por su “posición de clase”. Yerra Th. W. Adorno (2006) cuando intenta explicar, históricamente, la imagen del *intérieur* desde una “sociología de la interioridad”, pretendidamente determinada por las condiciones materiales de existencia. Para Adorno, “la interioridad se da como restricción de la existencia humana a una esfera privada que ha escapado al poder de la cosificación. Pero como esfera privada pertenece ella misma, bien que polémicamente, a la estructura social” (Adorno, 2006, p. 63).

Una “sociología de la interioridad” que no parte de la “acción social” del individuo (carismáticamente condicionado) contraviene, de entrada, el “método” del autor escandinavo, que funda la evolución histórico-universal en una “tipología subjetiva”: el individuo profético, el héroe trágico y el sujeto irónico. Resulta claro que no pretendemos desconocer las condiciones económicas (contingentes) que “regulan” al profeta, pero tampoco podemos ignorar la relación “causal” inversa, como propone Weber (1998), que descansa en la acción social del individuo y no en la estructura social. A tal efecto, la tipología weberiana está más cerca de la kierkegaardiana. En virtud del carisma, los tipos más puros de Weber son: el profeta, el héroe y el demagogo⁶.

Dejando a un lado el problema metodológico, volvamos al origen estamental de los profetas. “El carisma del profeta no está ligado a la pertenencia a un estamento, pero sí está normalmen-

6 No pretendemos hacer corresponder la tipología kierkegaardiana con la weberiana, pero sabemos que Kierkegaard considera que el ironista tiene algo de profeta; del mismo modo, Weber estima que el profeta está más cerca del demagogo que del maestro de moral. No debe resultarnos completamente desacertado establecer algún tipo de relación, aunque indirecta o “residual”, entre el ironista y el demagogo.

te ligado a un cierto mínimo de cultura intelectual. Las profecías específicamente intelectuales demuestran suficientemente ambas cosas” (Weber, 1997, p. 390).

Partiendo de la “estructura social”, Adorno plantea la crítica a Kierkegaard en los siguientes términos:

¿De qué clase es la relación social entre el mundo exterior y el pensador privado? [...] Si Kierkegaard no reconoce lo exterior como lo diferente de lo interior y como material del comportamiento ético, ¿no dependerá la moralidad misma del estado histórico de ese material como de su objeto? Al negar la cuestión social, Kierkegaard queda a merced de su propia posición social. Y ésta es la del rentista de la primera mitad del siglo XIX, que dentro de sus holgados límites es económicamente independiente — más independiente que el propietario del mismo capital en la época del gran capitalismo, en la que una fortuna de cuantía comparable ha perdido toda independencia debido a la concentración del capital financiero y al sistema accionarial —. Pero al mismo tiempo se halla, como “rentista”, excluido de la producción económica; no acumula, o en todo caso acumula incomparablemente menos que un industrial con la misma fortuna; tampoco puede explotar económicamente el trabajo intelectual como “actividad de escritor” aislada — como dice Kierkegaard en *Primera y última explicación*, “los honorarios” han sido “al menos bastante socráticos”. (Adorno, 2006, pp. 63-64)

Desde esta perspectiva, la conclusión de Adorno no podría ser otra:

Incluso una interpretación prudente que no deduzca directamente los contenidos filosóficos de la situación económica del filósofo tiene que ver una confirmación de la “impotencia en la exterioridad” de Kierkegaard en el hecho de que éste perdiera en las fluctuaciones coyunturales de los años de la revolución sumas considerables y, como consecuencia, creyera verse en la necesidad de buscar un empleo [...] Cualquiera que haya sido la clase de mediación entre la existencia privada y el pensamiento teórico, la filosofía no puede negar en ella misma los rasgos del rentista. (pp. 64-65)

Una “sociología de la interioridad” no puede estar peor planteada. Si el asunto se funda en la explicación histórica de la imagen del *intérieur*, conviene eludir la paradoja a la que nos conduce Adorno en su ánimo por escapar de ella. Es decir, tendríamos que partir de un “individuo histórico” concreto que, en nuestro caso, es el “individuo profético”.

Toda oposición asumida por el profeta responde a la naturaleza misma de su vocación, su actitud política, por ejemplo, frente al exterior o hacia el interior, está determinada por motivos religiosos y no por motivos pragmático-políticos (Weber, 1997). Lo mismo ocurre en el plano económico, la “profecía genuina” no sabe de consideraciones materiales, ya que el profeta se sustrae, por causa de sus intereses, de todo tipo de valoración racional de la economía. El principio que unifica a los profetas como “estamento” es el carácter no remunerado de sus oráculos. Abordar la figura subjetiva del profeta, más allá de las “puras” determinaciones de su existencia social, puede conducirnos al esclarecimiento de la crítica de Kierkegaard a la sociedad y la cultura.

Cuando Adorno sostiene que la filosofía no puede negar la determinación que la condición de rentista le impone al pensamiento de Søren Kierkegaard, está invirtiendo la relación entre individuo y sociedad, reduciendo el problema de la crítica kierkegaardiana a la “posición de clase”.

Adorno desconoce que el profeta es “rentista” en virtud de su vocación, y no al contrario. Casi todos los profetas han sido mantenidos de un modo mecénistico o, en su defecto, se procuran su sustento a través de una “profesión accesoria” o una “economía independiente”, rentística. El carisma profético es extraño a la economía y constituye, donde aparece, una vocación entendida como “misión” o como tarea “íntima”, desestimando económicamente los dones gratuitos como fuente de lucro. Como hemos dicho, el carisma “genuino” desdén la economía racional o tradicional, a la vez que el logro de “ingresos” regulares en virtud de una actividad económica dirigida a ella de un modo continuado (Weber, 1997). “El ‘vivir de rentas’, como forma de estar relevado de toda gestión económica, puede ser — en

muchos casos – el fundamento económico de existencias carismáticas” (p. 196). Toda crítica que desconoce el carácter privativo del profetismo corre el riesgo de caer en interpretaciones simplistas, allí donde el “espíritu profético” se manifiesta.

Hemos dicho que los profetas, debido a su llamado, no abandonan ideales democráticos, pero también corresponde decir que su autoridad proviene de Dios y no de la “multitud”. Los profetas no reciben su misión por encargo de los hombres, no se sabe de un profeta elegido democráticamente, ni nombrado por votación popular; de este modo puede entenderse que el profeta no reclame para sí “autoridad”, porque le es dada por Dios y a los hombres solo les resta reconocerla. “Es específico en los profetas que no reciben su misión por encargo de los hombres, sino que la usurpan” (Weber, 1997, p. 359).

Solo comprendiendo lo anterior, puede emitirse un juicio adecuado a la cita de Johannes Climacus cuando declara, en el *Postscriptum* no científico y definitivo a Migajas filosóficas, lo siguiente:

¡Ensalcemos a nuestro bien ordenado Estado! ¡Envidiable felicidad la de aquél que sepa apreciarlo! ¡Cómo puede haber nadie que tan laboriosamente busque la reforma del Estado y pretenda cambiar la forma del gobierno! De todas las formas de gobierno la monarquía es la mejor. Más que ninguna otra forma de gobierno, la monarquía impulsa y protege las secretas imaginaciones y los inocentes caprichos del particular. Sólo la democracia, que de todos los gobiernos es el más tiránico, obliga a todo mundo a una participación activa, algo que las sociedades y las asambleas generales de nuestra época ya desde ahora no dejan de recordarnos. ¿Es tiranía, acaso, el que uno solo quiera gobernar, dejándonos al resto ser libres? No, pero es tiránico que todos quieran gobernar y que, encima de eso, se pretenda obligar a todo mundo a participar en el gobierno, incluso a aquel que muy apremiantemente se niega hacerlo. (Kierkegaard, 2008b, p. 622)

Deducir de esta cita la defensa política de Kierkegaard a la monarquía introduce un doble equívoco: por un lado, Kierkegaard es el “editor” del *Postscriptum*, no el “autor” (cosa discutible para algunos, pero sobre la cual no nos detendremos) y, por otro, al margen

del problema seudonímico, el profetismo no sabe de ideales democráticos, pero tampoco es, por simple oposición, monárquico. La “distinción” estamental del profeta, como hemos insistido, no está dada por su “posición de clase”, sino por la naturaleza de su llamado.

Más allá del sesgo planteado por Adorno, que somete el pensamiento de Kierkegaard a las puras condiciones materiales de existencia, proponemos, como condición *sine qua non* para entender la crítica kierkegaardiana a la cultura y a la sociedad, su vocación profética.

Generalmente, el profeta no es descendiente o representante de las clases oprimidas, tampoco el contenido de su “doctrina” suele proceder predominantemente del círculo de representaciones de estas clases. Pretender agotar la interpretación crítica de Kierkegaard a la sociedad, remitiéndonos a las puras condiciones materiales de existencia, resulta en desmedro del carácter esencialmente profético de su crítica.

Los fundamentos religiosos que determinan la crítica de un “profetismo libre”, podrán ayudarnos a comprender al profeta como un individuo puramente privado que, a pesar de su demagogia religiosa y de su independencia interior, en modo alguno se mantiene indiferente a las problemáticas existentes en materia social, política, económica o cultural.

Cabe destacar que esta preocupación por los “asuntos exteriores” descansa en un criterio éticamente determinado, que reclama al “pueblo” o a la “nación” su obediencia a Dios. “Únicamente es verdadero profeta aquel que exhorta al pueblo a la moralidad y castiga los pecados (con amenazas de desgracias)” (Weber, 1997, p. 323). Históricamente, la praxis profética aparece cuando la situación del país se ve amenazada por el impacto sobrecogedor del pecado (1997), pero jamás esta pragmática tiene la pretensión de ir más allá de la moralidad cotidiana o del deber impuesto por Dios a cada “miembro” de su pueblo. Los presupuestos de toda profecía descansan en la observancia de los mandatos divinos, aunque rara vez se califiquen de este modo, ya que aparecen de forma evidente.

En orden a la salvación especial prometida a Israel, lo realmente importante era la acción moralmente correcta y, en verdad, la acción regida por la moralidad cotidiana. Por muy trivial y evidente que ello nos parezca, sólo aquí se convirtió este tipo de acción en el fundamento de la profecía religiosa. (p. 324)

En razón de lo dicho, podemos comprender por qué Kierkegaard se nos muestra de la siguiente manera: “Yo soy una pobre e insignificante persona [...] Yo soy aquel que ha sido educado [...] para llegar a ser cristiano. En cuanto esa educación me presiona y, en la medida en que me presiona, yo presiono a mi vez sobre esta época” (Kierkegaard, 1985, p. 109). Y esto en virtud de lo que, consideramos, es el proceder crítico de su vocación profética:

Así, pues, se produjo una desmoralización que recuerda espantosamente el castigo con que el Profeta, en nombre del Señor, amenazaba a los judíos con el peor de los castigos [...] Se produjo una desmoralización que, considerando las proporciones del pequeño país [Dinamarca], lo amenazaba realmente con una completa desintegración moral. (pp. 87-88)

Partiendo del presupuesto de que nuestra intención no es dar cuenta de la crítica de Kierkegaard a la cultura sino, más bien, del modo como procede su crítica (proféticamente condicionada), vale decir que el componente profético de la ironía kierkegaardiana estructura a su vez la denuncia que el escritor danés dirige contra su época.

En conclusión, coincidimos con Guerrero en que la crítica a la cultura y al “orden establecido” es una de las principales columnas del pensamiento de Søren Kierkegaard; su vocación como escritor “está estrechamente ligada a la percepción de su momento histórico-social y a lo que el destino providencial le marcaba como labor sacrificada a favor de sus contemporáneos” (Guerrero, 2013, p. 246). Sin embargo, agregamos que su tarea como “profeta escritor” o, si lo preferimos, como ironista con “algo de profeta”, es determinante para comprender a cabalidad su crítica a la cultura y la sociedad.

De este modo, la peculiaridad de la crítica kierkegaardiana al orden establecido, debe ser buscada en la base misma de sus intereses proféticos, que constituyen a su vez la base “política” de la impugnación profética. Los profetas eran demagogos, pero cualquier cosa menos políticos pragmáticos y, menos aún, hombres de facción política; la actitud crítica de los profetas tenía una motivación netamente religiosa (Weber, 1998). En este sentido, toda la crítica de Kierkegaard al “establecimiento” en “general” y a la cristiandad en “particular”, está justificada en la relación que fija con su “llamado”, vocacionalmente condicionado y cristianamente determinado.

Finalmente, siguiendo a Rivero, podemos decir que Kierkegaard “fue un vigía noble del cristianismo en contra de su cristianidad natal, y queriendo iluminar a los demás este camino viviente fue previendo y presintiendo dónde estaba toda la verdad cristiana, en qué radicaba la verdadera fe” (Rivero, 1961, p. 15).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (2006). Kierkegaard. Construcción de lo estético. Madrid, España: Akal.
- Guerrero, L. (2013). La crítica al orden establecido. En F. Pérez-Borbujo (Ed.), *Ironía y destino* (pp. 245-268). Barcelona, España: Herder.
- Guerrero, L. (Coord.). (2009). *Søren Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*. México D.F., México: Universidad Iberoamericana.
- Guerrero, L. (2004). La verdad subjetiva. *Søren Kierkegaard como escritor*. México D.F., México: Universidad Iberoamericana.
- Herrera, A. (2005). *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Kierkegaard, S. (2021). *El libro sobre Adler*. Madrid, España: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2011a). *Kierkegaard's journals and notebooks*. (Vol. 5). New Jersey, United States of America: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2011b). *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008a). *La enfermedad mortal*. Madrid, España: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008b). *Postscriptum no científico a Migajas filosóficas*. México D.F., México: Universidad Iberoamericana.

- Kierkegaard, S. (2006). Sobre el concepto de ironía. Madrid, España: Trota.
- Kierkegaard, S. (1985). Mi punto de vista. Madrid, España: Sarpe.
- Rivero, D. (1961). "Prólogo a Ejercitación del cristianismo". En S. Kierkegaard, Ejercitación del cristianismo (pp. 11-29). Madrid, España: Ediciones Guadarrama.
- Weber, M. (1997). Economía y sociedad. Bogotá, D.C., Colombia: FCE.
- Weber, M. (1998). Ensayos sobre sociología de la religión. (Vol. 1). Madrid, España: Taurus.
- Biblia Paralela RVR60/NVI. (1998). Sociedad Bíblica Internacional.

TERCERA SECCIÓN

ENGAÑO, AUTOENGAÑO, ÉTICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO IX

EL AUTOENGAÑO COMO CAUSA DE LAS DOLENCIAS ESPIRITUALES EN KIERKEGAARD

*Catalina Elena Dobre*¹

*Rafael García Pavón*²

RESUMEN

Las enfermedades somáticas y psíquicas se han identificado e investigado desde hace muchos siglos, pero las enfermedades espirituales son todavía desconocidas por nosotros y las confundimos con las enfermedades psíquicas, buscando inmediatamente un remedio con los psicólogos o los fármacos. Las enfermedades espirituales hablan

1 Doctora en filosofía, profesora e investigadora, Miembro del Sistema Nacional de Investigación, Nivel 2 (México). Actualmente está llevando a cabo una estancia postdoctoral en la Escuela de Humanidades y Educación, Tecnológico de Monterrey, México.

2 Doctor en filosofía, profesor, investigador y Miembro del Sistema Nacional de Investigación, Nivel 1 (México). Coordinador de investigación en la Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

sobre el sufrimiento como reflejo de nuestra humanidad. Es verdad que identificamos a Friedrich Nietzsche como el filósofo que transformó su enfermedad somática en una fuente para la filosofía, ya que la perturbación del ser humano (sea somática, sea psíquica o espiritual) siempre ha sido una fuente de creación. Si bien desde la antigüedad ha habido una asociación entre la labor de la filosofía y la del médico, es el pensamiento de Kierkegaard el que se acerca más de fondo a las enfermedades espirituales en relación con el ser humano moderno, como la paradoja en donde surge la subjetividad como fundamento y principio, pero a la vez su mayor disociación y desgarramiento, por ello Kierkegaard lo tematiza desde el devenir del individuo en ser espíritu singular. El objetivo de este capítulo es comprender que la causa de la enfermedad del espíritu es el autoengaño que se manifiesta tras la ignorancia, la perspicacia, el ocultamiento, la multiplicidad, entre otras. A través de Kierkegaard entenderemos que esta enfermedad del espíritu no se puede enmarcar en los parámetros psíquicos, porque son dolencias del ser, como la melancolía y la desesperación.

Palabras clave: autoengaño, espíritu, enfermedad, individuo, Kierkegaard.

ABSTRACT

Spiritual and psychic diseases have been identified and researched for many centuries; however, spiritual diseases remain unknown to us, and we confuse them with psychic diseases, immediately looking for a remedy with psychologists or drugs. Spiritual illnesses speak of suffering as a reflection of humanity. It is true that we identify Friedrich Nietzsche as the philosopher who transformed his somatic illness into a source for philosophy, since the disturbance of the human being (whether somatic, psychic or spiritual) has always been a source of creation. Although since ancient times there has been an association between the work of philosophy and that of the physician, it is Kierkegaard's thought that comes closest to spiritual illnesses in relation to the modern human being, as the paradox where subjectivity emerges as foundation and princi-

ple, but at the same time its greatest dissociation and tearing apart. Therefore, Kierkegaard thematizes it as the becoming of the individual as a singular spirit being. The objective of this chapter is to understand that the cause of the illness of the spirit is self-deception that manifests itself through ignorance, perspicacity, concealment, and multiplicity. Through Kierkegaard, we will understand that this illness of the spirit cannot be framed in psychic parameters because they are maladies of the being, such as melancholy and despair.

Keywords: self-deception, spirit, illness, individual, Kierkegaard.

El que se miente a sí y escucha sus propias mentiras llega a no distinguir ninguna verdad, ni en su fuero interno, ni a su alrededor, pues deja de respetarse a sí mismo y de respetar a los otros. No respetando a nadie, ya no puede amar; y al no tener amor, para ocuparse en algo, se entrega a las bajas pasiones y a los placeres groseros, llega hasta la bestialidad en sus vicios y todo ello por mentir siempre a los demás y por mentirse a sí mismo.
Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*.

INTRODUCCIÓN

La Modernidad —con su exceso de racionalidad, extendida en el progreso, el capitalismo y el desarrollo de la tecnología— ha determinado el surgimiento de formas de pensar y comportamientos que muestran un tipo de neurosis colectiva. A esto se añade el exceso de positividad, el ansia por el éxito inmediato, y un tipo de hipersensibilidad emocional (expresada por diferentes trastornos) que marcan un panorama global patológico que es preocupante e imposible de ignorar. Como efecto de esto se ha desarrollado una industria entera del optimismo, a través de todo tipo de prácticas y terapias que tienen el objetivo de mantener al ser humano en un estado de “perpetua felicidad”.

En este contexto, vivencias normales de emociones como la tristeza, el duelo, o la sensación de vacío, son consideradas anomalías patológicas que tienen que ser tratadas con emergencia, olvidando que hay dolencias que son ontológicas-existenciales, y no patológicas, es decir intrínsecas a la condición de devenir en la existencia de nuestra naturaleza como seres humanos.

El filósofo rumano Constantin Noica (2009), en su escrito *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*, afirmaba:

No hay neurosis que pueda explicar la desesperación del Eclesiastés, el sentimiento del exilio en la tierra, de la alienación, del vacío y del absurdo. El hastío metafísico, la hipertrofia del yo y el rechazo de todo, la impugnación vana. Así como no hay psicosis que lo pueda hacer con el furor económico y político, con el arte abstracto, con el demonismo técnico o con el formalismo extremo en la cultura, que conducen hoy, todos, a la primacía de la exactitud superflua. (p. 25)

Las enfermedades somáticas y psíquicas se han identificado e investigado desde hace muchos siglos, pero las enfermedades espirituales son todavía desconocidas por nosotros y las confundimos con las enfermedades psíquicas, buscando inmediatamente un remedio con los psiquiatras o los fármacos. Las enfermedades espirituales hablan sobre el sufrimiento como reflejo de nuestra humanidad inacabada, ya que no es algo dado, sino una tarea a realizar, a alcanzar o a devenir y que no se identifica con nada de lo ya hecho, sino que es una tarea interior.

Es verdad que identificamos a Friedrich Nietzsche como el filósofo que transformó su enfermedad somática en una fuente para la filosofía, ya que la perturbación del ser humano (sea somática, sea psíquica o espiritual) siempre ha sido una fuente de creación³. Pero, si miramos la historia pasada, podemos ver que varios filósofos en la antigüedad tenían ya esta labor de médicos: desde el famoso Hipócrates hasta Heráclito, sin mencionar a los estoicos que

3 Sobre todo, la relación entre el genio y la locura, que se puede ver en todas las creaciones culturales (artísticas, literarias, filosóficas).

fueron los primeros “terapeutas”. De ahí, que la figura de médico filósofo se vuelva común en el Renacimiento, culminando con el famoso Paracelso. Sin embargo, el filósofo que se acerca más de fondo a las enfermedades espirituales ha sido Søren Kierkegaard, porque ha sido el primero en analizar el movimiento lúdico de los estados de ánimo y el tema de la salud espiritual.

Las enfermedades espirituales aparecen en el momento de choque entre la individualidad y lo general; entre el mundo de adentro (la interioridad) y el de afuera (la inmediatez), en otras palabras, aparecen por la incapacidad de asumirse como un espíritu en el mundo. Esto provoca una dolencia espiritual, a veces difícil de describir o entender.

Sin embargo, la filosofía existencial (marcada por Kierkegaard, Nietzsche, Dostoiévski, Shestov, Berdyaev o Benjamin Fondane), así como el existencialismo francés, han sido pensamientos que se ocuparon con esta peculiar dolencia. Pero, mientras algunos remedios son esperanzadores (como el arrepentimiento, la fe, la creatividad) otros pensamientos parecen dar veredictos desalentadores (por ejemplo, el existencialismo francés que nos deja muchas veces al borde del vacío, sin mencionar el pensamiento posmoderno que acaba en nihilismo).

Si bien algunos filósofos⁴ identifican la causa de ciertas patologías en el ámbito social o cultural, tematizándolo como una neurosis colectiva, que se debe en parte a los cambios sociales, económicos, políticos, tecnológicos, a los que estamos expuestos, Kierkegaard considera que las enfermedades espirituales tienen la causa no en lo social, sino en lo personal, en el corazón del ser humano, siendo este el único predispuesto a sufrir patologías del espíritu. Pero ¿cuáles son las causas de estas patologías del espíritu? ¿Cuándo y por qué aparecen? ¿Cómo se manifiestan?

El objetivo de este capítulo es comprender que la causa de la enfermedad del espíritu es el autoengaño. A través de Kierkegaard entenderemos que estas enfermedades del espíritu no se pueden

4 Habermas, Adorno, entre otros.

enmarcar en los parámetros psíquicos, porque son dolencias del ser (Cfr. Noica, 2009, p. 25). Ante el vacío que sentimos, el espíritu también enferma; sin embargo, estas enfermedades espirituales, ignoradas, pueden tener un efecto y desembocar en verdaderas patologías sociales o individuales. Para Kierkegaard el remedio de esta enfermedad del ser es el arrepentimiento, como mostraremos.

1. Kierkegaard como médico

Cuando en 1849 Kierkegaard publicaba su libro *La enfermedad mortal*, apuntaba, a la vez en su Diario: “Este libro parece estar escrito por un médico. Yo, el editor de este, no soy el médico, soy uno de los que está enfermo” (Kierkegaard, 1978, JP 6, p. 252, 6535; Pap. X2 A 204)⁵. En la obra mencionada, a través del seudónimo Anti-Climacus, Kierkegaard se piensa a sí mismo como un médico, postura explorada también en otros escritos⁶. Afirma:

la tarea del médico no consiste meramente en recetar tales y cuales medicinas, sino principalmente en que conozca las enfermedades y, en consecuencia, sepa, antes que nada, si el supuesto enfermo lo está realmente o si el supuesto sano no está con todo realmente enfermo. (Kierkegaard, 2008, p. 45)

Para poder tener este conocimiento previo de la dolencia, el filósofo danés se pone a sí mismo en una posición de observador de su

5 Todas las traducciones de las citas en inglés al español son propias de aquellas obras de las que no hay traducción al español. En relación con las citas de los *Diarios* de Kierkegaard se han utilizado las traducciones al español disponibles hasta el volumen X de los *Papirer*. En cuanto al pasaje de la “La dialéctica de la comunicación ética y ético religiosa” se ha utilizado la traducción por José G. Martín y Francesc Torralba publicada en un libro por separado. Para las citas del *Diario* de las cuales no hay traducción al español se utilizó la versión en inglés de Howard V. Hong and Edna H. Hong *Journals and Papers* con su respectiva referencia a los *Papirer*, de la siguiente manera: JP 6, p. 200, 4500, lo cual significa *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, volumen 6, página 200, entrada 4500. Y en la edición danesa la tradicional notación de los *Papirer*.

6 Por ejemplo, en el discurso “La pureza del corazón” dentro de los *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo* (2019).

propia enfermedad, para poder diagnosticar los síntomas del padecimiento del espíritu.

Del mismo modo que los médicos dicen que no hay ningún hombre que esté del todo sano, así también podríamos afirmar, conociendo a los hombres a fondo, que no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado, que no sienta en su más profundo centro de su alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido [...]; una angustia ante una posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo. (Kierkegaard, 2008, p. 43)

Kresten Nordentoft (1978) en su escrito llamado *Kierkegaard's Psychology* presenta esta faceta de médico y/o psicólogo de nuestro filósofo, subrayando que el método que utiliza para hacer un diagnóstico es el auto-análisis, en base al principio de que, si uno se conoce a sí mismo, conoce también a los otros:

El método no es simplemente un registro y una descripción pasiva, sino un análisis activo. Naturalmente, la introspección, por sí sola, no puede dar una idea de la importancia de los estados emocionales como factores motivadores de las acciones. La conexión entre emoción y acción sólo se comprende con la voluntad de autorrevelación crítica. (Nordentoft, 1978, p. 3)

Inclusive, el abanico de seudónimos no son más que manifestaciones diferentes de su misma personalidad, con el objetivo de experimentar el ponerse en posturas existenciales diversas que implican una forma de ser y de comprenderse en el mundo, sin olvidar el subtítulo del escrito *La repetición*. Un ensayo de psicología experimental que hace énfasis en esta idea de “experimentar, observar, diagnosticar”.

Fue Karl Jaspers (1993, p. 356) quien consideraba a Kierkegaard, junto con Nietzsche, uno de los más grandes psicólogos comprensivos. Aunque unos hablan de que sus textos están llenos de referencias psicológicas, diríamos que se trata más bien de una inquietud del filósofo en cuanto a la interioridad y el tema del espíritu humano. En esta profundización que hace, descubre que el espíritu se enferma,

igual que el cuerpo, en el momento en el cual lo descuidamos o lo direccionamos hacia una forma de vida inauténtica.

Kierkegaard mismo confiesa sus enfermedades en diferentes partes de su Diario. Por ejemplo, en 1846, el filósofo danés confesaba:

Un viejo, el mismo inmensamente melancólico (no describiré el modo), tiene en la vejez un hijo que hereda toda esta melancolía -pero que tiene además tal de espíritu que le permite ocultarla, a la vez que, por otra parte, justo porque su espíritu es esencial y eminentemente sano, su melancolía no tiene poder sobre él, aunque tampoco su espíritu es capaz de superarla, sino a lo sumo de soportarla. (Kierkegaard, 2021, p. 64)

Toda la vida se asumió como un melancólico, padeciendo de un tipo de “disrelación”, entre su físico y su psique (Kierkegaard, 2021, p. 65). Aun experimentando este sufrimiento, el filósofo logró transformar su fragilidad y debilidad en fuerzas, como confiesa (Kierkegaard, 2021, p. 65); y decide consagrar su vida al servicio de la idea a través de la escritura para ayudar a los seres humanos a “alcanzar la felicidad” (Kierkegaard, 2021, p. 65). Un padecimiento de este tipo “es holístico, es decir afecta a toda la persona humana y su estructura relacional” (Marek, 2023, p. 58), además de que es el reflejo de un permanente estado de contradicción interna. Aun así, Kierkegaard expresará más adelante, que amó su melancolía⁷.

Para entender por qué el espíritu se enferma, debemos analizar qué es el espíritu para Kierkegaard y partimos de la afirmación que hace desde las primeras páginas de *La enfermedad mortal* (2008):

El hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es el que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una

7 “En mi melancolía he amado el mundo, porque he amado mi melancolía” (Kierkegaard, 2023, p. 292)

palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera no es todavía un yo. (p. 33)

Con esta idea Kierkegaard cambia totalmente el concepto de subjetividad; ya no se trata de una subjetividad abstracta que se identifica consigo misma; sino de una subjetividad que solo es posible cuando es sostenida por una relación que a la vez se relaciona consigo misma. Esta relación de la relación es el espíritu singular; y significa el yo que activamente se asume en su calidad antinómica de: alma-cuerpo; libertad-necesidad, finito-infinito; temporalidad-eternidad, estando siempre abierto a su propio ser por venir, dado que no es ninguna de las formas como ya se relaciona.

El espíritu es así la presencia de lo eterno en la individualidad del hombre, que se experimenta como dice en *El concepto de angustia* (2016) como una potencia, un poder fundamental, que lo desborda y no se satisface en lo inmediato, por ello es “de alguna manera un poder hostil, pues está siempre perturbando la relación entre el alma y el cuerpo” (p. 161), porque le otorga a las relaciones mencionadas una dirección no definida, realizada o suficiente en su propia naturaleza o en la inmediatez de su existencia, y a la vez, es “un poder amistoso que quiere justamente constituir la relación” (p. 161). El espíritu es un poder fundamental, que como dice en *La enfermedad mortal* (2008, p. 34) es lo que hace posible que esa relación no solo se relacione, sino se singularice, se disponga a un camino de unicidad y vocacional. El espíritu se experimenta, así como la angustia de la inocencia, que es la ignorancia de esa nada que produce el espíritu (Kierkegaard, 2016, p. 161).

Por lo cual la relación, para Kierkegaard, es una relación no solo dada, puesta por un “tercero positivo” (Kierkegaard, 2008, p. 33) que es Dios, sino que el ser humano se debe elegir en esta condición relacional con quien ha puesto la relación o con el poder que la fundamenta.

Esto significa, que no basta que el hombre concientice el hecho de qué es lo que representa la unidad de cuerpo y alma, o cualquiera de sus dimensiones de forma especulativa o lógica, sino que la relación se da en la medida en la cual el hombre se elige a sí mis-

mo en esta auto-relación, por eso la síntesis es la relación que se relaciona consigo misma, es el tercero positivo.

Una tal relación que se relaciona consigo misma- es decir, un yo, tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro. Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera. Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro. (Kierkegaard, 2008, pp. 33-34)

La relación que se relaciona consigo misma es la relación actualizada desde la posibilidad, dado que el espíritu como potencia eterna aparece como lo posible, llevada al estado de actualidad por la elección de ser un yo y solo cuando se da la actualización de dicha relación es posible la relación con el otro de manera implícita. Es decir, cuando el individuo concientiza que es un yo, un espíritu sostenido por una relación primordial es el momento en el cual es a la vez un tú y se puede relacionar con el otro. Para Kierkegaard la relación hombre-Dios es esencial y primordial ya que sólo a través de esta relación el hombre puede devenir lo que es, puede concientizar su singularidad y puede así abrirse hacia un tú. Es una relación esencial, ya que sin esta es imposible entrar en relación con el otro. El ser individuo singular (den Enkelte) necesita hacerse presente primero a sí mismo para luego presentificar al otro, confirmarlo y en esa confirmación ser sí mismo, donde el sí mismo es lo que acontece en la relación, como una elección de recibirse, pero que sin la elección no puede recibirse, como nos dice Kierkegaard a través de la voz del Juez Guillermo en “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” (2007):

Cuando todo a su alrededor se ha acallado, solemne como una noche estrellada, cuando en el mundo entero el alma se queda sola, lo que hay ante ella no es un hombre notable, sino el poder eterno mismo,

pues es como si el cielo se abriese, y el yo se elige a sí mismo, o mejor se recibe a sí mismo. (p. 165)

Kierkegaard es el filósofo de la singularidad que representa el pilar más importante sobre el cual se edifica su filosofía. “Ser singular”⁸ es lo que todos podemos llegar a ser; es decir, un ser singular creado por Dios y sostenido por el espíritu. Llegar a ser un ser singular ante Dios no es algo determinado por las condiciones externas o mundanas, y tampoco se realiza si nos quedamos en la proyección de la imaginación. Pues uno no puede vivir imaginando ser alguien que en realidad nunca va a ser; por lo que, devenir individuo significa elegirte y, a través de la elección, lograr recuperar la peculiaridad que hace que uno pueda asumirse como singularidad; lograr hacer de la posibilidad una realidad de la propia existencia. Por ello nos dice en *El concepto de angustia* (2016) que lo posible es sinónimo de la presencia del espíritu en cuanto se sueña a sí mismo (p. 159), y lo posible se corresponde con el futuro, que a su vez es lo eterno, dado que “lo eterno significa primeramente lo futuro, o al hecho de que el futuro es el incógnito en el que lo eterno, inconmensurable con el tiempo, quiere, con todo, mantener su relación con el tiempo” (p. 202), de tal forma que lo posible es el futuro para la libertad y el futuro es lo posible para el tiempo (p. 204), o dicho de otra forma, ser singular como ser espíritu es elegir ser libre creyendo siempre en un porvenir presente.

Llegar a ser sí mismo, ser singular, es una decisión personal que exige que el individuo se asuma como la relación que es: relación consigo mismo, con el mundo y con Dios. Por eso insiste tanto en esta categoría de ser *espíritu*; porque sin ella no hay forma de existir de manera auténtica en su primitividad: “Cada ser huma-

8 En Kierkegaard el hombre singular no es el individuo aislado por un lado y, por otro, hacerse singular significa elegirse estar en relación consigo mismo primero, para que una vez tomando conciencia de ser un yo, un espíritu, el hombre pueda elegir la relación con el otro, con un tú. Como lo dice en *Mi punto de vista* (1985): “lo individual es la categoría del espíritu, del despertar espiritual, una cosa lo más opuesta a la política que imaginarse se pueda.” (p. 175)

no está por naturaleza concebido para la primitividad, dado que la primitividad es la posibilidad del ‘espíritu’ -Dios, que la ha creado, lo sabe mejor. Toda inteligencia mundana, temporal y secular es un asesinato de la propia primitividad.” (Kierkegaard, 1967, *JP*, 1, p. 35, 84; *Pap.* X.1 A 385 n.d. 1854).

Devenir espíritu significa que siempre estamos en un ámbito de posibilidad; es decir, no logramos de manera permanente ser algo definitivo y para siempre. De aquí la angustia misma, que es el estado de ánimo producido por este poder del espíritu en la vida individual-como posibilidad para la libertad y futuro para el tiempo (Kierkegaard, 2016, p. 204)- y que hace que las contradicciones aparezcan sin finalidad -puesto que la nueva finalidad es la personal de la relación que está deviniendo- y así sea una tentación elegir una de ellas como equivalente al espíritu, pudiendo llevarnos a la desesperación. Si no fuéramos espíritu, no podríamos desesperar, por lo cual, desesperar es una posibilidad intrínseca a la condición existencial de la naturaleza humana y, hasta cierto punto, algo positivo ya que abre al ser humano la posibilidad de devenir sí mismo y conocer a Dios, cuando se encuentra engañado en alguna de las contradicciones (Cfr. Kierkegaard, 2008, p. 48; Kierkegaard, 2007, p. 192).

El problema que surge cuando el ser humano niega la ambigüedad o la contradicción interna, se aísla, tanto de sí mismo como de los demás, creando diferentes barreras mentales e imaginarias a las que se aferra para justificar su incapacidad de asumirse a sí mismo.

2. La “causa” de la enfermedad: el autoengaño

Al querer negar la contradicción interna que caracteriza a nuestra condición como síntesis del espíritu, el ser humano busca un apoyo en la imaginación. Crea una imagen de sí mismo a la cual se aferra y se esfuerza en preservar toda la vida; y se imagina una felicidad efímera, pero como dice el mismo Kierkegaard (2008) “así se encuentran los hombres a sus anchas, supuestamente dichosos e imaginándose que lo son, pero considerando su situación a la luz de la verdad

son unos desgraciados” (p. 65). Hacer de sí mismo algo estático y negar el devenir. Esto da lugar a lo que llamamos el autoengaño.

La preocupación de toda la vida creativa de Kierkegaard ha sido cómo evitar vivir engañados (sea desde un punto de vista individual, sea desde un punto de vista religioso); es por eso que toda su escritura es una construcción que trata, a través de capas estilísticas, sutilezas irónicas y una argumentación afilada, llegar hasta el abismo de la naturaleza humana, y detectar, como un buen médico cuál es aquella enfermedad que se apodera del espíritu humano y determina a un hombre vivir engañado, privándolo de autenticidad y de libertad. En su escritura, Kierkegaard va buscando, la “causa” de estas enfermedades espirituales y, conforme vamos leyendo su obra, nos damos cuenta de que, la causa es el autoengaño. “La vida de un hombre que no se conoce a sí mismo es, en sentido profundo, un engaño” (Kierkegaard, 2010a, p. 306).

El filósofo danés, entendió muy bien que el gran problema es que el ser humano gasta su energía en negar su yo (su espíritu), querer ser siempre “el otro”; huyendo continuamente de sí mismo y aniquilando su pasión, a tal grado, que estaría dispuesto a aceptar cualquier compromiso (personal, laboral, social). En este sentido, el primer y el más cruel enemigo que tiene el ser humano es sí mismo. Afirma Kierkegaard (2010a) en uno de sus *Discursos Edificantes* “Necesitar a Dios. Es la suprema perfección del hombre”: “Un hombre solo necesita poco para vivir, y este poco lo necesita solo por poco tiempo [...] [sin embargo], el corazón de un hombre es engañoso y demasiado presto a tomar la magnanimidad en vano” (p. 294). Cada uno de nosotros deberíamos despojarnos de nuestras vestiduras (la riqueza, el poder, el señorío, el traicionero servilismo, los falsos enemigos, deseos vanidad, admiración, adulación) con las cuales cubrimos el yo, para comprender lo poco que necesitamos. El problema que Kierkegaard identifica es que el hombre no se reconoce cuando está desvestido, es como dice en sus diarios “es una síntesis, y, naturalmente, si se quiere, un hipócrita nato o con la posibilidad de ser un hipócrita. Y ahora la preocupación de Dios con cada individuo es: ¿Serás hipócrita o estarás

en relación con la verdad? Precisamente porque el hombre es una síntesis, la hipocresía reside en su centro” (Kierkegaard, 1967, *JP*, 1, p. 32, 80; *Pap.* X4 A 638, n.d. 1852). Para hacernos entender mejor, Kierkegaard pone el ejemplo de un rey al cual se le quito toda su vestidura: la riqueza, el poder, el señorío, el traicionero servilismo de los falsos amigos, la sumisión de los placeres al capricho y del deseo, las triunfantes expresiones de la vanidad, y la aduladora atención de las masas. ¿Qué paso con el rey, despojado de toda su vestimenta?

La forma más grave del engaño es el autoengaño, como afirmaba en *Las obras del amor*⁹. ¿Por qué se autoengaña un ser humano? Porque se queda en la superficie del yo (en su primer yo) y no llega al segundo yo, como le llama el filósofo. El primer yo es el que se deja tentar por la multiplicidad del mundo, por vestiduras, porque le falta la capacidad de juzgarse a sí mismo; le falta la memoria de su propia vida y se encierra en egoísmo. Como afirma G. E. Arbaugh (1980, p. 110) Kierkegaard identifica el egoísmo con una actitud mundana, no virtuosa, que afecta la vida moral e individual de una persona (es decir, sus vínculos más íntimos como la amistad, la familia, el amor). Entre el egoísmo y el autoengaño hay solo un paso. Porque el autoengaño se va construyendo sobre el egoísmo. El autoengaño empieza cuando un ser humano pretende ser otra persona, olvidando su auténtico ser; olvidando la relación con lo eterno. Engañarse es cortar los hilos invisibles que nos unen con la eternidad. A partir de ahí, uno empieza vivir en una quimera, una fantasía, alimentando su ego y ocultándose tras una máscara mediante la cual, no sólo engañará a los demás, pero se engañará a sí mismo y vivirá entregado a la multiplicidad, como afirma en el discurso “La pureza del corazón” (2018). La multiplicidad es la manifestación de la inmediatez y por eso divide la interioridad entre el deseo, el poder, el honor, el querer cosas efímeras que aleja al

9 Aunque en esta obra Kierkegaard (2006) habla sobre el engaño en el amor, las reflexiones que hacen son muy importantes ya que el engaño es “lo más espantoso” que le puede ocurrir a un ser humano: “El que se engaña a sí mismo, se ha excluido a sí mismo” (p. 22).

ser humano totalmente de la conciencia de su propia singularidad. El autoengaño tiene varias manifestaciones:

1. Cuando la ignorancia está en el corazón del hombre, este olvida de lo eterno. Para Kierkegaard la ignorancia no tiene que ver con el conocimiento, sino con algo mucho más sutil y profundo: con el enojo, el odio, la venganza, con el abatimiento, la desesperación, con el temor al futuro, con el orgullo, con la falsa compasión, con la envidia y la falsa amabilidad, con el egocentrismo (fe ciega en uno mismo). Como bien afirma: “el ignorante puede haber sido ignorante sobre mucho, puede llegar a saber mucho, y aun así queda mucho que él no sabe” (Kierkegaard, 2018, p. 28).
2. La perspicacia es cuando uno se autoengaña para ganar favores ante los ojos del mundo; es decir, susurra palabras ante los oídos de los hombres y les dicen lo que quieren escuchar. El hombre perspicaz obtiene gran estima en el mundo, pero es un ser humano que pierde su alma¹⁰ y gana el mundo; gana una ciega multitud.
3. Otra causa que se puede identificar es el ocultamiento. Sobre esto, Kierkegaard habla con más detalle en el escrito *Temor y temblor* (2019). Si bien el ocultamiento es una manifestación de la interioridad¹¹, cuando este está bajo lo demoníaco¹², se transforma en una causa potente de algún tipo de enfermedad espiritual.

10 Pierde el alma significa que pierde la relación con lo eterno que lo sostiene y fundamenta; con su espíritu, con su conciencia.

11 Como dice Kierkegaard en *Temor y temblor*: “El silencio y el secreto pues realmente hacen grande al ser humano, precisamente porque son determinaciones de la interioridad” (Kierkegaard, 2019, p. 170).

12 Esta categoría atraviesa la obra kierkegaardiana. Es una categoría estética que define la interioridad ya que es una característica, una consecuencia de la caída, del pecado. La manifestación de lo demoníaco es inversa. Por ejemplo, se manifiesta: 1. en el afán desesperado de ser sí mismo, es decir aquellos seres humanos que se esfuerzan hasta la desesperación en querer mostrar quienes son, pero pueden ser sí mismos; 2. se manifiesta en el deseo insaciable; 3. se manifiesta en la obstinación; 4. se manifiesta en la seducción. En otras palabras, es como la serpiente que se quiere devorar a sí misma, mordiendo su cola, como afirma el mismo Kierkegaard.

4. La multiplicidad es lo que divide la interioridad entre el deseo, el poder, el honor, el querer cosas efímeras que alejan al ser humano totalmente de la conciencia de su propia singularidad.
5. La ambigüedad que es la contradicción interna en la cual uno persiste sin poder definir claramente su personalidad.
6. El espejismo del yo. Lo fantasmagórico, cuando el yo se proyecta en una posibilidad, en una fantasía, que nunca hace realidad.
7. El miedo que siempre tiene causas mundanas (por ejemplo, miedo a no ser aceptados, miedo a perder trabajo, a perder lo que amamos).

Cuando el espíritu está enfermo, que además se trata de una enfermedad oculta, se debe a que el ser humano ha desperdiciado totalmente su vida. Se trata de una vida como la de un moribundo, en la cual el hombre “nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo [...]. No se habla de que tantos hombres vayan viviendo la vida completamente engañados” (Kierkegaard, 2008, p. 48).

También en su escrito *La época presente* (2001), Kierkegaard marcaba que el problema del autoengaño es que los seres humanos quieren vivir desde la multitud y no asumirse como individualidad. Desde la obra seudónima hasta los *Diarios*, la categoría de individualidad (*Elkeltheden*) es la categoría con la cual Kierkegaard se opone de una manera radical a la construcción sistemática de Hegel. No se trata de una categoría abstracta; el individuo es la definición eminente de lo que significa ser persona; el individuo es el ser singular, concreto e histórico, por eso para Kierkegaard lo más importante no es ser humano, sino devenir individuo singular, de donde resulta que la tarea más apasionante del hombre es llegar a ser su propio yo, no el Yo general. El individuo singular es el que se posiciona ante su existencia desde su interioridad.

El mismo Kierkegaard subraya, con decepción, que nadie quiere ser ya individuo singular, sino que, seducidos por la dulce y apá-

tica indolencia, los seres humanos asumen como suya la condición de ser multitud; es decir, un sujeto anónimo que ajusta su existencia a las determinaciones que lo abstraen de cualquier responsabilidad, como lo dice en *Mi punto de vista* (1985): “una multitud es la mentira porque hace al individuo completamente impenitente e irresponsable o por lo menos debilita su sentido de la responsabilidad al reducirlo a una fracción” (p. 152). Y es aquí donde el filósofo toma posición, a través de un método definitivamente irónico llevado hasta el sarcasmo; una posición incómoda para una sociedad de masas, traducida en una multitud de vidas despersonalizadas, sin intimidad y cuya forma de ver el mundo está encerrada en determinaciones racionales y prejuicios.

