

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

El concepto de relacionalidad personal en S. A. Kierkegaard

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Santiago Huvelle

Director

José Luis Cañas Fernández

Madrid 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



Tesis doctoral

El concepto de relacionalidad personal en S. A. Kierkegaard.

Propuesta por:

Santiago Huvelle

Director de tesis:

J. L. Cañas Fernández

Madrid 2018

A mis padres.

A Gemma.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
El tema y su justificación	10
Planteamiento general	14
Metodología y aparato crítico.....	18
Estructura de la disertación	20
I. ESTUDIO PRELIMINAR	23
1. Vida y obra.....	24
1.1. La edad de oro danesa	24
1.2. La familia Kierkegaard.....	34
1.3. Infancia y juventud.....	36
1.4. Regine Olsen	40
1.5. El Concepto de ironía en constante referencia a Sócrates	43
1.6. Escritos de Søren Kierkegaard	47
i. Cuadro cronológico de las publicaciones	48
ii. Escritos Pseudónimos	50
iii. Escritos firmados por S. K.	55
iv. Nota sobre los Diarios y Papeles	61
1.7. La Autoría	63
1.8. Muerte	74
2. Leer a Kierkegaard.....	76
2.1. Sócrates.....	79
2.2. <i>Stemning</i> : la disposición reclamada.....	92
2.3. La palabra del autor: el Punto de vista	100
2.4. El punto de vista, en los escritos firmados.....	116
2.5. Conclusiones metodológicas	119
II. EL CONCEPTO DE RELACIONALIDAD PERSONAL EN S. KIERKEGAARD.....	121
3. La estructura ontológica de la vida humana: el hombre como síntesis.....	122
3.1. Tiempo y eternidad.....	123
3.1.1 La vivencia discontinua del tiempo: Don Juan y el poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ.	123

3.1.2 La vivencia del tiempo humano a partir de la experiencia de la libertad	134
3.1.3 Vivir la eternidad en el tiempo, vivirse en la paciencia	138
3.2. Libertad y necesidad.....	146
3.2.1 Lo necesario y lo posible.....	148
3.2.2 La angustia como vértigo de la libertad	151
3.2.3 Libertad y libre albedrío	158
1.2.4 Libertad y bien.....	162
3.3. Infinitud y finitud.....	167
3.3.1 La infinitud como evasión y la finitud como asfixia del espíritu	167
3.3.1.1 Ejemplos existenciales de la desesperación de la infinitud	169
i. La infinitización por vía del sentimiento.....	169
ii. La infinitización por vía del conocimiento.	171
iii. La infinitización por vía de la voluntad.	174
3.3.1.2 Ejemplos existenciales de la desesperación de la finitud.....	175
3.3.2. La relación absoluta y el pathos de la interioridad.....	179
3.4. El «otro» (y el «Otro») en la constitución relacional del Selv.....	184
3.5. El hombre: una síntesis (singularizada) en devenir.....	188
3.5.1 Recepción o rechazo de sí mismo: desesperación y fe	190
4. El individuo singular.....	196
4.1 Ser (at være) y llegar a ser (at blive) un individuo singular	198
4.2 Individuo singular y multitud	201
4.3. El Individuo singular ante las relaciones interpersonales y la comunidad	208
4.3.1. El individuo singular es condición para toda relación humana plena, por tanto, para toda comunidad.	209
4.3.2. Solo puede el individuo singular ser tal en la concreción de su realidad, y su realidad es necesariamente social y posiblemente comunitaria.	210
4.3.3. Sin compromiso es imposible la alteridad. Juan el seductor no tiene alteridad (el otro no existe como otro), el casado sí.....	213
4.3.4. El individuo singular no puede ser sí mismo sin amor y amar es dar a luz al otro en tanto que otro.	219
4.3.5. A modo de recapitulación: hacia una idea de comunidad en Kierkegaard.....	223
5. El concepto de relacionalidad personal	225