Kierkegaard se lamentaba de su época y la consideraba esencialmente inactiva, sin emociones o interioridad. Estas características llevan a lo que Kierkegaard llama “nivelación” que tiene como consecuencia una igualdad abstracta que impide el reconocimiento de lo singular y la dignidad. Precisamente es esta “nivelación” la causa de la deshonestidad espiritual de la época moderna, que es el autoengaño, como nos dice Kierkegaard en el pasaje de sus *Diarios* que tratan de “La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa” (2017): “hoy florece y prospera otra forma de engaño, el autoengaño” (p. 44) en donde el individuo se subordina a tantas condiciones que se pierde a sí mismo y ya no encuentra el camino de regreso, ni siquiera su hipocresía es verdadera, porque no engaña deliberadamente, pues “quien se engaña está en plena confusión, y como sin culpa uno nunca está en la confusión del autoengaño, consigo y sobre sí, es correcto usar la palabra deshonestidad sobre este hecho” (Kierkegaard, 2017, p. 44). A través del autoengaño, el ser humano se olvida de aquello que es esencial; olvida lo que el espejo de la posibilidad le ofrece y se pierde a sí mismo en la trivialidad; olvidando de las auténticas intenciones, persiguiendo quimeras, como nos dice Kierkegaard es “uno de estos individuos ‘fracasados’ que ha empezado diecisiete cosas, pero no ha terminado ninguna. Sabe de todo, pero de nada con profundidad. Diecisie-

te veces ha tomado una resolución en su vida y diecisiete veces la ha cambiado” (Kierkegaard, 2017, p. 45).

Autoengañarse es no tomarse en serio este ser espíritu singular y buscar mil escapes a la angustia, que en el fondo es evitar elegirse en esta condición y no hacerse responsable de sí mismo; donde la verdad no es existencial ni se transforma en una forma de vida, sino que se queda en una formulación lógica, jurídica, imaginaria o especulativa. Esto es en el fondo perder la inocencia, como esa ignorancia de la nada del espíritu que me pone en situación de elegir radicalmente como un ser personal (Kierkegaard, 2016, pp. 154-155), por ello la nivelación al impedir esa posibilidad de singularidad es un modo confortable de ser deshonesto existencialmente, lo cual será para Kierkegaard el origen de los grandes engaños de la sociedad moderna, el más grave a su juicio, el de la Cristiandad como la fatal ilusión, de ser cristiano sin serlo de verdad, y que de algún modo repite Nietzsche en su diagnóstico del mundo moderno por venir como uno donde Dios ha muerto o lo que después Mircea Eliade definirá que es el rostro del nihilismo el hombre sin religión: esto es aquel que sin inocencia pretende ser lo que nunca ha elegido ser, músico sin ser músico, profesor sin vocación, en una palabra una forma de no amar, de “suprimir la categoría de la individualidad y poner la de generación” (Kierkegaard, 2017, p. 47).

Una vez comprendida la causa, vamos a analizar, dos de las más importantes enfermedades espirituales que diagnostica Kierkegaard: la melancolía y la desesperación.

3. La melancolía: “*septem vitia principalia*”

En 1839, Kierkegaard apuntaba en su *Diario*:

Eso que en cierto sentido ilustramos con la palabra *spleen* y que los místicos identifican con la expresión instantes de debilidad, los medievales lo conocen con el nombre de *acedia* (decidia) [...] se trata de una enfermedad del hombre aislado en su más alto punto [...]; dicha enfermedad se describe y enfatiza de mejor forma como *odium professionis* (adversidad hacia la confesión pública) – [...] y revela una

profunda perspicacia acerca de la naturaleza humana que los antiguos moralistas incluyan a la *tristitia* entre los *septem vitia principalia* [siete pecados capitales]. (Kierkegaard, 2015, pp. 105-106)

No hay ser humano que no haya experimentado este sentimiento de *tristitia*, una melancolía inexplicable, como una sombra que oscurece el alma y la lleva hacia tinieblas insondables e impensables. ¿Pero es bueno persistir en melancolía? ¿Qué pasa si un ser humano se hunde más y más en este estado de ánimo?

En “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, incluido en la obra “*O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*”, Kierkegaard hace la distinción entre la forma de vida estética y la vida ética, a través del discurso del autor seudónimo el Juez Guillermo. Lo que separa drásticamente estos modos de vida, entre otras, son algunas características esenciales: la elección, la libertad, la seriedad, la responsabilidad (lo que define la forma de vida ética) y el deseo, la ambigüedad, inmediatez (que son manifestaciones de la vida estética) (Cfr. Kierkegaard, 2007, pp. 164-176).

El hombre estético, por lo tanto, al vivir entregado a la inmediatez, a la satisfacción de sus deseos insaciables que derivan de esta ambigüedad, y falta de decisión interna, acaba disolviendo su yo en lo “múltiple”; es decir, pierde lo más importante que se tiene en la vida: a uno mismo, su yo, su espíritu, y se disuelve en esta multiplicidad del mundo, careciendo así de personalidad.

Cuando el individuo se aferra al mero goce o al deseo, no hay una transfiguración interna, y dado que lo estético es finito y delimitado se agota lo que puede ofrecerle al individuo como forma de vida; provocando que el yo se enfrente irremediabilmente con su nulidad, pero sobre todo con la incapacidad temporal de continuar. Es ahí donde surge la melancolía, que mira con reproche el tiempo perdido, y debido a que se ha anidado silenciosamente en el corazón del hombre mientras los segundos pasan, es una de las más sutiles enfermedades espirituales que impide al espíritu madurar, pues no quiere creer que es posible otra forma de vida y no tiene otra opción más que aferrarse a su propia impotencia. Cabe

decir que, en la antigüedad, la melancolía era considerada como la bilis negra; es decir, una enfermedad que provocaba tristeza, por lo que en la época medieval la melancolía se comprendía como un peligroso demonio que robaba almas.

El filósofo danés estaba muy familiarizado con esta tradición de pensar la melancolía, desde los griegos hasta los pensadores románticos, y para configurar mejor sus rasgos, elige la figura de Nerón como paradigma del enfermo de melancolía; “el hombre se vuelve melancólico por su propia falta” (Kierkegaard, 2007, p. 172) ¿Y qué es lo que falta? Falta la elección de creer que puede ser espíritu.

El modo en el cual describe a Nerón es único. A través de él, enfatiza los rasgos de una personalidad demoníaca, melancólica (narcisismo y egoísmo), para decirnos que cualquier ser humano se puede convertir en un “Nerón”. ¿Cómo surge esto? Nerón está tan enfermo del espíritu que solo encuentra reposo en el placer, en la saciedad de su deseo. Su espíritu no ha madurado, y “pugna por irrumpir” (Kierkegaard, 2007, p. 173). Dada la falta de madurez reflejada en vivir solo desde el placer, su espíritu empieza a incubar una frustración (cólera), que poco a poco se transforma en una terrible melancolía que lo abrume y que se expresa, como una sombra en su mirada. Al no dejar al espíritu manifestarse, es decir, al no madurar la personalidad, Nerón acumula más y más cólera y, por lo mismo, se llena de miedo. Para ocultar este miedo, se transforma en una persona terrorífica, que, en un día, por rabia, decide quemar la mitad de Roma. Aun así, no queda satisfecho, no encuentra descanso, porque la causa de su cólera es interna, y pasa a otro tipo de “placer” terrorífico: el de aniquilar a las personas, cuyas vidas son testimonio de su impotencia.

Nerón, aun siendo el Emperador, carece de carácter, porque carece de espíritu, al vivir desde el miedo a sí mismo, y por eso nunca elige, sino oculta el miedo en los placeres, los goces, hasta llegar a placeres sádicos de matar y de quemar; transformándose en un ser demoníaco. Padece del pecado de no querer cambiar, y por eso siempre está insatisfecho, inconforme, manifestando un vacío cre-

ciente. Así se manifiesta la melancolía: ausencia de algo, carencia de algo; es decir, como bien afirma Kierkegaard, la melancolía es carencia de espíritu, es la histeria del espíritu (Kierkegaard, 2007, p. 174).

Kierkegaard toma una figura de la antigüedad para elaborar lo que podríamos llamar el perfil del melancólico, y con ello piensa en la melancolía como un problema extendido en la Modernidad, mostrando así su capacidad de ser un verdadero psicólogo de la cultura. Nuestro filósofo afirma algo muy interesante “los médicos no han podido eliminarla [la melancolía], solo el espíritu puede eliminarla” (Kierkegaard, 2007, p. 176), produciéndose un proceso de autocuración. Esto pasa cuando el ser humano elige y llega a ser sí mismo, dando así un sentido a su propia vida. Kierkegaard mismo confiesa en sus Diarios haber padecido de melancolía, de deseos frustrados que son necesarios en el proceso de formación emocional de la personalidad. Todos los hombres la deberían vivir en un momento de su vida, porque la melancolía es como una condición necesaria para que el espíritu empiece a manifestarse; lo peligroso de esta enfermedad es quedarse en este deseo insaciable.

¿Qué es, entonces, la melancolía? Es la histeria del espíritu. En la vida de un hombre llega el momento en que la inmediatez, por así decirlo, ha madurado, y en el que el espíritu reclama una forma superior en la que habrá de captarse a sí mismo como espíritu. [...] La personalidad quiere tomar conciencia de sí en su valor interno. Si esto no sucede, el movimiento se interrumpe, se reprime y entonces aparece la melancolía. (Kierkegaard, 2007, pp. 174-175)

Cuando al espíritu se le impide madurar, este mismo se venga y ata al hombre a la melancolía, a la desesperación, y al orgullo.

4. La desesperación: un drama espiritual¹³

Sobre la desesperación se han escrito cientos de páginas, analizándose desde diferentes y complejas perspectivas, sobre todo, con relación a

13 Una reiteración de lo que Cornelio Fabro llamaba el pecado como “el drama espiritual de Kierkegaard” (Fabro, 1980, p. 126).

la obra *La enfermedad mortal*, hablándose inclusive de una fenomenología de la desesperación que Kierkegaard realiza con mucho arte. En estas páginas es imposible omitir la desesperación, aunque no queremos analizar el fenómeno en todas sus manifestaciones. Hablaremos, de modo más general, como una patología del espíritu.

Es verdad que identificamos *La enfermedad mortal* como el escrito dedicado a la desesperación, pero Kierkegaard empieza analizar esta manifestación, desde mucho antes; al parecer desde el año 1839, en una entrada en su Diario, afirmaba: “esto es lo que mi padre llamaba una callada desesperación” (2015, p. 106) y cuando escribía “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, y comprendiendo la desesperación como una continuación de la melancolía.

La desesperación surge cuando los seres humanos “descubrieron haber fundado su vida en algo efímero” (Kierkegaard, 2007, p. 177). Cuando la desesperación se instala en el espíritu, el enfermo se vuelve peligrosamente irrecuperable. Esto sucede cuando los seres humanos ocupan toda su vida con construir, como falsos artesanos, un “yo fantasma”; es decir, viven en la ambigüedad y en lo imaginario. Con la ayuda de la imaginación, creamos escenarios, y nos dejamos seducir por los placeres de la vida estética, por la satisfacción de deseos, hasta llegar al ocio total y, por ende, a la desesperación. ¿Cómo sabe el ser humano que está en la desesperación? Cuando ya no puede aguantarse a sí mismo. Como bien consideraba Kierkegaard, uno puede ocultarse ante los demás, pero no se puede esconder de sí mismo. “Se ve entonces que toda concepción estética de la vida es desesperación y que todo aquel que vive de manera estética está desesperado, lo sepa o no lo sepa” (Kierkegaard, 2007, p. 177).

Para hacernos entender cómo trabaja la desesperación, Kierkegaard pone el ejemplo de lo que sucede cuando la desesperación no se consume. Este ejemplo es “el poeta”, que vive sin consumir este estado de ánimo, ya que su espíritu no accede a una verdadera transformación. El poeta se queda en una perpetua contemplación de los ideales, es fantasioso y crea posibilidades sin elegir alguna. Dado que

la desesperación lo devora toda, entonces esto puede provocar un despertar de la personalidad, es aquel momento cuando, como antes mencionaba, uno ya no se aguanta a sí mismo y entonces elige, teniendo la posibilidad de recuperarse a sí mismo. Lo cual sería el sentido existencial de lo religioso, en donde la posibilidad se transforma en verdad porque se traduce en la acción de la elección de la persona. Como nos dice Kierkegaard en sus Diarios de otra forma lo estético es un modo de hipocresía, porque toda verdad ética o ético-religioso tiene su sentido en la acción a la que impulsa, si no es así es pretender una verdad sin ser verdadero (Kierkegaard, 1967, JP 1, p. 379, 829; Pap. XI.2 A 280 n.d. 1853-1854).

Otra forma de manifestación de la desesperación es la obstinación, cuando en el ser humano pesa más su orgullo que elegirse a sí mismo. “En cierto sentido, uno se halla muy cerca de la verdad; y precisamente porque está muy cerca de la verdad, está también infinitamente lejos de ella” (Kierkegaard, 2008, p. 92). El yo quiere desesperadamente ganarse a sí mismo; el individuo está consciente de este querer que es una presión de lo externo; así la “obstinación se convierte en una cualidad nueva” (Kierkegaard, 2008, p. 92), y se proyecta un yo que es pura abstracción, porque es un yo desligado, desrelacionado de su fundamento; “es un yo que quiere ser su propio creador” (Kierkegaard, 2008, p. 93); un yo del que el individuo disponga a su antojo. La obstinación es el orgullo de no reconocer el yo como relación ante un acto de amor fundamental por el que se le ha dado la existencia, y querer, a la fuerza, construir otro yo; sin embargo, lo que se consigue es no llegar a ser realmente el sí mismo de su yo, es decir, no se elige en la vida interior de su espíritu. A un hombre así nada lo satisface, no quiere apoyo, ni del mundo, ni de otra persona, como dice Kierkegaard (2008, p. 93) en *La enfermedad mortal* se convierte en un yo experimental.

El fatalista también es un hombre desesperado, un hombre que se asfixia, que no respira, porque no se tiene ni a sí mismo, ni a Dios; igual que el pequeño burgués que vive en la superficie de las trivialidades. Así como el hombre hermético y taciturno, que también es un desesperado. Todas estas facetas son manifestaciones de

la desesperación entendida como “una discordancia de la síntesis” (Kierkegaard, 2008, p. 36). Recordemos que el hombre es espíritu, y ser espíritu significa ser una síntesis que se configura por una relación entre sí misma y con ese otro que la fundamenta. relacionada consigo misma y ahí con ese otro que la fundamenta. Cuando hay una discordancia en esta relación fundamental se manifiesta la desesperación. Como mencionábamos antes, Kierkegaard (2008, p. 39) describe esta enfermedad como ausencia de toda esperanza; como tormento contradictorio; es decir, como muriendo sin morir, como autodestrucción, donde la forma de vida es la muerte misma. El desesperado quiere deshacerse de sí mismo, porque no se soporta, y su pesadilla surge de que no puede destruirse.

Siempre pretende el hombre deshacerse de sí mismo, del yo que realmente es, para llegar a ser un yo de su propia invención. Ser este yo que él quiere —aunque en otro sentido no iba a ser menos desesperado— habría constituido para él las delicias de su vida, pero estar constreñido a ser un yo que él no quiere ser, constituye un verdadero suplicio, el cual consiste en no poder desembarazarse de sí mismo. (Kierkegaard, 2008, p. 41)

Una de las peculiaridades de esta enfermedad es que, igual que la melancolía, es universal; es decir, todo ser humano por ser una síntesis libre puede desesperar, y, es más, es raro encontrar a alguien que no esté desesperado, como sostiene nuestro filósofo (Kierkegaard, 2008, pp. 47-48). Aun así, los seres humanos no saben que padecen de esta enfermedad espiritual; la ignoran, porque es silenciosa, es oculta.

La desesperación no es un mero abatimiento transitorio, y tampoco es un mal humor; es “un fenómeno del espíritu, algo que se relaciona con lo eterno y, por consiguiente, contiene algo de lo eterno” (Kierkegaard, 2008, p. 42). Esto significa que en la desesperación el espíritu está afectado por la falta de lo eterno, esto es que el hombre no tiene conciencia, que está constituido como espíritu, que no tiene posibilidades, que la libertad es una quimera.

Aunque el autor seudónimo de *La enfermedad mortal*, *Anti-Climacus* afirma que el desesperado está angustiado, cierto es que la angustia no es en sí la enfermedad, porque tiene que ver con la conciencia de la libertad y siempre es sobre la posibilidad, sobre el futuro. En el año 1844, Kierkegaard confesaba: “Durante estos días estoy sufriendo mucho por una muda náusea de pensamientos. Siento una gran angustia y ni siquiera puedo decir qué es lo que no logro entender” (Kierkegaard, 2020, p. 24). Aun así, el papel de la angustia es ayudarnos a entender que somos seres de libertad y que tenemos que definirnos a nosotros mismos mediante la elección. Y, porque es sobre la posibilidad y la libertad, la angustia nos recuerda de que no podemos controlar la existencia en sí misma.

5. La cura de la enfermedad: el arrepentimiento

“Cuando el arrepentimiento llama al hombre, siempre es tarde” (Kierkegaard, 2018, p. 19). Demasiadas páginas en la autoría kierkegaardiana dedicadas al arrepentimiento para ignorar esta categoría que inquieta al lector. ¿Qué significa arrepentirse? Niels Thulstrup al hacer el análisis, inclusive etimológico¹⁴, lo resume como la idea de contricción del corazón, conciencia del pecado. Para Kierkegaard el arrepentimiento con relación a la vida de uno mismo está relacionado con la fe; es decir, esta conciencia del pecado nos lleva a la fe y la fe despierta el arrepentimiento. Por lo mismo, el arrepentimiento solo se puede vivir de modo singular, teniendo una realidad ético-religiosa y no estética, como dice Per Lønning (1980, pp. 163-164). El arrepentimiento, por ello, tiene que ver con una reconciliación interna de uno consigo mismo, y esto solo es posible en la elección de sí mismo.

Sobre el arrepentimiento, Kierkegaard habla por primera vez en el escrito “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la forma-

14 *Anger* viene del griego “*metanoia*” que significa conversión, arrepentimiento; especificando que el arrepentimiento fue muy importante en la fe del judaísmo, para que en el Nuevo Testamento el arrepentimiento sea un apartarse de la concepción anterior sobre la vida y acercarse a Cristo (Thulstrup & Lønning, 1980, p. 160).

ción del a personalidad”, donde dice que se necesita valentía para elegirse a sí mismo. Cuando uno se elige a sí mismo no puede rechazar nada de lo que es, y menos lo doloroso; entonces se da en el individuo una lucha, y la expresión de esta lucha es el arrepentimiento. Arrepentirse es la única manera de encontrar el camino hacia Dios. Como afirma nuestro filósofo:

Seas joven o viejo, hayas ofendido mucho o poco; seas culpable de mucho o hayas dejado mucho sin hacer, la culpa hace de esto una llamada de la decimoprimer hora; la preocupación de la interioridad, que el arrepentimiento agudiza, capta que esto es en la decimoprimer hora [...]. En el sentido temporal, la vejez es la decimoprimer hora, y el momento de la muerte es el último momento de la decimoprimer hora; el joven indolente habla de una larga vida que en teoría yace ante él; el anciano indolente espera que no morirá por un largo tiempo aún— pero el lamentarse y arrepentirse pertenecen a lo eterno en el ser humano y así cada vez que el arrepentimiento comprende la culpa, comprende que es la decimoprimer hora [...] Cuando el arrepentimiento se despierta agitado, ya sea en el joven o en el anciano, siempre despierta en la hora decimoprimer (Kierkegaard, 2008, p. 19).

El verdadero arrepentimiento tiene que ver con la interioridad y con la eternidad; y arrepentirse es tomar conciencia de vivir desde la angustia. Esto, como dice Kierkegaard, es un obrar interno y necesita de tiempo para que el ser humano pueda “dar luz a una nueva vida” (Kierkegaard, 2008, p. 20). Es decir, el arrepentimiento es en el fondo una crisis y “temor y temblor” que uno siente al darse cuenta de que no puede sostenernos más en lo temporal y, por eso, se necesita la relación con lo eterno; en el fondo, se trata de un despertar, una nueva conciencia sin la cual uno no puede “nacer de nuevo”.

¿Cuándo surge el arrepentimiento? Ante la culpa, pero no se trata de una culpa moral, sino una culpa más profunda, arraigada, ontológica e intrínseca a nuestra naturaleza (el pecado como ese estar desencajado existencialmente) y esto es signo de que el espíritu carga con la angustia y, por lo tanto, de nuestra humanidad. De hecho, el arrepentimiento recuerda al hombre su condición anterior.

Un ser humano debe aceptar que él es su historia, su pasado, y que está ligado a la herencia de un linaje familiar específico; y, por lo mismo, es él y su culpa a la vez; es él y su condición de ser caído, a la vez. Cuando se produce el acto de elección de sí mismo, uno debe tener la fuerza de arrepentirse: de sí mismo, de su pasado, de su familia, de su especie, “hasta que se encuentra él mismo en Dios” (Kierkegaard, 2007, p. 196).

Dice Kierkegaard (2007) que “sólo cuando me elijo a mí mismo como culpable, sólo así me elijo de manera absoluta” (p. 197). Uno no se puede elegir a sí mismo sin este arrepentimiento, porque este último ayuda al hombre a elevarse más allá de sus propias impotencias. Pero uno debe prepararse toda la vida para esto. No querer arrepentirse es persistir en el mal, en la ambigüedad o en el autoengaño y, por lo mismo, se llega a la implacable desesperación. En *Temor y temblor*, por lo mismo, Kierkegaard, a través del Tritón o de la historia de Sara y Tobías, presenta qué pasa cuando uno no se arrepiente de verdad: se llega a lo *demoníaco* (que es una terrible forma de desesperación: un deseo insaciable, obstinación, ensimismamiento, aislamiento).

Conocedor de las debilidades humanas, Kierkegaard entendió perfectamente que el ser humano no quiere liberarse del autoengaño, sino que quiere deshacerse de la medicina, es decir, de aquello que puede curar su espíritu. ¿Qué nos impide acudir a la medicina?

Nosotros mismos somos el obstáculo ante la curación; todo depende de cómo vivimos y sobrepasamos las dificultades de la vida; de sí nos mantenemos en la verdad o nos corrompimos en el camino. Kierkegaard sabía muy bien que la mayoría de los seres humanos corrompen su yo, su interioridad, la pervierten en algo que ni ellos entienden y, de repente, uno se encuentra resentido, odiando, inseguro, arrogante, malicioso, mentiroso, vanidoso, agresivo.

Hoy en día se habla mucho de “vivir desde la autenticidad”; sin darnos cuenta de que se trata de una falsa idea de autenticidad que determina en la mayoría una búsqueda desesperada de “ser diferente” y que implica “adjudicarse cualidades” que no definen realmente el yo. De aquí la desesperación de aparentar; uno cree que

es poeta, otro que es político, otro que es el más importante ser humano. Pero Kierkegaard nos recuerda algo esencial: lo importante no es ser diferente, sino llegar a ser sí mismo que implica un repliegue de la conciencia individual sobre sí misma, arrepentimiento y fe.

El arrepentimiento no es así una forma puritana de la conciencia culpable, ni un aceptar públicamente ante la sociedad las propias culpas y pecados, sino una forma de honestidad espiritual, que lo que busca es realmente la relación espiritual, fundamental y que solo es un acto interior. Ya que para ello debe reconocer que toda forma de enunciación o toda pretensión de saber la verdad de sí mismo sería seguir identificando el devenir singular con la inmediatez exterior, y progresar en la enfermedad, por lo que para que sea de verdad real como actualidad, debe reduplicarse lo dicho existencialmente, y dado lo dicho ello llevará como dice Kierkegaard en sus *Diarios* a “que toda instrucción termine en una especie de silencio; porque cuando yo lo expreso existencialmente, no es necesario que mi hablar sea audible” (Kierkegaard, *JP* 1967, 1, p. 286, 17, al margen de 85:16); es decir a una actitud de total apertura interior en el mundo con un sentido absoluto del porvenir pero en el mismo instante de cada momento de la vida cotidiana, transformando la forma de vida de la muerte, al desesperación, por la vida de esperar siempre, que es lo que para Kierkegaard define la esencia del ser humano, su infinita capacidad de esperar, como nos dice en “La Expectativa de la fe. En el año nuevo”:

lo grandioso del ser humano, la prueba de su procedencia divina, es justamente el hecho de que se ocupa de aquél [el provenir], pues si no hubiese ningún porvenir, no habría tampoco ningún pasado, y si no hubiese ni porvenir ni pasado alguno, el hombre estaría subyugado como el animal, su cabeza inclinada hacia la tierra, su alma apresada al servicio del instante. (Kierkegaard, 2010b, p. 41).

5. De las patologías espirituales a las patologías sociales

Ante este panorama, el problema con el cual nos enfrentamos es, como afirma Gordon Marino (2021, p. 67) que “hoy nos llevan a creer que muchas de nuestras emociones negativas son enfermedades que deben ser tratadas” y “pensamos la depresión, la angustia y otras desconcertantes enfermedades humanas como alteraciones internas que deben ser aliviadas y ajustadas con otras formas de ingeniería vital” (2021, p. 37). Tratar estas dolencias espirituales de este modo es buscar hacer lo mismo que todas estas tendencias psicologizantes contemporáneas: transformar a los seres humanos en unas “ratas de laboratorio”, a través de medicina tranquilizante, pero que no cura porque las circunstancias actuales de velocidad, aceleración y redes sociales digitales impiden dar el tiempo necesario para la madurez del espíritu. La dolencia espiritual no se debe confundir con una alteración psíquica o psiquiátrica, se trata de un problema de la interioridad. El espíritu también enferma, pero la cura no es una medicina, sino que es una labor humana, una tarea que el ser humano tiene que asumir y llevar a cabo, como elección de sí mismo, de ser espíritu en el silencioso arrepentimiento que es fuente de esperanza.

En el momento en el cual consideramos que todo se debe tratar para no sentir ni desesperación, ni angustia, llegamos al miedo total de vivir y sentir. Para Kierkegaard, al contrario, la desesperación y la angustia tienen una función educativa para el hombre. No saber asumir estas manifestaciones del espíritu, entonces, efectivamente, se llega a la depresión cuya causa, fuera de una descomposición química del cerebro, es también el resultado de un vivir auténticamente y entonces, surge tristeza incomprensible, un desaliento, y el alma oscurece. Surge cuando experimentamos una falta de posibilidad y falta de sentido; o cuando la interioridad se siente atrapada en una telaraña de pensamientos negativos y miedos sobre nosotros y sobre la realidad que nos rodea. Es, sin duda, una emoción negativa. Pero esto no significa que siempre es una enfermedad que necesita de un tratamiento psiquiátrico de inmediato.

Se trata de comprender que la tristeza profunda es un sentimiento natural que experimentamos y que es normal a veces vivir este tipo de emoción.

La clave, como afirma Gordon Marino (2021, p. 67), es tener conciencia de nuestras emociones y no buscar evadir cada vez que nos topamos con una vivencia negativa. Pero esto sí, hay una diferencia entre desesperación y depresión: “la depresión es un estado de ánimo, mientras que la desesperación es una actividad que solo continúa mientras el individuo, aunque la mitad conscientemente quiera que continúe” (Marino, 2001, pp. 101-102). Lo que queremos decir es que para Kierkegaard la desesperación no implica necesariamente una afectividad emocional o mental (ser desesperado no implica que uno es depresivo). Una persona puede ser alegre, experimentar un estado de felicidad y, en el fondo, estar en la más profunda desesperación.

A través de este diagnóstico que es el autoengaño, Kierkegaard, no solo habla de algunas patologías espirituales, pero pudo anticipar algunas perturbaciones que se volverán sociales, y que, filósofos como Habermas, Adorno nominarán como “patologías sociales”, porque cuando tanto en lo personal como en lo social, cuando el punto de partida es el engaño, la existencia se vuelve atada a lo espectacular. Pero, sobre todo, de Kierkegaard aprendemos que las enfermedades espirituales son parte de la vida misma del espíritu que se encuentra, como decía, en un continuo devenir.

Referencias bibliográficas:

- Arbaugh, G. E. (1980). Egoism. En Niels Thulstrup y Marie Mikulová Thulstrup (Eds.), *Kierkegaard and Human Values*. Bibliotheca Kierkegardiana vol. 7 (pp. 110-120). C.A. Reitzels Boghandel.
- Fabro, C. (1980). Desperation. En Niels Thulstrup y Marie Mikulová Thulstrup (Eds.), *Kierkegaard and Human Values*. Bibliotheca Kierkegardiana vol. 7 (pp. 126-134). C.A. Reitzels Boghandel.
- Jaspers, K. (1993). *Psicopatología general*. Roberto Saudibet y Diego A. Santillán (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Kierkegaard, S. (1967). Søren Kierkegaard's Journals and Papers. Vol 1. A-E. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Trad.). Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1978). Søren Kierkegaard's Journals and Papers. Vol 6. Autobiographical Part Two 1848-1855. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Trad.). Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1985). Mi punto de vista. José Miguel Velloso (Trad.). Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2001). La época presente. Manfred Svensson Hagvall (Trad.). Editorial Universitaria de Chile.
- Kierkegaard, S. (2006). Las obras del amor. Demetrio G. Rivero (Trad.). Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2007). El equilibrio entre lo estético y lo ético. En *O lo uno o lo otro*. Un fragmento de vida II (pp. 147-292). Darío González (Trad.). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). La enfermedad mortal. Demetrio G. Rivero (Trad.). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010a). Necesitar a Dios es la suprema perfección del hombre. En Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas (pp. 294-318). Darío González (Trad.) Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010b). La expectativa de la fe. En el año nuevo. En Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas (pp. 31-53). Darío González (Trad.) Trotta.
- Kierkegaard, S. (2015) Diarios Vol. III 1837-1839. Colección papeles de Kierkegaard. F. Nassim Bravo Jordán (trad.) Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2016). El concepto de la angustia. En Migajas filosóficas. *El concepto de angustia*. Prólogos (pp. 129-268). Darío González y Óscar Parceró (Trad.). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2017). La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa. José G. Martín (Trad.) Francesc Torralba (Intro.). Herder.
- Kierkegaard, S. (2018). Un discurso ocasional [La pureza del corazón]. Discursos edificantes para diversos estados de ánimo (pp. 5-159). Leticia Valadez H. (Trad.). Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2019). Temor y temblor. En: *La repetición. Temor y temblor* (pp. 107-213). Darío González y Óscar Parceró (Trad.). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2020). Diarios Vol. VI 1844. Colección papeles de Kierkegaard. María J. Binetti (Trad.) Universidad Iberoamericana.

- Kierkegaard, S. (2021). *Diarios Vol. VIII 1846*. Colección papeles de Kierkegaard. María J. Binetti y F. Nassim Bravo Jordán (Trad.). Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2023). *Diarios, Vol. IX, 1847-1848*. Colección de papeles de Kierkegaard. María J. Binetti (Trad.). Universidad Iberoamericana.
- Marek, J. (2023). Kierkegaard's Conception of Health and Sickness and the Idea of Diagnostic Anthropology. En Johann-Christian Pöder (Ed.), *Kierkegaard and Bioethics* (pp. 53-73). Routledge.
- Marino, G. (2001). *Kierkegaard in the Present Age*. Marquette University Press.
- Marino, G. (2021) *La guía de supervivencia del existencialista: cómo vivir auténticamente en una época inauténtica*. Matías Tapia Wende (Trad.) Universidad Iberoamericana.
- Noica, C. (2009). *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*. Vasilica Cotofleac (Trad.). Herder.
- Nordentoft, K. (1978). *Kierkegaard's Psychology*. Bruce Kirmmse (Trad.). Duquesne University Press.
- Thulstrup, N. & Lønning, P. (1980). Repentance. En Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (Eds.), *Theological Concepts in Kierkegaard*. Biblioteca Kierkegardiana Vol. 5 (pp. 160-166). C.A Reitzels Boghandel.

CAPÍTULO X

DE LA “PRIMERA ÉTICA” A LA “SEGUNDA ÉTICA”: EL DESCENTRAMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD EN *LAS OBRAS DEL AMOR Y LA ENFERMEDAD MORTAL*

*Pablo Uriel Rodríguez*¹

RESUMEN

Empleando el pseudónimo Vigilius Haufniensis, Kierkegaard anuncia en la “Introducción” de *El concepto de la angustia* de 1844 la bancarrota de la “primera ética” y la necesidad de una “segunda ética”. La noción de una “segunda ética” no reaparece en los siguientes escritos de un modo explícito. ¿Acaso Kierkegaard abandona esta

1 Es Investigador asistente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET, Argentina). Doctor en Filosofía (Universidad de Morón, Argentina) y Profesor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Se desempeña como co-director del Proyecto en Investigación Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (Argentina). Trabaja como docente en la carrera de Filosofía de la Universidad de Morón y en el postgrado de la Universidad de Buenos Aires.

idea? El danés introduce esta distinción con tal fuerza que su abandono resulta inconcebible. Algunos especialistas en la obra del danés (Arne Grøn o Andre Clair) consideran que el desarrollo de la “segunda ética” se da en *Las obras del amor* (1847). Otros (Michael Theunissen) postulan que el análisis psicológico desplegado en *La enfermedad mortal* por el pseudónimo Anti-Climacus es el despliegue de la nueva ética anunciada por Vigilius Haufniensis (1849). Ambas opciones pueden afirmarse sin sacrificar una por otra, siempre que se encuentre un denominador común. La hipótesis que quiero desarrollar en el presente trabajo es la siguiente: la “segunda ética” es la que comienza con el sujeto en la posición del “tú” a diferencia de la “primera ética” que coloca al sujeto en la posición del “yo”.

Palabras Clave: ética, subjetividad, angustia, amor, desesperación

ABSTRACT

Using the pseudonym Vigilius Haufniensis, Kierkegaard proclaimed the bankruptcy of the “first ethics” and the need for a “second ethics” in the “Introduction” to *The Concept of Anxiety* in 1844. The notion of a “second ethics” does not appear explicitly in later writings. Does Kierkegaard abandon the idea? The Danish introduces this distinction with such force that its abandonment is unthinkable. Some specialists in Kierkegaard’s work (such as Arne Grøn or Andre Clair) consider that the development of the “second ethics” takes place in *Works of Love* (1847). Others (such as Michael Theunissen) postulate that the psychological analysis developed by the pseudonymous Anti-Climacus in *The Sickness unto Death* is the unfolding of the new ethics announced by Vigilius Haufniensis (1849). Both options can be affirmed without sacrificing one for the other, as long as a common denominator is found. The hypothesis that I want to develop in this paper is the following: the “second ethics” is the one that begins with the subject in the position of “Thou”, in contrast to the “first ethics”, which places the subject in the position of “I”.

Keywords: Ethics, subjectivity, anxiety, love, despair

INTRODUCCIÓN

Si hiciéramos el ejercicio intelectual de encolumnar detrás de una misma convicción a los diferentes intelectuales post-idealistas del decenio 1840 - 1850, semejante convicción sería la que comienza por dictaminar el agotamiento de la reflexión filosófica tradicional y, consecuentemente, reclama una renovación urgente de los conceptos y categorías que explican la realidad. Ludwig Feuerbach argumentó primero a favor de una necesaria metamorfosis del pensamiento (*Necesidad de un cambio*, 1842/43 y *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, 1843) y luego sentó, de modo aforístico y asistemático, las bases para la filosofía del porvenir (*Principios de la filosofía del futuro*, 1843). Para esa misma época, en su famoso ajuste de cuentas con la filosofía feuerbachiana a comienzos de 1845, Karl Marx decretó el “no va más” de toda especulación incapaz de transformar objetivamente la realidad. El periplo intelectual de Søren Kierkegaard, desde su periférico entorno danés, no permaneció al margen de esta exigencia post-idealista. Ya en *O lo uno o lo otro*, el voluminoso escrito que inicia el colosal proyecto autoral kierkegaardiano en 1843, puede oírse con claridad el reproche dirigido contra los grandes teóricos de la sociedad cristiano-burguesa. Empleando el disfraz de un ironista romántico (el joven esteta A), el danés se queja del engaño perpetrado por aquellas filosofías que se limitan a la entrega de meros pensamientos tras haber prometido el acceso a la realidad (II, 41 / OO I, 57)². Más adelante en ese mismo libro, ahora bajo la máscara de un respetable representante de los valores morales burgueses (el pseudónimo B o juez Wilhelm), Kierkegaard denuncia que incluso los más elaborados sistemas especulativos de su tiempo sólo saben encogerse de hombros cuando alguien acude a ellos preguntando cómo actuar en la vida (III, 168 / OO 2, 161). Poco tiempo después de la aparición de *O lo uno*

2 Utilizamos la última edición en danés de las obras de Kierkegaard (*Søren Kierkegaard Skrifter*). En números romanos consignamos el tomo y en numeración arábiga la página correspondiente. A continuación, ofrecemos la respectiva traducción al castellano (las abreviaturas se especifican en la Bibliografía).

o lo otro, en consonancia con las consideraciones vertidas por los pseudónimos A y B, el danés apunta entre sus notas personales la necesidad y conveniencia de una “ciencia existencial” capaz de asumir inmediatamente la diferencia entre el pensamiento y la realidad (Pap. IV C 100)³.

Un similar malestar ante los sistemas filosóficos contemporáneos reverbera en la “Introducción” del libro *El concepto de angustia* de 1844, firmado por el pseudónimo Vigilius Haufniensis. Las páginas iniciales del escrito lamentan la ausencia de un encuadre epistemológico adecuado para el abordaje científico del pecado, una categoría crucial para entender la existencia humana. La discusión de este problema resulta ser la ocasión propicia para introducir una llamativa distinción. Vigilius Haufniensis discrimina entre una “primera ética” [*første etik*] y una “segunda ética” [*andet etik*]⁴. Tal y como ha sido oportunamente observado por Arne Grøn (1998), esta distinción se le presenta al lector del tratado sobre la angustia de un modo peculiar. “Primera ética” y “segunda ética” no aparecen en un pie de igualdad; no son establecidas como alternativas entre las que un individuo carente de orientación práctica ha de elegir con premura. Más bien, la “segunda ética” irrumpe como “otra ética”⁵, como una alternativa existencial ante el derrumbe o colapso interno de la “primera ética” (Grøn, 1998, pp. 38-39)⁶. Casi sin dilación, brotan en el lector dos interrogantes estrechamente rela-

3 La sigla *Pap.* hace referencia a la tercera edición de los *Søren Kierkegaards Papirer*. En este caso, los caracteres romanos indican el tomo; la letra A, B o C a la clasificación del material y, por último, la numeración arábica a la entrada.

4 Laura Llevadot argumenta “la segunda ética, que será anunciada en la introducción a *El concepto de angustia*, aparece ya en *Temor y temblor* cuando De Silentio advierte que el deber absoluto de amar a Dios no elimina la ética, sino que antes bien la transforma” (2011, p. 109). El especialista colombiano Alejandro Peña Arroyave (2015) sostiene una hipótesis similar.

5 Aquí es importante señalar que la expresión danesa “*anden Ethik*” significa tanto “segunda ética” como “otra ética”.

6 Michael Theunissen y Wilfried Greve señalan que en las obras pseudónimas de 1843 posteriores a *O lo uno o lo otro*, a saber, *La Repetición* y *Temor y Temblor* “sólo se había considerado la posibilidad del fracaso ético, ahora [en *El concepto de angustia*] se afirma su necesidad” (1979, p. 29).

cionados. ¿Cómo es la ética que fracasa? y ¿en qué consiste su fracaso? La respuesta a estas preguntas, palabras más, palabras menos, es la siguiente: la explicación de este hundimiento reside en la especificidad de la *tarea* exigida por la ética que fracasa. La “primera ética” se caracteriza por imponerle a todos los individuos una misma *tarea*. ¿Cuál? La de convertirse en “el hombre verdadero y total, el hombre κατ’ ἐξοχήν [por excelencia]” (IV, 325 / CA, 139). Por esta razón, demanda un movimiento descendente desde la idealidad a la realidad. Las cosas no quedan ahí. La “primera ética” también presupone la *realizabilidad* de la virtud (IV, 326 / CA, 139), es decir, se rige por la consideración de que el agente práctico tiene bajo su control el poder necesario para cumplir con su *tarea* y, por este motivo, el evaluador que se atiene a los principios de la “primera ética” no titubea a la hora de dictar su juicio condenatorio cuando aquel no alcanza su meta (IV, 324 / CA, 137). ¿Qué opción queda ante este veredicto? La “primera ética” contesta mostrando su categoría más elevada: el *arrepentimiento*. Frente a esto, cabe indagar si arrepintiéndose el individuo se acerca efectivamente en algo al cumplimiento de su *tarea* o si únicamente incrementa la conciencia de su fracaso. Con meridiana claridad Grøn (1998) escribe: “Si toda existencia acaba en la exigencia de la ética, quedamos atrapados en un universo que sólo es determinado por el ideal y por nuestra aspiración a la realización del ideal. Abandonada a sí misma, la ética resulta ser un poder de obligación que nos priva de libertad” (p. 41). El callejón sin salida al que conduce la “primera ética” obliga a efectuar una corrección en el sentido mismo del movimiento ético. La “segunda ética” postula un movimiento que va desde abajo hacia arriba (IV, 328 / CA, 140). Este novedoso punto de partida envuelve otros dos cambios profundos en relación con los supuestos de la “primera ética”. En primer lugar, se adopta la idea de que el ser humano no dispone del poder requerido para realizar lo que se le exige o, para decirlo con el vocabulario del autor del tratado sobre la angustia, se *presupone la realidad del pecado* (IV, 330 / CA, 143). En segundo lugar, la *tarea* ética ya no consiste en el abandono de la individualidad efectivamente real

en pos de la universalidad ideal, sino como el llamado a la actualización en la existencia de la propia singularidad (González, 2001, p. 37 y Zhang, 2018, p. 35)⁷. A partir de lo expuesto en las líneas previas estamos en condiciones de sostener que la “segunda ética” está atravesada por el señalamiento del carácter erróneo de la autoconciencia con la que opera el agente práctico de la “primera ética”⁸. Ahora bien, una afirmación de semejante calibre impide que la distinción entre ambas éticas sea abandonada sin justificación alguna. Por este motivo, como atinadamente señala Grøn, el hecho de que tras la publicación del escrito de Vigilius Haufniensis no se insista sobre la mencionada distinción a lo largo del *corpus* literario kierkegaardiano indicaría que a partir de 1844 *la ética de la que hablan Kierkegaard y sus pseudónimos cuando argumentan asumiendo la realidad del pecado es la “segunda ética”* (Grøn, 1998, p. 41).

Entre los estudiosos del pensamiento kierkegaardiano toma forma la siguiente duda: ¿en qué obra se desplegaría esta “segunda ética”? O, más modestamente, ¿en qué libro se sentarían las bases de esta “segunda ética”? Los especialistas se inclinan o bien por *Las obras del amor* (libro publicado en 1847 y firmado con nombre propio) o bien por *La enfermedad mortal* (obra publicada bajo el pseudónimo Anti-Climacus en 1849). Entre quienes prefieren la primera alternativa encontramos, por ejemplo, a Malantschuk (1979), Quinn (1997), Clair (2013), Chevallier (2001), Ziegler (2006) y Grøn (1998 y 2002)⁹. Algunos de los principales defensores de la segunda opción son Theunissen (1995 y 1996), González

7 Michael Theunissen, en cambio, asegura que el autor pseudónimo de “*El concepto de angustia*” pone el acento en el espíritu y no en el yo puesto que sigue aferrado al pensamiento de que el individuo está destinado a ser algo supraindividual” (1995, p. 197).

8 Como más adelante quedará claro (en el punto II.), la «segunda ética» se constituye como el cuestionamiento del sujeto práctico de la «primera ética».

9 Patricia Dip, en su libro de 2010 *Teoría y praxis* en Las obras del amor, señala que terminó abandonando esta perspectiva. Según la especialista argentina, el planteo de *Las obras del amor* no logra establecer las bases a partir de las cuales se torna posible formular un imperativo moral pasible de ser concebido como el fundamento de la «segunda ética». El libro de 1847, por tanto, no sería el desarrollo de la nueva ética anunciada en *El concepto de angustia*, sino la conclusión de la teoría erótica iniciada en *O lo uno o lo otro* (Dip, 2010, pp. 199 – 202).

(2010), Nordentoft (1978) y, también, Grøn (1997). Las razones esgrimidas por ambos grupos a favor de sus respectivas posturas tienen un peso prácticamente equivalente. Lo más acertado, entonces, consiste en recorrer conjuntamente sendas posibilidades bajo la idea de que *Las obras del amor* y *La enfermedad mortal* se complementan mutuamente en el intento de sentar el tono general de la “segunda ética”¹⁰.