5.1. Alvoren: la seriedad o la relación de sí mismo ante Dios.....	228
5.1.1. La seriedad como superación a la sujeción de los estados de ánimo.....	229
5.1.2. La seriedad como experiencia de lo irreversible.....	232
5.1.3. La seriedad a la luz de la culpa y la confesión de los pecados.....	237
5.1.3.1 Más allá de la ética: el silencio y la soledad de Abraham.....	242
5.1.3.2. El pecado y una nueva relación que traspasa la seriedad.....	250
5.1.4. Ser interpelado: el fundamento de la seriedad.....	255
5.1.5. Entre el monasterio y el parque de atracciones.....	260
5.2. Inmediatez y relación.....	265
5.2.1 La primera inmediatez: del hombre inmediato al hombre monológico.....	266
5.2.2. La (im)posibilidad de la Repetición (Gjentagelsen) a la luz del hombre monológico y el hombre relacional.....	274
5.2.3. La existencia como don: pedagogía de la recepción.....	291
5.3. Prospectiva: la relación como oportunidad.....	296
CONCLUSIONES.....	298
Recapitulación: desarrollo de la investigación.....	299
Vías abiertas a futuras investigaciones.....	301
Conclusión personal.....	302
Resumen.....	304
Summary.....	308
Bibliografía.....	312
Agradecimientos.....	328

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los textos de Søren Aabye Kierkegaard citados en este trabajo han sido tomados de la edición crítica *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, 1997-2013. Los textos originales en danés estarán disponibles a pie de página bajo la abreviatura SKS, seguida del tomo correspondiente y la página¹. A continuación, entre paréntesis, señalaremos la obra en cursiva y en español (si se trata de un *Discurso edificante* que requiera mayor precisión, acompañaremos del año de su publicación; si la cita proviene de los *Papirer*, acompañaremos con el rótulo *Diarios y Papeles*).

En cuanto a la traducción de los mismos hemos acudido a las traducciones españolas directas, y en el caso de no existir dichas traducciones directas, hemos empleado la versión inglesa de la Princeton University Press, a cargo de Howard y Edna Hong. En la ***Bibliografía*** se detallará qué traducciones hemos empleado para cada obra. Si la traducción de algún término nos ha parecido que no expresaba adecuadamente o podía generar confusión, lo hemos matizado oportunamente a pie de página.

¹ Puede consultarse una versión on-line de esta edición crítica en www.sks.dk.

INTRODUCCIÓN

El tema y su justificación

La filosofía que pone en el centro de su interés a la persona, por usar una imagen dramática, debe hacer frente a los desafíos que la historia le presenta, sus batallas son epocales. Si en el siglo XIX el cientificismo y los nacionalismos amenazaban con reducir a la persona a un objeto cuantificable o un ciudadano prescindible, las catástrofes de las dos grandes guerras del siglo XX, potenciadas por el vertiginoso auge de la técnica, hicieron patentes el proceso de deshumanización que amenaza –siempre– al ser humano². Muchos de los esfuerzos por contrarrestar estos procesos, que se dieron en el campo del pensamiento, vinieron de la mano de pensadores como Buber, Saint-Exupéry, Marcel, Mounier, von Hildebrand o Guardini y todos aquellos que desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días pueden ser incluidos dentro de la tradición personalista³, y en el marco más amplio del pensamiento dialógico. Ante la patentización de estos procesos deshumanizadores dichos pensadores, filósofos y literatos, buscaron señalar con nitidez aquellos elementos irreductibles que constituyen a la persona, y la revisten de un carácter inviolable, santo. Al mismo tiempo, buscaron poner a la vista, hacer manifiestas, aquellas formas de relación con la realidad en las que el ser humano se ve promocionado es decir, aquellas formas que evidencian su dignidad inherente⁴. Esta exploración les permitió a muchos de ellos, por contraste, señalar aquellas

² Sobre el proceso de deshumanización y los intentos de la filosofía por hacerle frente, recomendamos entre otros, el artículo de CAÑAS, J. L. “De la deshumanización a la rehumanización. (El reto de volver a ser persona)”, *Pensamiento y Cultura*. Vol. 13 (2010): 67-79.

³ Para una definición del personalismo se puede consultar BURGOS, J.M., *El personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2000.

⁴ La categoría de *relación*, en muchos de estos pensadores, resulta decisiva para comprender su idea de ser humano. Por ejemplo, “El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre” (BUBER, M., *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1998, p. 11); y también, “El hombre no es más que un nudo de relaciones” (SAINT-EXUPÉRY, A. *Piloto de guerra*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1958, p. 147). Sobre la categoría de relación en Kierkegaard, merece destacarse el trabajo de CAÑAS, J. L., *Søren Kierkegaard, entre la relación y la inmediatez*, Trotta, Madrid 2003.

formas de relación que abajan al hombre o lo llevan a la paradójica situación de ir *contra* sí mismo, de no ser todo lo *sí mismo* que cada uno está llamado a ser.

Søren Kierkegaard fue tal vez uno de los pensadores que más agudas observaciones nos ha legado sobre la trama de relaciones que conforman el existir humano. La preocupación que le acompañó durante buena parte de su vida fue el llegar-a-ser –y ayudar a que otros también lo fueran–, *den Enkelte* (el individuo singular), esto es, alguien que se vive a sí mismo como único, irrepetible y verdaderamente libre: “yet every human being, which one indeed is, can be, yes, should be –the single individual. Thus it was and is a joy to me”⁵.

Kierkegaard, al mismo tiempo que tenía una profunda convicción en la bondad inherente a las personas –por el hecho de ser personas, por la igualdad donada por Dios– conoció y sufrió también la capacidad deformadora del mal, la tentación del no-vivirse, del enredarse a uno mismo la libertad, del alienarse. Pero sin perder la esperanza ni la fe en el hombre:

“And this is my faith: that however much confusion and evil and contemptibleness there can be in human beings as soon as there become the irresponsible and unrepentant “public”, “crowd”, etc. –there is just as much truth and goodness and loveliness in them when we can get them as single individuals”⁶.

A partir de esta convicción construyó toda su obra, que gira en torno a dos problemas existenciales: llegar-a-ser un individuo singular (meta disponible a todo ser humano), y llegar-a-ser cristiano (tarea que regala la fe). Sobre este movimiento (pues se trata de un solo movimiento, aunque esté interrumpido por un salto), con gran perspicacia observó y apuntó la trama de relaciones que se ponen en juego.

⁵ SKS 13, 17 (*Sobre mi trabajo como autor*): “dog at ethvert Menneske, ubetinget ethvert Menneske, som han jo er det, kan være, ja skal være den Enkelte (...) det var og er mig en Glæde”

⁶ SKS 13, 17 (*Sobre mi trabajo como autor*): “Og dette er min Tro, at saa meget Forvirret og Ondt og Afskyeligt der kan være i Menneskene, saasnart de blive det Ansvar- og Angerløse »Publikum«, »Mængde« o. D.: lige saa meget Sandt og Godt og Elskværdigt er der i dem, naar man kan faae dem Enkelte”.

El tema de nuestra investigación es la constitución relacional del sí mismo (Selv) en la filosofía de Søren Kierkegaard, que expresamos bajo el concepto de “relacionalidad personal”. El estudio de la trama de relaciones que constituyen al sí mismo en el que la persona humana se concretiza y expresa, nos permitirá, por otro lado, explorar los estadios o esferas de la vida estética y ético-religiosa. En este sentido, nos servirá también como clave hermenéutica del pensamiento del filósofo danés.

Que Kierkegaard resulta un pensador de enorme actualidad lo evidencia el creciente interés que existe hoy sobre su pensamiento; el incremento de las investigaciones doctorales y publicaciones, tanto en el campo de la filosofía como la teología, así como las reediciones de sus obras junto a nuevas traducciones, solo en España, son ya un signo del interés que despierta en la actualidad. Por otro lado, hablábamos al comienzo de esta *Introducción* de la tarea que la filosofía tiene ante aquellos desafíos históricos que pueden conducir al hombre a un proceso de deshumanización. Los cambios de los últimos años –impulsados por el avance tecnológico (*mass media, redes sociales*)– en los modos que las personas tienen de entenderse a sí mismas y de relacionarse unos con otros pueden ser ocasión de confusión y peligro para el hombre. La deshumanización puede llegar hoy a través del refugio en el anonimato o en la opinión pública o en la exposición encubridora del yo en las redes sociales. La inmediatez de la información o la mimesis amplificada por las redes sociales constituyen otros posibles obstáculos en el camino de llegar-a-ser quién soy. Muchos de estos problemas recibieron, proféticamente, la atención del filósofo danés. Baste este ejemplo:

“If someone wanting to speak had a speaking-trumpet so strong that it could be heard throughout the whole country, he would soon create the impression that he was not a single person (but something much more--for example, the voice of the age, etc., an abstraction) and that he was not talking to an individual or to individual human beings but to the whole world (the race, etc., an abstraction). Thus with the invention of the art of printing and especially its growth. Communication is as if through an enormous trumpet, ergo--yes, even if it is utterly unimportant, completely

stupid, even if it is the shouting of prosit, the communicator becomes self-important and has a fantastic notion of who it is he is talking to”⁷.

La metáfora del altavoz podría aplicarse sin problemas al internet de nuestros días y los problemas de comunicación que trae aparejados, siendo uno de ellos, por ejemplo el de la responsabilidad o el hacerse cargo de lo allí expresado⁸. El problema del altavoz, está intrínsecamente vinculado a la tarea de llegar-a-ser un individuo singular, y a las posibilidades de no serlo.

De este modo, nuestra investigación no busca simplemente sumar una nota o comentario a los estudios académicos de la filosofía de Kierkegaard sino sobre todo clarificar un concepto que nos ayude a enfrentar algunos de los problemas filosóficos de nuestro tiempo.

Pero por último, y fundamentalmente, remarcar que nuestro interés es el mismo que el de Søren Kierkegaard, esto es, la beatitud eterna, y por ello esta investigación busca acercarnos, en la medida de lo posible, y en la seguridad de nuestra indigencia, al conocimiento de la verdad que transforma la vida.

⁷ SKS 27, 399 (*Dialéctica de la Comunicación ética y ético-religiosa*): "Dersom En, naar han vilde tale, havde en Raaber, som var saa stærk, at den kunde høres over hele Landet: saa vilde han snart udvikle den Indbildning, at han ikke var et enkelt Msk (men noget meget Mere fE Tidens Røst, o: s: v:, et Abstraktum) og at han ikke talte til et enkelt, ell enkelte Mske, men til hele Verden (Slægten, o: s: v: et Abstraktum) Saaledes med Bogtrykkerkunstens Opfindelse og især dens Udvidelse. Meddelelsen er som gennem en uhyre Raaber ergo – ja, om det saa var det Ubetydeligste den største Dumhed, om det saa var at raabe prosit, Meddeleren bliver sig selv vigtig og har en phantastisk Forestilling om hvem han taler til".

⁸ Un autor que ha buscado en Kierkegaard conceptos para elaborar una crítica al tipo de realidad que hace posible internet es DREYFUSS, H. en "Kierkegaard on the Internet: Anonymity vs. Commitment in the Present Age", *Kierkegaard Studies Yearbook*, Søren Kierkegaard Research Centre, 1999: 96-110.

Planteamiento general

Una de las paradojas que Kierkegaard observó sobre la vida humana es que en ella uno deber llegar a ser lo que es. Así lo expresa el autor al que Víctor Eremita llama “B”:

“Pero, ¿qué es vivir de manera estética, y qué es vivir de manera ética? ¿Qué es lo estético en un hombre, y qué lo ético? A esto responderé: lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega a ser”⁹.