La “segunda ética” comienza con la dogmática, esto es, con la dogmática cristiana. De este modo, la “segunda ética” sería una “ética cristiana”. Esto es lo poco que nos dice Vigilius Haufniensis al respecto. Pero ¿qué entraña una afirmación de semejante calibre? La respuesta más inmediata y tentadora dice así: la “segunda ética” propondría la sustitución de un conjunto de imperativos surgidos de la naturaleza o de la razón humana por una serie de preceptos emanados de la revelación divina. El apuro de esta respuesta corre el riesgo de ocultar la real profundidad del planteo. El derrumbe de la “primera ética”, dice González, “no es el fracaso de una ciencia o la insuficiencia de una doctrina: es la bancarrota de una cierta posición de la subjetividad” (2018, p. 314). Por este motivo, el propósito de la nueva ética no pasa por reemplazar un cuerpo de axiomas o normas morales, sino por transformar una comprensión de la existencia. Más (o antes) que una ética de mandamientos cristianos, la “segunda ética” es una ética que interioriza un entendimiento psicológico-cristiano de la vida humana. La dogmática que, según Vigilius Haufniensis, se encuentra a la base de la “segunda ética” opera más como cuestionamiento de toda construcción filosófico-práctica que como respuesta a todo problema filosófico práctico (Chevallier, 2001, p. 88). “Primera ética” y “segunda ética” no difieren necesariamente en torno a su contenido. La real diferencia entre ambas radica, por un lado, en sus respectivas descripciones de cómo es el agente práctico y, por el otro, en el modo en que cada una de ellas especifica las condicio-

10 Por otra parte, esta es la propuesta de Grøn en su libro *Subjetividad y negatividad* de 1997 (pp. 283 – 284).

nes bajo las cuales aquel actúa. ¿Cuál es, entonces, el corazón de esta transformación de la ética? La tesis que nos guiará a lo largo de la presente exposición puede formularse con las siguientes palabras: la “segunda ética” asume que el individuo humano, qua agente práctico, no sólo carece de una autoridad efectiva sobre sí mismo, sino que tampoco depende exclusivamente de su poder a la hora de recobrar dicha autoridad¹¹.

El recorrido del presente estudio consta de cuatro estaciones. En primer término (I.), procederemos a una reconstrucción del proyecto existencial desplegado en las cartas éticas que componen la segunda mitad de *O lo uno o lo otro*. El análisis de la auto-elección revelará las notas principales de la “primera ética”. En segundo lugar, intentaremos igualar entre sí las críticas y las correcciones a la concepción ética de la vida del pseudónimo B desarrolladas en las obras que desarrollarían los fundamentos de la “segunda ética”, a saber, *Las obras del amor* (II.) y *La enfermedad mortal* (III.). La hipótesis que alimentará estas dos secciones sostiene que los escritos sobre el amor cristiano y la desesperación tienen como denominador común un desplazamiento del sujeto ético desde la posición del Yo hacia la del Tú. Vale aclarar que, sin desmerecer la importancia y necesidad de un acercamiento religioso a ambos textos, el presente estudio se esforzará por llevar adelante un abordaje filosófico de ambos libros. En este sentido, en consonancia con Rosenberg Larsen, apostamos por una comprensión de la obra del danés que sostiene que su teoría de la subjetividad no se basa sobre premisas teológicas, sino que, más bien, la explicación religiosa surge como una respuesta que da sentido a los fenómenos psicológicos que la misma exploración kierkegaardiana de la existencia subjetiva pone de manifiesto (Larsen, 2015, p. 38). El trayecto culmina con un intento de interpretación de la “segunda ética” a partir de la teoría de la resonancia del filósofo contemporáneo alemán Hartmut Rosa.

11 Los lectores habituales de Kierkegaard podrán notar la afinidad entre la «segunda ética» y el modelo B perfilado en el primer capítulo de las *Migajas Filosóficas* de 1844 del pseudónimo Johannes Climacus (IV, 218 – 230 / MF, 31 – 41)

1. El programa de *apoderamiento de sí mismo* del pseudónimo ético B como proyecto existencial

¿Sería correcto caracterizar la concepción de la vida del pseudónimo B como un exponente de lo que en *El concepto de angustia* recibe el título de “primera ética”? En este primer apartado argumentaremos que el programa existencial desarrollado en la segunda mitad de *O lo uno o lo otro* intenta resolver el problema de la falta de autoridad del individuo sobre sí mismo a través del movimiento de auto-elección; sin embargo, este proyecto fracasa en la medida en que dicho intento no pone en cuestión los presupuestos de la “primera ética”.

Uno de los aspectos más fascinantes de “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, el segundo escrito del juez Wilhelm, es su penetrante crítica de la concepción estética de la existencia en general y de sus diversas modalidades en particular. Ante todo, no perdamos de vista cuál es el blanco concreto de las objeciones del pseudónimo B. El juez Wilhelm se esfuerza por mostrar el carácter esencialmente inconsistente de la forma de existencia estética. El objetivo, entonces, es mostrar que hacer de la búsqueda de satisfacción la única pauta de conducta vital -tanto si la mentada satisfacción se concibe como placer sensorial como si es entendida en los términos de un gozo reflexivo-conduce, más tarde o más temprano, a la frustración¹². El rechazo de este tipo de vida, como puede verse, en modo alguno pretende anular la dimensión estética del ser humano; por el contrario, más bien se trata de contener, integrar e, incluso, perfeccionar la sensualidad y la inmediatez presentes en todo individuo humano dentro de un esquema de fines más amplio y abarcador.

12 Para un análisis de la postura del pseudónimo B frente a la visión estética de la existencia puede consultarse a Olivares Bøgeskov (2015) y a Greve (1979). Merece ser aclarado que en las cartas del juez la forma de vida del esteta es objeto de una *crítica immanente*. No es rechazada tanto por el hecho de que se la considere moralmente reprobable; sino, más bien, por conducir a la frustración e irrealización al individuo que adhiere a ella.

El texto del pseudónimo B ofrece lo que los escritos precedentes del joven esteta A no podían brindar de ningún modo, a saber, una articulación teórica de lo que significa vivir estéticamente. “Aquel que dice querer gozar de la vida -explica Wilhelm- pone siempre una condición, la cual puede ser exterior al individuo, o bien estar en el individuo de manera tal que no se encuentra ante él” (III, 175 / OO 2, 167). Además de formular conceptualmente la existencia estética, esta caracterización del esteticismo enuncia al mismo tiempo la razón por la cual dicho programa vital debería ser abandonado. El juez examina dos clases de esteticismo: uno más rudimentarios (esteticismo inmediato) y otro más refinado (esteticismo reflexivo). En relación con el primero, dictamina que el individuo permanece a merced de la presencia o ausencia de factores ajenos a su voluntad (como la abundancia material, la persona amada, el bienestar físico, el reconocimiento social, etc.). En lo que respecta al segundo, su veredicto dice que en ese caso el proyecto existencial del individuo depende de su talento, es decir, de una serie de capacidades o dotes naturales que él no se ha dado a sí mismo¹³. A cada momento, la vida del individuo estético queda en manos de un estado de ánimo siempre fluctuante e inconstante que adviene a la personalidad desde fuera y se adueña de ella por entero. La existencia del esteta está desprovista de un verdadero centro desde el cual ponderar, organizar y coordinar los numerosos y diversos elementos que lo componen. Por este motivo, escribe el pseudónimo B, el mundo psíquico del esteta “es como un terreno en que crece todo tipo de hierbas, y en el que todas por igual reclaman que se las cultive; su sí mismo consiste en esa multiplicidad y no tiene ningún “sí mismo” que sea superior a ese” (III, 216 / OO 2, 204). Todo individuo estético, sea cual sea el tenor particular de su existencia, adolece de un control real y efectivo sobre sí mismo y sobre su conducta. No dispone de sí o, para usar otras palabras, el esteta no es un “yo” o al menos no lo es en un sentido eminente y profundo.

13 También es necesario señalar, como lo hace Greve, que el esteta reflexivo que se consagra por entero a la transfiguración artística de la realidad está en condiciones de llevar adelante su proyecto de vida porque cuenta con una base material que garantiza su subsistencia física (1979, pp. 198 – 199).

Tras diagnosticar las falencias de la existencia estética, el pseudónimo ético le brinda al destinatario de su carta, presumiblemente el joven esteta responsable de los escritos que componen la primera mitad de *O lo uno o lo otro*, un consejo terapéutico para reparar su acuciante situación. La tarea [*Opgave*] ética es clara: sumido en determinaciones estéticas el sujeto es extraño a sí mismo y, por ello, ha de llegar a ser sí mismo [*at blive sig selv*] o, como dice el juez, “se tiene a sí mismo como tarea” (III, 244 / OO 2, 230). Para cumplir esta meta, el individuo tiene que elegirse a sí mismo [*at vælge sig selv*]. La auto-elección, el gesto ético-existencial por excelencia, tiene como objetivo sacar al individuo del estado estético-inmediato de dispersión, desposesión y pérdida de sí. La mentalidad moderna del autor de las cartas éticas se pone de manifiesto en la lógica subyacente a su noción de elección de sí mismo. El juez Wilhelm adhiere al principio burgués “productor-propietario”: el derecho de un sujeto sobre un objeto es legítimo, y prácticamente total, en la medida en que este último es resultado de la actividad del primero. ¿Cómo recuperar la autoridad sobre sí mismo? ¿De qué manera hacerse propietario de sí mismo? Produciéndose a sí mismo. Sin embargo, al mismo tiempo que expresa la necesidad de una auto-producción, el pseudónimo B parece percatarse y percatarnos de su imposibilidad. En efecto, si nos ajustamos a la literalidad de sus palabras nos encaminamos a concluir que la noción de auto-elección se incorpora en la economía argumentativa del discurso del juez para reemplazar la idea de auto-producción. “Si lo que elegí no hubiese existido, si hubiese llegado a existir absolutamente en virtud de la elección, no lo habría elegido, lo habría creado; pero yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo” (III, 207 / OO 2, 196). La elección de sí mismo, por tanto, es propuesta como la única vía transitable para un sujeto finito que parecería ser incapaz de crearse a sí mismo¹⁴.

14 La imposibilidad de la autoproducción se enunciaría tempranamente en el texto de “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. Me refiero a ese curioso y poético pasaje en el que el juez Wilhelm sostiene que en el momento

El motivo por el cual la noción ética de auto-elección se presenta como alternativa frente al principio moderno idealista de auto-producción radica en el hecho de que una de las mayores preocupaciones del juez Wilhelm es el que sus conciudadanos lo consideren una persona piadosa. Al pseudónimo B le interesa pasar por un sencillo y devoto creyente que reconoce a Dios como su creador. No hay por qué suponer una actitud hipócrita. Es muy probable que el juez no tenga el más mínimo atisbo de duda en torno a su condición de buen cristiano. El tono y el desarrollo de sus misivas están definidos por el constante y marcado propósito de mostrar la compatibilidad entre el modo de existencia ético que él predica y el cristianismo histórica y culturalmente establecido. Las frecuentes alusiones a la Biblia y sus comentaristas, la aceptación de ciertos dogmas de la tradición eclesiástica (v. gr. la inmortalidad del alma y el Juicio Final) y el uso asiduo y calculado de un vocabulario claramente teológico¹⁵ deberían bastar para corroborar las anteriores apreciaciones. El mismo Wilhelm confiesa que nada tiene que agregar al catecismo de Balle que ha estudiado diligentemente en su infancia. Indudablemente la religiosidad del representante de la esfera ética quiere mostrarse en plena consonancia y continuidad con los ideales del mundo burgués y la dogmática oficial de la Europa decimonónica. En su primera carta, se encarga de resumir el espíritu de su pensamiento en pocas palabras: la religión cristiana “es la más alta etapa evolutiva del género humano” (III, 38 / OO 2, 36)¹⁶. No resulta para nada exagerado, entonces, sostener que el cristianismo profesado por el ético B entraña una decidida valorización de la temporalidad y del orden social mundano. La concepción de la vida del juez casi no reserva lugar alguno para una auténtica colisión

mismo de la elección “es como si el cielo se abriese, y el yo se elige a sí mismo, o mejor, se recibe a sí mismo” (III, 172 / OO 2, 165).

15 Sirvan dos ejemplos al respecto. Al comienzo de su segunda carta B sostiene que su fórmula lógica predilecta “o bien... o bien” funciona como una *fórmula de exorcismo* (III, 153 / OO 2, 149). Más adelante, promediando ese mismo escrito, caracteriza el instante de la elección como el *bautismo de la voluntad* (III, 166 / OO 2, 159).

16 En otro momento de la primera carta ética, el pseudónimo B señala que lo religioso no es ajeno a la naturaleza humana (III, 92 / OO 2, 85).

entre los deberes religiosos y las obligaciones civiles¹⁷. La relación con Dios carece de centralidad en este esquema de pensamiento, ya que, dentro del conjunto de las múltiples relaciones del individuo ético, el vínculo con la divinidad es uno más como cualquier otro. Incluso más, el representante de la ética llega al punto de afirmar que la correcta elección de uno mismo es la condición y el fundamento de una relación adecuada con Dios (III, 230 / OO 2: 217)¹⁸.

El cariz que adquiere la religión en las cartas del ético induce a preguntar hasta qué punto el juez está en lo cierto cuando afirma rechazar la noción de auto-producción y preferir la categoría de auto-elección. Retornemos al pasaje exacto en el que se plasma tal declaración. Luego de escribir “yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo”, el pseudónimo B añade, “si la naturaleza fue creada de la nada, si yo mismo como personalidad inmediata fui creado de la nada, en tanto que espíritu libre he nacido del principio de contradicción, he nacido en función de haberme elegido a mí mismo” (III, 207 / OO 2, 196). Ciertamente, el concepto de auto-producción es impugnado de forma explícita. No obstante, si prestamos la debida atención a estas líneas, podemos notar que tal concepto es descartado únicamente en un sentido específico. Lo inadmisibles es la noción de un individuo capaz de crearse en tanto que personalidad inmediata. Por ende, lo que el ético B hace a un lado es la idea de que un ser humano sea capaz de traerse a la existencia como un existente concreto, como un ente particular con notas físicas, psicológicas, biográficas y sociocultu-

17 Damos la derecha a Benjamin Olivares Bogeskov, el juez Guillermo “no aceptaría que un hombre particular pueda tener un conocimiento de la realidad de Dios más íntimo que el que se muestra a todos en las normas universales de la ética” (2015, p. 158). En este sentido, la posición del pseudónimo B es afín a la de Kant: la religión permanece dentro de los límites de la mera razón ética. La religión del ético B relaciona al individuo con Dios *a través de lo universal* y la actividad que consuma esta relación es un acto de la voluntad humana completamente immanente a la realidad mundana. Dios, en esta concepción, no es más que el garante último de la validez de la moral y de la armonía invisible entre la ética y el dominio del deseo natural (Mackey, 1972, p. 61)

18 Para una lectura de los escritos del juez Wilhelm contrapuesta a la aquí ensayada y que, por su parte, aproxima su concepción ética de la vida a una perspectiva religiosa puede consultarse a George Connell (1992).

rales determinadas. En este sentido preciso, todo ser humano, en primer lugar, es el efecto de la actividad de una instancia externa a él (por ejemplo, sus padres, la naturaleza, la historia, Dios), de la cual dependen esas características particulares y concretas. Sin embargo, esto no ocurre cuando al individuo se lo concibe como sujeto práctico moral -en tanto que agente libre y consciente-, ya que bajo esta consideración sí sería el producto de su propia actividad. El juez Wilhelm lo dice de manera clara y contundente al sostener que el ser humano está en condiciones de dar a luz el *nissus* formativo de su voluntad por sí mismo e, inmediatamente a continuación, agrega que el individuo no tiene que parir otro ser, sino parirse a sí mismo (III, 198 / OO 2: 188). Así, la auto-elección es la entrada a una nueva vida, un ingreso que cada uno se proporciona o habilita.

¿Cuál es el objeto de la elección ética y cómo se da esta elección? La elección tiene que ser incondicional, lo que equivale a decir que, debe ser una elección de carácter absoluto. La única elección realmente incondicional es la que se decide por lo incondicional: se ha de elegir lo absoluto. Pero ¿qué significado tiene lo absoluto en el seno del pensamiento del pseudónimo ético? Lo absoluto es el elemento eterno del yo. Con otras palabras: la libertad. La libertad se identifica con lo eterno en la medida en que, en sí misma, está desligada de toda cadena de eventos temporales y como tal, en última instancia, rebasa toda determinación material. Elegirse a sí mismo implica reconocerse esencialmente como libertad, como un centro espontáneo de decisiones y de las acciones que ejecutan dichas decisiones. Aquí, habría que detenerse en una cuestión para nada menor. ¿Cómo es posible que el gesto que pone la libertad, la elección de sí mismo, sea a su vez un acto libre? El yo está en condiciones de elegirse como libertad puesto que es libertad. En definitiva, la libertad se pone a sí misma y nada hay anterior a ella. Como escribe el pseudónimo B, el movimiento por el cual el yo se elige y se pone como libertad (lo absoluto) es idéntico al movimiento por el cual la libertad (lo absoluto) elige y pone al yo (III, 208 / OO 2, 194). Por tanto, si observamos las co-

sas atentamente, no es difícil advertir que la auto-elección ética es un acto reflexivo completamente interno e inmanente a la libertad individual. Un gesto en el cual, rigurosamente hablando, no hay margen para que una realidad trascendente al yo desempeñe papel alguno. El pseudónimo Johannes Climacus, a su turno, alertará a sus lectores sobre este punto en su análisis retrospectivo de la literatura pseudónima previa al *Postscriptum* de 1846: “El ético de *O lo uno o lo otro* se ha salvado a sí mismo al desesperar” (VII, 234 / PC, 257 [el resaltado es nuestro]). Por otra parte, es el mismo juez Wilhelm quien, dejando de lado la cautela y los reparos previos, termina presentando la auto-elección ética en los términos de una auto-producción:

El individuo toma entonces conciencia 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... En el instante de la elección está perfectamente aislado, puesto que se sustrae al entorno; pero en ese mismo momento está en una absoluta continuidad, puesto que se elige a sí mismo como producto, y esa elección es la elección de la libertad, de manera que, al elegirse a sí mismo como producto, puede decirse igualmente que se produce a sí mismo (III, 239 / OO 2, 225).

El gesto de auto-producción se revela como un movimiento de apoderamiento o toma de posesión de sí [*overtage sig selv*] cuya meta es brindarle al existente garantías en torno al control sobre su propia ser. El proyecto del juez Wilhelm es el establecimiento de una relación del individuo consigo mismo en la cual éste pueda disponer voluntariamente de sí. El individuo éticamente constituido tiene que ser capaz de incorporar todos los acontecimientos de su vida dentro de su propia biografía. Todo lo que le ocurrió, le ocurre y le ocurrirá ha de transformarse en su propia obra, en el resultado de su libertad (Rocca, 2020, p. 128); en suma, todos los sucesos de la vida personal han de ser queridos por el propio individuo y tienen que quedar bajo la órbita de su voluntad (III,

239 / OO 2, 225)¹⁹. La belleza de la existencia ética, confiesa el juez, radica en que el individuo deviene su “propia providencia” (III, 268 / OO 2, 251).

Elegirse a sí mismo, al menos como el ético lo expone, equivale a establecer al Yo (entendido éste, fundamentalmente, en los términos de voluntad libre e incondicionada) como principio de toda vida ética. La “primera ética”, por tanto, es aquella en la que el existente es emplazado en una posición que le otorga la primera palabra y toda iniciativa: en la posición de Yo. El individuo ético es soberano de sí mismo (III, 240 / OO 2, 226). Para decirlo de otro modo, la ética de la segunda mitad de *O lo uno o lo otro* es una ética de la interpelación de sí o auto-interpelación. Promediando su segunda carta, el pseudónimo B intenta iluminar el significado de la relación que el existente ético ha de guardar consigo mismo a partir de la figura del editor de un texto. Como editor de sí mismo, el individuo ético tiene la potestad para afirmar “sólo me corresponde de modo esencial aquello que he asumido éticamente como tarea” (III, 248 / OO 2, 233). Esto significa que, en el gesto de auto-elección, el individuo ético (i.) se reconoce a sí mismo como un producto; pero, al mismo tiempo, (ii.) constituye

19 Edward Mooney sostiene en el texto del juez Wilhelm coexisten dos modelos que compiten entre sí: el modelo de la «elección de sí» y el de la «recepción de sí». Para Mooney, el modelo de la auto-recepción *corrige*, ampliando y profundizando, la noción de la voluntad exclusivamente *activa* y *productiva* presente en el modelo de la auto-elección en la medida en que pone de manifiesto que la voluntad también tiene una faz pasiva y responsiva (1995, pp. 15 - 18). Ahora bien, de acuerdo con Mooney, el pseudónimo B no resuelve la tensión entre ambos modelos decantándose a favor de uno de ellos en detrimento del otro (1995, pp. 20 – 21).

Frente a esta interpretación, habría que decir que el modelo de la «recepción de sí» queda absorbido por el de la «elección de sí». Como ya ha sido dicho (ver nota al pie 13), la noción de auto-recepción aparecería en el texto para reforzar el esfuerzo del juez Wilhelm por conciliar su teoría con la sensibilidad del cristianismo oficial. En este sentido, Friedrich Hauschildt acierta al escribir que “¡Lo ético y la elección se condicionan mutuamente! A Kierkegaard le importa que aquel que elige, o sea, aquel que se comporta éticamente, *eo ipso*, actúa -incluso si la apariencia sugiere una opinión diferente. En lo ético, también lo que me ocurre se convierte en mi acción y, viceversa, solo cuando convierto lo que me ocurre en mi propia acción me comporto éticamente” (1982, p. 29).

su libertad como la agencia incondicionada desde la cual él mismo selecciona cuáles son aquellos elementos de su personalidad de los que quiere responder en la continuidad de su vida. Con lo dicho previamente, no afirmamos que en el horizonte de la ética desplegada en *O lo uno o lo otro*, el yo ético se resista a dar cuenta de sí mismo ante el otro. En efecto, el individuo ético, a diferencia de su contraparte estética, entiende que el hecho de responder de sí ante quienes lo rodean es un elemento esencial de su concepción de la vida. Sin embargo, dentro de este esquema intelectual, el otro no es la instancia que conmina al yo a la responsabilidad de sí y de sus acciones. Más bien, es el yo el que se hace a sí mismo responsable de sí mismo y de sus obras ante los demás. En la ética del pseudónimo B, en la “primera ética”, la responsabilidad que pesa sobre el sujeto práctico irrumpe en su vida únicamente en la medida en que él la admite. Su responsabilidad, en definitiva, es un producto de su libertad, ya que antes de que el individuo ético la haga suya, dicha responsabilidad no existía. El Yo es, en definitiva, la fuente de sus deberes. Por lo tanto, toda obligación del individuo hacia los demás es, primeramente, una obligación consigo mismo²⁰. La “primera ética” es aquella en la que el individuo es tanto el origen como el impulsor de la tarea ética que él ha de realizar.

2. El desplazamiento de la subjetividad en *Las obras del amor*: del “yo amo” al “tú debes amar”

Detectar en *Las obras del amor* la idea de que la “segunda ética” entraña y exige un desplazamiento de la subjetividad no es una empresa que precise de una refinada operación hermenéutica. Para nada se trata de hacer visible lo oculto. Dicha tesis se comunica de manera límpida y abierta en la superficie misma de las líneas con las que Kierkegaard finaliza su detallado comentario del imperativo cristiano de amor al prójimo:

20 Como afirma Mooney, en el individuo ético lo primero es la auto-responsabilidad y, luego, la articulación de esta auto-responsabilidad como responsabilidad por los demás (1995, p. 25)

El indicio de la infancia es que siempre dice: quiero [*mig vil*], a mí, a mí; el indicio de la juventud es que siempre está diciendo: yo [*jeg*], y yo, y yo; y el indicio de la madurez y de la consagración de lo eterno en un hombre consiste en que se quiera comprender que ese “yo” no significa nada mientras no se convierta en el “tú” a quien la eternidad dice sin cesar: “tú” debes [*“Du” skal*], tú debes. La juventud pretende ser el único “yo” que hay en el mundo, la madurez consiste en comprender este “tú” acerca de uno mismo (IX, 95 / OA 1, 172 [traducción ligeramente modificada]).

Los lectores del libro nos topamos con este fragmento tras haber acompañado a su autor a lo largo de un prolijo y minucioso estudio de las palabras que componen el mandamiento cristiano de amor al prójimo, desplegado en tres extensos y exquisitos capítulos. Las palabras del evangelio rezan “Amarás a tu prójimo” (Mt. 22, 39). El autor de *Las obras del amor* aborda el enunciado a partir de su propia lengua. El idioma danés emplea el verbo auxiliar “deber” [*skal*] para formar el futuro; por esta razón, la frase “amarás a tu prójimo” se expresa con la fórmula “*Du skal elske Næsten*”, cuya traducción literal es “Tú debes amar al prójimo”. El análisis kierkegaardiano del mandamiento cristiano se desarrolla, de manera tácita, pero constante, en contraposición al enunciado exaltado “Yo te amo” que tanto celebra el poeta. El encomio del espíritu poético se enfoca en la potencia extática de la pasión amorosa. El canto del poeta festeja la capacidad del amor de suspender o fracturar la lógica del cálculo racional utilitario que gobierna el día a día de los hombres. Según este esmerado elogio, el arrebato amoroso socava el poder soberano que el individuo tiene sobre sí mismo y lo expulsa de sus propios dominios. La irrupción de la pasión amorosa hace que el individuo -hasta el momento curvado sobre sí- salga de sí mismo. Kierkegaard, por su parte, desmenuza la fórmula cristiana y aborda cada uno de sus elementos por separado²¹. Mientras que el capítulo II.1 se focaliza

21 A pesar de este abordaje independiente de cada elemento de la fórmula, es importante considerar que, como advierte M. Jamie Ferreira (2001), “Kierkegaard no presenta los elementos en abstracto, sino que los destaca en su lugar dentro del mandamiento” (p. 30). Por esta razón, cualquier apreciación en torno a cualquiera de estos elementos

en el verbo “deber” [*skulle*], el capítulo II.2 enfatiza el sustantivo “prójimo” [*Næsten*] y el capítulo II.3, por último, hace lo propio con el pronombre “tú” [*Du*]²². Según se alcanza a ver, al detenerse en cada una de estas tres nociones, la reflexión kierkegaardiana ejecuta, desde diversas perspectivas, una misma doble operación teórica: por un lado, pone al descubierto que la celebrada salida de sí inherente al “Yo te amo” es ficticia y, por el otro, fija las condiciones que harían posible un verdadero descentramiento del sujeto ético.

La cuidadosa glosa del danés se erige como una monumental aclaración del modo en que el deber cristiano de amor al prójimo constituye la tarea ética que todo individuo humano ha de realizar en su existencia (IX, 58 / OA 1, 114). Cualquier lector de *Las obras del amor* está en condiciones de advertir que, bajo la perspectiva cristiana, ciertas preguntas recurrentes en torno al amor son sometidas a una reformulación radical. Veamos tres ejemplos clarificadores. El agente práctico que pregunta con la intención de conocer la esencia del amor es confrontado de inmediato con el interrogante que cuestiona si su praxis concreta manifiesta el auténtico amor o no (IX, 100 – 101 / OA 1, 179 – 180). Al individuo que pretende averiguar a quién debe auxiliar -es decir, quién es su prójimo- se le pide que examine si él mismo se comporta como el prójimo de aquellos que necesitan asistencia (IX, 30 / OA 1, 71). Por último, a quien teoriza con el propósito de determinar de qué modo ha de ser amado el prójimo, le sale instantáneamente al paso la pregunta que indaga si él se ocupa de su semejante con la misma intensidad y diligencia con la que cuida de sí mismo (IX, 28 / OA 1, 68). Estos tres ejemplos testimonian la modificación sustancial que implica la transición de la “primera ética” a la “segunda ética”. Preguntar “¿qué es el amor?”, “¿quién es el prójimo?” o “¿cómo debe amarse al prójimo?” es posible en la medida en que la

tiene que considerar el complemento y la aclaración que el tratamiento de los dos restantes ofrece.

22 Andre Clair observa que la palabra “amor” [*elske*] no es objeto de un tratamiento independiente, puesto que es la categoría que une y funda la relación entre los tres términos precedentes (2002, p. 231).

perspectiva de un existente que procura definir desde sí mismo sus acciones y obligaciones es asumida como punto de partida teórico y práctico. Que se formulen las preguntas “¿te comportas amorosamente?”, “¿eres el prójimo de tu prójimo?” o “¿amas a tu prójimo como a ti mismo?”, en cambio, es indicativo de que el individuo ha perdido su lugar central de privilegio²³. Mientras que en la “primera ética” quien interroga es el sujeto práctico, en su calidad de fundamento de la ética; en la “segunda ética” dicho sujeto, ahora transformado en el principal problema para la ética, pasa a ser el interrogado. La “segunda ética” envuelve una reconfiguración total de la existencia que desplaza al sujeto práctico de la posición del Yo (“Yo te amo”) a la del Tú (“Tú debes amar”). Para esta nueva ética, lo esencial no es que el sujeto práctico determine el contenido y el alcance de su tarea ética (el deber de amar al prójimo), sino que se deje determinar por dicha tarea.

En una primera tentativa de caracterización, podríamos decir que la ética cristiana de *Las obras del amor* le exige a todo sujeto práctico que deje de considerarse a sí mismo y a sus obras principalmente desde su propio punto de vista y comience a hacerlo a partir de la perspectiva del otro con el que comparte el mundo. Esta caracterización, sin embargo, tendría que ser precisada. En efecto, el individuo queda descentrado en función del prójimo al que debe amar; pero también en función del amor que le es ordenado -y esto, como veremos, en un sentido más profundo y fundamental.

Una de las principales tesis de *Las obras del amor* sostiene que en las interacciones entre seres humanos el otro únicamente se torna irreductible al yo -esto es, verdaderamente “otro”- en la medida en que es concebido como “prójimo”²⁴. Esta singular idea se plasma

23 La parábola del *buen samaritano* pone en evidencia estas dos disposiciones. El samaritano *se pregunta a sí mismo* si es el prójimo del hombre tendido en el camino. El levita y el sacerdote, en cambio, *preguntan* si el hombre caído es su prójimo. El interrogante del samaritano, por tanto, tiene su punto de partida en la situación fáctica del semejante necesitado; el interrogante del levita y el sacerdote, por su parte, se origina en ellos mismos, en sus posibilidades, obligaciones e intereses particulares.

24 Como indica Ulrich Lincoln, “la *alteridad* del otro es su trascendencia frente a la reflexividad autorreferencial del ser humano natural” (2000, p. 74).

en una afirmación sumamente controversial. La relación verdaderamente amorosa no es un vínculo dicotómico, no se trata de una relación de un individuo a otro. La relación verdaderamente amorosa, como plantea el cristianismo a diferencia de la mundanidad, es un vínculo tricotómico, esto es, una relación conformada por un individuo, Dios y otro individuo (IX, 111/ OA 1, 195). La interpretación más inmediata de esta tesis es un tanto obvia: el cristianismo interpondría una “tercera persona” entre los miembros, el yo y el tú, del vínculo intersubjetivo. La objeción contra esta operación también se suscita de forma instantánea. Entrometiendo a Dios entre el yo y el tú, el cristianismo destruiría el trato intersubjetivo directo e ininterrumpido para, en su lugar, entronizar un vínculo discontinuo que tendría en Dios a su mediador²⁵. En consecuencia, los individuos ya no se relacionarían horizontalmente el uno con el otro, sino cada uno de ellos primero con Dios y, en el mejor de los casos, a partir de este vínculo vertical ascendente serían reenviados, ahora en una verticalidad descendente, hacia su semejante. Sin embargo, es posible ofrecer una comprensión de la función del “tercero” completamente distinta y en consonancia con el enfoque general de *Las obras del amor* que hemos desplegado hasta aquí. Tomemos como punto de partida la relación dicotómica entre el individuo A y el individuo B. Desde la perspectiva de A, tenemos la relación entre “yo – A” y “tú – B”. La misma relación se invierte cuando la perspectiva en juego es la de B; pues, en ese caso, tratamos con la relación entre “yo – B” y “tú – A”. Cabe señalar, incluso, que tanto A como B son capaces de asumir, cada uno a su turno, la perspectiva ajena y, a su vez, cada uno de ellos puede percibirse a sí mismos como el “tú” de su contraparte. Si bien es cierto que, en un vínculo dicotómico, por ejemplo una conversa-

25 Ciertamente, es posible encontrar expresiones kierkegaardianas que en su literalidad abonan esta interpretación. Por ejemplo: “El mundo jamás podrá meter en la cabeza que Dios no sea simplemente un tercero en cualquier relación amorosa; Dios, que propiamente es el único objeto del amor, de suerte que no es el esposo el amado de la esposa, sino que es Dios; y es la esposa la que cabe al marido es ayudada en el amor de Dios” (IX, 124 / OA 1, 216 – 217).

ción entre dos personas, los lugares del “yo” y del “tú” son ocupados alternativamente por ambos miembros de la relación; para Kierkegaard, lo realmente importante radica en el hecho de que en dicha clase de vínculo el Yo es siempre el punto central a partir del cual todo se organiza, alrededor del cual todo gira y al cual todo, en última instancia, puede ser reducido. En toda relación dicotómica (amor erótico, amistad, lazo familiar, asociación política, etc.) el individuo se enlaza con otros a los cuales está personalmente inclinado a enlazarse, ya sea por razones sensuales (preferencias subjetivas), o por motivos racionales (cálculos instrumentales). El problema es que, en esta inclinación del individuo hacia el otro, por más desinteresada y propensa al sacrificio que pueda llegar a ser, el individuo “no hace propiamente sino relacionarse a sí mismo egoístamente” (IX, 62 / OA 1, 120). En todo “Yo te amo” palpita escondido un “Yo me amo”²⁶. En su inclinación hacia el otro, el individuo se muestra ciertamente afectado por el otro; sin embargo, esta misma afección está preconfigurada por su particularidad. La pasión amorosa que comienza con el Yo no rebasa los límites del amante y, por tanto, el amado queda capturado y asimilado por el amado²⁷. La relación dicotómica, tal la conclusión que se nos impone es dual sólo de forma aparente, pero no verdaderamente tal (Clair, 2002, p. 236). Y ello, porque, en definitiva, ninguno de sus miembros se trasciende a sí mismo: no hay dos “yoes” dirigidos a sus respectivos “tús”, sino dos Yoes referidos a sí mismos a instancias del otro o, a lo sumo, dos individuos que conforman un yo potenciado o reunido (IX, 62 – 64 / OA 1, 121

26 Esta cuestión ha sido analizada lúcidamente por el filósofo norteamericano Harry Frankfurt en su libro *Las razones del amor*. Según Frankfurt (2004), “La más clara definición de la naturaleza esencial del amor a uno mismo es simplemente que alguien que se ama a sí mismo manifiesta y demuestra este amor limitándose a amar lo que ama” (p. 108).

27 En este sentido, cabe señalar que, de acuerdo con el autor de *Las obras del amor*, B sería para A un “otro yo” o, en una traducción alternativa, un “segundo yo”, esto es, un “yo” *otro* o un yo “*segundo*” en relación con el “yo” o “primer yo” que sería el mismo A (IX, 60 / OA 1, 118). Dicho negativamente, según Kierkegaard, B no sería para A realmente otro.

– 123)²⁸. Así vemos perfilarse la siguiente tesis: el individuo no posee en sí mismo la fuerza necesaria para rebasar los límites de su ser en dirección a un otro auténticamente tal. Como dice Chevallier (2001), “el sujeto no puede ser su propio legislador y garantizar por sí mismo su apertura a los demás” (p. 92). Así las cosas, el autor de *Las obras del amor* trae a la palestra una idea previamente esbozada por Vigilius Haufniensis en el capítulo IV de *El concepto de angustia*: la subjetividad no se abre de adentro hacia afuera, sino de afuera hacia adentro; lo que rompe el ensimismamiento del individuo y permite una comunicación real con el otro es el choque de algo externo (IV, 421 y 425 / CA, 228 y 232).

Para que un individuo pueda realmente salir de sí, se requiere algo más que la simple presencia interpelante de un segundo individuo. Se necesita un “tercero”. Kierkegaard, como hemos visto, aclara la identidad de este “tercero”: Dios. En el mismo pasaje, también establece con claridad su función: ser la determinación intermedia [*mellembestemmelse*]²⁹ de la relación. (IX, 111 / OA 1, 195). Tan sólo algunas páginas más adelante, da un paso absolutamente decisivo al precisar que Dios, en tanto que “tercero”, es equiparable al amor [*Kjerlighed*] (IX, 124 / OA 1, 217)³⁰. El “tercero” no es el intruso que interrumpe y entorpece el vínculo entre dos, no es el tercer vértice de un triángulo. La relación tricotómica, más bien, se asemeja más a un círculo, donde el “tercero”, es decir, el amor, constituye la actividad efectiva que hace posible el verdadero relacionarse de cada individuo con el otro. Sin la presencia del “tercero”, sin la presencia activa del amor³¹, los

28 Utilizando una expresión que se hará presente en la segunda parte de *Las obras del amor* (capítulo IV), es posible decir que cada uno de los participantes de una *relación dicotómica* se limitan a *buscar lo suyo* sin reconocer la *peculiaridad* [*Eiendommelighed*] del otro.

29 Demetrio Gutierrez Rivero, en su traducción de 1965, y Victoria Alonso, en su revisión de la traducción de Rivero de 2006, optan por la expresión “común denominador”.

30 Kierkegaard repetirá esta idea en el capítulo VI de la segunda serie de *Las obras del amor* (IX, 299 / OA 2, 157).

31 Resulta provechoso, en este contexto, advertir que en el enfoque kierkegaardiano el amor más que un sustantivo o un verbo tiene el valor de un adverbio. Como sostiene Dalferht, la «actividad del amor» “no es una actividad al lado de otras. No hay ninguna acción o comportamiento al que podamos señalar y decir: «Esto es amor”. Pero tampoco

miembros de la relación no permanecerían en la relación. Por tanto, podríamos afirmar que, si la relación tricotómica resulta ser un vínculo en el cual el individuo entra en contacto real con un otro efectivamente “otro”, esto se debe a que es una relación del individuo con un otro en presencia de un tercero. Cuando en la segunda parte de *Las obras del amor* (capítulo VI) el danés apunta que en el momento en que los participantes de un vínculo “mantienen una relación amorosa entre sí, están manteniendo cada uno por su parte una estrecha relación con el amor” (IX, 302 / OA 2, 161); con sus palabras nos hace comprender que los miembros de una relación pueden vincularse realmente el uno con el otro porque cada uno de ellos se relaciona, en sí mismo, con el amor. Al concebir al amor como “tercero”, abandonamos la representación que hace de éste una fuerza determinada por el sujeto³² (“yo - amante”) o por el objeto (“otro - amado”). Bajo esta perspectiva, se nos presentan dos posibilidades. La primera es que el sujeto amante se instituya a sí mismo como medida para evaluar la relación. La segunda es que confiera dicho privilegio al objeto amado. Sin embargo, en ambos casos, la relación intersubjetiva pasa a estar gobernada por una norma externa al amor. Por este motivo, mientras que en el primer caso se corre el riesgo de que el sujeto absorba al objeto; en el segundo caso, el peligro radica en que el sujeto quede a merced

existe comportamiento alguno que pueda ser señalado y que, a su vez, no pueda ser o convertirse en una instancia de la práctica del amor. La actividad del amor puede distinguirse de otras actividades no por *aquello* que se hace, sino por *cómo* se hace lo que se hace... amar no es una actividad específica junto a otras, sino un modo específico de hacer lo que sea que hagamos (actividad) y de sufrir (receptividad, pasividad): Amar es hacer lo que sea que hagamos, y sufrir lo que sea que suframos, en el modo del amor” (2013, pp. 168 - 169). En este sentido, Grøn sostiene que la ética se transforma en “segunda ética” precisamente cuando a la preocupación por *lo* que se hace se añade la preocupación por *cómo* se hace lo que se hace (1998, pp. 42 - 43)

- 32 La crítica al amor determinado por el sujeto amante hace a un lado, desde ya, la concepción tradicional del amor como *inclinación patológica* que *está atado* al vaivén de los sentimientos y las emociones del individuo; pero, a la vez, también impugna la noción kantiana de *amor práctico*, esto es, del amor como un deber *dependiente* de la autodeterminación de la voluntad y basado en los principios racionales de la acción (Kant, 2012, p. 42).

del objeto (Lincoln, 2000, p. 81). Con el propósito de conjurar sendas amenazas, esto es, para garantizar que cada uno de los participantes de la relación subsista como personalidad independiente, el cristianismo dispone que el amor se constituya como el único criterio al cual tienen que sujetarse ambos miembros de la relación (IX, 136 – 137 / OA 1, 73)³³.

Únicamente en una relación tricotómica, el individuo queda emplazado en la posición del Tú. Sin embargo, no ocupa tal lugar por ser el “tú” del “yo” de aquel con quien interactúa, sino por ser el “tú” del “tercero”. Es más, el hecho de que el individuo sea, principal y primordialmente, el “tú” del “tercero” posibilita (i.) que ocupe realmente el lugar del “tú” ante el otro (Dalferth, 2013, p. 174) y (ii.) que pueda interactuar amorosamente con el otro, esto es, que sea capaz de relacionarse con alguien distinto a él sin reducirlo a sí mismo. De todo esto se desprende que el advenimiento del otro y la irrupción de la tarea ética sean uno y el mismo acontecimiento en el seno de la existencia subjetiva individual. Según la doctrina kierkegaardiana del amor, no cabría concebir un encuentro inicialmente neutral con el otro que, más tarde o más temprano, avanzaría hacia una modalidad particular u otra de relación intersubjetiva en función de los deseos, necesidades materiales e intereses práctico-rationales específicos del Yo. El planteo del danés, por tanto, establece que la aparición del otro, más bien, se halla siempre precedida y, por ende, determinada por la tarea ética de amarlo (González, 2018, p. 309). Para la teoría del amor de Kierkegaard, no es el individuo el que se establece a sí mismo como un sujeto ético, ya que sólo se convierte en tal en la medida en que es instado a ello por algo que lo excede. Mientras que en la “primera ética” la libertad es prioritaria en relación con la respon-

33 En este sentido, el sentido de la frase kierkegaardiana “sin tú y yo ningún amor” (IX, 265 / OA 2, 100) se revela en toda su profundidad y complejidad cuando el orden de sus elementos se invierte: sin amor, no hay yo ni tú (Dalferth, 2013, pp. 172 – 173).

sabilidad; en la “segunda ética”, el orden se invierte y la responsabilidad antecede a la libertad³⁴.

En este punto, estamos en condiciones de traer a la superficie la pregunta que, de forma subterránea, nos acompañó durante la exposición precedente: ¿qué significa para el sujeto práctico ser alcanzado por la exigencia ética en el lugar del Tú?, es decir, ¿qué significa para el individuo ser el sujeto de la “segunda ética”? Por el momento, sólo podemos brindar una respuesta parcial que tendremos que completar en el próximo apartado. Al menos en *Las obras del amor*, el concepto central para desentrañar esta cuestión es el de “*Selvfornegtelsens*”, palabra danesa que literalmente significa “auto-negación o negación de sí” y fue vertida al español como “abnegación”. ¿Qué es lo que esta noción pone en juego? ¿Acaso el abandono de toda conducta auto-afirmativa?, ¿una actitud auto-flagelante?, ¿un borramiento o destrucción de la propia subjetividad que conduce a la más absoluta pasividad? Kierkegaard presenta la abnegación como el signo distintivo del amor al prójimo ordenado por el cristianismo frente al erotismo y la amistad. El erotismo y la amistad “consiste[n] en no amar más que a uno solo exclusivamente”; la abnegación, en cambio, “consiste en entregarse sin excluir del amor ni siquiera a uno solo” (IX, 59 / OA 1, 116). La abnegación equivale a una actitud amorosa del individuo hacia todos los seres humanos, un todos que necesariamente lo incluye. De este

34 La diferencia entre ambas posiciones puede apreciarse observando el rol que cumple Dios en relación con el amor entre los seres humanos. En “La validez estética del matrimonio” (1843, *O lo uno o lo otro*, II) o en “Consideraciones sobre el matrimonio” (1845, *Etapas en el camino de la vida*), obras pseudónimas redactadas bajo el enfoque de la “primera ética”, es el individuo el que refiere su amor al otro a Dios a través del voto matrimonial, es decir, es el individuo el que *toma la decisión de hacerse responsable por el otro ante la eternidad* y, de este modo, pone su amor a resguardo de la contingencia del sentimiento. Se ve, así, lo comentado en la nota al pie 16: Dios es el garante de las resoluciones humanas, quien sostiene la unidad entre la decisión y el deseo. En cambio, en *Las obras del amor*, escrito con nombre propio y bajo el enfoque de la “segunda ética”, es Dios quien refiere amorosamente al individuo a su prójimo, es decir, es *la palabra de la eternidad la que hace al individuo responsable de su prójimo a través del mandamiento del amor*. Nuevamente, es aconsejable contraponer esta lectura con la interpretación de Connell, quien percibe una continuidad entre el planteo de las cartas éticas de *O lo uno o lo otro* y *Las obras del amor* (1992, pp. 63 – 65).

modo, la abnegación no va contra la propia persona sin más, sino contra el egoísmo de la persona. Pero, y he aquí un punto capital, la abnegación se enfrenta al egoísmo tal y como lo entiende el cristianismo. Para la comprensión cristiana es egoísta todo amor que comience con el individuo en la posición de Yo, aún si este amor se brinda al otro. Cuando queda cualificada por la abnegación, la tarea ética tiene que corregir dos excesos: el del individuo que en su relación con los demás brega exclusivamente por sus propios intereses y todo lo dispone a su favor y el del individuo que en su relación con el objeto amado (su “segundo u otro yo”) se entrega enteramente a éste de cuerpo y alma. Al primer individuo, se le dice “entrégate”; al segundo, “renuncia a tu abandono” (IX, 62 / OA 1, 121). La abnegación abre un surco en el interior de la propia subjetividad, porque establece una distancia “entre el yo y yo del egoísmo, pero también entre el yo y el otro yo del amor y de la amistad” (IX, 61 / OA 1, 119). De este modo, la abnegación genera un espacio en la intimidad del sujeto ético en el que se emplaza un “tú” con exactamente la misma prioridad que el “yo” (IX, 29 / OA 1, 69). La abnegación, por tanto, no es una renuncia completa a la propia persona; se trata, en cambio, de un movimiento que conduce simultáneamente al sujeto más allá del Yo (amor al prójimo como relación auténtica con el otro) y hacia sí mismo (amor cristiano a sí mismo como relación auténtica consigo mismo).