En uno de los *Discursos edificantes* publicados en 1843 –el mismo año que *O lo uno o lo otro*–, esta misma paradoja está planteada en categorías del Nuevo Testamento, en la admonición que da título al discurso: *Que uno adquiera su alma en la paciencia*,

“si un hombre posee su alma, entonces no necesita adquirirla, y si no la posee, ¿cómo puede entonces adquirirla, dado que el alma misma es la última condición que se presupone en toda adquisición, y por tanto, también en la adquisición del alma?”¹⁰

Esta paradoja es lo que le lleva a Kierkegaard distinguir el vivir-se propio del individuo singular de otros modos posibles del vivir-se en el hombre. Llegar-a-ser un individuo singular es un movimiento que se da en la interioridad del sí mismo, es un modo de estar *ante* y *en* la existencia. El individuo singular obra por sí mismo, con un obrar radicalmente propio; su horizonte está abierto a la historia personal, que comienza en el momento en que las posibilidades que el individuo tiene ante sí son asumidas y actualizadas. Entra, de esta manera, en la existencia

⁹ SKS 3, 173-174 (*O lo uno o lo otro II*): “Men hvad er det at leve æsthetisk, og hvad er det at leve ethisk? Hvad er det Æsthetiske i et Menneske og hvad er det | Ethiske? Herpaa vilde jeg svare: det Æsthetiske i et Menneske er det, hvorved han umiddelbar er det, han er; det Ethiske er det, hvorved han bliver det, han bliver”.

¹⁰ SKS 5, 162 (*Cuatro discursos edificantes*, 1843): “Dog dersom et Menneske eier sin Sjæl, saa behøver han jo ikke at erhverve den, og dersom han ikke eier den, hvorledes kan han da erhverve den, da Sjelen selv jo bliver den sidste Betingelse, der forudsættes ved enhver Erhverven, altsaa og ved at erhverve Sjelen”.

ética, donde el tiempo empieza a contar y se crea *historia*. Las relaciones que se dan en el interior del sí mismo en la existencia son distintas a aquellas que se daban *antes* de la entrada en lo ético. En la existencia estética el individuo se relaciona con las posibilidades que tiene ante sí como quien juega *en broma*, todo le resulta reversible, cae bajo la categoría de lo interesante; el individuo no se ata a nada y se vive sin comprometer-se, sin elegirse a sí mismo.

Para seguir con rigor este movimiento existencial, es preciso antes distinguir todos los elementos que entran en juego. En *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus ofrece una definición del hombre que nos servirá para situar las coordenadas de nuestro análisis:

“El hombre es espíritu. Más, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el *Selv*. Pero ¿qué es el *Selv*? El *Selv* es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: el *Selv* es lo que en la relación hace que esta 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 *Selv*”¹¹

En este párrafo condensado de ideas kierkegaardianas sobre el hombre, hemos de distinguir cada uno de los elementos que el autor pone en relación en su definición del hombre y del *Selv*. Los tres pares de términos que aquí agrupa Anti-Climacus, infinitud y finitud, lo temporal y lo eterno, libertad y necesidad, constituyen el plano ontológico del ser personal. Debemos aclarar qué significa cada uno de estos términos en el pensamiento de Kierkegaard y por otro lado, ver en qué

¹¹ SKS 11, 129 (*La enfermedad mortal*): “Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet *Selv*”. Hemos optado por mantener el término danés sin traducir “*Selv*” dado que el español “yo” (que también suele traducir el pronombre danés “Jeg”) no expresa la relación de “sí mismo” que el término “*Selv*” denota y que tan fundamental resulta para esta tesis.

consiste la síntesis en la que consiste el hombre. Una vez tengamos el horizonte ontológico del ser personal, volveremos sobre la definición del *Selv* como *relación en relación*, pues es aquí donde comienza a aclararse la paradoja del llegar-a-ser un individuo singular, un sí mismo recobrado. Aquí tendremos particular cuidado en señalar el anclaje metafísico del *Selv*, que indica la no arbitrariedad de su constitución. Y esto por dos razones; la primera para evitar situar al filósofo danés en aquello que Guardini llamaba el *personalismo actualista*, para el cual “no existe en absoluto la persona como ente en reposo sino que consiste solo en el acto del hacerse el yo”¹² y por otro lado evitar identificar a Kierkegaard con el existencialismo de Jean Paul Sartre, para quien la existencia precede a la esencia porque “el hombre, tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible, es porque empieza por ser nada”¹³.