3. El desplazamiento de la subjetividad en *La enfermedad mortal*: ser puesto por otro

Tres años después de la publicación de *Las obras del amor*, en una entrada de su diario íntimo de 1850, Kierkegaard retoma el pensamiento de que el deber es efectivo sólo si proviene de una fuente ajena al individuo, esto es, de un “tercero”. Concretamente, la idea asume la forma de una crítica a la categoría kantiana de autonomía. El danés traduce la autonomía de Kant en los términos de un individuo que “se sujeta a sí mismo [*selv bindende*] bajo la ley que él mismo se da” (Pap. X2 A 396). Pero ¿algo así es posible? El concepto mismo de sujeción entraña una asimetría entre el que sujeta y el sujetado;

pero esto resulta imposible si ambas funciones han de recaer en uno y el mismo sujeto como lo reclama la categoría de auto-sujeción. La dificultad se apunta con estas palabras: “Es imposible que en A sea más severo de lo que lo soy o quiero serlo en B... Si lo que me sujeta [*Bindende*] no es superior a mí y yo debo sujetarme [*skal bindede*], ¿de dónde obtendría como A, el que sujeta, la severidad que no tengo como B, el que debe ser sujetado [*skal bindes*], si A y B son el mismo yo?” (Pap. X2 A 396)³⁵. Como legislador (productor de la norma) el individuo posee autoridad sobre la ley; pero, al mismo tiempo, como súbdito de dicha ley se halla bajo la autoridad de aquella. Dicho de otro modo, el mismo sujeto tendría que estar por encima de sí mismo para sujetarse a sí mismo³⁶ y, a su vez, por debajo de sí mismo para ser sujetado por sí mismo. La conclusión que Kierkegaard extrae de todo esto es que, paradójicamente, el súbdito termina estando sobre la ley; lo que, desde su perspectiva, equivale a afirmar que la ley carece de verdadera autoridad o, en otras palabras, que la ley está ausente [*Lovloshed*]³⁷.

Kant no ignoró la dificultad inherente a la noción de auto-legislación y midió fuerzas contra ella al comienzo de la Segunda Parte de La metafísica de las costumbres de 1797³⁸. El filósofo alemán reconoce abiertamente que el concepto de una auto-obligación puede resultar contradictorio toda vez que el yo obligado

35 Kierkegaard ya había adelantado esta conclusión en su primer discurso edificante de 1843: “Un ser humano puede ser todo lo fuerte que quiera, pero ninguno es más fuerte que sí mismo” (V, 27 / DE, 42).

36 La crítica establecida por el razonamiento kierkegaardiano se aproxima parcialmente a la que, según vimos, el juez Wilhelm también parecía dirigir contra la noción de auto-producción en *O lo uno o lo otro*. La hipótesis de un yo que se produce a sí mismo requiere que éste exista antes de sí mismo a un nivel cronológico y sobre sí mismo en un nivel ontológico. Como apunta Vincent Delacroix, el yo que en el plano práctico se obliga a sí mismo replica éticamente al yo teórico y metafísico ilustrado por el Barón de Münchhausen que se extrae de un pozo tirando de los cabellos de su cabeza (2013, p. 264).

37 Kierkegaard ya había fijado esta consecuencia en el capítulo III. A de la Primera Parte de *Las obras del amor*. Si el individuo es autor de la ley, entonces depende de su voluntad el que la ley exija lo mismo y con similar intensidad en un momento A y en otro momento B (IX, 119 – 120 / OA 1, 208 – 209).

38 Para un comentario general de esta sección de *La metafísica de las costumbres* es posible consultar el trabajo de Jens Timmermann (2013).

[*Verbundenen*] y el yo que obliga [*Verbindende*] son concebidos como uno y el mismo sujeto. Pues, si ese fuese el caso, forzosamente habría que considerar que un mismo individuo soporta pasivamente una coacción y, al mismo tiempo, ejerce activamente una coerción (Kant, 1993, pp. 274 – 275)³⁹. En conclusión, para que el concepto de obligación tenga sentido es necesario que el autor de la ley y aquel a quien dicha ley obliga sean diferentes. ¿Cómo se las arregla Kant, entonces, para solucionar esta aporía y conservar la idea de auto-legislación? El pensador de Königsberg ataca el supuesto de la identidad del sujeto armado con los recursos de su idealismo trascendental. Cabe considerar al individuo desde dos perspectivas diferentes: una nouménica y otra fenoménica. Por un lado, en tanto que sujeto que obliga, tenemos que concebirlo como un ente racional; por el otro, en tanto que sujeto obligado, hemos de pensarlo como un ente sensible dotado de razón (Kant, 1993, p. 276). Según este enfoque, el yo legislador (vinculante) y el yo sometido a la ley (vinculado) son, en cierto sentido, distintos. El yo obligado tiene que acatar las órdenes del yo que obliga, porque este último posee autoridad (es un ser con capacidad de obligar [*Verpflichtung fähiges Wesen*]) sobre el primero. La solución de Kant, por lo visto, descansa sobre un desdoblamiento del sujeto práctico⁴⁰.

Regresemos a la entrada kierkegaardiana de 1850 y concentremos nuestra atención en su oración inicial: “El desdoblamiento efectivamente real de uno mismo [*Virkelig Selvfordoblelse*] sin un tercero que sea externo y obligue es imposible, y hace que toda existencia de este tipo sea una ilusión o un experimento” (XXIII, 45 [el resaltado es nuestro]). Al hablar de un “desdoblamiento efectivamente real”, el danés aludiría, de manera indirecta y secreta, a algún tipo de “desdoblamiento simulado”. Es altamente probable

39 En sintonía con Kierkegaard (según lo expuesto en la nota al pie anterior), Kant agrega que la contradicción también puede ser expuesta “mostrando que el que obliga (*auctor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone” (Kant, 1993, p. 275).

40 Las dificultades de esta solución son expuestas por Juan Franck (2005).

que Kierkegaard le hubiese adjudicado tal calificación a la distinción trazada por Kant. Siguiendo esta línea de pensamiento, podríamos decir que la distinción kantiana entre dos yoes -uno que obliga y otro que es obligado- no sería más que una ficción teórica diseñada para encubrir una unidad real: un subterfugio especulativo que busca esconder el hecho de que “el yo sólo oye su propia voz” (Delacroix, 2013, p. 264). ¡Una poderosa ilusión!

La solución kantiana a la aporía de la auto-obligación, desde la perspectiva del danés, acarrea complicaciones. La lectura de algunos textos kierkegaardianos nos permite percibir problemas al nivel de las condiciones de acción tanto del sujeto qua realizador de la ley (el yo obligado) como del sujeto en su calidad de autor de la ley (el yo que obliga). En lo que respecta al yo obligado, resulta de utilidad retomar un pasaje de la Introducción de *El concepto de angustia* al que ya habíamos hecho referencia para elucidar la contraposición entre la “primera ética” y la “segunda ética”. “La [primera] ética quiere introducir la idealidad en la realidad... muestra la idealidad como tarea y da por sentado que el ser humano dispone de las condiciones. Con ello la [primera] ética desarrolla una contradicción, justamente al hacer patente la dificultad y la imposibilidad” (IV, 323 / CA, 137). Si, como establece con claridad la distinción kantiana, las condiciones en las cuales se encuentra el individuo en tanto que autor de la ley (idealidad) difieren sustancialmente de las condiciones en las que se encuentra en tanto que agente práctico sujetado por aquella (realidad); entonces, es absolutamente lícito instalar un manto de duda en torno a las chances reales con las que cuenta el sujeto a la hora de realizar lo que él mismo se exige a sí mismo con la ley auto-impuesta. ¿Ser el autor de la norma que lo obliga otorga al individuo autoridad sobre sí mismo para hacer cumplir dicha norma? ¿No cae la fuerza vinculante de la ley (su capacidad de obligar) si no existen garantías efectivas para su cumplimiento? ¿Las obligaciones no deberían ser formuladas considerando la condición en la que se encuentra quien ha de cumplirlas? ¿Acaso no es necesario, como plantea Vigilius

Haufniensis, comenzar con la realidad si el objetivo es elevarla a la idealidad (IV, 326 / CA, 139)?

En lo que respecta a las reservas que pueden plantearse en torno al yo que obliga, el texto clave es el capítulo de *La enfermedad mortal* titulado “La concepción socrática del pecado” (capítulo 2 del Libro I de la Segunda Parte). La tesis básica del intelectualismo moral de Sócrates afirma que el verdadero conocimiento de lo que es justo impulsa al sujeto a actuar, de manera inmediata, en conformidad con lo justo (XI, 205 / EM, 121). Si traducimos esta idea en los términos del concepto de auto-obligación tendríamos, aproximadamente, la siguiente fórmula: la correcta comprensión de la obligación -la intelección de su razón de ser- es condición suficiente para su acatamiento práctico. Antes de avanzar resulta sumamente relevante considerar lo que Patricia Dip nos señala: Anti-Climacus aborda la tesis socrática a partir del esquema desplegado por Descartes en su Cuarta Meditación (2018, p. 131). El filósofo francés concibe el error intelectual como el resultado de una determinada interacción entre las facultades del entendimiento y la voluntad: cuando el entendimiento presenta ideas claras y distintas, la voluntad no puede más que afirmarlas; pues el querer está completamente determinado por la evidencia inherente a las representaciones que brinda el intelecto. Según este Sócrates cartesiano interpretado, nos explica Politis (2018), “la buena voluntad no es, en lo absoluto, una cuestión de voluntad, sino de conocimiento adecuado” (p. 78). Ahora bien, al introducir el esquema explicativo de Descartes en la tesis socrática, queda allanado el camino para que podamos servirnos sin inconvenientes del vocabulario de la auto-sujeción a la hora de expresar la tesis del intelectualismo ético: el entendimiento haría las veces del yo sujetante y la voluntad interpretaría el rol del yo sujetado. La tesis socrática presupone que la relación entre estas facultades es asimétrica y unilateral: el entendimiento influye sobre la voluntad, no así la voluntad sobre el entendimiento. Este presupuesto es solidario con una segunda premisa subyacente: el entendimiento es un ámbito impoluto de la subjetividad y justamente en virtud de su

pureza está autorizado a conducir la voluntad. El correctivo de Anti-Climacus al socratismo ético impugna ambos presupuestos. Por un lado, relativiza la dependencia de la voluntad frente al entendimiento; por el otro, relativiza la independencia del entendimiento frente a la voluntad. De esta manera, la frontera entre ambas facultades se desdibuja y el entendimiento se vuelve permeable a la influencia de la voluntad. Como resultado, el entendimiento, ahora oscurecido por la voluntad, pierde toda autoridad y la subjetividad queda bajo el dominio exclusivo de la voluntad (XI, 206 – 207 / EM, 123). El yo obligado (la voluntad) se convierte en el yo que obliga y ahora manda sobre sí mismo: en suma, el desdoblamiento con el que se pretendía salvar la noción de auto-obligación se revela como un artificio ilusorio⁴¹. La operación teórica que permite exponer cuál es la relación real entre la voluntad y el entendimiento es consecuencia de una lectura cristiana del esquema ético socrático. Según lo dicho por el pseudónimo al comienzo de la Segunda Parte de su libro, el cristianismo transforma sustancialmente los conceptos éticos (XI, 197 / EM, 110). Esta cristianización es mucho más que una simple modificación de las categorías éticas; ella convierte a la (primera) ética en otra (segunda) ética (Grøn, 1997, pp. 281 - 282).

En el Libro III de la Primera Parte de su libro, las concepciones estética y ética de la vida, cuyo contraste había sido el tema principal de *O lo uno o lo otro*, son sometidas por Anti-Climacus a un riguroso examen desde el criterio de la otra ética. El recorrido por las diversas modalidades del espíritu mortalmente enfermo constituye una crítica del esteticismo y, a la par, de ese eticismo (“primera ética”) que se jacta de haber superado el derrumbe existencial en el que naufraga el proyecto de vida estético. Según la psicología cristiana de *La enfermedad mortal*, tanto el modo de existencia expuesto en los escritos del esteticista A, en el cual el individuo está determinado por objetos externos o sentimientos internos sobre los cuales, en última

41 En los términos de *El concepto de angustia*, tendríamos, por una parte, una *idealidad* que está atravesada por la *realidad* y, por otra parte, una *realidad* que, en lugar de elevarse a la *idealidad*, produce su propia *idealidad*.

instancia, no tiene control alguno, como el proyecto de auto-determinación propuesto por el eticista B en sus cartas desembocan en una auto-consumción [*Selvfortærelse*] impotente, a la que Anti-Climacus denomina desesperación (XI, 134 / EM, 39).

Algunos especialistas sostienen que el pseudónimo Anti-Climacus, ya desde el capítulo inicial de su libro, habría pretendido probar, aunque de manera velada, la existencia de Dios a partir de la experiencia humana de la desesperación (Theunissen, 1995, p. 188 y Pojman, 1984, pp. 14 - 15). La declarada inquina de Kierkegaard y sus pseudónimos contra los razonamientos filosóficos consagrados a tal empresa nos aconseja manejarnos con cautela a la hora de asignarle esta intención al autor de *La enfermedad mortal*⁴². Sería más justo atribuirle a Anti-Climacus un propósito diferente, si se prefiere, más modesto. En todo caso, es conveniente observar con atención las líneas sobre las cuales se montaría la presunta prueba⁴³. Luego de haber definido al yo como una relación que se relaciona consigo misma, el pseudónimo plantea la pregunta por el origen de dicha auto-relación. El modo en que el interrogante queda dispuesto admite dos, y únicamente dos, respuestas: la auto-posición (el yo se pone a sí mismo) o la hetero-posición (el yo es puesto por otro). Para dirimir la alternativa se señala lo siguiente:

Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma (de desesperación): la del no querer uno ser sí mismo, la de querer librarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo (XI, 130 / EM, 34)

42 Ettore Rocca indica con agudeza que para Anti-Climacus una demostración de la existencia necesaria de Dios equivaldría a una prueba racional de la verdad de las categorías cristianas lo que choca de forma palmaria con la caracterización que el pseudónimo hace del cristianismo como algo paradójico que exige fe más que aprobación intelectual (2020, p. 246).

43 Aquí no se evaluará la corrección del argumento, para quien esté interesado en esta discusión pueden consultarse los artículos de Peter Mehl (1992) y Heiko Schulz (2010).

El argumento asume la forma de un clásico *modus tollens*. Si p (“el yo se pone a sí mismo”) implica q (“el yo no puede desesperar queriendo ser sí mismo”) y q no es cierto (“el yo puede desesperar queriendo ser sí mismo”); entonces p no es cierto (“el yo no se pone a sí mismo”). La conclusión del razonamiento deja en pie sólo uno de los términos de la disyunción excluyente inicial: el yo tuvo que haber sido puesto por otro. Tras deducir el carácter hetero-puesto del yo, Anti-Climacus termina de perfilar su enfoque señalando que en virtud de su carácter derivado el yo es incapaz de “alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo, o permanecer en ellos, a no ser que mientras se relaciona consigo mismo lo haga también respecto de aquello que ha puesto toda la relación” (XI, 130 / EM, 34)⁴⁴. Expresado de diferente modo, el razonamiento que desemboca en la tesis de la hetero-posición es la existencia misma de un individuo que llega a la verdad de su ser a través de la experiencia de la desesperación (XI, 179 / EM, 90)⁴⁵. El quid del asunto pasa por definir dos temas medulares: qué o quién es el “otro” que pone al yo y qué significa para el yo “ser puesto por otro”.

La respuesta más obvia e inmediata al primer interrogante es Dios. Se entiende la razón por la que estos párrafos de apertura se consideran frecuentemente como una prueba de la existencia divina. Sin embargo, no debemos pasar tan rápidamente por alto un dato fundamental. El texto de *La enfermedad mortal* posterga explícitamente esta identificación hasta una etapa más avanzada de su

44 Aquí, junto a Hildegard Kraus, sería atinado dejar asentado que cuando se dice que el individuo quiere ejecutar el proyecto de alcanzar el equilibrio y el reposo por medio de sus propias fuerzas se está diciendo que quiere realizar dicho proyecto única o exclusivamente mediante sus propias fuerzas (1984, p. 42).

45 El último capítulo (Libro III) de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* contiene el muestrario de las diversas modalidades de la desesperación ordenados de menor a mayor. La exposición progresiva de los distintos tipos de desesperación constituye la prueba concreta del fracaso del proyecto del yo que pretende superar la desesperación (realizarse) exclusivamente desde y por sí mismo bajo el supuesto de la *auto-posición*. Como dice Rasmus Rosenberg Larsen, “el ser puesto por algo exterior es una comprensión consecuente de los hechos psicológicos revelados por la estructura de la desesperación” (2015, p. 38).

despliegue⁴⁶. Por lo pronto, es posible afirmar que el hecho de que la instancia que pone al yo sea designada con el enigmático término “otro” [*Andet*] expresaría, más que nada, el modo en que el yo capta aquello que lo pone, a saber, como algo que le es ajeno y que no puede remitir a sí mismo⁴⁷. Dejar en suspenso la identidad del “otro” facilita el abordaje de la segunda cuestión mencionada, es decir, el sentido del “ser puesto por otro”.

Resulta crucial, ante todo, establecer qué es lo que la alternativa entre auto-posición y hetero-posición pone en juego. La mayor parte de los comentarios que abordan las páginas iniciales de *La enfermedad mortal* estiman que es posible intercambiar la noción filosófica de posición y la bíblica de creación. Las coordenadas eminentemente teológicas del libro respaldan esta equivalencia. Frente a ello, hay que insistir en lo obvio: Anti-Climacus utilizó el verbo “poner” [*sætte*] y no el verbo “crear” [*skabe*]. Explicar que estos verbos no pueden trocarse inocentemente entre sí constituye un gran paso en dirección a la solución del problema planteado. Si alguien se toma el trabajo de brindar un argumento para dirimir una alternativa es porque considera que ambos términos de esta son plausibles. Este es el caso de Anti-Climacus. Ahora bien, ¿qué tan razonable hubiera sido plantear la disyunción en términos de auto-creación o hetero-creación? ¿Hay algún individuo dispuesto a sostener que él mismo se ha traído de la nada al ser? ¿Tiene el pseudónimo la intención de discutir con un hombre de paja?

La posibilidad de un gesto auto-creador previamente había sido rebatida por el representante de la ética en *O lo uno o lo otro*. En su lugar, el juez Wilhelm proponía el gesto ético de elección de sí mismo. Aquí es importante recordar que, en su exposición del movimiento existencial de auto-elección, el pseudónimo B descar-

46 La palabra “Dios” presente en la primera redacción del capítulo inicial (Pap. VIII² B, 170) fue finalmente suprimida. Por otra parte, tampoco se avanza mucho al decir que el “otro” es Dios, puesto que queda por determinar cómo se ha de entender a Dios.

47 Lo único que cabe determinar con certeza en lo que concierne a este otro es que *pudo* poner al yo; en función de esta capacidad, Anti-Climacus también lo califica como “poder” [*Magt*] (Garrido Maturano, 2014, p. 181).

taba explícitamente el auto-alumbramiento natural, pero admitía, también de forma expresa, su gemelo espiritual (III, 207 / OO 2, 196). La auto-elección de la que hablaba el pseudónimo B es una suerte de auto-activación o auto-interpelación éticas de la existencia. Concebida en estos términos, la hipótesis de una auto-posición cobra fuerza y sentido⁴⁸.

La alternativa planteada por Anti-Climacus entre auto-posición y hetero-posición queda reconstruida en los siguientes términos: ¿el yo se interpela éticamente a sí mismo o es interpelado éticamente por un tercero? La cuestión también podría reformularse contraponiendo la “primera ética” (una ética que comienza con el sujeto en la posición del Yo) frente a la “segunda ética” (una ética que comienza con el sujeto en la posición del Tú). Para *La enfermedad mortal* sigue siendo válido lo dicho en relación con el concepto de angustia: la alternativa entre la “primera ética” y la “segunda ética” no se le ofrece a un individuo neutral que debe optar entre ellas. También en el libro de Anti-Climacus la “segunda ética” surge en la medida en que colapsa la “primera ética”. De hecho, la serie de las sucesivas modalidades de la desesperación testimonia el derrumbe progresivo del proyecto existencial de la “primera ética” que, al fracasar, reclama la emergencia de la “segunda ética”.

Si volvemos la mirada hacia el apartado con el que finaliza la primera mitad de *La enfermedad mortal* (“La desesperación de querer uno ser sí mismo, o la desesperación de la obstinación”, capítulo 2, Libro III, Primera Parte), notaremos que casi la totalidad de las notas que a lo largo de la presente exposición caracterizaron a la “primera ética” reaparecen, prácticamente in, en la descripción del obstinado activo que tiene la voluntad desesperada de ser sí mismo. De acuerdo con su auto-comprensión, este individuo po-

48 Rosenberg Larsen explica que el verbo “*sætte*” es comunmente usado en Dinamarca no sólo para expresar que una cosa o persona ha sido colocada en una ubicación espacial concreta, sino también para dar a entender que alguien ha sido emplazado en una situación específica que le demanda un comportamiento determinado (2015, pp. 40 – 41). En este sentido, el especialista danés Poul Lübcke sugiere que el *poner* del que habla el pseudónimo Anti-Climacus no es la producción fáctica de un ente, sino el establecimiento de una meta existencial (1984, p. 60).

see un dominio sobre sí [*raade over sig selv*] fundado sobre el hecho de que él se crea a sí mismo [*skabe sig selv*]. Como productor de sí mismo, el obstinado activo es un sujeto al que absolutamente nada lo antecede. Él se encuentra en el principio [*i Begyndelsen*], esto es, se encuentra como alguien que no se recibe a sí mismo como tarea, sino que la construye [*konstruere*] exclusivamente con sus propias fuerzas: el Yo se instituye como principio. Por este motivo, el obstinado activo se substrahe de todo juicio ajeno, se contenta con la auto-contemplación [*see paa sig selv*] y, en definitiva, desconoce todo poder sobre sí [*erkjender ingen Magt over sig*] a excepción del suyo: él es su propio señor [*egen Herre*]. Dado que este individuo ejerce tanto el poder de desligar [*losende Magt*] como el de sujetar [*bidende Magt*]; la soberanía que despliega sobre sí mismo es ficticia. En virtud de su volubilidad, esta autoridad se encuentra expuesta a la posibilidad de una rebelión justificada: se asemeja a un rey sin territorio [*Konge uden Land*] que gobierna sobre la nada (XI, 182 – 183 / EM, 93 – 94).

¿Cómo se supera la desesperación? ¿Cómo se supera la situación en la que la “primera ética” y su colapso hunden al sujeto en una crisis existencial? ¿Qué posibilidad le queda al sujeto cuando ningún velo recubre la imposibilidad estructural del proyecto ético de auto-producción? ¿Cómo seguir cuando el programa de apoderamiento de sí choca con su límite infranqueable? Anti-Climacus nos muestra dos desenlaces. El primero es la acentuación de la desesperación bajo la modalidad de la obstinación pasiva. El segundo es aquel en el cual el sujeto logra superar el estado crítico en el que se encuentra⁴⁹. En ambos casos, el yo desiste de la idea de auto-posición y admite haber sido puesto por otro. La diferencia fundamental radica en el modo en que se abraza el carácter derivado del propio ser. Anti-Climacus define la obstinación pasiva como una relación voluntariamente negativa, maliciosa, del individuo con el otro que lo puso (XI, 187 / EM, 99). En este vínculo

49 Es importante señalar que esa alternativa es factible incluso antes de haber atravesado el nivel de la *obstinación activa*.

nocivo con el poder que lo puso, el yo desmiente cualquier tipo de responsabilidad con respecto a sí mismo o en torno a sus acciones y concibe su existencia y su conducta como meras factuallidades. Incluso más, llega a considerarse una víctima [*Forurettede*] de la misma existencia (XI, 185 / EM, 97)⁵⁰. La experiencia de la desesperación fuerza al sujeto a renunciar a la posición del Yo. Sin embargo, en el caso de la obstinación pasiva, el abandono conduce al sujeto a adoptar la posición de una cosa y no la de un Tú⁵¹. En suma, el obstinado pasivo no sólo abandona la tesis de la auto-posición, también renuncia a sí mismo en una actitud auto-reificante. Que el sujeto sea derivado, por tanto, no significa que sea el producto acabado de un tercero o, para decirlo de otro modo, que el sujeto sea derivado no significa que no sea libre en relación con el mundo, a sus semejantes y a su propio ser.

La “primera ética” entiende que la tarea de llegar a ser sí mismo, de recobrar a partir de la dispersión estética, exige un proyecto de apoderamiento de sí mismo. La comprensión que la psicología cristiana brinda de la desesperación pone al descubierto el inevitable fracaso de un proyecto semejante. Pero ¿la bancarrota de este programa supone la inviabilidad de todo esfuerzo en pos de una conducción consciente y voluntaria, en primera persona, de la propia existencia? ¿Hay lugar en la “segunda ética” para la auto-determinación?

La nota básica de la existencia de todo sujeto es definida por Anti-Climacus con la fórmula que sigue: en su relación consigo mismo está relacionándose con otro (XI, 130 / EM, 33 – 34). Si sopesamos detenidamente la frase del pseudónimo veremos que la

50 Esta relación negativa envuelve, en última instancia, una comprensión incorrecta de la identidad del otro y de la esencia de su poder. Esta posición de la existencia se plasma magistralmente en las líneas que abren la carta del joven protagonista del libro pseudónimo *La Repetición* (1843) fechada el 11 de octubre (IV, 68 / R, 75 – 76).

51 Esta *cosificación* queda graficada en la lograda metáfora de la errata que se subleva contra su escritor con la que Anti-Climacus cierra la Primera Parte de su libro (XI, 187 / EM, 99). Como sugiere Kraus, el fracaso del proyecto que absolutiza la libertad individual -obstinación activa como programa de auto-determinación radical- conduce a la negación de la libertad individual -obstinación pasiva como programa de hetero-determinación radical (1984, p. 47).

misma habla del modo en que tiene lugar la auto-relación y no de dos relaciones, una (la del individuo consigo mismo) junto a otra (la del individuo con el otro). La auto-relación que es el yo -su ser sí mismo en ejecución- no es monolítica, no es continua; más bien, está fisurada, atravesada por algo que es elusivo al yo. La actividad auto-relacional del sujeto acontece bajo condiciones que éste no tiene a su disposición (Pieper, 2014, p. 58) o, para formularlo con las palabras del juez Wilhelm, ante condiciones que, en cierto sentido, están fuera de él (III, 175 / OO 2, 167). Esto quiere decir que el yo conduce su propia existencia a partir de condiciones que no puede reducir enteramente a sí mismo, es decir, que el yo dirige su vida a partir de condiciones que no puede poner completamente bajo su control. Dado que el yo es responsable de sí mismo, él es el autor de su existencia⁵²; pero no ha sido él quien se ha colocado en esta singular situación, más bien “está posibilitado en su autoría por otro” (Pieper, 2014, p. 58). Dicho de otra forma, el individuo puede asumir la conducción de su vida en primera persona en la medida en que es interpelado por otro: existir como un Tú es la condición que le permite existir verdaderamente como un yo y decirse tal (Delacroix, 2013, p. 264). La hetero-posición del yo modaliza su auto-determinación: la descentra, pero no la cancela. Por este motivo, en su determinación de sí el sujeto ha de tener siempre presente su carácter derivado o, como lo expresa Anti-Climacus, al relacionarse consigo mismo queriendo ser sí mismo, el sujeto tiene que fundarse de forma transparente [*gjennemsigtigt*] en el otro que lo puso (XI, 130 / EM, 34).

Conclusión: La “segunda ética” como ética de la resonancia

“Primera ética” y “segunda ética” le trazan al individuo existente una tarea idéntica: llegar a ser sí mismo. La “primera ética” indica que

52 Y no podría ser de otro modo puesto que aquello que constituye a cada individuo en su singularidad, sus más íntimas propiedades y determinaciones, no existen en lo absoluto más que una vez, esto es, en ese ser que él, y únicamente él, está siendo.

el camino para alcanzar esta meta exige un adueñarse de sí a través de la auto-elección. Ahora bien, ¿qué gesto o movimiento le queda al sujeto de la “segunda ética” tras reconocer la inviabilidad de todo intento de toma radical de posesión de las condiciones y circunstancias de su propia vida? ¿Qué clase de relación consigo mismo le exige al existente la “segunda ética”?

Quizás una de las estrategias más promisorias para responder estos interrogantes sea la de echar mano al concepto de resonancia [*Resonanz*] desarrollado por el teórico crítico contemporáneo Hartmut Rosa. La resonancia “constituye el contraconcepto adecuado de la alienación, además de ser el concepto normativo rector adecuado para definir la vida lograda” (Rosa, 2019, p. 240). Como opuesto a la alienación, la resonancia vendría a reemplazar a otras categorías tradicionales como, por ejemplo, la autenticidad, que sugiere que un individuo está alienado porque se ha distanciado de un núcleo interior de singularidad, o la autonomía, que establece que un sujeto supera la alienación en la medida en que adquiere un sentimiento de control sobre el contexto de acción que lo determina. Para Rosa la alienación mienta un tipo de relación del yo con el mundo, los otros o sí mismo en el cual las contrapartes del vínculo están desconectadas entre sí. Para un sujeto alienado, las relaciones existen, pero “se han convertido en indiferentes y carentes de significado” (Rosa, 2019, p. 232). Objetivamente, la realidad se le muestra al sujeto como muda -como algo que, en definitiva, no le concierne- o, en ciertos casos extremos, como amenazante. El correlato subjetivo de estos vínculos insípidos u hostiles es un talante apático o depresivo. Formalmente, la alienación se define como “relación de la ausencia de relación” [*Beziehung der Bezugslosigkeit*]⁵³.

El proyecto literario de Kierkegaard coloca ante nuestros ojos abundante material en marcada sintonía con esta caracterización de la alienación. El joven enamorado de La Repetición, por ejemplo, le confiesa en una de sus cartas a su consejero sentimental que él carece de una relación significativa con la realidad: “hundo los

53 Esta caracterización es tomada de Rahel Jaeggi.

dedos en la existencia -y no huele a nada” (IV, 68 / R, 75). El esteticista de los Diapsalmata, por su parte, reconoce estar tendido hacia el mundo sin poder alcanzarlo y habla de sí como alguien embargado por un ánimo anestesiado: “lo único que veo es el vacío; lo único de lo que me alimento es el vacío; lo único en lo que me muevo es el vacío. Ya ni siquiera sufro dolor” (II, 46 / OO 1, 61). El mismo pseudónimo, en su ensayo *El más desdichado*, llegará a decir que el individuo desgraciado experimenta la realidad como una instancia agresiva y peligrosa: la conciencia desdichada “tiene por delante al mundo, frente a sí, como el tú con el que mantiene un conflicto” (II, 219 / OO 1, 237). El corpus kierkegaardiano también aporta pasajes verdaderamente reveladores de una cierta desconexión del sujeto con su mundo social. Así, nuevamente el pseudónimo A, ahora en su estudio sobre la tragedia, constata que en la sociedad moderna (cristiano-burguesa) los lazos intersubjetivos que en el mundo antiguo y medieval avalaban la vida en común de los individuos se han alojado (II, 141 / OO 1, 161). Esta cuestión será retomada en el librito *Una Recensión Literaria* de 1846, firmado por el danés con nombre propio⁵⁴. Kierkegaard describe las relaciones personales de su época como puramente convencionales, irreales y desapasionadas. Los lazos sociales se mantienen incolumnes por fuera, mas por dentro están desgastados y han perdido toda su sustancia. Los participantes de la relación no entablan un verdadero vínculo entre sí; en cambio, se limitan a ser meros espectadores de los gestos fosilizados y mecánicos a través de los cuales interactúan (VIII, 75 – 76 / RL, 118 – 119). La obra del danés, por último, también explora la disociación íntima del individuo. La noción de angustia, por caso, mienta tanto la convulsión generada por el extrañamiento del sujeto ante su corporalidad sexuada (IV, 372 / CA, 183) como la reacción de retroceso del espíritu frente a una sensibilidad que no encuentra canales apropiados de expresión (IV, 375 – CA, 186). El fenómeno de la angustia también nos revela una subjetividad que difiere temporalmente de

54 Rosa se detiene en este texto de Kierkegaard (2019, pp. 411 – 413).

sí misma. En la angustia el individuo se muestra acongojado por lo ocurrido y asediado por la posibilidad del porvenir, en suma, como alguien que no es contemporáneo de sí mismo (IV, 395 – 396 / CA, 204). Agreguemos, como cierre, una cuestión fundamental: la desesperación es definida en *La enfermedad mortal* como una suerte de “relación fallida en una relación que se relaciona consigo misma [*Misforhold i et Forhold, der forholder sig til sig selv*]” (XI, 130 / EM, 34 [la traducción y el resaltado son nuestros]).

Mientras que la alienación es una “relación sin relación”; la resonancia es, valga la redundancia, una “relación relacionada”. El tratamiento filosófico-sociológico que ensaya Rosa de la noción de resonancia le reserva un lugar destacado al origen físico-acústico del concepto. La resonancia implica una relación particular en la que la vibración de un primer cuerpo estimula la vibración de un segundo cuerpo. Dado que la vibración del segundo cuerpo puede conducir a una alteración en la vibración del primero, cabe hablar de una relación de influencia recíproca. El acople resonante de los cuerpos, sin embargo, no genera una reacción lineal y mecánica entre ellos. La resonancia difiere del mero eco en el que uno o ambos verían desdibujada su singularidad. Lo propio de la resonancia es que cada cuerpo se mueve y suena en su propia frecuencia: cada uno de ellos se expresa con voz propia. Este ida y vuelta, este conmover y ser conmovido, o bien da lugar a una catástrofe de resonancia, en la que alguno o ambos cuerpos se destruyen; o bien puede decantar en un ajuste mutuo, esto es, un proceso adaptativo de acción y reacción (Rosa, 2019, pp. 215 – 217). En suma, la relación de resonancia es un vínculo responsivo con el mundo, los otros y uno mismo constituido por cuatro elementos principales: afección, emoción, asimilación transformadora [*Anverwandlung*] e indisponibilidad [*Unverfügbarkeit*]. Ingresar en un vínculo de resonancia, le significa al sujeto ser afectado (a←fección), conmovido, alcanzado, tocado, en definitiva, interpelado por un segmento de la realidad sin que sea posible una previsión exhaustiva y completa de este encuentro. A su vez, la resonancia supone un momento activo de respuesta. El sujeto sale de sí, se mueve hacia afuera (e→moción) y alcanza el segmento de la

realidad que lo ha tocado. Este momento es de suma importancia porque, en su respuesta a la exterioridad, el sujeto oye su propia voz y toma consciencia de su efectividad. En tercer lugar, identifica a las relaciones resonantes el que sus participantes no permanezcan intactos. La resonancia, como hemos señalado, dista del simple acomodamiento de lo propio a lo ajeno (el eco); pero a su vez se separa claramente de la mera apropiación [*bloß Aneignung*] de la realidad en la que lo ajeno queda reducido a lo propio. La *Anverwandlung* es el proceso por el cual el sujeto integra un segmento de la realidad en su existencia por medio de un diálogo en el que ambos polos de la relación se transforman mutuamente. Por último, la indisponibilidad es un aspecto central de las relaciones de resonancia. Esta categoría significa, ante todo, que la relación resonante con los diversos segmentos de la realidad permanece, en último término, más allá de toda voluntad individual. El individuo puede hacer el intento de promover una experiencia resonante con la realidad, pero no existe un método que garantice con seguridad el éxito de dicho esfuerzo. Inversamente, dado que la relación de resonancia es indisponible, ella puede tener lugar allí donde todo parece indicar que su ocurrencia es improbable. No es posible, entonces, forzar las circunstancias para ser conmovidos en una dirección específica; pero tampoco cabe impedir que la realidad nos afecte por fuera de los márgenes que hemos previsto y aceptado. Al mismo tiempo, la indisponibilidad implica que el sujeto carece de un control total sobre el modo en que el mismo reacciona ante la interpelación que lo alcanza. Los efectos transformadores de la relación resonante no pueden calcularse exhaustivamente ni dominarse por entero (Rosa, 2020, pp. 54 – 63). La categoría de resonancia, entonces, suple algunas de las deficiencias presentes en las categorías de autenticidad y autonomía, los contraconceptos tradicionales de la alienación. Por un lado, su carácter abierto y fluido permite evitar cierto esencialismo presente en ese ideal de autenticidad que, en numerosas ocasiones, compromete al individuo con la entronización de cierto núcleo fijo interior al cual ninguna exteriorización debería traicionar. Por otro lado, y en este caso a diferencia de la autonomía, la resonancia es más sensible a la

idea de que una existencia lograda requiere de una realidad que, de alguna manera, debe permanecer como no absolutamente previsible ni controlable (Rosa, 2019, pp. 238 – 239).

La “segunda ética”, lo reiteramos, no cuestiona la tarea existencial que la “primera ética” demanda; también para ella se trata de que el individuo existente llegue a ser sí mismo (XI, 151 / EM, 57). De hecho, de acuerdo con el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal*, el individuo humano se constituye como un yo únicamente en la medida en que existe en el proceso mismo de llegar a ser sí mismo (XI, 146 / EM, 51). Aquello que la “segunda ética” sí hace a un lado es el camino que la “primera ética” le marca al individuo para realizar su tarea. La nueva ética, como se ha visto, impugna la pretensión de que el individuo llegue a ser sí mismo exclusivamente a partir de sí mismo (González, 2018, p. 315). Así las cosas, es posible servirse de los cuatro aspectos de la resonancia especificados por Rosa para pensar en qué sentido la “segunda ética” como ética de la resonancia se configura como correctivo a la “primera ética” como ética del apoderamiento de sí.

Para el juez Wilhelm llegar a ser sí mismo [*at blive sig selv*] implica “*at overtage sig selv*”; lo mismo es válido para Anti-Climacus. La traducción de esta expresión danesa es crucial, porque en ella se juega el desplazamiento de la “primera ética” (la del pseudónimo B) a la “segunda ética” (la de Anti-Climacus). El verbo “*overtage*”, en una primera acepción, significa tomar posesión o control de algo que anteriormente pertenecía a un tercero, dicho con una única palabra, apoderarse o adueñarse de algo o alguien. Pero, en una segunda acepción, también significa asumir o recibir funciones o tareas que anteriormente no se desempeñaban, expresado brevemente, hacerse cargo de algo o alguien. De esta manera, “*at overtage sig selv*” puede traducirse, y así ha ocurrido, como “apoderarse de sí mismo”, “apropiarse de sí mismo”⁵⁵, etc., pero también

55 A lo largo de este trabajo se ha evitado *ex profeso* la traducción de la expresión danesa “*overtaget sig selv*” por la expresión “apropiarse de sí”. Se ha tomado esta decisión para reservar el sustantivo “apropiación” y el verbo “apropiar” para volcar en español los términos “*Tilegnelse*” y “*tilegne*”. Tanto en *El concepto de la angustia* como en el *Postscriptum*

como “asumirse a sí mismo”, “hacerse cargo de sí mismo”, etc. Las siguientes palabras de la segunda carta de *O lo uno o lo otro* es, al respecto, sumamente ilustrativas: al elegirse a sí mismo “uno se ha apoderado de sí mismo [*overtaget sig selv*]... de manera que cada movimiento va acompañado por la conciencia de ser responsable de sí mismo [*Bevidstheden om et Ansvar for sig selv*]” (III, 237 / OO 2, 223). En la “primera ética”, en el proyecto existencial del juez Wilhelm, lo prioritario es la puesta del individuo bajo el poder del propio individuo (apoderarse de sí). Es únicamente sobre la base de esta auto-posesión que el individuo avanza hacia una relación con la realidad en la que éste daría cuenta de su existencia. En la “segunda ética”, en el programa ético de Anti-Climacus, el individuo comienza teniendo que responder por sí mismo y únicamente en el seno de este horizonte de pasividad surge la posibilidad de una configuración en primera persona de su propia existencia. Esta auto-configuración, en los términos de Rosa, sería una relación resonante. Ella percibe lo dado [*Gave*] como tarea [*Opgave*]. El yo que cada quien ha de llegar a ser (la tarea) es el yo que cada uno es (lo dado). Lo que cada yo es, con todos y cada uno de sus elementos constitutivos (v. gr. virtudes, defectos, posibilidades, límites y circunstancias), es aquello que cada uno recibe (pasividad / a←fección) para poner a su cargo (actividad / e→moción). Así, la distinción entre la “primera ética” y la “segunda ética” se solapa con la diferencia entre apoderarse del propio ser (tomar control de uno mismo) y asumir el propio ser (hacerse cargo de uno mismo). El individuo que quiere ser auténticamente sí mismo (asumirse) es, en palabras de Rosa, un individuo que se asimila transformadoramente a sí mismo. Ahora bien, el hecho de que este individuo, en la medida en que no se ha puesto a sí mismo, sea incapaz de llegar a ser sí mismo exclusivamente a partir de sí mismo y que, por ende, sólo pueda llegar a ser verdaderamente sí mismo fundado

el término “apropiación” tiene un sentido técnico positivo. La “apropiación” caracteriza la relación adecuada del individuo con la verdad que excede la mera incorporación cognitiva de un saber y se cristaliza en una adhesión vital y completa a un contenido ético-religioso que modifica sustancialmente la existencia subjetiva del yo.

en el otro que lo puso, también puede expresarse en los términos estrictamente filosóficos de la teoría de la resonancia por medio de la noción de lo indisponible [*Unverfügbar*].

Para la ética de Anti-Climacus, cada individuo recibe su yo -esto es su propia e irrepetible singularidad- como tarea, esto es, como aquello que está bajo su responsabilidad. El individuo -sea consciente de ello o no- se encuentra emplazado desde siempre y en todo momento de su existencia en una relación consigo mismo. Por la negativa, eso mismo significa que el individuo no puede elegir si ingresa o no ingresa en una relación consigo mismo. El hecho mismo de relacionarse consigo mismo no es algo que esté a disposición del individuo y esta indisponibilidad es el fondo constante sobre el cual él ha de existir. Toda actitud individual hacia sí no puede concluir el hecho de que esa realidad —singular e inalienable por ser propia— con la que cada individuo ha de relacionarse se le impone antes de que él la haya elegido. Por ende, el individuo sólo puede elegirse auténticamente si depone el proyecto monológico de apoderarse por completo de sí y se abre a una relación imprevisible, dialógica y responsiva consigo mismo y lo que lo rodea.

Referencias bibliográficas

- Chevallier, P. (2001). La “doctrine” kierkegaardienne de l’amour. *Recherches des sciences religieuses*, 89 (1), 87 – 112.
- Clair, A. (2002). Une éthique de l’amour. *Recherche sur les OEuvres de l’amour de Kierkegaard*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2), 229 – 240.
- Clair, A. (2013). Kierkegaard et la constitution de l’éthique Itinéraire de l’existence. *Revue Philosophique de Louvain*, 111 (4), 661 – 692.
- Connell, G. (1992). Judge William’s Theonomous Ethics. En G. Connell & S. Evans (Eds.), *Foundations of Kierkegaard’s Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard* (pp. 56 – 70). Humanities Press.
- Dalferth, I. (2013). Selfless Passion: Kierkegaard on True Love. En: K. Verstrynge, H. Schulz & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2013* (pp. 159 – 179). Walter de Gruyter.

- Delacroix, V. (2013). Kierkegaard et la destitution de l’ego. *Revue de Theologie et de Philosophie*, 145, 253 – 268.
- Dip, P. (2010). Teoría y praxis en *Las obras del amor*. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana. Gorla.
- Dip, P. (2018). Kierkegaard. Galerna.
- Ferreira, M. J. (2001). *Love’s grateful striving: A commentary on Kierkegaard’s Work of Love*. Oxford University Press.
- Franck, J. (2005). Autoleislación: un concepto problemático. En: J. M. Torralba (Ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant / Two hundred years later. Returns and re-interpretations of Kant* (pp. 123 – 133). Cuadernos de Anuario Filosófico – Pamplona.
- Frankfurt, H. (2004). Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas. Paidós.
- Garrido Maturano, A. (2014). No desesperarás en vano. La significación onto-lógica, religiosa y estética de la desesperación en el pensamiento de S. Kierkegaard. En: J. C. Scanonne, R. Walton & J. P. Esperon (Eds.), *Trascendencia y sobreabundancia* (pp. 173 – 203). Editorial Biblos.
- González, D. (2001). The Triptych of Sciences in the Introduction to The Concept of Anxiety. En: N. Cappelørn, H. Deuser & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2001* (pp. 15 – 42). Walter de Gruyter.
- González, D. (2010). Estudio Introductorio. En: D. González (Ed.), *Kierkegaard* (pp. V – CXII). Gredos.
- González, D. (2018). L’amour pour le prochain et le recommencement de l’éthique. En: F. Fleinert – Jensen & J. Message (Eds.), *Kierkegaard, l’oeuvre de l’accomplissement* (pp. 305 – 327). Classiques Garnier.
- Greve, W. (1979). Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards Entweder/Oder II. En: M. Theunissen & W. Greve (Eds.), *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards* (pp. 177 – 215). Suhrkamp.
- Grøn, A. (1997). Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard. Gyldendal.
- Grøn, A. (1998). La ética de la repetición. *Enrahonar*, 29, 35 – 45.
- Grøn, A. (2002). Ethics of Vision. En: I. Dalferth (Ed.), *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards “Taten der Liebe”* (pp. 111- 122). Mohr Siebeck.
- Hauschildt, F. (1982). *Die Ethik Søren Kierkegaards*. Gütersloher Verlagshaus Mohn.

- Kant, I. (1993). La metafísica de las costumbres. Altaya.
- Kant, I. (2012). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Las Cuarenta.
- Kierkegaard, S. (1965). Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso. Primera Parte. Guadarrama. [OA 1].
- Kierkegaard, S. (1965). Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso. Segunda Parte. Guadarrama. [OA 2].
- Kierkegaard, S. (1968 - 1978). Søren Kierkegaards Papier. N. Thulstrup (Ed.). Gyldendal [Pap].
- Kierkegaard, S. (1997 – 2009). Søren Kierkegaards Skrifter. N. Cappelen, J. Graff, J. Kondrup, A. McKinnon & F. Mortensen (Eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag [SKS].
- Kierkegaard, S. (2006). Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2. *O lo uno o lo otro*. Un fragmento de vida I. Trotta [OO 1].
- Kierkegaard, S. (2007). Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3. *O lo uno o lo otro*. Un fragmento de vida II. Trotta [OO 2].
- Kierkegaard, S. (2008). La enfermedad mortal. Trotta [EM].
- Kierkegaard, S. (2010). Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas. Trotta [DE].
- Kierkegaard, S. (2010). *Postscriptum* no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas. Ediciones Sígueme. [PC].
- Kierkegaard, S. (2016). *El concepto de angustia*. En: Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2 (pp. 125 – 278). Trotta. [CA].
- Kierkegaard, S. (2019). La Repetición. En: Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/1 (pp. 60 – 103). Trotta. [R].
- Kierkegaard, S. (2022). Una resección literaria. Ediciones Sígueme. [RL].
- Kraus, H. (1984). Verzweigung und Selbstsein. Zum Ersten Abschnitt der “Krankheit zum Tode”. Kierkegaardiana, 13, 38 – 49.
- Lincoln, U. (2000). Äußerung. Studien zum Handlungsbegriff in Søren Kierkegaards Die Taten der Liebe. Walter de Gruyter.
- Llavadot, L. (2011). La muerte del otro: Kierkegaard, Derrida, Levinas. Convivium, 24, 103 – 118.
- Lübcke, P. (1984). Selvets ontology hos Kierkegaard. Kierkegaardiana, 13, 50 – 62.

- Mackey, L. (1972). *Kierkegaard: A kind of poet*. University of Pennsylvania Press.
- Malantschuk, G. (1979). Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Søren Kierkegaard. En: M. Theunissen & W. Greve (Eds.). *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards* (pp. 463 – 495). Suhrkamp.
- Mehl, P. (1992). Despair’s Demand: An Appraisal of Kierkegaard’s Argument for God. *International Journal for Philosophy of Religion*, 32, 167 – 182.
- Mooney, E. (1995). Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William’s Admonition. En: R. Perkins (Ed.). *International Kierkegaard Commentary. Either / Or, Part II* (pp. 5 – 31). Mercer University Press.
- Nordentoft, K. (1978). *Kierkegaard’s psychology*. Duquesne University Press.
- Olivares Bøgeskov, B. (2015). El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard. *Universidad Iberoamericana de México*.
- Peña Arroyave, A. (2015). ¿Asesinato o sacrificio? Algunas consideraciones entre lo ético y lo religioso a la luz del caso de Abraham en *Temor y temblor* de Søren Kierkegaard. *Filosofía UIS*, 14 (2), 119 – 140.
- Pieper, A. (2014). *Søren Kierkegaard*. Verlag C. H. Beck.
- Pojman, L. (1984). *The logic of subjectivity: Kierkegaard’s philosophy of religion*. University of Alabama Press.
- Politis, H. (2018). Le Socrate de La Maladie à la mort. En: F. Fleinert – Jensen & J. Message (Eds.), *Kierkegaard, l’oeuvre de l’accomplissement* (pp. 75 – 88). Classiques Garnier.
- Quinn, P. (1997). Kierkegaard’s Christian ethics. En: A. Hannay & G. Marino (Eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (pp. 349 - 375). Cambridge University Press.
- Rocca, E. (2020). *Kierkegaard. Secreto y testimonio*. Universidad Pontificia Comillas.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Rosa, H. (2020). Lo indisponible. Editorial Herder.
- Rosenberg Larsen, R. (2015). The Posited Self: The non-theistic foundation in Kierkegaard’s Writings. En: H. Schulz, J. Stewart y K. Verstryn-

- nge (Eds.). *Kierkegaard Studies Yearbook 2015* (pp. 21 – 44). Walter de Gruyter.
- Schulz, H. (2010). A phenomenological Proof? The Challenge of Arquing for God in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. En: J. Hanson (Ed.). *Kierkegaard as Phenomenologist* (pp. 101 – 127). Northwestern University Press.
- Theunissen, M. & Greve, W. (1979). Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung. En: M. Theunissen & W. Greve (Eds.). *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards* (pp. 9 – 104). Suhrkamp.
- Theunissen, M. (1995). Die existenzdialektische Grundvoraussetzung der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards. En: B. Babich (Ed.). *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire. Essays in Honor of William J. Richardson* (pp. 181 - 204). Springer.
- Theunissen, M. (1996). Kierkegaards philosophisches Profil. *Kierkegaardiana*, 18, 6 – 27.
- Timmermann, J. (2013). Duties to oneself as such. En: A. Trampota, O. Sensen y J. Timmermann (Eds.). *Kant's Tugendlehre: a Comprehensive Commentary* (pp. 207 – 220). Walter de Gruyter.
- Zhang, D. (2018). Angst und Entängstigung: Kierkegaards existenzdialektischer Begriff der Angst, dessen systematischer Hintergrund und philosophiegeschichtliche Wirkung. Walter de Gruyter.
- Ziegler, P. (2006). A Christian Context for Conscience? Reading Kierkegaard's Works of Love Beyond Hegel's Critique of Conscience. *European Journal of Theology*, 16 (1), 25 – 36.

CAPÍTULO XI

KIERKEGAARD Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA. APROXIMACIONES PARA UN DIÁLOGO FUTURO

*José Luis Evangelista Ávila*¹

RESUMEN

Erróneamente, la propuesta de Kierkegaard suele ser considerada dentro de un individualismo en el que no tiene cabida el otro y, mu-

1 Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana A. C.; cuenta con la distinción del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI) nivel 1, otorgada por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT). Actualmente es miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos A. C. (SIEK), y el Cuerpo Académico Estudios Humanísticos de la Cultura. Con los últimos forma parte del equipo de *Leteo: Revista de Investigación y Producción en Humanidades* (ISSN: 2954:3515) destinada a investigadores noveles. Además, colabora con la Biblioteca Kierkegaard Argentina; con el Seminario de Filosofía Moderna y Contemporánea de la Universidad Autónoma del Estado de México. Cuenta con obra publicada en medios impresos y digitales. Desde 2009 es docente en la Universidad Autónoma de Chihuahua.

cho menos, una dimensión política. Si bien la primera aseveración cae ante una revisión de la obra del danés, respecto a la segunda todavía permanece la duda sobre su incidencia. Sin embargo, el cambio del contexto en el cual escribió Kierkegaard al actual, también supone el tránsito de valores del ámbito religioso al político, por lo cual cabe cuestionar por los vínculos entre su propuesta y la filosofía política. De ahí deriva el objetivo del presente, esto es, abordar la utilidad de las categorías kierkegaardianas para dialogar con la filosofía política contemporánea. Para lo cual, se considerará en qué medida puede relacionarse la propuesta del danés con la filosofía política; sus implicaciones para filosofía y teología política; y para el análisis de las formas de opresión del orden establecido contra el individuo mediante categorías como el escándalo (en tanto la colisión del individuo con dicho orden). Esto nos permitirá considerar que, “sin lo religioso”, una parte significativa de la crítica kierkegaardiana atiende a la política.

Palabras clave: Filosofía política, Teología, Opresión, Escándalo, Individuo

ABSTRACT

Kierkegaard's proposal is usually considered, mistakenly, as an individualism in which the other has no place, much less a political dimension. Although the first assertion is corrected after reviewing Kierkegaard's work, with respect to the second assertion there is still doubt about its impact. Notwithstanding, the change in the context in which Kierkegaard wrote to the current one also implies the transition of values from the religious to the political sphere, which is why it is worth questioning the links between his proposal and political philosophy. From this derives the objective of the present work, that is, to address the usefulness of Kierkegaard's categories to establish a dialogue with contemporary political philosophy.

Agradezco, además, la participación de René Gabriel Estrada Griensen por la traducción del abstract, así como a Gloria Elena Tavarez Chacón y Luis Enrique Cháidez Leos por el apoyo para la corrección de estilo.

For this purpose, it will be considered to what extent Kierkegaard's proposal can be related to political philosophy; its implications for philosophy and political theology; and to analyze the forms of oppression of the order against the individual through categories such as scandal (as the collision of the individual with said order). This will allow us to consider that, without the religious aspect, a significant part of Kierkegaard's criticism addresses politics. (Traducción por René Gabriel Estrada Griensen).

Keywords: Political philosophy, Theology, Oppression, Scandal, Individual

INTRODUCCIÓN

Escribir sobre un autor, en nuestro caso Kierkegaard, es, siempre, una invitación a leer directamente su obra. Sin embargo, en un caso como el presente, lo más usual es que quien se aproxime a un trabajo como este, cuente ya con diversas referencias sobre el danés que nos convoca a la reflexión. En este sentido, acaso deba precisarse que se trata de una invitación a su lectura desde ciertas aristas, con notas y matices específicos, a fin de concertar a un diálogo a varias voces. Por ello, resta demarcar el criterio desde el cual se alzarán las líneas siguientes, que acaso sea otro motivo por el cual se ha aproximado alguien a esta lectura. Se trata, entonces, de invitar a dialogar sobre Kierkegaard en torno a la filosofía política contemporánea, más en específico, a fin de tener un acercamiento a aquella que ubica su problemática en la relación entre la dimensión política y la enfermedad mental, así como desde una lectura del concepto del escándalo. No obstante, más que la mera enunciación de esta rama de la filosofía cabría proceder a su delimitación y clarificar las condiciones en que este diálogo sea posible.

La aproximación a la propuesta kierkegaardiana desde la filosofía política adolece de diversos impedimentos, propios y externos, que dificultan comprender las implicaciones de su pensamiento en torno a ella. Algunas, alimentadas por la misma exposición del danés, en general se deben a la ausencia de una tematización formal de los asuntos relativos al estado o aquellas

consideradas más propias de los enfoques clásicos de la filosofía política²; otras, surgen de lecturas de su obra cuya atención recae, reduce y reproduce el cliché de un exacerbado individualismo, no obstante, este contravenga una parte significativa de la producción del autor³. Aunado a lo anterior, se suma que la exposición del danés es ajena al proceder filosófico de su época en general, tanto como de la filosofía política en particular. Por ello, si han de atenderse algunas notas de su propuesta para la filosofía política, el camino a recorrer ha de iniciar por plantear la forma en la cual se han de comprender estos conceptos y clarificar sus posibles vínculos con la propuesta kierkegaardianas.

-
- 2 Podemos recurrir, por ejemplo, a la especificación de Leo Stan (2015) en la entrada "Politics" de *Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to sacrifice* donde señala: Kierkegaard cultivated an ambiguous attitude towards the state and the established order. Concerning politics, his views seem a little clearer, albeit predominantly censorious. They stem from his (correct) anxiety that the political could become a lethal weapon in religious or spiritual matters. More, specifically, politics could become lethal weapon in religious or spiritual matters (p. 101)
- Si bien cabe señalar el acierto de la exposición citada, también es cierto que, precisamente, en la medida en la cual lo político impide la realización de lo religioso o espiritual y, por ende, de lo más propio del individuo, la cuestión política deviene un aspecto de análisis presente, así sea de manera indirecta, cuando Kierkegaard aborda los impedimentos para lo religioso o las vías por las cuales lo general le impide realizarse. Casi resulta irónico señalar que las reservas de Kierkegaard para el abordaje directo de lo político, son los mismos motivos que plantean las implicaciones políticas de su propuesta, es decir, Kierkegaard se aleja de un abordaje formal de la filosofía política que le impediría abordar la conformación de la subjetividad individual vinculada al cristianismo, no obstante, retorna a dicha disciplina de manera indirecta, pues en ella se cifran impedimentos importantes para la conformación de la subjetividad individual.
- 3 Ni Kierkegaard ni sus seudónimos plantean un individuo aislado, sino relacional. El inicio de *La enfermedad mortal* de Anti Climacus es muy clara al precisar la naturaleza relacional del yo, mientras que, *El concepto de la angustia*, de Vigilius Haufniensis, procede de un modo negativo al señalar la condición demoníaca como clausura. La clausura y sordera, así como la incapacidad de comunicarse o, sus opuestos, la escucha y la comunicación, así como la obra de amor, dan cuenta de la significación y presencia del otro, no solo divino, sino también humano, el prójimo, en la reflexión del danés. Así, en *Las obras del amor*, Kierkegaard (2006) señala la necesidad del prójimo como vía para renunciar al amor de sí impropio, por lo cual expresa: "De un ser humano que viviera en una isla desierta, en caso de que conformara su mente según el mandamiento [de amar al prójimo como a sí mismo], podría afirmarse que, al renunciar al amor de sí, amaba al prójimo" (p. 40).

A fin de comprender la presencia de la propuesta kierkegaardiana en la filosofía política pueden abordarse, entre otras, tres perspectivas. La primera involucra los abordajes directos del autor en los temas de la filosofía política; la segunda, la influencia del danés en autorías cuya propuesta es una filosofía política; y, una tercera, la utilidad de las categorías kierkegaardianas para pensar las problemáticas propias de la filosofía política. En nuestro caso, apelaremos a la última vía, no obstante, cualquiera de ellas implica tácitamente la referencia a las restantes. Sin embargo, antes de proceder a cualquiera de ellas, es preciso clarificar qué comprendemos por filosofía política y qué tipo de relación puede guardar con nuestro autor.

Con miras a alcanzar lo señalado, la exposición de este capítulo se conformará de tres aproximaciones. En la primera de ellas se presenta una exposición de las perspectivas desde las cuales es posible relacionar la obra kierkegaardiana con la filosofía política y cómo será comprendida esta última. En la segunda, se desarrolla un abordaje sobre el trasfondo religioso de la política (teología política) y en qué medida es viable asumir que, en Kierkegaard, la crítica a la cristiandad conlleva una dimensión política, para lo cual se hace necesario cuestionar sobre las posibilidades de pensar su trabajo con cierta distancia de su dimensión cristiana. Lo cual concluye al resaltar, de la mano de Jean-Luc Nancy, la naturaleza política de la concepción humana del Sócrates del norte. La tercera aproximación asumirá el escándalo y la violencia por parte del orden establecido para considerar la utilidad de las categorías kierkegaardianas para la comprensión de la dimensión política presente en sus análisis religiosos.

En los análisis de la segunda y tercera aproximación, remitiremos al trabajo de Jonhannes de Silentio con un énfasis en los sacrificios realizados por Jefté, Agamenón y Bruto, pues dan cuenta de cómo, al desplazar el acento de la interioridad, el orden establecido genera las condiciones para validar la violencia, incluso el sacrificio, contra sus propios ciudadanos e hijos, pero, también, contra aquellos que no se subordinen, como es el caso de Abraham. Desde esta autodivinización del orden establecido y el escándalo en

sentido impropio, comprensibles desde los criterios de *Ejercitación del cristianismo* de Anti Climacus, apuntaremos a la violencia generada por el orden establecido contra los individuos. A manera de cierre, dedicaremos algunas líneas para considerar en qué medida estas notas, surgidas de las categorías kierkegaardianas, propician un diálogo con la filosofía política contemporánea, además de abonar a la comprensión y ampliación de dichos diálogos.

1. Primera aproximación: Kierkegaard y la filosofía política

Así sea de manera sucinta, enunciemos que nuestro acercamiento al objeto de estudio de la filosofía política considera la línea de pensamiento de Leo Strauss complementada por Philippe Corcuff, por lo cual atenderemos una división entre filosofía política clásica, moderna y contemporánea. De entrada, por filosofía política se asume un modo de tratamiento específico, el filosófico, de las cosas políticas, por lo que, “la filosofía política es el intento de conocer verdaderamente tanto la naturaleza de las cosas políticas como el orden político correcto o bueno” (Strauss, 2014, p. 90), supuesta la posibilidad de apelar a la buena sociedad y, en ella, a la buena vida mediante el análisis de los grandes objetivos de la humanidad como son la libertad y el régimen que les da o niega el sustento (pp. 87-115). A lo anterior se agrega que, según las condiciones y el fin de su abordaje, la filosofía política puede considerarse clásica, moderna o contemporánea.

En continuidad con Strauss (2014, p. 108 y ss.), indiquemos que la filosofía política clásica se caracteriza por el abordaje no tradicional y en proximidad directa e inmediata con su objeto de estudio, pues carece de una tradición previa que medie su relación. Su tema rector es el régimen donde, contra la fragmentación contemporánea del quehacer político, “régimen significa simultáneamente forma de vida de una sociedad, su estilo de vida, su gusto moral, forma de la sociedad, forma del Estado, forma del gobierno y espíritu de las leyes” (p. 115) que moldean a la ciudadanía y apela a un fin que guía la vida social. En este sentido, se concentra en

la virtud como fin antes que, en la libertad, supone el gobierno de los mejores y educados, por lo cual en la actualidad se la suele considerar antidemocrática. Lo anterior, por señalar los rasgos más significativos. De este modo:

hay un acuerdo fundamental y al mismo tiempo específico entre todos los filósofos políticos clásicos: el objetivo de la vida política es la virtud y el orden más propicio para la virtud es la república aristocrática o, si no, el régimen mixto. [Mientras que] todas las filosofías políticas modernas se copertenecen porque comparten un principio fundamental. [...De] modo negativo: el rechazo del esquema clásico como irrealista. El principio positivo que anima la filosofía política moderna ha experimentado una gran variedad de cambios fundamentales (p. 122).

Como otras características de la filosofía política moderna, Strauss (2014, pp. 108-139) señala su carácter derivado y, por ende, su proceder desde abstracciones al remitir a una tradición que le antecede. Asimismo, destaca el tránsito que va de la ruptura con el ideal de gobierno a su dedicación a la reflexión sobre la conquista del azar y el mantenimiento del poder; en donde, tras negar una dirección natural a la virtud, “la moralidad descansa en la inmoralidad, la justicia en la injusticia, igual que toda legitimidad descansa en última instancia en fundamentos revolucionarios” (p. 124). En esta reflexión la virtud no definirá a la sociedad, sino a la inversa; y, el sustrato desde el cual ha de educarse a los ciudadanos es a partir de sus miedos y deseos. Rasgos que, en posterior, en especial a partir del idealismo alemán, se vincularían a la filosofía de la historia; para apuntar a una subsecuente ruptura de corte nietzscheana con la idea de una racionalidad de los procesos históricos, junto con la negación de una armonía entre el sujeto y el estado moderno.

Tras estas primeras notas sobre la filosofía política clásica y moderna, consideremos las precauciones ante el tono esencialista de Strauss, para secundar lo que Corcuff (2008) denomina como una necesaria reorientación de la filosofía política y que aquí atenderemos como filosofía política contemporánea, la cual considera, entre otras, “el análisis crítico de las dimensiones opresoras de los

cuadros sociales (cuestionamiento de la explotación, de las dominaciones, las alienaciones, los poderes, etc.)” (p. 17)⁴. Es principalmente en esta tercera acepción donde concentraremos nuestra atención, pues la reflexión kierkegaardiana nos brinda, si no una reflexión directa sobre los cuestionamientos propios de una filosofía política, sí herramientas para pensar y dialogar al respecto. Empero, esto nos exige un primer balance de la reflexión del autor danés en términos de lo expuesto.

Para continuar, puntualicemos tres posibles perspectivas de abordaje de la obra de Kierkegaard en diálogo con la filosofía política. En primera instancia, consideremos el tratamiento directo, sin embargo, es menester indicar que el danés no parece tematizar

4 Resulta significativo recuperar las líneas que contienen la cita previa, así como algunas que la rodean. Señala el autor:

...la filosofía política se transforma con demasiada frecuencia en discurso de justificación de formas políticas existentes, desconectándose de la crítica social [...por lo que, a partir de la década de 1990] se inicia una reorientación de la filosofía política. Requiere otra lectura de la tradición, en oposición a los usos neoconservadores, promoviendo: 1) una articulación entre el análisis crítico de las dimensiones opresoras de los cuadros sociales (cuestionamiento de la explotación, de las dominaciones, las alienaciones, los poderes, etc.) y la reflexión sobre lo positivo de los lazos sociales (desde el punto de vista de las potencialidades existentes y/o deseables en el futuro; 2) un diálogo entre la filosofía política y las ciencias sociales (...); y 3) la atención a los cuestionamientos nacidos del liberalismo político (distinto del liberalismo económico), pero sin hacer de ellos el referente exclusivo o incluso central del pensamiento político. Es en ese sentido en el que este libro presentará *vías críticas en filosofía política*, fuera de los pensamientos del consenso (pp. 17-18).

Es a esta reorientación a la que apelamos como “filosofía política contemporánea”. Expuesto en líneas muy generales, autorías como Platón y Aristóteles, concentradas en temáticas como la constitución ideal del Estado se encuadrarían como filósofos políticos clásicos; mientras que a partir de Maquiavelo y, aproximadamente hasta Hegel se trataría de una filosofía política moderna, concentradas en diversos ejes entre los cuales destaca el mantenimiento y ejercicio del poder; mientras que, acaso desde Marx y sus interlocutores, pero principalmente desde 1990, en adelante podamos referir a una filosofía política contemporánea, concentrada en las líneas recién citadas. Otra forma de abordar lo contemporáneo, que en alguna medida coincide con lo anterior, aunque desde otros francos, es la expuesta por Giorgio Agamben (2011) en su trabajo “¿Qué es lo contemporáneo?” donde apela a cierto desentendimiento, ya no del ideal clásico como expusiese Strauss al plantearse lo moderno, sino de los alcances de la razón.

la filosofía política de modo explícito⁵. No obstante, en su obra se encuentran diversos comentarios de incidencia para la filosofía política que, bajo la categorización de Leo Strauss (2014), cabrían señalar más como un pensamiento político. Es decir, se trata de aquellos contenidos que puedan pensarse a propósito de cuestiones políticas, pero a los cuales resulta “indiferente la distinción entre la opinión y el conocimiento”, mientras que “la filosofía política es el esfuerzo consciente, coherente y continuo por sustituir las opiniones sobre las cuestiones políticas fundamentales por el conocimiento al respecto” (pp. 90-91). En este sentido, muchos de los posicionamientos del danés son sobremanera deudores de su contexto y, precisamente, de la ausencia de un cuestionamiento filosófico como tal⁶.

Si en Kierkegaard (o por lo menos bajo la tónica dada por Strauss) la guía no se ubica en la consideración de los cuestionamientos políticos y su abordaje filosófico, resta considerar las dos perspectivas restantes. En lo relativo a la segunda, es decir, a la influencia

5 Al respecto y sobre la manera en la cual se han dado algunas lecturas e investigaciones sobre Kierkegaard en esta temática, puede considerarse el sintético “Preface” (2016) al volumen 14, *Kierkegaard’s Influence on Social-Political Thought* (pp. ix-xv)

6 Cabe enfatizar lo relativo a un abordaje *directo*. En este sentido, por ejemplo, la exposición del Traficante de modas, en *In vino veritas*, apunta a una reflexión sobre el control social a partir de la moda, bien que su intención pareciera no ser *directamente* política, ni tampoco formula su monólogo en función de un cuestionamiento “propiamente tal” de la filosofía política. El seudónimo afirma: “Para controlar la reflexión de las mujeres es necesario poseer cabalmente unas dotes de reflexión tan enormes y, además, haberlas desarrollado tan plenamente, que sólo el que se haya consagrado por entero a la moda, supuesto que sea un superdotado, puede ejercer semejante control” (Kierkegaard, 2009b, p. 136), su discurso se alza en la indiferencia moral y cinismo de quien expresa “yo no sé, la verdad, si estoy sirviendo al diablo o a Dios, pero tengo razón y deseo tenerla mientras me quede un céntimo en el bolsillo y la sangre me corra por las venas” (p. 139), pues, a final de cuentas, “Todo en la vida es una cuestión de modas: la piedad, el amor, los miriñaques y el anillo en la nariz” (p. 140) que, en este caso, quedan al servicio de “ayudar al más noble de los genios, cuyo único deseo es reírse del animal más grotesco de todos” (140). Estas líneas permiten considerar la incidencia de partes de la propuesta seudónima en temáticas de la filosofía política, sin embargo, no hay una formulación clara al respecto, como tampoco la intención o finalidad del cuestionamiento político, pues el trasfondo del danés gira en torno a la conformación de la subjetividad que, no debemos olvidar, se cifra en clave relacional y no bajo un individualismo ajeno a la dimensión política.

de Kierkegaard en la tradición posterior de la filosofía política, su presencia se encuentra en diversas autorías y de distintas maneras, sin embargo, enlistarlas (¡y ya no se asuma discutir las!) impediría a este trabajo abordar cualquier otro cometido o, incluso, dar cuenta de tan amplias posibilidades⁷. Por último, nos resta la tercera perspectiva, esto es, considerar la utilidad de las categorías kierkegaardianas para pensar las problemáticas propias de la filosofía política. Es en este punto donde se circunscribe nuestro diálogo.

Bajo los cuestionamientos tradicionales de la filosofía clásica y moderna, la propuesta kierkegaardiana parece reacia a preguntarse de manera directa por el régimen más apropiado, la conformación del estado, la permanencia en el poder u otras interrogantes “propias” de dichos encuadres de la filosofía política clásica y moderna, pues resultan ajenos a los intereses declarados por nuestro autor, situado en “el problema de ‘llegar a ser cristiano’” (Kierkegaard, 1972, p. 28). Sin embargo, la lectura atenta de las implicaciones sociales de su crítica a la cristiandad, tanto como el abordaje explícito de lo que cabría denominar una (proto)filosofía de la cultura en, por ejemplo, *Una recensión literaria*, permiten la consideración de referentes para una filosofía política en cuanto atienden a una crítica de la opresión. Además, hay en su exposición categorías que bajo coordenadas políticas resultan significativas para la discusión, por ejemplo, la primera exposición del escándalo en *Ejercitación del cristianismo*, a la cual haremos referencia más adelante.

Aunado a las indicaciones previas, hay un aspecto más de la filosofía política por resaltar, pues vertebra los abordajes clásicos, modernos y contemporáneos: todo régimen supone cierto tipo de ciudadanía, misma a la que ha de formar. En otras palabras, la filosofía política conlleva una dimensión formativa⁸, tecnologías

7 Sobre la presencia de Kierkegaard en autorías posteriores de la filosofía política puede considerarse el trabajo de Jon Stewart (Ed.) (2016). *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*.

8 Sin suponer un listado exhaustivo, quisiera señalar las siguientes líneas (consideradas por su diversidad temporal y teórica) a manera de ejemplo: “La política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad” (Aristóteles, 2014, 1099b/p. 27) o “el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues

del sujeto en términos foucaultianos⁹. Como sucede con la filosofía política, Kierkegaard no aborda directamente una filosofía de la educación, sin embargo, construye una reflexión sobre las vías en las cuales el contexto conformado por la cristiandad, la filosofía moderna y el surgimiento del público realizan una destrucción de la interioridad del individuo. Lo anterior a través de procesos como el de la nivelación.

Acorde a lo anterior, consideremos que abordar a Kierkegaard, en filosofía política, ha de asumirse principalmente como comprender su diálogo con la filosofía política, sus temáticas y exponentes; interpretar e incluso traducir sus propuestas sobre la conformación de la subjetividad y del individuo frente al endiosamiento de lo general a una perspectiva política, a fin de considerar la capacidad de sus conceptos para el análisis de condiciones políticas. Bajo estas coordenadas, el énfasis de su propuesta coincide con la crítica de la opresión social, en tanto que impedimento para la conformación de la subjetividad y respecto a la violencia de lo general sobre lo particular. En este sentido, las propuestas en las que encontrará mayores interlocutores se concentran en la filosofía contemporánea por su atención a las relaciones entre lo general y lo particular, antes que en los abordajes clásicos sobre la constitución ideal del Estado o en los modernos relativos a la conformación y perpetuación del poder institucional.

2. Segunda aproximación: Kierkegaard y el trasfondo religioso de la filosofía política

Para continuar con este capítulo, es imprescindible apuntar a la dificultad del individuo para asumirse como tal debido al endiosamien-

quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes" (1102a/p. 32), "un gobierno cuyo único deber consiste en conservar, por cualquier medio que sea, la forma esencial para su mantenimiento: tal es la única moral de un gobierno republicano" (Sade, 2016, p. 177), "Gobierno entendido en el sentido lato: manera de formar, transformar y dirigir la conducta de los individuos" (Foucault, 2016, p. 33)

9 Esto es, "las técnicas mediante las cuales el individuo se ve inducido, sea de por sí, sea con la ayuda o bajo la dirección de otro, a transformarse y modificar su relación consigo mismo" (Foucault, 2016, p. 33) y, cabe señalar, con el resto.

to de lo general, esto implica que el cristianismo se ha convertido en cristiandad y se desarrolla en medio de procesos de nivelación de su subjetividad. Al indicar que una parte significativa de las condiciones de lo religioso se han trasladado a lo político, confesamos su paralelo: que el trasfondo de la política es lo teológico, esto en el sentido expuesto por Carl Schmitt en su *Teología política*. Presentemos, así sea de manera introductoria, las relaciones de este trasfondo teológico, o religioso, de lo político con el autor danés.

Si bien la revisión directa de la obra kierkegaardiana no parece dar demasiadas luces sobre la cuestión política, un pequeño rodeo nos permitirá clarificar, en alguna medida, su incidencia en este punto. Ensayemos, pues, tres vías de acceso para disipar la oscuridad “natural” que se ha formado en torno a la dimensión política de la propuesta del danés. El primero de ellos nos remitirá a Bataille y, de este modo, accederemos al segundo, relativo a la relación entre filosofía y teología políticas que bebe de las fuentes kierkegaardianas. El tercero, en relación con Jean-Luc Nancy, atenderá la dimensión política de la concepción humana que, en alguna medida, comparte este autor con el danés.

En 1936, salió a la luz la revista *Acéphale* donde Georges Bataille (2008) presentó su trabajo “La conjuración sagrada” con tres epígrafes, el segundo de ellos retoma algunas líneas de Kierkegaard. Este ensayo hizo las veces de un manifiesto del movimiento que, a través del mismo Bataille, pero también junto con Roger Caillois y Pierre Klossowski, influenciaría a la siguiente generación de autorías francesas. Las palabras kierkegaardianas a las que remite son las siguientes: “Lo que tenía un aspecto político y creía ser político, un día se descubrirá como movimiento religioso” (p. 227)¹⁰. Consideremos a partir de este epígrafe que, si bien sería un error identificar a plenitud lo político con lo religioso en el autor danés, sus puntos de convergencia no pueden negarse y, según

10 El trabajo de Bataille (2008) se encuentra en el libro homónimo (pp. 227-231), que lo retoma de la revista *Acéphale*, mientras que la cita de Kierkegaard proviene del “Prefacio” suprimido a *El libro sobre Adler* (Kierkegaard, 2009c, p. 234)

argumentaremos, una parte significativa de lo religioso, despojado del componente divino, deviene político.

Esta aseveración no remite solo a un juicio recuperado de Kierkegaard para considerar la relación entre lo político y lo religioso en general, sino también a un criterio para leer a su autor. En otras palabras, una vez eliminada la posibilidad del escándalo del cristianismo (que involucra la diferencia y distancia absoluta de Dios en su encarnación), queda una construcción social que, en la medida en la cual niega las posibilidades del individuo al nivelarlo como público, es posible interpretar no solo como cristiandad, sino como una dimensión política involucrada en los procesos de (de) subjetivación. Sin lo religioso, la cristiandad deviene la conformación política de lo general que destituye a los individuos a través de formas opresión que los violentan. En este sentido, la crítica que Kierkegaard y sus seudónimos destinan a la cristiandad involucran una reflexión y crítica que atañen o, por lo menos, abonan a la filosofía política.

Si bien podría asumirse que esta postura se concentra en una línea aislada, incluso suprimida, de la propuesta del danés¹¹, el abordaje que realiza Anti Climacus a través de *Ejercitación del cristianismo*, tanto como en trabajos firmados por el propio Kierkegaard, nos permiten asumir la permanencia de esta propuesta: sin su dimensión religiosa, el cristianismo deviene cristiandad y política, por lo que la crítica a la cristiandad conlleva una crítica a la política. Sin embargo, antes de proceder hemos de cuestionarnos, lo siguiente, ¿es viable abordar la propuesta kierkegaardiana en clave política, esto es, sin el componente cristiano? La respuesta debe proceder con cuidado en atención a su dimensión dialéctica.

Por una parte, consideremos la exposición de Óscar Cuervo (2023) relativa a la necesidad de asumir el contexto cristiano (y del debate con la cristiandad) en el cual escribió el danés. Sin embargo, esta afirmación no debe confundirse con un reduccionismo de la obra kierkegaardiana a lo cristiano, incluso si tal parece ser su

11 Ver nota previa.

intención declarada en primera instancia¹². Por otra parte, y precisamente para lograr el equilibrio dialéctico tan caro al danés, remitamos a la profesora J. Hersh (1968, p. 189) respecto a su molestia por el intento de monopolización de la lectura y comprensión del autor por parte de los cristianos. En esta reacción, conservada en la obra *Kierkegaard vivo*, que reúne los trabajos del coloquio realizado con motivo del 150 aniversario del nacimiento de Kierkegaard por parte de la UNESCO, la profesora argumenta la valía del autor para confrontar a quien lo lee con la interioridad y subjetividad propias, con independencia del cristianismo (o cristiandad) al que se adhieran.

Así, Kierkegaard deviene un autor universal por su capacidad para confrontar consigo mismo a quien lo lea, lo cual incluye la posibilidad de su lectura desde una perspectiva no subjetivamente cristiana... aunque deba apelarse al cristianismo como horizonte de comprensión. Es decir, que la lectura de Kierkegaard sea significativa no depende de la posesión de la fe (cristianismo), el engaño por el cual se la asume (cristiandad) o la disyuntiva existencial respecto a la relación personal con Dios en su dimensión subjetiva (fe), no obstante, es preciso apelar al cristianismo, la cristiandad y la fe como vías para comprender su propuesta y, desde ahí, profundizar en la confrontación con la subjetividad propia al cuestionarse sobre la posibilidad de la verdad subjetiva.

Aunque se declare un autor cristiano, al danés no es ajeno a que tendrá lectores no cristianos, ya sea por encontrarse en la cristiandad, como por asumir una distancia expresa de la fe. Incluso prevé que sus trabajos encontrarán a quienes resulten escandalizados por la exigencia del cristianismo a raíz de su exposición y desistan del mismo. No obstante, en cualquier caso, la confrontación sub-

12 Apelamos aquí a las conocidas líneas de *Mi punto de vista*, en las cuales consigna: El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de “llegar a ser cristiano”, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos (1972, pp. 27-28)

jetiva estará dada. Por ello, si bien Kierkegaard (1972) concentra su producción en “el problema de ‘llegar a ser cristiano’” (p. 28), esto supone lo no cristiano. Más adelante de su declaración sobre su significación religiosa como autor, esta se precisa cuando específica: “Al obligar a un hombre a darse cuenta logro también el propósito de obligarle a juzgar [respecto al cristianismo]. Ahora está a punto de juzgar; pero lo que ahora juzga no está bajo mi control” (1972, p. 57), en otras palabras, su intención es confrontar con la disyuntiva del cristianismo, incluso si no se juzga en favor de este. Afrontar a cualquier subjetividad consigo misma a través del cristianismo, a espera de que, si no se decide a favor de este, al menos lo tome en serio. De este modo, lo no cristiano en Kierkegaard, como posición subjetiva, está implicado de manera necesaria en su reflexión, no obstante, sea preciso apelar a un horizonte teórico cristiano para comprender y realizar, a cabalidad, la confrontación que espera realice consigo mismo quien lo lee.

Leer a Kierkegaard, desde, sin e incluso contra la fe, asume la misma dimensión dialéctica supuesta por el autor cuando plantea “introducir el cristianismo... en la Cristiandad” (1972, p. 46), esto es, plantear el cristianismo a lo no cristiano. Sin embargo, ¿qué resta en la lectura de Kierkegaard si eliminamos lo cristiano de su lector? Resta, como el mismo autor apunta, la confrontación con la subjetividad propia de sus lectores, sean o no cristianos. Asimismo, restan, lo cual es el aspecto que aquí interesa resaltar, los abordajes críticos sobre la existencia sin interioridad, dejada a manos de la nivelación y las formas de dominio que se construyen desde el público; perduran lo general y la cristiandad como mascaradas del cristianismo y de la conformación de la interioridad; y persiste la crítica a la conformación de una subjetividad precaria que, en términos contemporáneos, apunta a una crítica política de las formas de control social sobre los sujetos.

No está de más, en especial en un autor donde convergen la dimensión personal y contextual en su producción, como es el caso de Kierkegaard, apelar a la dinámica política y social en que vivió. La Dinamarca de nuestro autor era un Estado confesional, por lo

cual, la crítica a la institucionalización religiosa en el Estado, sin una plena división de poderes y en donde las autoridades religiosas eran asimismo funcionarios estatales, implica, directa o indirectamente, una crítica al régimen. En este sentido, la crítica a lo que podemos denominar procesos de (de)subjetivación a través de la institución religiosa involucra al Estado, del que la Iglesia es extensión y con el cual, en buena medida, se identifica. Si bien resulta absurdo homologar toda crítica a la cristiandad con la crítica o una filosofía políticas, hay indicios significativos para asumir puntos a favor de establecer la inclusión del autor danés como un interlocutor cuyas categorías son de utilidad para la reflexión filosófica en torno a la política. Esta vinculación es puesta de relieve a través de los trabajos que conforman *El instante*, recurramos, para ejemplificarlo, a las líneas que presenta en el número dos del mismo:

la ilusión de considerarse cristianos se hall[a] entremezclada con otra ilusión monstruosamente grande que tiene un lado sólo externo: el hecho de que se haya logrado fusionar cristianismo y Estado, de que el Estado designe mil funcionarios que, por instinto de conservación, están interesados en que nadie se entere de lo que es el cristianismo y en que nadie sea cristiano. La propia existencia de estos pastores es cristianamente una mentira; mundanizados por completo y al servicio del Estado (funcionarios reales, personas de alto rango, de carrera, etc.) no podrían, por supuesto, decirles a las comunidades lo que es el cristianismo, porque hacerlo significaría renunciar a sus cargos (2012, p. 31).

Lo anterior deriva del intento del Estado por asegurar su mantenimiento, a través de la confusión entre su perpetuación y la satisfacción de las condiciones terrenas y “la bienaventuranza en el más allá” (p. 32) de sus partícipes. Con ello, identifica todos los procesos con el sostén político del estado y, con ello, el supuesto de que éste es parte de la conformación de la interioridad de los individuos.

Consideremos, además, las relaciones entre filosofía y teología políticas. En este sentido, cabría señalar que las críticas al trasfondo religioso de la política atienden, así sea de manera indirecta, a las relaciones entre la filosofía y la teología políticas. Este vínculo

entre lo teológico y lo político no es accidental, ni en Kierkegaard, como tampoco para la filosofía que le es posterior. A la afirmación del danés recogida por Bataille en 1936, le antecede el texto de Carl Schmitt, *Teología política*, de 1922, donde expresa su contundente y conocida afirmación: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, 37)¹³ o los vínculos de una teología política en su devenir como teología económica que Walter Benjamin expresó en *El capitalismo como religión* (situado aproximadamente en 1921), así como las relaciones entre ambas que recorre la propuesta de Giorgio Agamben a través de su *Homo sacer* iniciado a finales del siglo XX, en las cuales hay un eco de la aseveración kierkegaardiana sobre el trasfondo religioso de lo que se creía político.

Al restar o limitar la dimensión religiosa de la propuesta de Kierkegaard y sus seudónimos en las reflexiones sobre lo particular y lo general, sobre cristianismo y cristiandad, entre otras, queda lo político, incluso si el danés no llevó a cabo su tematización bajo los criterios de la “filosofía política” propias de su época. Las posibilidades de abordaje son diversas y se tornan en alguna medida más comprensibles desde las conceptualizaciones contemporáneas que, por obvias razones, fueron ajenas al danés. Así, los procesos de (de) subjetivación y de dominio de lo general sobre lo particular, la violencia contra lo individual (y contra Cristo y el cristianismo), las formas de control estético y las implicaciones de su crítica, en varios puntos sutil, a la eticidad hegeliana, pueden, no solo relacionarse con la filosofía política contemporánea, sino abonar a su comprensión, debate y profundización. Retomemos a manera de ejemplo, una primera aproximación a *Temor y temblor* a partir de la colisión con el orden establecido en *Ejercitación del cristianismo*.

Si contra las intenciones de Johannes de Silentio planteamos a *Temor y temblor* como un trabajo “académico tradicional” (situación que ya preveía con notorio desagrado el seudónimo), su abordaje

13 No olvidemos, además, que Schmitt fue un lector de Kierkegaard, como puede asentarse en la cita que realiza de *La repetición* en la ya enunciada *Teología política* (2009, p. 20)

hervana diversas direcciones de análisis. La más habitual y en apariencia más afín a su autor, nos presenta un estudio del padre de la fe y sus condiciones existenciales, haciendo énfasis en su interioridad, en el camino a Moriah. Empero, el desarrollo del texto es, en buena parte del mismo, comparativo, por lo cual, una de las posibles vías para interpretar uno de sus objetivos secundarios podría ser: comparar las condiciones existenciales del padre de la fe y las del héroe trágico en lo relativo a la comprensión, propia (en la interioridad) y social, del sacrificio de sus hijos con la finalidad de clarificar rasgos específicos de la fe. En el plano y con la licencia de la especulación, esta formulación, sin desestimar el análisis de Abraham, brinda un realce a la manera de proceder de al menos una parte del texto. Sin embargo, ¿se trata solo de un proceder especulativo? Las descripciones realizadas por Anti Climacus en *Ejercitación del cristianismo* relativas a la divinización del orden establecido y la “Exposición A” del escándalo, esto es, cuando se concentra en “un hombre individual que entra en colisión con el orden establecido” (Kierkegaard, 2009a, p. 102) resultan pertinentes para dar lectura al análisis del padre de la fe y su contraste con el héroe trágico.

Johannes de Silentio apela a la condición de escándalo del héroe convertido en “una paradoja incapaz de hacerse comprender” (Kierkegaard, 2019, p. 150), descripción que alcanza a Abraham, aun si no se encuentra en la categoría de lo heroico, y, de manera puntual, el seudónimo clarifica sobre el padre de la fe: “sacrificar a Isaac por sí mismo y por Dios, es un escándalo para la estética” (Kierkegaard, 2019, p. 189). En ambos casos, el escándalo coincide con la “colisión con el orden establecido”, situación que el seudónimo pone de manifiesto líneas más adelante al clarificar la distinción entre el héroe trágico y el padre de la fe:

El verdadero héroe trágico se sacrifica a sí mismo y a todo lo suyo por lo general; su acto, cualquier emoción suya, pertenece a lo general, él se manifiesta y por esta manifestación es el hijo amado de la ética. Esto no vale para Abraham, él no hace nada por lo general y está oculto (Kierkegaard, 2019, p. 189).

Al atender la relación con el orden establecido, abordado en *Temor y temblor* como “lo general”¹⁴, la tarea del individuo será expresar en sí lo general, de manera que:

Tan pronto como el individuo quiere hacerse valer en su individualidad frente a lo general, peca, y solo reconociéndolo puede volver a reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber penetrado en lo general, siente un impulso de hacerse valer como individuo, entra en un desafío del cual solo puede encontrar salida rindiéndose, arrepentido, como individuo en lo general (Kierkegaard, 2019, p. 144).

En estas condiciones, lo general, “el orden establecido se ha (...) convertido en algo divino” (Kierkegaard, 2009a, p. 106) y el individuo no siente y no reconoce que él, y lo mismo cada individuo, posee una relación con Dios, que para él encierra significación absoluta, no, la relación con Dios queda eliminada y son divinizados los usos y costumbres, las tradiciones y similares (p. 108).

De este modo y guardadas las distancias, permanece cierto ideal homérico en el cual el ciudadano ha de hacer lo que le corresponde a sus condiciones y nada más, expuesto por Alasdair MacIntyre (1991 pp. 15 y ss.), donde la ruptura con lo general es la condena del individuo. Condena de la que, además, se le responsabiliza. Para lo general, “Abraham está perdido, no es ni un héroe trágico ni un héroe estético” (Kierkegaard, 2019, p. 190). Esta condena, “está perdido”, que el seudónimo repite en varias ocasiones (por ejemplo, en: 2019, pp. 144, 145, 156, 164 y 195) apunta a una afirmación en apariencia ligera, concerniente a la in-

14 Para recurrir a las palabras del seudónimo y clarificar este término, señalemos con sus palabras:

Lo ético es como tal lo general, y como lo general, aquello que es válido para cualquiera, lo que se puede expresar de otro modo diciendo que es válido en todo momento. Descansa inmanentemente en sí mismo, no tiene nada fuera de sí que sea su τέλος [fin], sino que es él mismo τέλος de todo lo que tiene fuera de sí, y una vez que lo ético ha asumido esto en sí ya no va más allá. El individuo inmediatamente determinado de manera sensual y anímica es el individuo que tiene su τέλος en lo general, y su tarea ética consiste en expresarse en todo momento superando su individualidad para convertirse en lo general (Kierkegaard, 2019, p. 143).

terioridad de Abraham respecto a la comunidad, no obstante, ha de comprenderse en todo su peso, pues aún sin tratarse del escándalo de la fe, puede atraer la violencia sobre sí.

Anti Climacus posee menos eufemismos que Johannes de Silentio: “¿Qué deseas tú?”, dice el orden establecido al individuo, “¿amargarte y martirizarte a ti mismo con la tremenda meta de la idealidad? No seas tonto, dirígete al orden establecido, vincúlate a lo establecido; ésta es la meta (...)” (Kierkegaard, 2009a, 106). Tanto como para los griegos las Moiras, las Euménides o las fuerzas impersonales se abrían paso para asegurar el orden del mundo, el orden establecido reincorpora, mediante la amargura y el martirio, a quienes osan colisionar con él. Oponerse a los designios de un orden establecido divinizado es tanto como oponerse al dios que representa. Los análisis de René Girard (2002), especialmente en *La ruta antigua de los hombres perversos*, dan cuenta de esta situación a través del análisis de la violencia que recae sobre Job y Edipo por parte de un orden establecido divinizado.

A la par de la significación de la interioridad de Abraham, *Temor y temblor* muestra la violencia del orden establecido contra sus integrantes y las condiciones en las cuales incluso el asesinato de los hijos deviene el sacrificio que permite la heroificación de los filicidas. Para atenderlo es importante, por una parte, considerar no solo a Abraham, sino su comparación con los héroes trágicos, y, por la otra, abordar el sacrificio de Isaac, pero también, los realizados por Jefte, Agamenón y Bruto desde las condiciones de su ejecución. Al hacerlo, la obra presenta una reflexión sobre la permisión del asesinato como vía para evitar la disidencia, sea de quienes se oponen al orden establecido, sea de quienes deben mantenerlo. Para tal, el punto de convergencia es la comprensión del escándalo y las formas de violencia derivadas de la autodivinización del orden establecido. Resuenan aquí las palabras de Baudrillard (1997) quien indicó:

A partir del momento en que los Estados ya no pueden atacarse o destruirse entre sí, se enfrentan casi automáticamente con su propio

pueblo o su propio territorio, en una especie de guerra civil, intestina, del Estado en contra de su propia referencia natural (p. 86).

No obstante, la aproximación de Johannes de silencio hace patente que no es necesaria la eliminación de las guerras externas para iniciar con la destrucción de los propios habitantes por parte del Estado para erigirse y mantenerse.

Con miras a considerar los alcances del ejercicio de la violencia por parte del Estado, es necesario clarificar otra de las implicaciones políticas derivadas de las categorías kierkegaardianas y que posibilita su diálogo con la filosofía política contemporánea, esto es, a través de la denominada “ontología del yo” (Stokes, 2015, p. 143 y ss.). Aspecto que nos lleva al tercer rodeo para acceder a la dimensión política de la propuesta del Sócrates del norte. Para el danés, la constitución del individuo es relacional, según se deriva de las primeras páginas de *La enfermedad mortal* de Anti Climacus, así como de diversos Discursos edificantes (en especial, “La confirmación en el hombre interior”). Esta consideración permite apelar a un diálogo con Jean-Luc Nancy a partir de lo que el francés denomina como ser-con, expuesto en Ser singular-plural y que atraviesa su propuesta. Los análisis de Nancy parten, sin por ello ser una extensión o un intento por “escribir la filosofía política que Heidegger no escribió” (Garrido, 2011, p. 6), del *mitsein* y *mitdasein* expuestos en los §26-27 de Ser y tiempo. Para Nancy (2009): “Hubo en el Heidegger de Ser y tiempo la idea de que el ser-con es absolutamente primordial. Que no hay ser y después ser-con. Sin embargo, esa es la idea que menos elaboró. Y ahí está toda su evolución política” (p. 86).

Si bien Nancy apela a Heidegger, la exposición kierkegaardiana del ser relacional les precede a ambos. Sin asumir una influencia directa y explícita que podamos rastrear sobre este tema, en lo general podemos apelar a Ser y tiempo, donde Heidegger señaló sobre su lectura del danés: “De ahí que filosóficamente haya más que aprender de sus escritos “edificantes” que, de los teóricos, con la excepción del tratado sobre el concepto de la angustia” (2012, p. 251) y es, precisamente, en los “escritos “edificantes”” en los cua-

les se desarrolla el individuo como un ser relacional. Situación que hace posible plantear una relación entre Heidegger y Kierkegaard. Sin embargo, la búsqueda de una influencia directa no es necesaria para indicar la cercanía entre las propuestas de Nancy y Kierkegaard quienes, en la constitución relacional del individuo, dan pie, acorde a los desarrollos del francés, a posibilitar la política como constitutiva de lo humano. Tanto como Heidegger eludió el seguimiento del ser-con y sus implicaciones políticas, su recepción del Sócrates del norte también fue deslindada de sus implicaciones religiosas en función de la senda ontológica que seguía.

Que no haya continuidad de Heidegger sobre el ser-con atiene al propio programa de su pensamiento y, en este sentido, la influencia de Kierkegaard fue matizada (por decir lo menos) desde el pensamiento del Ser. De este modo, así como Heidegger transforma la angustia al romper con su dimensión ética y relacional, la consideración de un individuo relacional pasa a segundo plano, junto con el abordaje político. Para Heidegger, Kierkegaard (y sus seudónimos) no abordaron “la problemática existencial (...) Entiéndase: la de la ontología fundamental, es decir, la que se dirige a la pregunta por el ser, como tal pregunta” (p. 251). No obstante, la propuesta relativa a la ontología del individuo kierkegaardiano se cifra en esa dimensión a la que Heidegger no ha dado seguimiento: el ser-con, ser relacional, base de una política que no viene a integrarse como un agregado posterior, sino que se ciñe a lo más propio del individuo.

El enunciar las implicaciones de la ontología del yo en su sentido relacional nos permite comprender un asentamiento común de la política, incluso de la ética política, en la naturaleza o condición humana. Al plantear la dimensión ética (y) política como constitutiva de lo humano, las formas de violencia que atentan contra el desarrollo político se profundizan para convertirse en formas de violencia contra lo más propio del individuo. Es decir, si bien las formas de violencia asentadas en lo político pueden devenir en formas de crueldad y muerte contra quien las padece, estas podían considerarse como violencias que atentaban desde la exterioridad

para acabar con lo humano. Sin embargo, al argumentar lo humano en tanto relacional, la violencia deviene una violencia contra lo humano mismo y no contra un agregado o acción secundaria. Incluso si el resultado es el mismo (violentar a una persona), las implicaciones se radicalizan hasta una violencia ontológica. De ahí, por ejemplo, la expresión de Jean Améry (2013) cuando expresa: “Con el primer golpe (...) se quebranta esa confianza en el mundo” (p. 91), pues con tal se violenta no solo la dimensión física o psicológica, sino que lo más propio es violentado desde sí mismo: la condición relacional es vuelta contra sí misma. Así, la relación como condición de posibilidad de la conformación de la subjetividad, deviene la vía para la destrucción a cabalidad de la subjetividad y el sujeto.

Por lo anterior, tras asumir las dificultades de la propuesta kierkegaardiana para un abordaje directo de la filosofía política, las aproximaciones indirectas, así como en el diálogo con la tradición contemporánea, nos permiten plantear notas significativas para la reflexión de corte político, para revelarnos la presencia del danés como un autor capaz de interpelar a diversos abordajes contemporáneos. Ahora bien, cabe cuestionar por la posibilidad de asumir categorías propiamente kierkegaardianas para la filosofía política en la medida en la cual sean capaces de establecer diálogos fructíferos con fenómenos contemporáneos de interés para la filosofía política. En las páginas siguientes, acaso nos sea posible aproximar una tematización sobre la categoría del escándalo para comprender las formas de violencia de Estado, o del orden establecido, contra los sujetos, lo cual nos permitirá abonar a la valía de sus categorías de análisis ante las problemáticas de la filosofía política contemporánea.

3. Tercera aproximación: Del escándalo y las violencias del orden establecido

Frente a las líneas kierkegaardianas según las cuales “Lo que importa es encontrar un[a] verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir” (2011, p. 80), cabe contraponer las de Byung-Chul Han (2023) relativas a que las condiciones

actuales arrojan a los sujetos a la imposibilidad para relacionarse con una idea y la dificultad, cuando no incapacidad, para generar una narrativa sobre la existencia misma. Lo anterior, ha debilitado las vías para encontrar las razones para vivir y, por el contrario, ha ampliado las condiciones para la violencia, para dar la muerte. Ante las dificultades sistémicas para la apropiación de una verdad subjetiva, se alzan los fanatismos donde incluso las teorías conspirativas devienen la vía corta para el acceso a un supuesto sentido (Han: 2023, p. 91): “a esta necesidad obedecen las narrativas como formas conclusivas. A esta necesidad obedecen las narrativas de los populismos, los nacionalismos, las extremas derechas y los tribalismos, incluidas las narrativas conspiranoicas” (p. 13), donde un individuo cada vez más vaciado de sí mismo ha de recurrir a las grandes imágenes que la sociedad o el estado le brindan. En palabras de Erich Fromm (2015):

Una sociedad que carece de los medios para proveer suficientemente a la mayoría de sus individuos, o por lo menos a una gran proporción de ellos, tiene que proveer a los individuos de una satisfacción narcisista de tipo maligno si quiere evitar el disgusto entre ellos. Para quienes son pobres económica y culturalmente, el orgullo narcisista de pertenecer al grupo es la única fuente de satisfacción, y frecuentemente muy eficaz (pp. 98-99).

Así, absorbido por las exigencias de la vida diaria contemporánea, las posibilidades del sujeto para acceder a una verdad subjetiva se disuelven por las condiciones de explotación y autoexplotación¹⁵.

15 Lo relativo a la explotación y la enajenación subsecuente puede recuperarse desde la tradición planteada por Marx y sus derivaciones, mientras que en torno a la autoexplotación ha de considerarse la propuesta de Byung Chul Han. Si bien ambas posturas requieren matices para pensar las condiciones de cada contexto, la exposición del último resulta más propia de ciertas condiciones de privilegio que olvidan, sin más, la conciencia de explotación y la búsqueda de supervivencia de las personas menos favorecidas que no encuentran (ni encontrarán) auto realización en sus actividades, sino la búsqueda de satisfacción de mínimos necesarios para su supervivencia biológica o, en un caso más radical, la explotación del cuerpo como materia prima para el ejercicio de la violencia expuesta por Sayak Valencia (2016) en *Capitalismo gore*.

Esto genera el desplazamiento de un narcisismo benigno necesario para la supervivencia propia y de la sociedad (Fromm, 2015, pp. 75 y ss.; 2012, pp. 205 y ss.), a un narcisismo negativo, de sujetos sin nada que amar en sí y en el prójimo, pero que en compensación desplazan este amor a las promesas venidas de las grandes imágenes que se le ofrecen a través de diversas figuras deificadas: “Precisamente porque la vida no es ‘interesante’ para ellos y no les ofrece posibilidades para crear intereses, tienen que desarrollar una forma extrema de narcisismo” (Fromm: 2015, p. 99). Es en este punto donde convergen, por una parte, los procesos para la (de)subjetivación mediada por la imagen grupal a defender, en otras palabras, ante la incapacidad de apropiarse de una verdad subjetiva, el sujeto deposita su identidad en las fantasías grupales, en lo general, a lo cual defenderá con su propia vida y sin escatimar en la de otros: “El narcisismo colectivo es una de las fuentes más importantes de agresión humana” (Fromm, 2012, p. 209).

Ahora bien, ¿cómo procede la conformación de este “general” o del “orden establecido”? Como ya se ha indicado desde *Temor y temblor*, lo general exige sumisión de lo individual y castiga la insubordinación, esto, en los términos de Ejercitación del cristianismo coincide con el escándalo en su sentido impropio. Anti Climacus lo presenta bajo la “Exposición A” como: “La posibilidad del escándalo que no guarda relación con Cristo en cuanto Cristo (el Dios-hombre), sino con él cuanto llana y simplemente un hombre individual que entra en colisión con el orden establecido” (2009a, p. 102). Esto involucra tanto a Cristo, como a cristianos y no cristianos, pues, como señala páginas más adelante, cuando un individuo accede a la fe, deviene objeto de escándalo. Así, aun si se indica de manera indirecta, el “Apéndice II” complementa el escándalo de la “Exposición A” al puntualizar que “lo es o con relación a Cristo o a que uno mismo sea cristiano” (2009a, p. 121), en el segundo caso, se trata de la “insubordinación” de quien, antes que rendirse ante el orden establecido, rinde fe a Cristo y, de este modo, colisiona con el orden establecido. La “Exposición A” contempla cualquier vía de insubordinación, sea o no por el cristianismo. Por esto, Kierkegaard (1972)

realiza las referencias al martirio del cristiano en la cristiandad: “Y de aquí que todo aquel que verdaderamente quiera servir a la verdad es eo ipso, de un modo o de otro, un mártir” (p. 131).

Lo que Anti Climacus plantea como el “orden establecido” en términos del escándalo, se ubica en relación con lo que Johannes de silencio ha desarrollado como “lo general” en relación con la ética, por lo que aquí se han utilizado con cierta indiferencia. En ambos casos, estos cuentan con sus representantes, sean para el primero los escribas y fariseos en tiempos de Jesús (2009a, p. 103), sea para el cristianismo oficial la designación de pastores funcionarios, sea, en cualquier condición, la asignación, explícita o no, de quienes mantienen y propagan las condiciones del orden establecido, incluidos los filósofos. Estos se encargan de hacer comprensible y brindar, a través de lo general, la satisfacción de las necesidades terrenas y, dicen, eternas de los sujetos. En *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus (Kierkegaard, 2016) signaba el pathos griego (al que vincula la tradición filosófica) con la reminiscencia (pp. 31 y 40) y, en él, “el conocimiento de sí es conocimiento de Dios” (p. 33). Si el sujeto encuentra en sí el “conocimiento de Dios”, la comunicabilidad y aplicación de este conocimiento serán interpretadas como las condiciones de Dios manifestadas en las acciones humanas que van de lo individual a la familia, la sociedad y, finalmente, al Estado (de atender la trayectoria de la eticidad hegeliana), así como la vía para la satisfacción de toda necesidad... siempre que sean aquellas que, a través de lo general, logren auto-divinizarse para devenir el orden establecido.

De este modo, el conocimiento de sí como conocimiento de Dios del individuo, una vez generalizado y convertido el orden establecido, pasa a plantearse como la manifestación de lo divino a través de la institución, sea el Estado o la religión. En cualquier caso, se trata de un proceso de autodivinización. Mediante la crítica a Hegel, representante y sostén de la filosofía que fundamenta el orden establecido, Anti Climacus plantea esta conjunción que lleva al escándalo: Por una parte, se manifiesta la autodivinización del orden establecido y, por otra, la exclusión del individuo que no se

le subordina. Con la individualidad considerada como insubordinada a lo general a causa de la fe, el seudónimo critica que Hegel “ha convertido ... la conciencia y la relación de conciencia en el individuo en “una forma de lo malo”” (2009a, p. 104). Ahora bien, “que el orden establecido se haya convertido en algo divino, que sea visto como lo divino, es una falsedad originada con la ayuda del desconocimiento de su propia ascendencia” (2009a, p. 104) y, aclaremos, entre otros, esto se trata del desconocimiento del trasfondo teológico de lo político.

Para que el desconocimiento de su propia ascendencia sea efectivo, el orden establecido deberá evitar y perseguir con violencia aquello que le plantea sus orígenes finitos, esto es, el individuo cuya insubordinación lo remite a sus inicios, pues “lo establecido comenzó también con aquella colisión entre el individuo y algo particularmente establecido, comenzó con la relación divina en el individuo; pero ahora ha de ser olvidado” (2009a, p. 104); mas también ha de olvidar y enfrentar a lo divino que le confronta con su propia autodivinización. Así, lo general persigue con el martirio (violencia externa contra el individuo) y la amargura (interiorización de la violencia por parte del individuo), a quienes se niegan a subordinarse. El escándalo da cuenta de esto, sea al perseguir a Cristo (escándalo), a los cristianos y aquellas subjetividades que considere como disidentes (formas del escándalo en sentido impropio).

El orden establecido produce violencia contra el individuo. Frente a lo general, si el individuo peca, es decir, se insubordina, generará escándalo. De no arrepentirse, al individuo le quedarán las posibilidades del martirio (venido de la violencia de los representantes del orden establecido) o de la amargura propia (surgida de su exclusión y condena). Si el sujeto no encuentra consuelo en Dios, quedará reducido a su pena por la exclusión y ostracismo de su insubordinación. “Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico sino algo totalmente distinto, o bien un asesino o bien un creyente” (2019, p. 146). Por el contrario, si se subordina, ya sea que evite pecar contra lo general o se arrepienta de hacerlo, aparentemente quedará libre del martirio y la amargura venidos

del orden establecido, sin embargo, se hará preso de la nivelación descrita en Una recensión literaria, radicalizada en la conformación del público en las condiciones contemporáneas.

Ahora bien, lo general no solo violenta a quienes se le oponen, la obediencia que dicta hace comprensible y aceptable a sus subordinados la violencia que les impone. Detrás de la optimista adhesión a lo ético del juez Wilhelm, se encuentra una de las enseñanzas de *Temor y temblor*, donde Jefté, Agamenón y Bruto saben, como en su momento lo supo Edipo, que todo está bien, que los sacrificios y violencia que sobre ellos recae, son apropiados. Cuando “lo ético es lo general, y como tal es a su vez lo divino (...) se tiene razón en decir que todo deber es en el fondo deber para con Dios” (2019, p. 154), por lo cual, así se trate del sacrificio de los propios hijos o de sí mismos, ha de ser bueno¹⁶. La aceptación de la violencia no la niega, sino que da cuenta de los procesos de interiorización y los dispositivos en los cuales los sujetos son dominados.

Como sociedad, el orden establecido, realiza violencias al interior de sí sobre sus ciudadanos, estas van de su reducción subjetiva mediante la nivelación hasta la exigencia de sacrificios que suponen comprensibles. Incluso les heroifica como recompensa, con lo cual reafirma la condición de subordinación de los involucrados¹⁷. Sin

16 Las palabras de Camus (1996) en *El hombre rebelde* resultan ilustrativas de este punto: Edipo sabe que no es inocente. Es culpable, a pesar suyo, forma también parte del destino. Se queja, pero no pronuncia las palabras irreparables. (...). La reflexión griega, ese pensamiento de dos caras, deja casi siempre correr en contracanto, detrás de sus melodías más desesperadas, la palabra eterna de Edipo, quien, ciego y miserable, reconocerá que todo está bien. El sí se equilibra con el no (pp. 48-49).

17 Antes de dejar la condición heroica de quienes se subordinan de manera ejemplar al orden establecido, quisiera remitir a los análisis de René Girard (2002) en *La ruta antigua de los hombres perversos*, donde profundiza en una lectura conjunta de Job y Edipo para concluir en que el ostracismo y la violencia que recae sobre ellos deriva de una alta posición y estima previas: “el chivo expiatorio es un ídolo roto en mil pedazos” (24). Esta nota abre una senda a la cual, por cuestiones de espacio y el carácter aproximativo de este apartado no podré dar continuidad, pero quisiera resaltar que el héroe trágico, en su reconocimiento social, propicia las condiciones que lo harán colisionar con el orden establecido, con lo general, al situarse en la condición misma de héroe (por encima de lo general, del público). Además de los citados por Girard, podemos señalar a Agamenón, héroe trágico al que recurre Johannes de Silentio, quien según la tragedia que lleva su nombre será asesinado como culpable, precisamente, bajo el supuesto de contravenir lo general.

embargo, también efectúa formas de violencia externa, contra lo diferente, como vía de afirmación. Ya sea que se trate de los subordinados a quienes enajena, como de otras sociedades e incluso de los otrora ciudadanos propios, este proceder nos remite a la exposición de Carl Schmitt (2019), según la cual “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo” (p. 59), donde la conformación del enemigo permite constituir al Estado.

Estas formas de violencia, de la nivelación al sacrificio y de la amargura al martirio, no son externas a los individuos. La conformación relacional, y por ende política, del yo, dimensiona la violencia hacia lo más propio del individuo donde las posibilidades de relación son puestas contra sí mismas. Se trataría, en este caso, de una violencia ontológica contra lo humano, de violentarle en lo más propio¹⁸. En este punto cobra relevancia la concepción de lo demoníaco aplicadas hacia lo general, pues las características del endiosamiento del orden establecido coinciden con las características dadas por Vigilius Haufniensis (Kierkegaard, 2016) para lo demoníaco: angustia ante el bien (p. 227), ensimismamiento (p. 232); o, expuesto por Anti Climacus (Kierkegaard, 2008), como la desesperación demoníaca por ser sí mismo (p. 97) que oculta un negarse a serlo (p. 41); por enunciar algunas.

Las formas de violencia del orden establecido, reproducidas por sus integrantes, se recrudecen en la medida en la cual sus partícipes han desplazado hacia lo general la interioridad que no poseen en sí mismos. Ante individuos desubjetivados, vaciados de sí e incapacitados para relacionarse con una idea, con los otros e incluso consigo mismos, la divinización del orden establecido deviene la única alternativa para depositar las posibilidades de un amor propio preferencial en el cual, parafraseando lo expuesto en *Las obras del amor*, se ama al orden establecido por sobre todo lo demás, en contraste con todo lo demás (Kierkegaard, 2006, p. 38), centrado en la simpatía y una

18 Sin entrar en el debate que esto supone, cabe señalar que bajo los criterios kierkegaardianos no se trata de una condición humana (como se deriva de los estudios de Hannah Arendt), sino de una afirmación de lo más propio, es decir, de su carácter ontológico.

adhesión superflua en una u otra imposición, pues “el público puede convertirse en lo contrario y, pese a ello, es lo mismo: es el público” (2022, p. 134). La exigencia de violencia para la defensa de “lo propio”, principalmente mediante su manipulación, suele convertirse en la exigencia política del día. Sin escucha del otro, ni del subordinado, la violencia es justificada como la vía de permanencia del orden establecido a través de los individuos.

Se trata, en general, de una violencia reactiva que comprendemos bajo la exposición de Erich Fromm (2015) como:

la que se emplea en la defensa de la vida, de la libertad, de la dignidad, de la propiedad, ya sean las de uno o las de otros. Tiene sus raíces en el miedo, y por esta razón probablemente es la forma más frecuente de violencia; el miedo puede ser real o imaginario, consciente o inconsciente. Este tipo de violencia está al servicio de la vida, no de la muerte; su finalidad es la conservación, no la destrucción. No es por completo resultado de pasiones irracionales, sino hasta cierto punto de cálculo racional; de ahí que implique también cierta proporcionalidad entre un fin y medios (p. 22).

Allende su origen en la supervivencia, debe recordarse lo que indica el autor líneas más adelante: “Con mucha frecuencia, la sensación de estar amenazado y la violencia reactiva resultante no se basan en la realidad, sino en la manipulación de la mente humana” (p. 23). En esta conjunción, de una violencia reactiva y manipulación, el orden establecido, autodivinizado, ejerce y exige la violencia a sus partícipes.

La consideración de Kierkegaard en la línea de la filosofía política contemporánea expuesta por Corcuff (2008), relativa al “análisis crítico de las dimensiones opresoras de los cuadros sociales” (p. 17), presenta desde la categoría de escándalo vías para la comprensión, profundización y diálogo fecundo. No es esta la única categoría que puede pensarse desde estas dimensiones, también lo son aquellas como la ironía, la angustia, la desesperación o lo demoníaco, entre otras, en la medida en la cual se considere la transición del trasfondo religioso a lo político. Las dificultades para este tránsito acaso se

han dificultado para sus lectores debido a que la lectura de Kierkegaard y sus seudónimos, en especial tras las líneas existencialistas, se han enfocado en eliminar la dimensión relacional del individuo para cercarlo en formas de aislamiento e individualidad ajenas al danés. Asimismo, la necesaria revalorización de lo religioso y “los textos religiosos” de Kierkegaard, ha opacado en alguna medida que, al lado de esta tónica sin duda presente y de primera significación, puede interpretarse en su dimensión política.

Conclusión

Antes de concluir apuntemos, ya no solo la consideración de Kierkegaard como un interlocutor capaz de aportar a la comprensión y al diálogo de la filosofía política contemporánea a través de diversas categorías enunciadas (teología política, escándalo, ser-con/condición relacional, violencia y crítica de la opresión venida de la nivelación, lo general y el orden establecido), sino en sus posibilidades de diálogo ante la sociedad contemporánea productora de enfermedad mental tematizada por Byung-Chul Han, Franco “Bifo” Berardi y Mark Fisher, así como la autodivinización del orden establecido que nos permite profundizar en las dinámicas del *Realismo capitalista* del último o la radicalización, ya no de la autoexplotación vinculada a la auto realización de Han, sino de la (auto)explotación requerida para alcanzar las condiciones mínimas de supervivencia que plantea Berardi (2016) en *Héroes*.

Para lo anterior, no se trata entonces solo de la conformación de dinámicas políticas específicas, sino de la conformación de sujetos, en sus sentidos (con alguna equivalencia) de “humanos” y de sujeción. En términos kierkegaardianos, se trata de la conformación de una nivelación venida de los entonces surgentes medios de comunicación a los que, desde finales del siglo XX, hay que agregar el avance tecnológico que los dota de soporte, las condiciones del capitalismo con la (auto)explotación y las vías de violencia que esto supone, con mayor o menor evidencia, según una demarcada geopolítica. En este sentido, se plantea una condición opuesta a la edificación propuesta por el danés, no obstante, aparezca como

una dialéctica de la misma o su inversión. Mientras que “edificar significa levantar algo en altura *desde los fundamentos*” (Kierkegaard, 2006, p. 255), la nivelación apunta “al común denominador que iguala a todos” (2022, p. 138), “que convierte a los individuos en meros miembros de su *generación* y combate implacablemente a quienes se resisten a enajenar su libertad” (Rodríguez Duplá, 2022, p. 30): nivelar significa reducir algo a la medianía al *usar y contravenir sus fundamentos*, esto es, al usar y contravenir su condición relacional como vía de negación de sí misma para promover la clausura del yo en el confort del respaldo de lo general.

Antes de cerrar este trabajo, señalemos que la educación como extensión del quehacer político permite la conformación de ciudadanos capaces de responder a las condiciones impuestas por el orden establecido y autodivinizado, adiestrados para propiciar — antes que cualquier otra cosa e, incluso, por encima de su propia supervivencia— la permanencia de dicho orden. Esta aseveración, que de una u otra manera atraviesa *La república* platónica y se encuentra presente a través de la tradición de la filosofía política, en las últimas décadas se ha situado y obviado con la contundencia de un “*soft totalitarianismo*”¹⁹ a través de la educación de las cosas²⁰ que

19 Por dar continuidad a la expresión de Eric Sadin en *La silicolonización del mundo* expone “lo que se impone es un *soft-totalitarismo digital* que nos desvincula *in fine* de nuestro derecho de actuar en plena conciencia y según nuestro libre arbitrio” (p. 139) en donde “la mayor paradoja de nuestro tiempo pretende que este *soft-totalitarismo* sea celebrado por todos” (p. 139). La consideración de *soft*, en el contexto de Sadin, apunta a la imposición gradual y cómoda mediante el uso tecnológico que desplaza la profundidad humana. No obstante, es preciso considerar que la exposición citada concentra la atención de estas condiciones de expulsión de lo humano en el quehacer diario y laboral desde el “lado A del capitalismo” mientras que, en “el lado B del capitalismo” estas asumen estructuras de explotación y violencia que permiten, precisamente, la posibilidad de ese “lado A”. Indicamos el “lado A del capitalismo” como aquél que en alguna medida es capaz de acceder a los placeres del capital, a partir del supuesto del “lado B del capitalismo”, expuesto por Sayak Valencia (2016) en *Capitalismo gore*, como la consideración de los efectos de ese capitalismo en su faz menos luminosa y violenta en la frontera ciudad mexicana de Tijuana.

20 Para Pier Paolo Pasolini (1997):

La educación que a un muchacho le dan los objetos, las cosas, la realidad física — en otras palabras: los fenómenos materiales de su condición social— convierte a ese

no hace sino afirmar al orden establecido. En otras palabras, en las condiciones actuales, la educación atraviesa, antes que, por los medios formales e informales, por la construcción de un mundo que dicta las condiciones políticas de toda existencia y, en las cuales, no hay cabida para pensar fuera de las estructuras de diversas formas de un capitalismo imperante. Esta consideración sostiene, por una parte, el mundo iluminado por las pantallas y, por el otro, su anverso oscuro del cual procede la materia prima que las sustenta, no obstante, en ambos casos, se da un continuo que permite su continuación y aceptación por los involucrados. La convergencia que sostiene los dos espacios y sus gradaciones es el ordenamiento de los involucrados, su educación o adiestramiento. En estas condiciones, la propuesta kierkegaardiana reivindica la necesidad de cuestionar la política y sus procesos de opresión desde la resignificación del individuo confrontado consigo mismo, así como comprender los entrecruces religiosos y políticos que subyacen a los procesos de (de)subjetivación. Sin embargo, para lograrlo es preciso una relectura que libere la obra del danés de los diversos prejuicios impuestos por innumerables intérpretes que la recorren y a los que, acaso, haya que sumar los presentes.

De este modo, mientras pueda abogarse por una relación entre lo religioso y lo político, así como sea significativa la posibilidad de una filosofía política que contenga los fundamentos epistémicos y subjetivos de la teología política como sostén, o se propaguen formas de violencia que imposibiliten el desarrollo de la subjetividad de los individuos, así como sus formas de relación, será preciso cuestionarnos por la significación de autorías y propuestas que

muchacho al mismo tiempo en lo que es y en lo que será durante toda su vida. Es su carne la que es educada como forma de su espíritu (34).

Lo que, para efectos de nuestra temática, nos plantea cómo el orden establecido se reproduce, incluso en una aparente independencia de la educación formal e informal socializada, a través de los objetos y nuestra relación con ellos. Sentido en el cual dichos objetos devienen dispositivos, es decir, "cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes" (Agamben, 2015, p. 23).

cuestionen la dimensión religiosa de la existencia y la sociedad. En este sentido, es preciso ampliar el contexto de la lectura de Kierkegaard para reconocer que la manera en la cual nos confronta con nuestra propia existencia posee, de manera ineludible y pese a ciertos prejuicios de su recepción, implicaciones directas para la existencia política del individuo contemporáneo que es cada cual de sus lectores.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2011) *Desnudez*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2015) *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Anagrama.
- Améry, J. (2013) *Más allá de la culpa y la expiación*. Pre-Textos.
- Aristóteles. (2014) *Ética nicomáquea*. Política. Gredos.
- Bataille, G. (2008) *La conjuración sagrada*. Adriana Hidalgo.
- Baudrillard, J. (1997) *La transparencia del mal*. Anagrama.
- Berardi, F. (2016) *Héroes: Asesinato masivo y suicidio*. Akal.
- Camus, A. (1996) *Obras 3. El hombre rebelde. Crónicas 1948-1953. Reflexiones sobre la guillotina. El verano*. Alianza.
- Corcuff, P. (2008) *Los grandes pensadores de la política. Vías críticas en filosofía política*. Alianza.
- Cuervo, Ó. (2023) Kierkegaard: Escuchar una voz. <https://reflexiones-marginales.com/blog/2023/05/29/kierkegaard-escuchar-una-voz/>
- Foucault, M. (2016) *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI.
- Fromm, E. (2012). *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo XXI.
- Fromm, E. (2015) *El corazón del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Garrido, J. M. (2021) Presentación De “Ser-Con y democracia” De Jean-Luc Nancy. *Pléyade*, 7, 5-9. <https://revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/237>
- Girard, R. (2002) *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama.
- Han, B. C. (2023) *La crisis de la narración*. Herder.
- Heidegger, M. (2012) *Ser y tiempo*. Trotta.
- Hersh, J. (1968) *Coloquio en J.P. Sartre et al. Kierkegaard vivo*. Alianza.
- Kierkegaard, S. (1972) *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. Sígueme.

- Kierkegaard, S. (2008). La enfermedad mortal. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009a) Ejercitación del cristianismo. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009b) In vino veritas. Alianza
- Kierkegaard, S. (2009c) The book on Adler. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2011) Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2012). El instante. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2016). Escritos 4/2. Migajas filosóficas. *El concepto de la angustia*. Prólogos. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2019) Escritos 4/1. La repetición. *Temor y temblor*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2022) Una resección literaria. Sígueme.
- MacIntyre, A. (1991). Historia de la ética. Paidós.
- Nancy, J. L. (2009) La verdad de la democracia. Amorrrortu.
- Pasolini, P. P. (1997) Cartas luteranas. Trotta.
- Rodríguez Duplá, L. (2022). Presentación. En S. Kierkegaard. Una resección literaria.
- Sade, M. (2016) La filosofía en el tocador. Tusquets.
- Sadin, E. (2021) La silicolonización del mundo: La irresistible expansión del liberalismo digital. Caja negra.
- Schmitt, C. (2009). Teología política. Trotta.
- Schmitt, C. (2019). El concepto de lo político. Alianza.
- Stan, L. (2015). Politics en S.T. Emmanuel, W. McDonald y J. Stewart (eds.), Kierkegaard's concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice. Ashgate.
- Steward, J. (Ed.) (2016) Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought. Routledge.
- Stokes, P. (2015) The naked self. Oxford University Press.
- Strauss, L. (2014) Sin ciudades no hay filósofos. Tecnos.
- Valencia, S. (2016) Capitalismo gore. Paidós.

CAPÍTULO XII

EL DOBLE FILO DEL ENGAÑO EN KIERKEGAARD. LÓGICA DE LA IRONÍA Y EDIFICACIÓN ESPIRITUAL DESDE *EL PUNTO DE VISTA SOBRE MI ACTIVIDAD COMO AUTOR*

*Jacobo Zabalo Puig*¹

RESUMEN

La ambigua retroalimentación que entre vida y obra se produce en el pensamiento de Søren Kierkegaard culmina con la redacción de un libro cuya publicación, después de muchas dudas, acabaría declinando. El hecho de que sopesara atribuir *El punto de vista sobre mi actividad como autor* a un pseudónimo contrasta flagrante y

1 Investigador Postdoctoral en la Universitat Pompeu Fabra, imparte asignaturas de Historia de la Filosofía en el Grado de Humanidades. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Friburgo y en el *Søren Kierkegaards Forskningscenteret* (Universidad de Copenhague).

sintomáticamente con su voluntad esclarecedora, incrementando su problematicidad intrínseca. Conscientes de la imposibilidad de desvelar positivamente los detalles del caso, pretendemos ilustrar cómo esa obra resulta *en realidad* representativa de su propósito mayéutico, inspirado por el maestro de la ironía que fue Sócrates. Interesado por aquella lógica contradiscursiva desde los inicios, Kierkegaard adoptará medios parabólicos para trabajar la cuestión de la irreducibilidad humana a través de la noción de existencia, sugiriendo una comprensión espiritual ajena a la razón y sin garantías apriorísticas. Mediante la irresolución dialéctica —que amplifica su hermenéutica luterana, en el seno de un dispositivo literario difícilmente clasificable— busca dinamitar el carácter acomodaticio de la creencia, en la inquietante forma de un aguijoneo no meramente externo: el reconocimiento de la crisis interna ha de refundar el posicionamiento del individuo, abierto a una eventual trascendencia desde su irrenunciable concreción.

Palabras Clave: Seudónimo, mayéutica, existencia, ironía, trascendencia

ABSTRACT:

The ambiguous relation between life and work in Søren Kierkegaard's thought excels with the writing of a book whose publication, after many doubts, he would end up declining. The fact that he even considered assigning *The Point of View of My Work as an Author* to a pseudonym shows a flagrant and symptomatic contrast with his enlightening purpose, increasing its problematic nature. Aware of the impossibility of revealing every positive detail of the case, we aim to illustrate how this work is highly representative of his maieutic purpose, inspired by the master of irony that was Socrates. Interested in that counter-discursive logic from the beginning, Kierkegaard would adopt parabolic means to work on the question of human irreducibility through the notion of existence, suggesting a spiritual understanding alien to reason and without aprioristic guarantees. Through dialectical irresolution -which his Lutheran hermeneutics amplify, in the context of an unclassifiable literary display- he seeks to dynamite

the accommodating character of belief, in the form of an intriguing and not merely external sting; the recognition of the internal crisis is meant to re-establish the positioning of the individual, open to an eventual transcendence from its inalienable concretion.

Keywords: Pseudonym, maieutics, existence, irony, transcendence

INTRODUCCIÓN

Los hombres póstumos —yo, por ejemplo—
son peor comprendidos que los actuales, pero
mejor atendidos. Precisamente, nunca somos
comprendidos, y de ahí nuestra autoridad.

Friedrich Nietzsche

La producción de Søren Kierkegaard, que engloba obras autógrafas y otras firmadas por pseudónimos, plantea a los lectores de todos los tiempos una cantidad de dificultades hermenéuticas. Dificultades fomentadas a conciencia por el autor, quien al final de su corta vida sopesó publicar una explicación que aclarara, de una vez por todas, su propósito: *El punto de vista sobre mi actividad como autor*. Con ella quiso Kierkegaard resolver un problema fundamental, relativo a su voluntad orientadora —conforme a su confesa vocación mayéutica—, que, sin embargo, acabaría convirtiéndose ella misma en problemática, parte ya indisociable de la existencia implicada, desde el inicio, en la tarea de autocomprensión. Su última palabra se mostrará imposiblemente *suya* y al mismo tiempo alineada con la intención original, aquella esgrimida en *Sobre el concepto de ironía*: referir el carácter imposible de referir de la existencia del individuo, cuya excepcionalidad se entiende como una tarea que solo él puede desplegar, en la creación de discursos nunca del todo universalizables; y, con todo, sintomáticos de la realización espiritual que interpela a todo ser humano desde la negatividad y que en

algún momento, por su propia naturaleza, ha de experimentar en forma de sufrimiento.

La ambigua retroalimentación que entre vida y obra se da en el pensamiento de Kierkegaard, habida cuenta de su tendencia a desdoblarse en pseudónimos -que, por un lado, elaboran cuestiones que le interesan también a él incluso si, por otro, se reivindicán como figuras autónomas, externas a su persona y para las que se reconocerá ser mero “secretario”-, culmina con una obra voluntariamente inédita -después de muchas dudas- en su tiempo de vida. El hecho de que Søren Kierkegaard barajara la posibilidad de publicar *El punto de vista sobre mi actividad como autor* bajo pseudónimo la suma, además, en una oscuridad sintomática, que contrasta dramáticamente con su carácter esclarecedor. En la paradójica obra *final* -la obra del finado que es Kierkegaard cuando ve la luz- se produce la confluencia de las diferentes vertientes de una ambigüedad cultivada desde temprana edad, ya con la reivindicación de la praxis socrática en su tesis *Sobre el concepto de ironía*. Se esboza el carácter irreductible de la existencia personal desde una provocadora torsión contradiscursiva que, en el marco de la teología dogmática, reaparecerá tres años después con la publicación de *El concepto de la angustia*, atribuida a Vigilius Haufniensis. El vigía copenguense esboza una explicación del pecado hereditario en clave psicológica y sin renunciar a la ambigüedad de una experiencia -semejante al vértigo que suscita la nada, el vacío- que las palabras no logran atajar.

La irresolución espiritual que, según Søren Kierkegaard, afecta de raíz a la filosofía -así como a la narración de la propia experiencia religiosa- será vehiculada mediante el recurso a los pseudónimos, entroncando con una literatura formacional, reminiscente del *Bildungsroman* (en la línea de lo apuntado por un pionero en los estudios kierkegaardianos como Billeskov-Jansen²). Representado jocosamente por Kierkegaard, el rol de titiritero da vida a criaturas que se intuyen inexistentes *de facto* por los nombres emplea-

2 Billeskov-Jansen, F. J. (1961), Les grands romans philosophiques de Kierkegaard. Revue de l'Université de Bruxelles.

dos —a diferencia, por ejemplo, del caso de Fernando Pessoa— lo cual busca atizar el desconcierto del lector. Se trata este de un despliegue dramático que, del lado del autor, tampoco acontece en un plano completamente diferente al de la vida afectiva. En sus numerosos e incontables diarios —como también en hojas sueltas (*løse Papirer*)— han quedado registrados los vaivenes emocionales que acompañan el curso de su sacrificada tarea.

Refulge en las paredes falsamente estancas de la realidad autobiográfica, dando a entender una participación activa/pasiva en aquella mascarada, con el fin de explicitar interrogantes y, en el mejor de los casos, cosechar respuestas. Pero no siempre fructifica el juego literario: en su imposible autonomía los simulacros reflejan la idea de un autor primero que, desde la deformación recíproca, se aproxima asintóticamente a la (no-)coincidencia consigo mismo.

La tan aludida melancolía de Kierkegaard, el afecto del prisionero —en palabras de Theodor W. Adorno—, considerada como “encarcelamiento del puro espíritu en sí mismo” (Kierkegaard, 2014), certifica la excepcionalidad de un individuo que abunda en la paradoja de afianzarse mediante la certeza de la incompreensión, delineando a su vez una posibilidad salvífica: el sacrificio de su vida, puesta al servicio de la edificación espiritual del prójimo mediante la composición de una obra con fines mayéuticos, ha de redimirlo. Como el Sócrates cristiano que aspiró ser, el *pathos* que experimenta en primera persona cabe relacionarlo con la función de la *espinas en la carne* -alusión frecuente por Kierkegaard en sus diarios, referencia indisimulada a la *Segunda carta a los corintios*—; una suerte de pasión que empodera a la víctima, espiritualmente alzada desde la conciencia de la herida, el abandono y la incompreensión, como asimismo pudo leer en las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de Friedrich Schelling. Para armarse de razones contra la filosofía dominante en su época, de signo hegeliano, y profundizar en la irreductibilidad de la existencia subjetiva Søren Kierkegaard había asistido a sus lecciones de Berlín en el semestre de invierno de 1841 (Caron, 1992). Una estancia que no le dejó del todo satisfecho, pero que

via negativa le llevó a reafirmarse en que la especulación no era su elemento, ni había de ser el tratado filosófico su modo de comunicación predilecta. Sí, en cambio, un tipo de dialéctica en tensión perpetua y sin resolución final, en que el desfondamiento anímico y la fructificación espiritual se interpelan.

Jacques Caron ha explorado la relación entre el aislamiento angustiante en que se instala Kierkegaard —especialmente agudo en las fechas en que concibe *El punto de vista sobre mi actividad como autor*— y la voluntad de expresarse y hacerse entender, de participar de un sentido común. La angustia, que puede ser asimilada como la “aproximación más vertiginosa al deseo de comunicar”³, se actualiza la emergencia de la nada, emparentada a su vez con la crisis radical o pérdida de sentido de la melancolía [*Tungsind*] que el danés confiesa haber experimentado a lo largo de su vida. Para Caron la soledad, tan a menudo abrazada por Kierkegaard, es inversamente proporcional al reconocimiento que asimismo anhela: “él, el excluido por la sociedad, no tiene más que un solo deseo y una voluntad, *ser comprendido*”⁴. No parece aventurado afirmar -en este apartado aún introductorio- que, a pesar de su indisimulada pretensión de coherencia, encarna aquella obra una indeterminación máxima, inigualada a lo largo de la producción de Søren Kierkegaard: materializa la ambigüedad de aquel que quiere despejarla autoritariamente, ejercer el control que delegó en vida, a riesgo de desautorizarse de un modo definitivo, ajeno a su dominio.

Por mucho que el lector sienta la tentación de pactar una solución a las complejidades polidiscursivas del *opus* kierkegaardiano, las condiciones en que se fraguó la publicación de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, así como los sinsabores experimentados por su autor durante y después de su confección, contribuyen inestimablemente a la indeterminación y por tanto invitan a la precaución hermenéutica. La duda, que el propio Kierkegaard había cultivado en el inicio de su carrera por medio de un alter ego (*Jo-*

3 Angoisse et Communication chez Søren Kierkegaard. Odense University Press, p. 216.

4 Ibid., p. 136.

hannes Climacus o De omnibus dubitandum est), renace al final de su vida, amenazado con sus ínfulas de Ícaro moderno la idea misma de sustentación. Desde la paradoja o la contradicción, su propuesta ensaya la posibilidad de una consistencia de índole espiritual, reveladora -en no pocas ocasiones, a través de la peculiar *lógica* de la ironía- de la búsqueda de un sentido no verbalizable e inherente a la condición humana. La metodología socrática se pone al servicio de una finalidad religiosa que orienta —según confesará en *El punto de vista*— su tarea como autor a través de un dispositivo literario concebido para “engañar en la verdad”⁵; para promover desde la confusión de las instancias narrativas y la experiencia de la negatividad el posicionamiento propio, positivo incluso si en esencia se intuye incommunicable.

A diferencia de la duda cartesiana, que Martin Heidegger denunció en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como insuficientemente hiperbólica, Søren Kierkegaard se abisma sin red a la concepción de un pensamiento en que la disrupción —el salto por encima de la lógica— es invocada y practicada intensivamente con el estudio de contra-conceptos como la ironía o la angustia, a pesar de la presencia-distante de la divinidad personal. Afloran, en este sentido, interrogantes imperiosos —imposibles de no atender, incluso cuando su resolución se antoja poco menos que quimérica—, concernientes al propósito de Kierkegaard. ¿Cómo calibrar el éxito de la empresa? ¿Ofrece acaso alguna garantía a priori? ¿Qué fiabilidad merece la obra que, aun llevando la firma de su autor, nunca pudo ser autorizada en la versión final? Más que un escollo a evitar, veremos en lo sucesivo cómo la ambigüedad del texto póstumo se alinea con la irreductibilidad de un existente resquebrajado y, sin embargo, indubitable, fundamentado en la certeza de no-saber.

5 En la reciente edición de las obras completas (SKS), elaborada y digitalizada por los especialistas del Søren Kierkegaard Forskningscenteret de Copenhague, puede leerse “man kan, for at erindre om gamle Socrates, bedrage et Menneske ind i det Sande” (<https://tekster.kb.dk/text/sks-sfv-txt-root>).

1. El problema de la “exactitud documental”

La obra que lleva por título *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (literalmente: *El punto de vista sobre mi actividad como autor*) fue escrita durante 1848, pero solo vio la luz pública en 1859, cuatro años después del fallecimiento de Søren Kierkegaard. Para ello fue decisiva la intervención de su hermano Peter Christian, obispo de Aalborg, que algunos especialistas, sin embargo, no han dudado en criticar. La versión que hoy podemos leer, inevitablemente póstuma, es el resultado de un proceso editorial repleto de incertidumbres. El hermano no sólo empleó los manuscritos del texto legado por el difunto, sino que posiblemente se inspiró también en los diarios de Søren. El problema fundamental, en cualquier caso, radica en el hecho de que no conservamos, hoy en día, el manuscrito empleado por Peter Christian Kierkegaard para la fijación del texto definitivo. Su desaparición —de la que cabe responsabilizar a la “avariciosa estufa”⁶ del obispo— representa una primera e insalvable dificultad, si bien no la única.

Las dudas de Søren Kierkegaard con relación a la publicación de *El punto de vista sobre mi actividad como autor* han trascendido a raíz de los materiales autobiográficos que se han podido conservar, fragmentos descaradamente autorreferenciales —como decíamos, hallados en sus diarios, sobre todo—, en que reflexiona acerca de su tarea como autor. Profundamente metaliteraria, esa actitud explícita tanto la conciencia del propósito subyacente como una evidente inquietud para con la legitimidad de sus pretensiones, oscilando frenéticamente —cual brújula desmagnetizada— entre una polaridad que apunta la exigencia del control y la otra que sugiere su real imposibilidad, hallándose afectada por la acción retroactiva de la fantasía, que le lleva a lugares en los que no puede adentrarse si no es desde la dejación del control. Sea como fuere, la ambigüedad de la producción kierkegaardiana cristaliza en *El punto de vista*, y no casualmente, sino de forma harto sintomática, en unas

6 Cappelørn, N. J. (1997). *Written Images. Søren Kierkegaard's Journals, Notebooks, Booklets, Sheets, Scraps, and Slips of Paper*. Princeton University Press, p. 23.

circunstancias concretas. Podríamos por ejemplo detenernos en la ascendencia de la melancolía, maravillosamente expuesta por Marguerite Grimault en su estudio de 1965 (Grimault, 1965).

La melancolía, que se autodiagnostica Søren Kierkegaard a imagen y semejanza de su severo —y aun así querido— progenitor, puede entenderse como una afección psicosomática, que se retroalimenta con el desarrollo de su literatura. En ella, la noción de “existencia” —que, como es sabido, signa la irreductibilidad del individuo— ocupa un lugar de privilegio, y al mismo tiempo aproxima a su autor a la posibilidad de la incomprensión, en un equilibrio de funambulista tan atractivo como arriesgado. Confesará Kierkegaard sacrificarse por los lectores, enmascararse y hasta desaparecer para potenciar los efectos perlocutivos de su mensaje, rechazando el lugar de apóstol o caballero de la fe, pero asumiendo las consecuencias sufrientes de la *imitatio christi* hasta el episodio final, lógicamente inexpressable. Jacques Colette ha considerado en *Kierkegaard Et La Non-Philosophie* que la radicalidad de una comunicación es tanto mayor cuando la muerte efectiva media. La comunicación del “muerto que habla desde ultratumba”⁷ hace temblar los cimientos de la realidad con un logos equívoco, desquiciante pero profundamente incisivo.

Investido del poder fantasmal que emana de una aparición —la suya— insólita, el pensador póstumo trastoca el orden de lo sabido, como ya había practicado el maestro ágrafo por excelencia, Sócrates, cuya coherencia vital es sellada a fuego desde la asunción de su final. La aparición póstuma de *El punto de vista* resulta en esencia incomprensible desde la lógica filosófica, que culmina una coherencia distinta a la propiamente teórica, iniciada con el estudio socrático de la ironía. Consciente de ello o no, Kierkegaard cerrará el círculo de la indefinición al querer esclarecer el sentido de su tarea vital. Prolongando hasta el infinito la ironía iniciática, la comunicación póstuma solo es efectiva mediante un filtro, la muerte, cuyo radical alcance resulta imposible de determinar. Así, pese a que *El punto de vista*

7 Colette, J. (1994). *Kierkegaard et la non-philosophie*. Gallimard, p. 111.

dice proporcionar la clave para la interpretación de la totalidad de la producción kierkegaardiana, a los ojos del lector crítico esa misma obra demanda sin duda un arduo ejercicio de reconstrucción hermenéutica. Por la ausencia de la difunta autoridad, ese texto solo puede comprenderse indirectamente, tratando de reparar de forma crítica en los meandros, pistas equívocas o prohibidas —*faux pas*, pasos falsamente falsos, como ha explicado Maurice Blanchot— algunos de las cuales estéticamente plasmados hasta su constitución última, en apariencia autosuficiente.

El principio es también el fin, y desde el fin se intuye retroactivamente la deriva y lejanía de un origen matricial. El texto que por motivos personales Kierkegaard declinó publicar —por la posibilidad de haber dicho demasiado, desliza en su diario— al mismo tiempo se intuye representativo de la problemática inherente a querer contribuir mayéuticamente, sin impartir autoridad, a la edificación espiritual del prójimo. Una aproximación paradójica o en contrasentido, marcada por la lógica necesidad de comprender y afianzarse espiritualmente, integrando —ya con sentido— la experiencia de la pérdida y el sufrimiento, la irreparable salida del centro que se vive como escisión o desconexión interna. La mítica figura del uróboro emerge inverosímilmente cerrado sobre sí, en torsión imprudente como la cinta de Möbius, confirmando que la retroalimentación entre vida y obra es real y, sin embargo, no conmensurable: la determinación de la tarea interactúa dialécticamente con la indeterminación de los resultados, por parte de aquel que —no lo olvidemos— tampoco pide ser educado. La modestia de quien recusa su condición de fuente de sentido es fascinante y engañosa, si es que no es tomado el engaño y la fascinación como las dos caras de la máscara que enviste aquel que, ante todo, se descubre a sí mismo en la posición de funambulista, haciendo del peligro su profesión.

Volviendo, por un momento, a las cuestiones propiamente materiales, cabe recordar que el hecho de que el manuscrito empleado por Peter Christian Kierkegaard para establecer la versión definitiva de *El punto de vista acabara* víctima de las llamas ha

suscitado una retahíla de preguntas: ¿por qué motivo se desharía el obispo de los originales? ¿Cómo no se preocupó, en tanto que editor, de conservar el texto legado por su hermano? Y, finalmente, ¿qué garantías ofrece la versión que ha conocido la posteridad? Lejos de toda presunción conspiranoica, esa desaparición habilita, con todo, una suspicacia legítima; algo que suscribe Henning Fenger en *The Myths and their Origins. Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, al mascullar con falsa ingenuidad y una pizca de ironía eso de que “uno sólo puede esperar que el buen obispo editara la totalidad del material” (Fenger, 1980). El alcance de dicha esperanza resulta, por supuesto, imposible de certificar. Ante la duda que planea sobre la publicación de *El punto de vista*, no cabe más opción que remitirnos a las pruebas o testimonios que se conservan, sin abandonar una cierta vigilancia crítica. No sólo porque los textos en ausencia de su autor pueden significar lo que el lector, intérpretes o editor quisieren —como se lamenta el Sócrates platónico en el Fedro— sino porque el propio Kierkegaard animó en muchos de sus textos publicados en vida a la tarea hermenéutica, asignada a un sujeto inevitablemente implicado en la tarea de comprender(se), existente desde un origen inescrutable hasta su no menos misterioso fin.

Pensando arqueológicamente, sin perder de vista los filtros que tornan significativos los materiales que han llegado a nuestros días, los responsables de la nueva edición de las obras completas —y autores de *Written Images. Søren Kierkegaard's Journals, Notebooks, Booklets, Sheets, Scraps, and Slips of Paper*— recogen el testimonio de Peter Christian, quien por cierto no dudó en manifestarse satisfecho con su edición, llevada a cabo —según sus palabras— con “exactitud documental” (Cappelørn, 1997, p. 23). Entre las diversas hipótesis que justifican la destrucción de los originales debe contemplarse, por supuesto, la posibilidad de que, al ser tan fidedigna su publicación, los papeles devinieran innecesarios. Una posibilidad cuando menos problemática. Cualquier observador, con una simple mirada a una de sus hojas manuscritas, podría dar de la tremenda dificultad que implica la tarea de edición, pues abun-

dan las tachaduras, así como las anotaciones suplementarias, tanto a pie de página como a ambos lados. Written images reproduce con esmero algunas páginas del opus kierkegaardiano, entre las que se cuenta, incluso, un pasaje preparatorio de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*. Advierten los autores de aquella obra divulgativa —de gran interés, con todo, para entender los criterios filológicos—, que el sinfín de correcciones y añadidos pudieron complicar incluso a Søren Kierkegaard la comprensión de su propio texto⁸.

Milagrosamente salvada, aquella página manuscrita permite intuir algunas de las dificultades por las que Peter Christian hubo de transitar para establecer una versión definitiva de *El punto de vista*: una maraña confusa de trazos se expande en todas las direcciones, sin que —a primera vista— se pueda intuir un orden de prioridad o sentido. Como era costumbre en la época, Søren reservaba un espacio blanco en cada uno de los márgenes -a izquierda y derecha- para completar el cuerpo del texto con observaciones nuevas. Aprovechando ese vacío, la escritura prolifera en todas las direcciones, se perpetúa en forma de glosa, se enmienda y se vuelve a glosar. Con una caligrafía eléctrica, matiza o amplifica las opiniones vertidas en un primer momento, aquellas que figuran en la parte central de la página. ¿Cómo clarificar ese conjunto de hipertextos fluctuantes, emergidos a borbotones, con pasión incontrolada? Cuesta imaginar que ese magma informe pueda ser reordenado, transformado en un flujo armónico y equilibrado. Aunque irresoluble, la incógnita que así se presentifica —acerca de la de su idealizada realidad de un original— tiene un sentido inequívoco: poner de relieve la complicación inherente a sopesar, con parámetros objetivos, la “exactitud documental”, orgullosamente confesada por el hermano. Al fin y al cabo, el documento auténtico -este sí, exacto para consigo mismo- se encuentra perdido.

La quema del manuscrito empleado para establecer el texto definitivo nos deja a la espera de una resolución que no puede lle-

8 Ibid., pp. 160-161.

gar, teleológicamente suspendida. Algo que, por otra parte, se antoja particularmente adecuado en este caso, por nuestra condición de lectores de Kierkegaard: el hecho de no disponer del original —elevada su realidad a una idealidad inalcanzable— problematiza toda forma de teorización, y propicia que tengamos que posicionarnos como intérpretes siempre provisionales, no pudiendo ser ninguna lectura la definitiva, universalmente válida en sus pretensiones. ¿Acaso el hermano de Kierkegaard quiso potenciar ese mismo movimiento de forma premeditada? Una posibilidad poco probable, aunque imposible de determinar por completo. Lo que sí se sabe es que las aspiraciones publicacionales de Peter Christian —con quien, por cierto, Søren mantuvo una fraternidad no exenta de tirantezas— tampoco acabarían con la aparición de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*. A comienzos de 1881, después de que Hermann Gottsched relevara a Hans Peter Barfod en su edición de los diarios y apuntes personales, el obispo se ofreció para publicar un volumen compuesto de otros textos de su hermano, relativos a la cuestión de la autoría, por entonces inéditos. Gottsched, que se mostró sorprendido por la buena presentación de los materiales, rechazó, sin embargo, la propuesta editorial.

2. El problema de *Sobre mi actividad como autor* (1851)

En el intento de aproximación genealógica a un texto como el que nos ocupa —insólitamente póstumo— no puede pasarse por alto un episodio llamativo; como es la publicación de un opúsculo escrito con semejante propósito a aquel y, no obstante, aparecido todavía en vida de su autor; por tanto, con anterioridad al que lo inspiró. En 1851, encontrándose Kierkegaard convencido del rechazo a publicar *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, decidió sacar a la luz un texto breve titulado *Sobre mi actividad como autor* [*Om min Forfatter-Virksomhed*]. Más allá de la semejanza de sus títulos, coinciden en reivindicar el sentido auténtico de la producción kierkegaardiana, separándose de los engaños urdidos por el autor. La lógica temporal habría de confirmar, sin problema aparente, la filiación temática, en una incuestionable relación de codependencia, sin so-

lución de continuidad: *El punto de vista sobre mi actividad como autor* fue escrito tres años antes que, *Sobre mi actividad como autor*, lo que garantizaría la ascendencia de uno sobre el otro. Y, sin embargo, esa recomposición histórica —por muy lógica que se antoje desde el punto de vista temporal, tornando en objetivos los hechos— choca de manera frontal con la inexplicable ambigüedad que impregna el proceso del reconocimiento póstumo, en una obra editada sin la supervisión ni, por tanto, el visto bueno de su verdadero autor.

Por de pronto, es innegable que aquellos dos textos versan sobre los mismos asuntos y, así, resultan similares. Pero la esencia problemática de la cuestión radica en otro lugar: ¿cómo puede entenderse que Kierkegaard declinara la edición de una obra para, finalmente, acceder a divulgar otra de similar contenido, en 1851? Extraer de este cuestionamiento —en sí mismo pertinente— una conclusión se antoja tan ingenuo y precipitado como afrontar *El punto de vista* sin atender a la caterva de avatares que rodearon su aparición y que no son ajenos a su problemática filosófica. Así, merece la pena reparar en que la obra póstuma —en la versión difundida, la única que podemos conocer— en realidad nunca pudo preceder al texto *Sobre mi actividad como autor*. Si consideramos que el texto a priori primero —valga la redundancia— fue en realidad establecido por el hermano a posteriori, exactamente ocho años después de la publicación de su “versión abreviada”, en 1851, nos vemos obligados a replantear la influencia de uno para con el otro; o —quizá, incluso— a reafirmarla, sólo que en sentido inverso: cabe la posibilidad de que el obispo hubiera simplificado su tarea amoldando los contenidos de *El punto de vista* a los de aquella otra publicada en tiempo de vida por su hermano, evitando la presencia de datos demasiado personales, cuya incomodidad el mismo Søren había evidenciado en su diario⁹.

9 v. *Journalen NB11*: 204, 1849; cf. *Journalen NB10*: 185, 1849 Siempre que se citen pasajes de sus diarios, traducidos para la ocasión, remitiremos a la edición crítica SKS, disponible online (<https://teol.ku.dk/skc/sks>). Se mencionará la entrada mediante el título del cuaderno y la numeración correspondiente a la nueva ordenación.

En suma, una aproximación a *El punto de vista sobre mi actividad como autor* no sujeta a sospechas —aquella que considera su existencia textual como la de una obra acabada según el criterio de su autor— necesariamente pasa por alto lo problemático del establecimiento póstumo. Sorprende, en este sentido, el uso que de ese texto llevan a cabo algunos comentaristas, entre los cuales M. Holmes Hars-thorne, autor de Kierkegaard: el divino burlador. En este estudio no sólo alinea la obra póstuma con la voluntad kierkegaardiana, sino que le otorga plenos poderes, como avalada por la autoridad mística que emanaría de la condición de auctoritas: “cualquier estudio sobre Kierkegaard debería tener presente, como punto de partida, que el filósofo consideraba su entera labor literaria como una labor religiosa” (Hartshorne, 1992). La conciencia del final es así retro-proyectada al inicio, en clave de filtro interpretativo que desautoriza cualquier otra motivación u orientación en la pulsión literaria del joven Kierkegaard; lo cual, más allá de su indudable formación religiosa, es sencillo de contradecir a la luz de los diarios o textos pseudónimos de época temprana. Otros intérpretes, en cambio, se muestran más prudentes y se detienen en los problemas que conciernen a la confección y publicación de una obra tan compleja, a pesar de su voluntad aclaradora. Pensamos, por ejemplo, en como Francesc Torralba, autor —entre muchos otros títulos— de Kierkegaard en el laberinto de las máscaras.

Si bien concede allí Torralba que el texto póstumo es “iluminador, quizá el que más, para comprender el alcance y el sentido que el autor quiso dar a su obra” (Torralba, 2023), al mismo tiempo advierte —unas páginas antes— que “la clasificación que ofrece Kierkegaard de su misma obra es incompleta y, además, muy oscura, por no distinguir pseudónimos, ni etapas ni biográficas ni temas”¹⁰. Recuerda también que “el Kierkegaard joven no manifiesta, en ningún momento, la finalidad de los mismos”¹¹. Una idea consistente, perfectamente compatible con la explicación vertida

10 Ibid., p. 37.

11 Ibid., p. 49.

por Kierkegaard en sus diarios y también en *Sobre mi actividad* como autor, respecto de la evolución de su propia personalidad en el curso de su actividad literaria, actividad desplegada *in fieri*, sin disponer de un plan o intencionalidad previos. “Así es como comprendo ahora el todo ahora; desde el comienzo yo no pude prever lo que ha sido mi propio desarrollo”¹², explica sin ambigüedad ni equívoco en su opúsculo de 1851. Debe notarse el valor enfatizante de la cursiva, por parte de un autor que —esta vez sí— pudo hacer seguimiento del tratamiento editorial de su manuscrito y, por tanto, de la versión finalmente publicada.

La orientación espiritual de la tarea de Søren Kierkegaard como autor en la Cristiandad, que le lleva a distinguir una producción estética y una religiosa en *El punto de vista* —referida como su “táctica”— podría no haber estado en el inicio, sino que se habría despertado al hilo de la misma tarea, con la conciencia progresiva que la propia literatura otorga a la tarea, entendida por el autor como su “educación” *Opdragelse* o “desarrollo” *Udvikling*. Ubicado en “el punto de apoyo” *Standspunkt* idóneo para tal retrospectión —el de “el punto de vista” *Synspunktet*, en sus diarios emplea Kierkegaard ambos términos de forma sinónima— esa conciencia es en gran medida un producto, inexistente como tal al inicio de su carrera. Así, la confesión final —publicada, en realidad, más allá del final— difícilmente despeja la ambigüedad que desde la literatura pseudónima se perpetúa en textos como *Temor y temblor* o *El concepto de angustia*. Allí Kierkegaard busca poner de manifiesto los límites de la especulación filosófica, dando a entender —eventualmente, mediante el recurso al *storytelling*— el talante incomprensible de la realidad espiritual del existente. Una realidad incommunicable mediante conceptos, que requiere de un medio diferente para su aprehensión, si no definitiva, al menos en clave tentativa, como aproximación.

12 Kierkegaard, S. (1978), *Om min Forfatter-Virksomhed*, Gyldendal, p. 69. En la moderna edición, digitalizada, puede leerse: “Saaledes forstaaer jeg det Hele nu; fra Begyndelsen har jeg ikke saaledes kunnet overskue, hvad der jo tillige har været min egen Udvikling”g (<https://tekster.kb.dk/text/sks-fv-txt-root>).

La estricta separación de dos modalidades de producción —estética y religiosa, según aparece simplificada en *El punto de vista*— plantea problemas incluso más en el momento en que se intenta vincular a cada una de ellas con las nociones —empleadas asimismo por Kierkegaard de forma eventual, no sistemática— de “comunicación indirecta” o “comunicación directa”. Por un lado, hay textos pseudónimos ricos en parábolas y tropos propios de la poesía —como los recién mencionados, de 1843 y 1844 respectivamente— que, al mismo tiempo, elabora cuestiones espirituales, de gran interés para su verdadero autor, como ha sido probado al hilo de su biografía; y, por otro lado, también encontramos textos de temática religiosa y “comunicación directa” —firmados por Søren Kierkegaard— en que los mecanismos de sugestión para despertar el interés del lector y promover su posicionamiento subjetivo parecerían propios de la literatura pseudónima. La frontera entre ambas modalidades de comunicación puede demostrarse porosa de inicio a fin, por lo que la resolución final de toda forma de equivocidad se antoja, en el fondo, poco menos que quimérica; difícil de compatibilizar con el propósito mayéutico que le inspiró Sócrates o con la entrega al prójimo, no condicionada ni por supuesto autoritaria, que ejemplifica la vida de Jesucristo.

Cabe añadir que la cuestión de “la ambigüedad” [Tvetydigheden], que la obra póstuma tematiza al aclarar la confusión de su dispositivo comunicativo, se encuentra presente en la carrera como escritor de Kierkegaard ab initio, antes de la aparición de los pseudónimos, con el tratamiento del concepto de ironía “en constante referencia a Sócrates”, así como —pocos años después, como se ha mencionado en el Prólogo— en el intento de clarificar el concepto de angustia, para lo cual recurre el danés a una explicación psicológica, profundamente subjetiva (destaca, precisamente, por una ambivalencia irresoluble, siendo entendida como una suerte de atracción que provoca repulsión y una repulsión que atrae, ante el abismo de la nada que se abre a los pies del afectado). La clarificadora diferencia entre comunicación directa e indirecta es, por tanto, ella misma fuente de oscuridad. La declaración inequívoca

de su estrategia ambigua supone la culminación de una dialéctica apasionada y necesariamente tensa, sin resolución final, síntesis o superación. Oracular como la palabra del mítico y pensador de Éfeso que no afirma ni niega, sino que proporciona indicio (García, 1999), a quien Kierkegaard hace alusión por ejemplo en *Temor y temblor* “*Den dunkle Heraklit*”¹³, se había recreado asimismo en el juego de espejos —memorable ejercicio de metaficción— que evidenciaba ser *La repetición*, aparecida en 1843 bajo la firma de un pseudónimo redundante e irónico, Constatin Constantius.

La humana tentación, por parte de Søren Kierkegaard, de controlar el sentido de su dispositivo literario ha sido estudiada en diferentes lugares por Joakim Garff. El hecho de que, por motivos diversos y complejos, argumentara Kierkegaard la no-publicación de su obra cae a menudo en el olvido, desde la equiparación de la obra póstumamente aparecida con la por él pergeñada. Garff ha reconocido la misión esclarecedora de dicha obra, pero, al mismo tiempo, se distancia de la confianza en el autor como fuente incondicional de sentido. No solo relativiza la supremacía de *El punto de vista sobre el resto de las obras*, sino que también denuncia una pretensión —de regusto posmoderno— imposible de satisfacer, la de querer “sobreescribir los otros textos”¹⁴. A favor y contra sus propios deseos, la incógnita que siembra Kierkegaard como autor de obras estéticas y religiosas redobla su oscuridad desde el intento de desenmascaramiento. En otras palabras, la dilucidación del concepto de ambigüedad, que reaparece paradójicamente más allá del tiempo para despejar toda confusión, amenaza con sembrar de equivocidad la misma comprensión retrospectiva, y por ende —al presuponer una coherencia al todo— la consistencia real de su dispositivo.

13 Kierkegaard, S. (1994). *Temor y temblor*. Altaya, p. 105.

14 Garff, J. (1991). The Eyes of Argus. The point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's 'Activity as an Author'. En *Kierkegaardiana* 15. C.A. Reitzel, p. 35.

3. El problema de la autoridad (máscara y autoficción)

Desde el preciso momento en que concluyó la redacción de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, ante la posibilidad de hacer público el texto, transitó Søren Kierkegaard por una retahíla de estados de ánimo sorprendentemente cambiante: desde la satisfacción inicial, implícita en una entrada de su diario en que la daba por finalizada y, un tanto misteriosamente, confesaba hallarse muy cerca de “la meta”¹⁵ [Maalet], hasta el rechazo explícito de su publicación en vida¹⁶, quedando desplazada a una eventual aparición post mortem: “No voy a hablar de mí mismo [om mig selv] de manera directa [ligefrem], y si hablara más, debiera hacerlo con la publicación de *El punto de vista*. Pero éste debe permanecer, acabado como está, hasta después de mi muerte [til efter min Død]”¹⁷.

La exposición de esa obra en términos de “comunicación directa” será explicitada, efectivamente, en el subtítulo [ligefrem Meddelelse]. No consta que se trate de una ironía, de acuerdo con el estilo socrático que tanto apreció Kierkegaard, incluso si —como hemos podido evidenciar— salta a la vista la boutade de pretender sostener una comunicación directa una vez traspasado su emisor resulta. Son incontables los problemas que afectan a esta obra desde su concepción. Reconoce Kierkegaard en los diarios que comenzó la redacción “sin pensar en su publicación”¹⁸ [uden at tænke paa Tryk]. La indecisión que lo asoló —por él mismo diagnosticada— presenta una variedad caleidoscópica, imprevisible pero nunca casual, por las implicaciones emocionales de la propia tarea. Aunque indeterminable de forma conclusiva, esa sintomática variedad puede ser simplificada dicotómicamente según la dialéctica que enfrenta un ejercicio autoritario del control autorial y la desautorización explícita; ante la inconsecuencia que supondría decir la última palabra a propósito de una obra predominantemente lite-

15 *Journalen* NB7: 36; 1848.

16 v. *Journalen* NB11: 195; 1849; cfr. *Journalen* NB11: 204; 1849.

17 *Journalen* NB10: 169; 1849.

18 *Journalen* NB9: 78; 1849.

raria o ensayística, sin un núcleo ideológico que pueda ser trasladado de forma sistemática.

Kierkegaard experimentó dudas en lo que respecta a la estructura de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, planteándose el desplazamiento de párrafos y el añadido de apartados anexos —entre irónico y compulsivo— como había hecho al final de la Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas, de 1846. En el anexo titulado “Una explicación primera y última” Kierkegaard adopta por fin la primera persona para anticipar un término —el de “duplicidad” [Duplicitet]— que reaparecerá en *El punto de vista* como sinónimo de ambigüedad [Tvetydighed], mediante el cual solicita ser oficialmente desvinculado de sus criaturas —con un tono notarial que rezuma artificiosidad— y pide no se le atribuyan las obras o reflexiones de aquéllas. En este sentido, sobreabunda la problematización del texto póstumo ante la ocurrencia, por parte de Kierkegaard, de atribuírsela a un pseudónimo. Un creador ficticio, a modo de alter ego —quién sabe, ya, cuán distante de su verdadera personalidad— que le permitiera expresarse con mayor libertad. En suma, una pirueta imposible de emular, y quizá por eso altamente coherente con su propósito. En su diario reconocía: “lo que he escrito bien puede ser empleado —en el caso de que siga ejerciendo de autor— pero, entonces debo asignárselo a un poeta, un pseudónimo”¹⁹ [*men saa maa jeg have en Digter paa det, en Pseudonym*].

Resplandece el carácter ambiguo de la estrategia kierkegaardiana en el momento mismo de su aclaración. Pues, ¿qué autoridad detentaría el autor que delegase a una creación ficticia la responsabilidad de su autoría? La sugestión de postular a Johannes de Silentio como candidato a tan paradójico honor no hace sino elevar al cuadrado el misterio inherente a una literatura altamente subjetiva, desprendida —en su pretendida clarificación— de todo referente objetivo. El pseudónimo autor de Temor y temblor, a quien Joakim Garff se ha referido como rhetorician of silence²⁰, es reco-

¹⁹ *Id*; cfr. *Journalen NB14*: 8; 1849.

²⁰ Garff, J. (1996). Johannes de silentio: Rethorician of Silence. En *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Walter de Gruyter.

nocido por manejar un lenguaje evocador desde la distancia. Elabora un discurso aun reconociéndose ajeno a la verdad (espiritual) que, sin embargo, relata, y que atañe a una fe sólo delineada por medio de una lógica-paradójica; la de la pasión de quien realiza un movimiento absurdo, en virtud del cual el particular se pone por encima del ámbito de lo general y de la eticidad, en una relación personal con lo absoluto. En uno de los artículos que dedicó a la obra kierkegaardiana, Paul Ricœur señaló que “la paradoja representa todavía una estructura lógica, aquella que conviene al tipo de demostración requerida por la problemática del existente, del individuo frente a Dios” (Ricœur, 1989).

El autor que reconoce la desautorización por él perpetrada y exige autoritariamente que no se le confunda con las voces fantaseadas —en *El punto de vista*, como ya antes en la *Apostilla*— se convierte de forma inevitable, y quizá contra su voluntad, en narrador poco fiable; toda vez que la frontera que separa ficción y realidad queda desdibujada para siempre, como resultado de su propia acción. Aquellas reivindicaciones, mediante las que remite a su verdadera voz, se arriesgan a sonar tan patéticas como la reclamación de la “mirada de Linceo, aterradorante como el suspiro de un gigante”²¹, en palabras del pseudónimo estético referido meramente como “A” (responsable, como es sabido, de la compilación de aforismos y reflexiones que son los *Diapsalmata*, en el marco de la primera parte de *O lo uno o lo otro*). Consecuencia tragicómica de la permuta de máscaras, en carnaval frenético, es que no se cree a nadie que diga “yo soy en esencia lo que ahora sí parezco”. “*Hic Rhodus hic salta*”, puede leerse al inicio de *Temor y temblor*, cita de una fábula de Esopo que llama a una acción imposible de realizar mediante el discurso, con la mera recolección. Decirlo y hacerlo —en este caso, haberlo hecho— son realidades irreconciliables, una contradicción reveladora de la inadecuación entre pensamiento conceptual y existencia individual. Aquel que dice haber logrado una performance en un lugar lejano (Rodas) se enfrenta a la justifi-

21 Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida (I)*, Trotta, p. 49.

ficada incredulidad del oyente, que le exige demostrarlo también aquí (hic), con la dificultad añadida de que esto no es Rodas: la acción pasada ya no puede ser lo que era. Es más, como sugiere el humor absurdo de los Hermanos Marx, en algún que otro gag, estrictamente hablando ni siquiera Rodas es Rodas.

Pensando en clave kierkegaardiana, el mayor artificio no radica en emplear una máscara para comunicar, sino en pretender que la ausencia de máscara puede resultar por sí misma significativa. Más cercano a nuestro contexto, Eugenio Triás señaló a menudo —en sus nietzscheanos textos de juventud, como *Filosofía y carnaval*— que la máscara es necesaria para hacer sonar el discurso del auctor, según una etimología de la palabra “persona” que gustaba de citar. Aún más recientemente, un autor como Pedro Juan Gutiérrez nos explicaba en una conversación —a raíz de la publicación de *Diálogo con mi sombra*. Sobre el oficio de escritor— que sus textos, tan a menudo calificados de “autoficciones”, son en realidad un producto de la fantasía, que transforma la realidad vivida y le otorga una apariencia de veracidad más real a través de la plasmación literaria. Además de plantear el fructífero desdoblamiento y retroalimentación que acontece entre su realidad como autor y la del narrador y personaje de la mayoría de sus obras, Pedro Juan ubica la toma de conciencia sobre su oficio en el fluctuante movimiento tectónico de su obra: “cambio progresivamente. No daba las mismas respuestas en 1998 que cinco años después o ahora. He tenido tiempo para reflexionar”²².

¿Cómo atrapar en una imagen la realidad individual una vez que se fija por escrito, mediante palabras significativas y realizadoras de una realidad segunda, intuitas —precisamente por ello— nunca del todo adecuadas? Louis Mackey, autor de la referencial monografía Kierkegaard: *A Kind of Poet*, explica en otro lugar que “cuando un hombre fabrica tantas máscaras bajo las que ocultarse, no se puede

22 Gutiérrez, P. J. (2021), *Diálogo con mi sombra. Sobre el oficio de escritor*, Anagrama, p. 9. A propósito de aquel personaje que es él mismo, y al mismo tiempo no, confiesa: “Me invade y me arrastra. Me inyecta ácido en la yugular. Es un demonio que me chupa la sangre y un ángel que toca mi corazón con la luz y me saca de las tinieblas” (*id.*).

confiar en sus aseveraciones directas. Y cuando firma con su nombre, ya no tiene el efecto de una firma” (Mackey, 1986). De hecho, la pretensión de presentarse unívocamente tal como se es resulta problemática, lo intuyó Pedro Juan al presentar su aproximación biográfica mediante aquella autoentrevista, realizada desde el desdoblamiento gracias a ese daimon que lo interpela y provoca, moviéndolo a la realización de la unamuniana condición de creador-personaje. Contrasta, en este sentido, con el artificiosísimo ejercicio de desnudamiento por parte Jean-Jacques Rousseau, quien en el apartado inicial de sus *Confessions* declaró a los cuatro vientos la original excepcionalidad de su empresa: el trasladar su biografía sin filtro, y darse a conocer tal como es. Una maniobra que bien podría funcionar a modo de *captatio benevolentiae*, y cuyas implicaciones tendenciosas Paul de Man ya se ocupó de desvelar, en una crítica aplicable a otras aspiraciones de comunicación directa.

De hecho, en La retórica del Romanticismo el mismo estudioso ha trasladado una afirmación especialmente valiosa para nuestros intereses, al referirse a los desdoblamientos recurrentemente practicados en la literatura decimonónica en la forma del alter ego, la sombra o el *Doppelgänger*. Figuras ajenas y cercanas, variaciones de uno mismo asimilables al autor de voces narrativas, ya sean meros personajes o creadores ellos mismos, como los pseudónimos: “parece, entonces, que la distinción entre ficción y autobiografía no es una polaridad tajante, sino que es indecible” (Man, 2007). Un especialista de los usos lingüísticos como John R. Searle ya había señalado que “no hay propiedad textual, sintáctica o semántica que permita identificar un texto como obra de ficción”²³. Incluso la característica supuestamente más objetivable, aquella que distingue las instancias de autor y narrador —ha recordado repetidamente Gérard Genette²⁴— entra en crisis en las autoficciones²⁵; creaciones literarias en que el autor pone en boca de otros sus pro-

23 Searle, J. R. (1982). *Sens et expression*. Ed. Minuit, p. 109.

24 Genette, G. (1991), *Fiction et diction*. Seuil, p. 80.

25 Ibid., p. 85.

pías vivencias o inquietudes, en un ejercicio que, sin ser abiertamente confesional, se intuye terapéutico.

La infinitesimal convergencia de aquellas figuras —autor y narrador, a las que puede sumarse la del protagonista— no implica, por un lado, que la trama haya de ser necesariamente verdadera, ajustada a la “realidad”; pero tampoco impide, por otro lado, que la realidad paralela que la imaginación despliega y que a efectos prácticos denominamos “ficción” no albergue una insobornable cuota de veracidad. Frente a esa falsa dicotomía, la realidad recreada cifra su verdad en la zona de indeterminación que se concreta con detalles creíbles, haciendo posible la verosimilitud que Aristóteles ya había considerado necesaria para suscitar la identificación y con ella el efecto catártico. La indeterminación, como la ambivalencia o incluso la ambigüedad —que Kierkegaard tematiza— es el espacio vacío y lleno, colonizable, en que las posibilidades todas concurren a tropel y fructifican, demandando para ello la participación del lector. Es requerida para significar el discurso y poner orden también en el espacio personal, identificando afuera, con propuestas contrapuestas, el conflicto vivido interiormente, a partir de la poco conciliable interacción de las esferas estética, ética y espiritual. Esa irresolución ha de potenciar, a la vez, la conciencia del lector en su tarea (auto)interpretativa. Kierkegaard justifica el empleo de pseudónimos como una manera de animar al posicionamiento del lector, y enseñarle a decir “yo” en un contexto de impersonalidad generalizada: “comenzar de inmediato con el propio yo en un mundo tan acostumbrado a no oír jamás ningún yo, era algo imposible. Mi tarea consistió en crear personalidades de autor y proyectarlos en medio de la realidad de la vida para así acostumbrar un poco a los hombres a hablar en primera persona”²⁶.

Testimonio del propósito de Kierkegaard como autor, esa conocida cita no cuestiona la veracidad de los discursos proferidos —contrarios entre sí, pero eventualmente compatibles en el marco de una existencia abierta a la experiencia de la paradoja y el absur-

26 *Journalen NB 11*: 223.

do— sino que sugiere el carácter plurívoco de la vida personal; en otras palabras, ofrece diferentes perspectivas para la aproximación a la verdad, ensayadas mediante una variedad de formulaciones o personajes, filtros necesarios para acoger la inabarcable contingencia en que nos movemos y reconocemos, y abrir la posibilidad de una realidad no contingente y completamente otra, inalcanzable mediante el pensamiento racional. La práctica de la “autoficción”, subgénero que evidencia la mencionada porosidad entre ámbitos nunca del todo estancos, participa intensivamente de la inadecuación e ilustra cómo el camino más corto a la comunicación de lo real no siempre es la línea recta, sino más bien la parábola, que se delinea gracias a la inestimable acción de la imaginación; la facultad que conecta nuestras percepciones externas o internas — como son las emociones— con la significación conceptual de lo mundano. Correlativamente, el mundo así constituido no se comprende en su anhelada y ya quimérica puridad, sino de acuerdo con mociones pasionales que suministran los materiales para el pensar, como sugiere Eugenio Trías en su más atrevido tratado²⁷.

En el sentir del afecto máximamente relativo, el sujeto actualiza una realidad inalienable, que le pertenece en tanto que existente —si se nos permite una inocente contorsión de una cita husserliana— aun cuando no existiera “el mundo”²⁸. Alejada del anhelo de objetividad, la deformación inherente a la apariencia —llámese máscara, ficción o razón pura— baliza el camino de reencuentro con uno mismo a partir del reconocimiento del trayecto protagonizado junto con el otro que se es, en el despliegue de una comprensión sintomáticamente errada. Perderse y encontrarse conforman el proceso identificación con uno mismo, siempre distinto al ser afectado en su ser más íntimo. El desdoblamiento narrativo habilita el espacio para la conexión, mediada paradójicamente por un tercero, que la torna sublime o demoníaca. Queda ilustrado en un conocido soneto de Góngora, en que el autor se identifica con un

27 Trías, E. (1997). *Tratado de la pasión*. Taurus.

28 Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, p. 6.

sujeto errabundo y enfermo; aquél halla alojamiento y sosiego en el lugar que ha de perderlo definitivamente, cayendo enamorado de quien le acoge: “más le valiera errar en la montaña que morir de la suerte que yo muero”, concluye el yo lírico, que en realidad siempre ha estado allí, desde el inicio apasionado, en la prisión de un sentir inalienable pero nunca del todo suyo. La ficción del reencuentro con uno mismo a través del eros no solo no repara la escisión —la enfermedad que se padece— sino que confirma la sentencia del afectado, abundando en la tristaniana retroalimentación de amor y muerte.

El estatuto irreal de la fantasía alimenta la realidad fantasmal del yo, la identidad que no podemos dejar de ser, a pesar de la imposibilidad de su aprehensión definitiva. Lo ilustran creadores epocalmente cercanos a Søren Kierkegaard, como el fantasioso E. T. A. Hoffmann —cuya “frescura” como autor apreció, según puede leerse en su diario— o incluso Guy de Maupassant —que, curiosamente, pasa por ser un escritor “realista”. En su obra encontraremos testimonios inmejorables de esas realizaciones impensables de la realidad, que Gérard Genette ha aludido como “cumplimientos indirectos”²⁹. Maupassant, más allá del costumbrismo socarrón de algunas de sus historias, también produjo relatos fantásticos y, de hecho, explicitó la necesidad de sobreabundar en la visión ilusoria de la realidad para que su recreación se apareciera tanto más convincente. Intuye que el poder de la ficción radica en la invitación a realizarla, a vivirla en gozosa seminconsciencia, siendo partícipes del engaño que nos empuja a buscar la verdad en tanto que lectores, intérpretes o incluso personajes, como le sucede al creador del entramado narrativo: “nos diversificamos en nuestros personajes al cambiar la edad, sexo, situación social y todas las circunstancias vitales de nuestro yo (...). La pericia consiste en no dejar reconocer este yo por el lector, encubierto así bajo una diversidad de máscaras” (Maupassant, 1984).

29 Genette, G. (1991). *Op. cit.*, p. 60.

El festival de máscaras escenificado por Søren Kierkegaard deviene especialmente sugestivo desde la perspectiva de su imprevisible intermitencia. Joakim Garff ha escrito, respecto de la aclaración de la estrategia comunicativa en *El punto de vista sobre mi actividad como autor*: “el deseo de construir el ‘yo’ narrativa o subjuntivamente implica la destrucción del yo empírico o ‘indicativo’ que, en un doble sentido, proporciona a la biografía el aspecto de deconstrucción del yo. Estos son los términos de esta biografía, que hacen imposible el determinar de manera definitiva dónde (y cuándo) Kierkegaard engaña con su texto y dónde (y cuándo) el texto engaña a Kierkegaard”³⁰. Lo que podría parecer una consideración posmoderna —necesariamente intempestiva— desde el rechazo de toda significación apriorística o de alcance universal, en el fondo se alinea con el parecer esquivo de su autor, lógicamente emitido por una de sus máscaras. Ya en *Temor y temblor*, de hecho, el no-tan-silencioso pseudónimo afirmaba “que la subjetividad es inconmensurable con la realidad, a la que tiene incluso el derecho de engañar”³¹. La no-adecuación entre realidad (objetiva) y pensamiento (subjetivo) escinde y constituye la realidad del existente kierkegaardiano. Una crisis significacional, sublimada como torsión del logos oficial mediante la proliferación de instancias narrativas; figuras con una visión propia de la realidad que, sin ser achacadas esencialmente al autor primero, puedan ser adoptadas por los lectores.

Paul Ricoeur (1990) abundó en ese proceso de desdoblamiento e identificación en *Soi-même comme un autre*. La ficción es allí asimilada a un ámbito de experimentación íntimamente vinculado al personaje que se lee, en que cuestiones axiológicas y hasta ontológicas —de inequívoca trascendencia— se ponen en juego: “las experiencias del pensamiento que desplegamos en el gran laboratorio de lo imaginario son asimismo exploraciones dentro del reino del bien y del mal”³². Esta suerte de reflexiones se prodi-

30 Garff, J. (1991). The Eyes of Argus. The point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's 'Activity as an Author'. En *Kierkegaardiana* 15. C.A. Reitzel, p. 43.

31 Kierkegaard, S. (1994). *Temor y temblor*. Altaya, p. 95.

32 Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Seuil, p. 194.

ga asimismo en títulos como *La métaphore vive* o *Temps et récit*. La literatura decimonónica cultivó con ejemplos preclaros la participación del lector en la ficción, en algunos casos inspirada por el remoto y, sin embargo, atemporal —extraño y siempre fascinante— caso de *El Quijote*. Fomentando la conciencia del otro que somos desde la proyección o identificación especular ya señalada y practicada por Guy de Maupassant, podríamos mencionar los dispositivos narrativos de Jean Paul o E. T. A. Hoffmann, muy apreciados por Søren Kierkegaard. O, también, la siniestra artificiosidad de Edgar Allan Poe, estricto contemporáneo del danés, cuyos dispositivos narrativos confrontan a los lectores con posibilidades impensables. En uno de sus relatos más siniestros, *La máscara de la muerte roja*, Poe ensaya la distensión entre apariencia y realidad, binomios de una dialéctica sin superación o síntesis; especialmente inadmisibles cuando la apariencia se corresponde con aquello en esencia irrepresentable, y que la mente sólo atisba a concebir en escorzo irreal, como la calavera en anamorfosis que rasga el lienzo *Los embajadores*, de Hans Holbein el Joven.

Desconcertantemente se explicita la negatividad que subyace y anima una empresa de improbable éxito, o, cuando menos, imposible de garantizar. Tampoco el engreído protagonista del relato de Poe —un príncipe, alguien “superior”, ajeno a la realidad mundana que condiciona a la masa— puede comprender y así superar, mediante una concepción esforzadamente hegeliana; porque lo que tiene ante sus ojos es la ausencia de rostro que él mismo, desde su plenipotencia malcarada, acabará siendo. Cuando a la figura que representa a “la muerte” le ordena retirar su máscara, en realidad está firmando su propio final, ignorante de que realmente no hay máscara que pueda recubrir el no-ser que somos (siendo la máscara empleada eventualmente como mero recordatorio de lo que podríamos ser y sin embargo dejaremos atrás, cuando el tiempo se acabe). No es equívoca, errada o problemática la apariencia, sino la pretensión de quien la encara como esencialmente representativa, investido por la creencia de poder ver las cosas sin filtro, tal como son. Para creer que en la propia capacidad de (poder) saberlo todo.

Lo que, en este sentido, más admira Kierkegaard en Sócrates es su capacidad para separar lo que sabe de lo que no sabe (que no sabe), consciente de lo arduo que resulta el darse cuenta de que no se está viendo o entendiendo cuanto acontece, en suma, de que no se está sabiendo. En el inicio de su autoría —en *Sobre el concepto de ironía*, concretamente— trae a colación una leyenda nórdica, que le permitió acercarse parabólicamente a la praxis de Sócrates, de quién dijo “aun suponiendo que yo fuese un contemporáneo suyo, aun así seguiría siéndome difícil concebirlo”³³. Pensamos en el célebre pasaje de su tesis de magisterio en que afirma que aquel escurridizo pensador se esconde y se revela bajo el manto de la ironía de la misma manera que un nisse —una especie de elfo— puede ausentarse a la vista de todos gracias a las propiedades mágicas de su vestimenta. “Si decimos que la ironía constituía lo sustancial en su existencia (esto es, por cierto, una contradicción, pero es que así debe ser), postulamos con ello que la ironía es un concepto negativo. Evidentemente, fijar un retrato suyo es tan difícil que hasta parece algo imposible, o al menos algo tan fastidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que todo lo vuelve invisible”³⁴. Aquel, su inexplicable poder, es avalado por la suerte de participación mística que promueve Sócrates desde la distancia inabarcable de la ironía, con la práctica de una lógica que subvierte el discurso establecido del logos para susurrar que lo que es puede al mismo tiempo no ser, siendo distinto a lo que parece ser o dejando de ser lo que se piensa que es.

4. El problema de la historia (sobre la imposibilidad objetiva de la existencia)

El punto de vista sobre mi actividad como autor no sólo aspira a ser considerado “una comunicación directa” sino también —según precisa Kierkegaard en la segunda parte del subtítulo— un “reporte a la historia” [*Rapport til Historien*]. Ya hemos señalado algunas de las

33 Kierkegaard, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Trotta, p. 83.

34 Ibid., p. 84.

principales dificultades que afectan a la idea de comunicación directa. A la problemática de publicarla póstumamente, o bajo la firma de un pseudónimo, se le añade de forma correlativa un peculiar afán de objetividad histórica, lo cual contrasta con lo planteado en la Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas —o, incluso, en las previas Migajas filosóficas.

Una noción, la de historia, que se antoja diametralmente opuesta al ideal de subjetividad, característica intrínseca del existente o “individuo” [*Enkelte*] que Kierkegaard reivindica como figura irreductible. Con indisimulada ironía, su alter ego en la ocasión —Johannes Climacus— diagnosticaba en el capítulo de la Apostilla titulado “Llegar a ser subjetivo” que la tarea asignada al contemplador del s. XIX es “la historia mundial” [*Verdenshistorien*], cuya “tendencia objetiva” [*objektive Retning*] es equiparada a “la Vía y la Verdad”³⁵. La parodia que ese pasaje denota le permite a Kierkegaard censurar la constitución racional de la historia, como la hegeliana, la cual cancelaría la tarea ética por antonomasia, cifrada en la implicación del sujeto concreto, a través de la temporalidad propia de su existencia. El irónico pseudónimo de Kierkegaard —con el que se reconoce emparentado, en sus diarios— considera, asimismo en la Apostilla, que ese encuentro con la historia mundial podría conllevar consecuencias opuestas a las deseadas; pues en lugar de afirmarse de manera autónoma, el individuo que así —objetivamente— se comporta acaba resultando inapto para la acción y los asuntos mundanos, como un siglo antes había sugerido David Hume en la primera sección de su Investigación sobre el entendimiento humano.

En nuestro contexto, pensando desde el trasfondo crítico para con la comprensión y configuración objetiva de lo histórico, no deja de sorprender la confianza que con el subtítulo de su título póstumo muestra Søren Kierkegaard. Mucho más breve que la subsiguientemente provocadora Apostilla, que aparecería dos años después, el

35 Kierkegaard, S. (2009). *Afsluttende Efterskrift til de filosofiske Smuler*. Gads Forlag, p. 125.

autor trastoca la secuencia temporal para demostrar la falsedad de los presupuestos sobre los cuales se fundamenta la comprensión historiográfica. Advierte Kierkegaard que “el pasado no se vuelve necesario por haber sucedido, sino al revés: por haber acaecido demostró que no era necesario”³⁶. Tomando distancia de la creencia en la reconstrucción lógica del tiempo, parece desconfiar de la secuencia causal contra el sentido común; como para dar a entender que la apriorística noción de necesidad es en realidad aplicada a posteriori, de forma retroactiva, siendo más casual que participe de algún tipo de causalidad inquebrantable. Igual que el pasado solo es resultado de la proyección que desde el presente pergeñamos con mayor o menor consciencia —entendiendo lo que hay como resultado de lo previo— el futuro se vislumbra resultante de la situación actual. En ambos casos, la aproximación está vinculada a acontecimientos cuya naturaleza esencial —la de acontecer— es relativa, anclada como se halla en las particularidades que conciernen a la subjetividad del existente; instancia fundamentadora de la realidad, pero sujeta al padecer, necesariamente inestable.

En las páginas de su diario de 1848, prácticamente coetáneo a la confección de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, Kierkegaard señalaba, además: “con la ayuda de la historia queremos comprender todo —y con la ayuda de la historia no podemos sino comprenderlo todo inversamente, o retrospectivamente, o no entender nada del todo. Constantemente llegamos a una conclusión errónea”³⁷. Contra lo exhibido en el subtítulo de su publicación finalmente póstuma, se distancia sin margen para la duda de la lógica histórica, entendida como una cronología unidireccional; señala críticamente la imposición retrospectiva de una noción —la de necesidad— que ignora la aleatoriedad de todo cuanto existe. Podría pensarse que se trata ésta de una consideración marginal, registrada acaso ex abrupto en el marco de sus páginas íntimas. Nada más lejos de la realidad, pues ya en las Migajas filosóficas —cuatro años

36 Kierkegaard, S. (2001). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, p. 85.

37 *Journalen NB5*: 108; 1848.

antes, como sabemos— había apuntado Kierkegaard, similarmente, al carácter falaz de la comprensión histórica. Frente al modelo positivista, la temporalidad es reconsiderada desde un devenir que no rehúye las incongruencias o incertezas, como tampoco la contradicción de expectativas, resultantes de la proyección humana; un devenir, el que concierne a todo lo existente en la *physis*, en esencia incontrolable que —próximo en espíritu al sin embargo distante, y “oscuro”, eleata— alude Kierkegaard con un término tan sencillo como disruptor: el “cambio”³⁸. Principio genealógico inherente a la fluctuación, desafía la ordenación previsible de los hechos, y así su posible registro y comprensión histórica. La naturaleza esquiva de ese principio abre la puerta a la libertad, que se actualiza como posibilidad asumida en un tiempo propio por el individuo, como Martin Heidegger —lector confeso de Kierkegaard desde sus apuntes preparatorios de *Ser y tiempo*³⁹, y muy crítico con la comprensión historiográfica en sus textos de época media, la década después— abordaría mediante la torsión terminológica del sustantivo “existencia”: *Da-sein* (a través de una separación que señala la concreción inalienable del ser que es en la medida que está siendo en el horizonte temporal que signa el sentido de su existencia desde la conciencia del fin, entendiendo la finalidad de su comprensión mundana).

Volviendo a la cuestión que nos ocupa, resulta palmario que la concepción histórica de Kierkegaard —ejemplarmente plasmada en la entrada del diario de 1848, refrendando los planteamientos de *Climacus*— amenaza con desautorizar el núcleo duro de la justificación subyacente a la comunicación póstuma, El punto de vista. Puesto que la comprensión histórica opera siempre en retroceso, invirtiendo el proceso natural de lo que acontece —por mucho que, objetivamente considerado, se presuponga como necesario— ese “reporte a la historia” se intuye vehiculado necesariamente bajo la forma de una comunicación “indirecta”. El carácter fantasmal de su

38 Kierkegaard, S. (2001). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, p. 82

39 Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza.

publicación —aparecida más allá del tiempo de vida y más acá de la fe en la historia— resplandece en una incertidumbre inatacable; producto sintomático del ironista que no se deja atrapar siquiera en los últimos respiros, cuando más vulnerable parecería. Sócrates se permite chanzas de este estilo en la no menos póstuma Apología, que remata con la inquietante e inspiradora sentencia: “pero es hora ya de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios” (Platón, 2007). Ya antes, por su condición de *dead man walking*, había reivindicado estar en disposición de profetizar, augurando a los atenienses —con indisimulada vehemencia— un futuro peor si finalmente lo condenaban a beber cicuta.

A fuego sellará el despliegue de su praxis vital Sócrates —coherente hasta el final— con la asunción de su no-saber, aplicado aquí al asunto más acuciante para el común de los mortales: el fin la propia vida. El abrazo de la incertidumbre en su manifestación más radical —a tenor de su aparente irreversibilidad— es sorprendentemente lo que resulta liberador en su caso, lo erige en modelo para la posteridad. Desde la distancia, no pocos se han inspirado en su mítico desapego. Uno de los más célebres, Michel de Montaigne, autor del ensayo elocuentemente titulado *De cómo filosofar es aprender a morir*. El humanista, que pasa por ser el inventor del género, es consciente del carácter siempre provisional del conocimiento humano, en aproximación necesariamente asintótica a un sentido definitivo que le ha de rehuir. La concepción de un saber absoluto es puesta de relieve como ensoñación metafísica, movimiento que llama a la prudencia, a la conciencia del artificio inherente a ese su movimiento más natural —como de hecho ya había explicitado Petrarca, quien, en gran medida, inaugura la concepción del sujeto moderno— siendo el investigador incluido en la investigación de sí mismo de una manera u otra, poniéndose a prueba de forma paradigmática en el trance final.

En diversos lugares de sus diarios verbaliza Kierkegaard una creencia tan indemostrable como sintomática de la autoimagen que elabora al hilo de aquella su vocación, y cuya veracidad radica

en el carácter sintomáticamente anti-representativo. Pues no refiere un estado de cosas objetivo, sino la intuición máximamente subjetiva de la interpretación que sobre su producción habría de tener lugar, en una sorprendente torsión de la —ya antes aludida— crítica de la escritura que volcaba Platón en el Fedro (en un contexto diametralmente lejano, que puede entenderse como el alfa de un despliegue filosófico que él, entre otros, como Hölderlin o Nietzsche, culminan y sentencian). Nos referimos a la entrada en que advierte: “sólo puedo ser comprendido después de mi muerte”⁴⁰. La inclinación espiritual de su tarea como autor de autores sale a flote en dos pasajes de sus diarios frecuentemente citados: “mientras viva jamás seré ni podré ser apreciado, justamente porque empleo la mitad de mis esfuerzos a impedirlo. Desde el momento en que, todavía vivo, comenzara a ser apreciado, me encontraría impartiendo autoridad; y al mismo tiempo mi misión se habría acabado”⁴¹. La dialéctica entre engaño y autoridad se explicita como en pocos lugares: solo desde la deformación máscara, no siendo Kierkegaard él mismo, comunica fehacientemente sus inquietudes más genuinas, lo cual no contradice la articulación teológica de su dispositivo literario: “yo, como autor, soy un penitente, pero si los hombres llegaran a percibirlo, dejaría de serlo eo ipso, y hasta quizá me tendrían aprecio, es decir, que me los ganaría de manera directa, es decir, que los engañaría”⁴².

Las reminiscencias neotestamentarias, tan presentes en los diarios de Kierkegaard, denotan la participación de un régimen espiritual incommunicable por las vías ordinarias, y que en su explicitación se arriesga a desvirtuarse. No hay lenguaje ni lógica que permita confirmar o denegar de forma universal esa nueva realidad del logos encarnado que Kierkegaard adopta como propia; representativa precisamente de lo que no puede ser representado, y así rehúye toda concepción, como la existencia de aquel individuo excepcional que fue Sócrates: “la ironía presenta

40 *Journalen NB4*: 67; 1848; cfr. *Journalen NB*: 194; 1847; *Journalen NB2*: 31; 1847.

41 *Journalen NB*: 24.

42 *Journalen NB5*: 146.

un semblante ambiguo. Por un lado, expresa la significación de la vida en cuanto aspiración al infinito; más como lo infinito es inaccesible, la ironía pone en evidencia una imposibilidad⁴³, escribió Enzo Paci en “Kierkegaard vivo y la verdadera significación de la historia”. La imposibilidad de alcanzar aquella infinitud —familiar pero extraña, siempre otra— es lo que fundamentará su verdad, desde la peculiar lógica de la ironía, esto es, desautorizando con determinación equívoca cualquier discurso auctoritario. Un logos evanescente pero que instiga o molesta cual tábano —aguijoneador insecto, con que fue comparado Sócrates—, aunque también de efectos taumatúrgico⁴⁴. Con el desparpajo propio de quien es consciente de la boutade y la disfruta, trastocando la coordinación de los tiempos verbales, en *El punto de vista sobre mi actividad como autor* afirmará Kierkegaard a propósito de Sócrates: “cierto que no fue cristiano, eso ya lo sé; aun así, estoy absolutamente convencido de que se ha convertido”⁴⁵.

Hay en la necesidad de justificarse algo que condiciona inequívocamente su aclaración póstuma, y la condena a la oscuridad: inexplicable, y sin embargo consistente para con su trayectoria, pues mantiene la dialéctica tanto más activa con la imposible historia del final de la dialéctica —más allá del hecho objetivo de su final histórico—, culminando sensacionalmente su antonomástica irresolución bajo la forma de un desdoblamiento increíble, a pesar

43 PACI, E. (2005). Kierkegaard vivo y la verdadera significación de la historia. En *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Ediciones Encuentro, p. 59.

44 Aspecto curativo o consolador que censuraría Friedrich Nietzsche, como signo de la escuela de filósofos que supuestamente inaugura. En *El nacimiento de la tragedia*, su incipiente y atrevida tesis, no dudó en reprobar la confianza en una *adequatio* mistagógica y reparadora (una crítica que cabe pensar como dirigida a Platón o, aún más probablemente, al neoplatonismo decimonónico que irritó asimismo a Kierkegaard). Aquél su Sócrates pasa por ser “el prototipo del optimismo teórico, que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí” (Nietzsche, F. (2002). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, p. 135).

45 Kierkegaard, S. (1978). *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. Gyldendal, p. 105. En la moderna edición, digitalizada, puede leerse esa misma expresión: “Sandt han var ingen Christen, jeg veed det, medens jeg rigtignok ogsaa holder mig overbeviist om, at han er blevet det” (<https://tekster.kb.dk/text/sks-sfv-txt-root>).

de la intencionalidad mayéutica. El maestro se rebaja a la condición de discípulo —afirma Kierkegaard en *El punto de vista*— para que los otros (se) comprendan, pero a través de esa comprensión él mismo reconoce su posición; en lo que representa un giro más de tuerca a las recreaciones dialógicas que el discípulo socrático fomentó con la práctica de la escritura, sin perder por completo de vista la falsamente falsa modestia de su maestro. Concluamos con una cita visionaria que, si bien procede del inicio de su carrera, sólo al final refulge en su imposible potencial de significación: “La ironía es salud en la medida en que libera al alma de su embelesamiento por lo relativo, y es enfermedad en la medida en que no puede cargar con lo absoluto sino en la forma de la nada; claro que esta enfermedad es una fiebre tropical que sólo contraen unos pocos individuos, y de la que un número aún menor se recupera”⁴⁶.

Conclusiones

En la ciudad holandesa de Delft, un marinero se colocó una mañana en uno de los accesos al mercado, fuertemente concurrido. En la mano izquierda sostenía un arenque, en la derecha una hucha que presentaba a los que pasaban, preguntándoles cuál era la mejor parte del arenque. Si no contestaban esta era la demanda: “O debe echar usted un céntimo en la hucha”. Un céntimo era tan poco que la gente se animaba y decía que la cabeza, la parte central o cualquier otra parte del arenque. Ante cada respuesta (...) el marinero negaba con la cabeza y recogía el céntimo en la hucha; no quería discutir, o nadie suponía que lo quisiera. Al final de la tarde, cuando la hucha estaba llena y el marinero se dirigía ya a disfrutar de la ganancia, alguien hizo por fin de tripas corazón y le interpelló: “Usted nos ha dicho todo el rato que no sabemos qué parte es la mejor, así que díganoslo por fin de una vez para que lo sepamos”. El marinero hubo de reconocer que él tampoco lo sabía. Pero

46 Kierkegaard, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Trotta, p. 281.

para que todo quedara en orden se sometió él mismo al convencional castigo, echó un céntimo en la hucha, y se marchó con ella.

Hans Blumenberg

Aun reconociéndose Søren Kierkegaard seguidor lejano del maestro mayeuta, sabiéndose poeta —pero de un tipo peculiar, ajeno al elemento estético— el cultivo de su vocación plurívoca contamina cualquier pretensión de fiabilidad. ¿Cómo certificar su *curación*, esto es, la enunciación seria —sin quiebros ni contrasentidos— de la verdad? No poco sospechosa resuena la intencionalidad de poner punto final a los juegos para decantarse por un discurso literalmente asimilable, junto a la explicitación excluyente del artificio. En *Mirando al sesgo* Slavoj Žižek ha precisado que la “revelación del secreto que está *debajo* de una máscara deja intacto el poder de fascinación ejercido por la *máscara en sí*”⁴⁷. La verdad del encantamiento se mantiene con el descubrimiento de la necesidad de creer, más allá de las circunstancias y de las contingencias que intervienen en aquella misma necesidad. Convertido en incondicional foco de sentido, el autor que decide quitarse la máscara está realizando una pirueta que rezuma *hybris*, y despierta la admiración; maniobra inverosímil que transforma el discurso de un muerto en vida —un melancólico, reconoce haber sido Kierkegaard— en obra de un ser tocado por el amor divino, que dice ponerse al servicio de la providencia. Difícilmente puede emanciparse del disfraz que no sólo le permite comunicar, sino que también le permite comprender, reconocerse a través de *su* misión.

El beneficio del avispado marinero de Delft es cuantificable, mientras que lo cualitativo, incluso trascendente del movimiento kierkegaardiano se basa en una dependencia para con aquellos que pretende educar en el cristianismo con la mirada puesta en su propia salvación; y que, como tal, se vive en clave autoculpable, alterna frenéticamente entre las polaridades de la dialéctica amo-esclavo,

47 Žižek, S. (2004). *Mirando al sesgo*. Paidós, p. 143.

sintiéndose fuente de sentido —y de verdad propia, la del existente— sin embargo, insuficiente. La tematización de la vivencia del *pathos*, extrema en el episodio inconcebible de la Pasión de Cristo revela, de forma consustancial y paradójica, una disrupción con la idea de sustancia en el individuo, vivida como imposibilidad de alcanzar una adecuación válida para toda experiencia y precisamente por ello constituye la marca indeleble e intransferible de la celebrada irreductibilidad. La ganancia es inequívoca, si se asume el carácter irremediable de la pérdida: el estar siempre en una disposición insuficiente, por debajo de la suprema fuente de sentido que permite comprender la propia incomprensión. Al individuo —que es uno mismo— dirige Kierkegaard aquella literatura *nunca del todo suya*: la suma de discursos dispares, orientados hacia la verdad que, al mismo tiempo, no puede llegar a proferir de forma literal o exclusiva.

La sobreabundancia de palabras y voces narrativas que despliega Søren Kierkegaard a lo largo y ancho de su sacrificada tarea como autor, en flagrante contraste con el maestro ágrafo, lo aproxima al vértigo de la disolución, tanto más inminente en el momento en que reclama su fundamentación utópica. Con todo, sólo desde la aceptación del riesgo supremo, como tal inconcebible —la pérdida de lo más querido, en *Temor y temblor*— cobra realidad la idea misma de salvación; como siguiendo el *dictum* hölderliniano, insertado en “Patmos”, que hizo las delicias de Heidegger. Más presente en la mentalidad de Kierkegaard —confirman sus apuntes íntimos— es la angustia de Cristo en la cruz, experimentada ante la posibilidad incomprensible de la muerte. Ese sufrimiento extremo reverbera de forma inversamente proporcional como salud espiritual; una salvación que crece impensablemente, desde la asunción de la condición más miserable. En *El concepto de angustia*, escribe: “Si el hombre fuese una bestia o un ángel, no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia, tanto más grande es el hombre”⁴⁸. Ya que hemos citado a ese espíritu afín, no estric-

48 Kierkegaard, S. (1963). *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. Espasa-Calpe, p. 152.

tamente contemporáneo, pero sí cercano —como es Friedrich Hölderlin—, podemos mencionar una de sus cartas filosóficas, en que, en la línea del influyente Johan Georg Hamann —“el mago del norte”, que Søren Kierkegaard cita en una nota fundamental al pie de la última página de aquella obra— alumbra la problemática espiritual inherente al ser humano. Ofreciendo consuelo a su amigo Neuffer, deja entrever Hölderlin la presencia de una escisión a su vez fundamental: “sé que también a ti te abandonan a veces los ánimos, sé que es el sino común a todas las almas que tienen algo más que necesidades animales”⁴⁹.

La pretensión de desmarcarse del engaño y desvelar la estrategia literaria, mayéuticamente desplegada a lo largo de su vida, sume a Kierkegaard en la más incómoda de las posiciones; una suerte de auto-afección, que lo aproxima al vértigo de la angustia y, al mismo tiempo, le impide emanciparse de su estrategia, como ya intentara sufriendamente en el apéndice de la *Apostilla*. Convertido él mismo en un personaje, le persigue la sombra de la duda acerca de sus *verdaderas* intenciones. Una sospecha que le acompaña como estigma, contrapeso necesario de la idea de una realización subjetiva, que se revuelve paradójicamente contra su origen platónico. Ese movimiento de retorno a la plenitud anhelada —la del individuo emancipado de lo exterior y replegado luminosamente sobre sí— ha sido aludido como “la gran comunión” por Rüdiger Safranski en su ensayo *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* (cuya edición castellana exhibe el sugerente subtítulo *Lo que se puede pensar y lo que se puede vivir*, y que muestra en su portada a Sócrates bebiendo cicuta, en la versión de la mítica escena pintada a mediados de s. XVII por Charles-Alphonse Dufresnoy). Recordando al problemático ejercicio confesional de Jean-Jacques Rousseau, el filósofo alemán deslinda la ambivalencia del movimiento de la libertad en un

49 Hölderlin, F. (2020). *Cartas filosóficas*. La Oficina, p. 88. Una consideración que complementa, pocos meses después -en abril de 1795- al dirigirse a su hermano, con palabras que asocia a Fichte: “si no aspirásemos a ser infinitos, libres de toda limitación, tampoco sentiríamos que hubiera nada que se opusiera a esta aspiración y, por lo tanto, y para decirlo una vez más, tampoco sentiríamos nada distinto en nosotros, no sabríamos de nada, no tendríamos ninguna conciencia” (ibid., p. 98).

sentido que ilustra antropológicamente el *modus operandi* de Søren Kierkegaard, a su vez inspirado —como se ha documentado— en el ensayo de Schelling sobre la libertad. Por un lado, gracias a ella “se obtiene una mismidad que no se deja encerrar en ningún interior, sino que sale a la luz. La libertad convierte las *afecciones* del alma en *acciones*”; por otro lado, como corolario amenazadoramente contraproducente —advierte Safranski—, “mi actuar tiene consecuencias imprevistas. Provoca malentendidos y reacciones que, sin haberlos deseado, me determinan. A partir de cierto punto mis acciones ya no me pertenecen” (Safranski, 2023).

La actividad propiamente mayéutica, que describe Platón en el *Teeteto* —donde Sócrates refiere su praxis como continuación de la de su madre, partera—, es retomada por Søren Kierkegaard al final de su vida; tanto con la mencionada inversión de roles entre discípulo y maestro, en *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, como en *El instante*, revista con que atacó al *statu quo* espiritual de su tiempo, que consideraba falso por acomodaticio, exento del genuino *pathos* que acreditaba la (in)comprensión del misterio de la fe. En el borrador del texto para su último número —a la postre inédito, por causa de su fallecimiento— se exclamaba Kierkegaard:

“¡Oh, Sócrates! Si te hubieras proclamado a bombo y platillo el más sabio, los sofistas habrían terminado rápidamente contigo. No, tú eras el ignorante, pero tenías al mismo tiempo la maldita cualidad de que (gracias a tu ignorancia) podías poner en evidencia que los otros eran menos sabios que tú; ni siquiera sabían que eran ignorantes (...) y así como se te imputó ser aquello que podías mostrar que los otros no eran y entonces empezaron a odiarte por envidia así también me ha ido a mí. Ha despertado encono contra mí el hecho de que pueda poner en evidencia que los otros son aún menos cristianos que yo, que, sin embargo, mantengo una relación tal con el cristianismo que en verdad veo y reconozco que no soy cristiano. Y se me quiere imputar que el hecho de llamarme no cristiano es una forma velada de soberbia, que yo seguramente debo ser lo que soy capaz de probar que los otros no son. Pero éste es un malentendido”. (Kierkegaard, S. (2006). *El instante*. Trotta, p. 190.)

Ese malentendido, alineado con el carácter conflictivo de la explicación y con el carácter infructuoso de la propia libertad —libertad que brota de una afección que sana y retroalimenta— conforma el contenido mismo. Como un Sócrates cristiano, ajeno al saber absoluto, no puede reconocerse espiritual, y en consecuencia evita exhibirse como tal. Es más, la espiritualidad luterana, en la radicalidad que reivindica, es entendida como vivencia sufriente para con esa realidad espiritual; realidad inalcanzable, de la que —sin embargo— tampoco puede ser completamente ajeno. Asumir la tensión dialéctica sin poder resolverla o superarla le otorga una conciencia irreconciliablemente enfrentada con la filosofía de Hegel, incluso si un crítico como Theodor W. Adorno ya sugirió que la anticipa y liquida en la Fenomenología del espíritu bajo la forma de una “conciencia desgraciada”, condenada a la insatisfacción por no poder reconocerse en la realidad en que se es, desvelada por el anhelo de un infinito imposible.

En sus últimos años, de hecho, Kierkegaard se muestra especialmente contundente frente al statu quo intelectual y religioso al reclamar una espiritualidad incomprensible desde el positivismo filosófico y, al mismo tiempo, irrenunciable. En aquella publicación —en el número aparecido el 4 de junio de 1855— había llegado a afirmar: “realmente clarificaré hasta qué punto es verdad que todos seamos cristianos. Lo somos hasta el punto de que, si entre nosotros viviera una persona, un librepensador que con las expresiones más fuertes declarara que todo el cristianismo es mentira, y del mismo modo con las expresiones más fuertes declarara no ser cristiano, no le serviría de nada; él es cristiano”⁵⁰. Alguno podría identificar ecos remotos de la argumentación de Anselmo de Canterbury, quien en el marco de su célebre Proslogion (1078) puso en boca del *insipiens* o “ignorante” la prueba para la existencia de Dios, en lo que ha trascendido como el primer intento de demostración filosófica. Sea lo que fuere, las idas y venidas del propio Kierkegaard acerca del ser o no ser cristiano no pueden no descolocar al

50 Ibid., p. 38.

auditorio que anhele algún tipo cuantificable de ganancia, i.e., una razón objetiva para seguir una doctrina, profesar una fe, afiliarse a una causa provechosa... Aún más distante, pero no menos misteriosa, resuena la advertencia de “el Oscuro”: “pues oro los que andan buscándolo tierra excavan mucha y encuentran poco” (García, 1999). Aunque incompresibles literalmente, los fragmentos de Heráclito parecen atesorar una significación descifrable mediante la acción o el posicionamiento ubicuo, con un mucho de juego que trasciende la lógica filosófica, pero no el sentido común (recuérdese aquel que refiere en que se habla del fracaso del más sabio de los griegos todos, Homero, ante el enigma planteado por unos humildes niños). Lo que se le pasa a aquel marinero en el entretiem po de sus viajes, acumulando penique a penique una improbable fortuna —que en ningún caso lo salvará de su condición mortal— es, como a los algo-más-ambiciosos “embajadores” de Holbein, la propia vida.

Jacques Caron ya explicó en su monografía que la propuesta kierkegaardiana debe entenderse como “una comunicación de la ‘habilidad’”, en que “el desarrollo significativo concierne sobre todo al destinatario”. Éste, en efecto, “debe ser tentado en su posibilidad, debe practicar el mensaje”⁵¹. Semejante libertad conlleva riesgos para quien comunica. La coherencia de la praxis socrática, hasta en su movimiento último y absurdo —la finalización de toda praxis, mediante la asunción voluntaria del final— contrasta con la incomprensión de quienes arguyen defender la estabilidad democrática de la polis, amenazada por una actividad filosófica que literalmente no puede tener lugar. La indeterminación teórica de la doctrina socrática no sólo hace que su posición resulte indefendible en el juicio, sino que establece un modelo de conducta inexpugnable; la de una interioridad impermeable a todo arbitrio impuesto desde el exterior, ajeno a la variabilidad de circunstancias e intereses humanos —incluido el suyo propio, que trasciende con

51 Caron, J. (1992). *Angoisse et Communication chez Soren Kierkegaard*. Odense University Press, p. 224.

la aceptación de la condena, más allá de su injusticia. Trasciende así la propia capacidad para desear quién sabe si aplicando esa inspirada advertencia de Heráclito “no es para los hombres mejor que les sucedan cuantas cosas quieren”. La verdadera liberación acontece con la aceptación de lo que hay, más allá de lo que debería ser (mejor para él).

La sentencia final de la Apología de Sócrates muestra su ignorancia con relación a toda forma de saber absoluto, que como tal incluye el fin último de la existencia —la muerte—, y la coherencia en la práctica de ese su no-saber. Asombrosa e incomprensible para sus contemporáneos —y para Kierkegaard, reconoce desde la distancia— se convierte en paradigma espiritual. Una escena que puede ser comparada con el final de otro diálogo, más abiertamente platónico por el contenido y el momento de su concepción, que —en cualquier caso— aporta una nueva perspectiva sobre la intachable lógica de la ironía. En las últimas páginas del Fedón una voz de otro mundo detonará toda determinación objetiva e impersonal acerca del propio sentido cuando, tras ingerir el veneno, Sócrates aparte el velo que cubre su cara para recordar a Critón el gallo que le deben en sacrificio a Asclepio, dios de la medicina⁵². Todo ello, después de preguntarle al verdugo —cuya nobleza en el trato releva Sócrates— si ha preparado cantidad suficiente para poder hacer una libación a un dios. Enunciados contradiscursivos, semejantes a los cumplimientos indirectos de Gerard Genette, que resuenan lapidarios sin manifestar directamente su sentido, y que Kierkegaard contempla desde la distancia ponderando el poder de la sonrisa de Sócrates, “ambiguamente reveladora de tantas cosas”⁵³.

La necesidad de adoptar una máscara para emitir un discurso significativo, que Friedrich Nietzsche ilustró con su mítico Zaratustra, ha llevado a Peter Sloterdijk a expresar la ambivalencia del lenguaje, en *Sobre la mejora de la Buena Nueva*. El quinto “Evangelio” según Nietzsche, “como un médium definido por la falta y la

52 Platón (2007). *Fedón*. En *Diálogos (III)*, Gredos-RBA, p. 140.

53 Kierkegaard, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Trotta, p. 274.

deformación, aunque en ocasiones también como órgano de la hipersensibilidad y de la compensación, un mecanismo encaminado a resarcir y a la terapia. En todas partes aparecen el lenguaje y lo hablado como síntoma y problema”⁵⁴. La inadecuación lingüística se antoja reveladora, como contrapartida de la necesidad de máscara, disfraz o engaño estético. Se ponen en juego formas expresivas no literales o unívocas, sino parabólicas, incluso inquietantemente alusivas, que demarcan la búsqueda de sentido o reparación; señalamientos de la escisión que aleja al ser humano de sí mismo, al tiempo que abre el espacio para un reencuentro, eventualmente satisfecho como plenitud o fructificación espiritual. Ya en *Finitud y culpabilidad* había escrito Paul Ricœur: “esa fisura secreta, esa no-coincidencia de sí consigo mismo es lo que revela el sentimiento; el sentimiento es conflicto y muestra al hombre como conflicto originario; manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional, apuntando a una cosa o a una obra, y que, dentro de sí, el hombre padece distensión”⁵⁵.

El pathos que el luteranismo de Kierkegaard actualiza como herida o “espinas en la carne”, como dolor por la actualización de la original separación de uno mismo a través del incumplimiento de los designios divinos, que estudió en *El concepto de angustia* adentrándose en el complejo problema del pecado hereditario (posiblemente a tenor de su propia biografía, pero esa es materia para otra indagación, inevitablemente psicoanalítica), a su vez lo alinea con el anhelo de salud espiritual, literariamente promovido como semiconsciente forma de autocuidado. La seducción del lenguaje es condena, pero desde el reconocimiento de su poder traslaticio puede ser salvación. De ahí que Kierkegaard se reconozca poeta de un tipo especial; consciente de que el recurso estético, necesariamente insuficiente, no es más que un —como dice en *El punto de vista*— un medio para “engañar en la verdad”. Un engaño para los otros que revierte en la constitución del sentido de su propia

54 Sloterdijk, P. (2005). *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto “Evangelio” según Nietzsche*. Siruela, p. 18.

55 Ricœur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, Trotta, p. 159.

existencia, y le otorga un tipo de consistencia que acaso no hubiera alcanzado, de no haberse desdoblado. Por supuesto, se trata de una consistencia que no oculta la fragilidad, al contrario, se hace fuerte desde la debilidad o la flaqueza que el apóstol deslizaba.

Esta dialéctica reaparece en ejercicios de escritura que el ego moderno busca potenciar con ahínco —y, no pocas veces, orgullo— desde la conciencia de autor de Petrarca al elocuente artificio de Rousseau, pasando por los ensayos de Montaigne. Un ego herido en su pretendida fortaleza, henchido por la sobrehumana responsabilidad de un Atlas, que habrá de afligirse ante la presencia inmisericorde de la grieta. Por mencionar un autor contemporáneo, antes traído a colación, Pedro Juan Gutiérrez ha confesado en *Estoico y frugal*, una de sus recreaciones ficticias más recientes, y cercana en confección a su posterior *Diálogo con mi sombra*. Sobre el oficio de escritor: “necesito tener un pie en cada terreno. Ese sentido ambivalente es un modo de sobrevivir. Quizá sólo escribo para evitar el viaje al fondo del infierno. Hay tanta angustia y espanto dentro de cada uno de nosotros que es necesario idear mecanismos de control y ponerlos a funcionar antes de llegar al punto del naufragio” (Gutiérrez, 2019). Mecanismos de control, que son en realidad proliferación de simulacros del yo que nunca, más acá de la ficción, llega a coincidir absolutamente consigo mismo, como confesó descubrir con asombro San Agustín y que en la era de las Luces trató Kant de explicar con la explicitación de un dualismo inherente a la facultad de conocer, con la que el ser humano había de lidiar en el uso especulativo de la razón y aprender a trascender —aún más complejo— en su uso práctico.

Mucho menos sería o sistemática que la *Crítica de la razón pura* es la primera gran obra de Søren Kierkegaard, y no solo por la cuestión en que pone el foco —pensamos obviamente en *Sobre el concepto de ironía* en constante referencia a Sócrates— sino por las sintomáticas implicaciones de ese su temprano interés, mantenido hasta el final. Allí podemos leer una sentencia del diplomático Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, que funcionará como leitmotiv iniciático, aplicado gozosamente a lo largo de su carrera:

“que al hombre se le concedió el habla no para revelar, sino para ocultar sus pensamientos contiene una profunda ironía para con el mundo y desde el ángulo de la prudencia política corresponde con exactitud a aquella otra proposición auténticamente diplomática, *mundus vult decipi, decipiatur ergo*”⁵⁶. El problema y el poder del engaño radica en la porosidad de la frontera que separa al engañado del engañador. El segundo bien puede engañarse acerca del efecto de su engaño en el primero, pues —por un lado— no hay manera de saber cómo es que (no) está entendiendo aquel a quien se dirige por escrito, y —por otro— aquel que prepara el dispositivo para imponer la liberación al sometido, en lo que supone una variación de la dialéctica amo-esclavo —como escenifica Lars von Trier en *Manderlay*—, bien puede acabar él mismo sometido a sus ansias de liberar al otro, supuestamente víctima de su ignorancia.

Si nos ubicamos del otro lado del Idealismo, con la filosofía herida de muerte sin apenas saberlo, aquello que se intuye, pero acerca de lo cual —en el contexto luterano, tan influyente en Kierkegaard— solo puede no-saberse, es la realidad del espíritu y, de forma correlativa, la salud del individuo. Una plenitud presente sólo desde su real anhelo, como la invocada Hölderlin con desconcertada nostalgia (“Pero amigo, llegamos tarde... sólo a veces soporta el hombre la divina plenitud”). La emergencia de la faz siniestra del Idealismo, que Martin Heidegger atribuyó a la tríada Hölderlin-Kierkegaard-Nietzsche, no hace sino apuntalar el carácter humanamente irrealizable de la metafísica, a pesar de la legitimidad de las pretensiones, que Kant había advertido en el íncipit de su *Crítica de la razón pura*. Las ideas, pensables por la Razón, no pueden sin embargo ser conocidas, incluso cuando desde el punto de vista práctico sí poseen una función orientadora, para el perfeccionamiento moral del sujeto. No se puede saber lo que es el bien, pero sí (querer) actuar bien. Pierre Hadot recuerda en sus *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* que el Sócrates de Jenofonte había contestado a sus interlocutores, hastiados por sus

56 Kierkegaard, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Trotta, p. 281.

muchas preguntas y ninguna respuesta en torno a la definición de la justicia —como imaginamos a los paseantes consultados en el mercado de Delft en torno a lo mejor del arenque— que “a falta de palabras, doy a entender lo que es la justicia con mis actos”⁵⁷.

Volviendo por un instante a la historia del marinero de Delft, que Hans Blumenberg toma de Friedrich Nicolai y trae a colación en su ensayo “Ningún Sócrates”, hay que señalar que el ingenioso engañador no incide sólo en el provecho que se extrae al mostrar la ignorancia ajena, rematado por la conciencia de la ignorancia propia, sino también en el engaño en que se incurre cuando se pretende saber lo que (se sabe que) no puede saberse. A propósito de los asuntos divinos, el Sócrates platónico decía saber en la Apología “ni mucho ni poco”, es decir, nada. Retroactivamente, recusaba la caracterización mistagógica de su praxis por Aristófanes, quien en su comedia *Las nubes* había ofrecido una imagen deformada con el mero propósito de hacer reír, pero que se había ido infiltrando en la opinión pública. Cuál sea la mejor parte del arenque es un asunto tan prosaico, en comparación con las alturas metafísicas, como el que entretenía a los niños sin que Homero pudiera desentrañarlo (según una amplificación de la leyenda, no menos increíble, la súbita conciencia de su ignorancia lo habría precipitado a la locura). En ambos casos, la creencia positiva en el saber conlleva un peaje, mientras que conciencia del no-saber resulta liberadora, como el movimiento de la ironía, que se zafa de toda contradicción al afianzarse en lo imposible del contrasentido. Una lógica extraña y eventualmente molesta, pues invita a encarar el espejo de lo que se cree saber; insinuándose allí en ningún lugar que todo es reflejo, cuando no el resultado de una proyección tendenciosa.

En la madurez de su carrera, habiendo explicitado el sentido de su tarea como autor, escribe Kierkegaard: “Sócrates creyó tener el encargo divino de mostrar que todos los hombres son ignorantes —lo cual está bien, porque la divinidad no se había dejado oír en aquellos tiempos. Pero después de que la revelación haya sido

57 Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, p. 89.

compartida con los hombres, la cuestión es (socrática ad modum: ¿sabes algo o no?): ¿crees o no crees?”⁵⁸. La alternativa parece no admitir término medio y, sin embargo —por poco que se piense—, difícilmente excluye alguno de sus extremos, instigadores ambos, conjuntamente, de la propuesta espiritual. La traducción teológica de la ignorancia aproxima a Kierkegaard a las intuiciones más potentes y ambiguas de Lutero, como el reconocimiento de que no hubo un solo momento de oración en que no se le cruzara un pensamiento demoníaco, aguijoneador. Extrapolada a la fe, la sabiduría de la incertidumbre dinamita el carácter acomodaticio de la creencia y ocupa su lugar. Desde la certeza de la irresolución dialéctica acaso pueda vislumbrarse una solución a aquella pregunta, íntima e incommunicable, que trasciende humanamente la noción de respuesta, y es vivida como celebración del misterio, también, en su dimensión immanente.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2006). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Akal.
- Billeskov-Jansen, F. J. (1961). *Les grands romans philosophiques de Kierkegaard*. Revue de l'Université de Bruxelles.
- Cappelørn, N. J. (1997). *Written Images. Søren Kierkegaard's Journals, Notebooks, Booklets, Sheets, Scraps, and Slips of Paper*. Princeton University Press.
- Caron, J. (1992). *Angoisse et Communication chez Søren Kierkegaard*. Odense University Press.
- Colette, J. (1994). *Kierkegaard et la non-philosophie*. Gallimard.
- Fenger, H. (1980). *Kierkegaard, The Myths and their Origins. Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, Yale University Press.
- García Calvo, A. (1999). *Razón común. Edición Crítica, ordenación y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Lucina.
- Garff, J. (1991). The Eyes of Argus. The point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's 'Activity as an Author'. En *Kierkegaardiana* 15. C.A. Reitzel.

⁵⁸ *Journalen* NB 24: 85; 1851.

- Garff, J. (1996). Johannes de silencio: Rethorician of Silence. En *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Walter de Gruyter.
- Genette, G. (1991), *Fiction et diction*. Seuil.
- Grimault, M. (1965). *La mélancolie de Kierkegaard*, Aubier-Montaigne.
- Gutiérrez, P. J. (2021), *Diálogo con mi sombra. Sobre el oficio de escritor*, Anagrama.
- Gutiérrez, P. J. (2019). *Estoico y frugal*. Anagrama.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela.
- Hartshorne, H. M. (1992). *Kierkegaard, el divino burlador*, Cátedra.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza.
- Hölderlin, F. (2020). *Cartas filosóficas*. La Oficina.
- Kierkegaard, S. (2014), *Apuntes sobre la filosofía de la Revelación de F.W.J. Schelling*, Trotta.
- Kierkegaard, S. (1994). *Temor y temblor*. Altaya.
- Kierkegaard, S. (1978). *Om min Forfatter-Virksomhed*. Gyldendal.
- Kierkegaard, S. (1978). *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. Gyldendal.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida (I)*, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009). *Afsluttende Efterskrift til de philosophiske Smuler*. Gads Forlag.
- Kierkegaard, S. (2001). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta.
- Kierkegaard, S. (1963). *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (2006). *El instante*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (1997-2024). *Journalen*. <https://teol.ku.dk/skc/sks>.
- Mackey, L. (1986). *Points of view. Readings of Kierkegaard*. The Florida State University Press.
- Man, P. (2007). *La retórica del romanticismo*. Akal.
- Maupassant, G. (1894). Le roman. Prólogo de *Pierre et Jean*. Ollendorf.
- Nietzsche, F. (2002). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- PACI, E. (2005). Kierkegaard vivo y la verdadera significación de la historia. En *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Ediciones Encuentro.
- Platón (2007). *Apología de Sócrates*, en *Diálogos (I)*. Gredos-RBA.
- Platón (2007). *Fedón*. En *Diálogos (III)*, Gredos-RBA.

- Ricœur, P. (1989). *Philosopher après Kierkegaard*. En *Vingt-cinq études. Les cahiers de Philosophie* 8-9, Presses de L'A.R.N.T., Université de Lille III.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Seuil.
- Ricœur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, Trotta.
- Safranski, R. (2023). *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Lo que se puede pensar y lo que se puede vivir*. Tusquets.
- Searle, J. R. (1982). *Sens et expression*. Ed. Minuit.
- Žižek, S. (2004). *Mirando al sesgo*. Paidós.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de Febrero de 2026 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.



Søren **KIERKE GAARD**

Según el prólogo de María José Binetti: "Doce matices de Kierkegaard reúne a los más prominentes especialistas del pensamiento kierkegaardiano bajo la consigna de una voz propia que multiplique sus potencialidades y abra campos de sentido inexplorados. El volumen colectivo surgió por la iniciativa y coordinación del filósofo Fabio Bartoli [...]. El título dice 'doce', pero en realidad son muchos matices más, son legión y desatan infinitud de posibilidades". En específico, se ofrecen diferentes lecturas del pensamiento kierkegaardiano que abarcan, entre otros, su dimensión sociopolítica y ética así como sus implicaciones existenciales, espirituales y ontológicas, los desafíos que se encaran a la hora de traducir su obra al español, y su relación con algunos temas y autores del Romanticismo alemán.

ISBN: 978-9942-7475-0-1



9 789942 747501



filosófica
EDITORIAL