Una vez hayamos delimitado conceptualmente la constitución relacional del *Selv*, podremos aplicar el concepto de relacionalidad personal a dos formas paradigmáticas de existencia que hemos agrupado bajo la figura del *hombre monológico* y el *hombre relacional*. Nuestro objetivo aquí es mostrar cómo el concepto de relacionalidad personal resulta particularmente útil para desarrollar y comprender el vivir-se estético y el vivirse ético-religioso. Es más, los estadios o esferas existenciales (estadio estético, ético y religioso) son campos relacionales que tienen en la relacionalidad inherente al ser personal, su eje y fundamento.

En cada relación en la que el hombre participa existiendo, en cada relación que el hombre entabla con las realidades del entorno, está implicada una relación de sí consigo, y en cada relación consigo mismo, está implicada una relación que le abre a la trascendencia –rompiendo todo posible solipsismo–: una relación de sí consigo mismo ante Dios. Kierkegaard lo expresa así en *Un discurso ocasional (1847)*:

“in every relationship in which you relate yourself outwardly you are aware that you are relating yourself to yourself as a single individual, that even in the most intimate relationships we human beings so beautifully call the most intimate you recollect that you have an even more intimate

¹² GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Ed. Encuentro, Madrid 2000, p. 117.

¹³ SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Ed. SUR, Buenos Aires 1947, p. 20.

relationship, the relationship in which you as a single individual relate yourself to yourself before God”¹⁴.

Esta relación del individuo singular consigo mismo ante Dios es lo que Kierkegaard expresa con el término *seriedad*, y es la clave no solo para comprender la relación del hombre con la verdad de sí mismo sino para comprender el punto de *quiebre* con la inmanencia, que es la gran batalla histórica que libró nuestro autor. Solo a partir de la conmoción que la seriedad provoca en el individuo singular emerge un horizonte donde la alteridad es posible, donde no es amenaza, presencia que anula o limita las propias posibilidades, sino oportunidad para el devenir pleno de uno mismo.

¹⁴ SKS 8, 229 (*Discursos edificantes en varios espíritus*): “at Du i ethvert Dit Forhold, hvori Du forholder Dig ud efter, er Dig bevidst, at Du tillige forholder Dig til Dig selv som Enkelt; at Du endog i de Forhold, som vi Mennesker skjønt kalde de inderligste, erindrer, at Du dog har et endnu inderligere Forhold, det hvori Du som Enkelt forholder Dig til Dig selv for Gud?”.

Metodología y aparato crítico

Dado que nuestra tesis –aunque intencionalmente abierta al diálogo con el personalismo y el pensamiento dialógico –está limitada al pensamiento de un autor, conviene plantear en primer término un marco adecuado para leerlo –en la medida de lo posible – sin hacer violencia a los textos, o hacerle decir al autor aquello que realmente ni quiso ni pretendió decir. En el caso de Kierkegaard – como ocurre con cualquier otro pensador –conviene situarlo en su contexto histórico, más cuando él mismo fue un autor que escribió para sus contemporáneos, interesado en llegar a ellos y pensar para ellos. Por otro lado, en el caso específico de Kierkegaard es inevitable hacernos explícitamente la pregunta sobre *cómo leer su obra*. Kierkegaard plantea, dentro de la historia de la filosofía, una dificultad hermenéutica añadida, una dificultad buscada y provocada por él mismo.

Esta dificultad se manifiesta desde el primer momento en que entramos en contacto con su obra. Pues no nos encontramos directamente con el autor y sus ideas, expuestas en un ensayo o tratado de filosofía. Dispersas las ideas, y adoptando variados géneros literarios, irrumpe la diversidad de voces que integran el *Corpus* kierkegaardiano; voces que adoptan diferentes y consolidadas personalidades literarias, como Johannes Climacus, Victor Eremita, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, Johannes de Silentio, Nicolaus Notabene, y otros cinco pseudónimos más, además de la voz autorizada del propio Kierkegaard, figurando unas veces como *editor* de alguna obra pseudónima, y otras –aquellos que componen los *escritos religiosos*–, directamente figurando como autor.

De ahí que los estudiosos de Kierkegaard¹⁵ no se cansen de señalar la necesidad de una propedéutica previa al estudio de los temas kierkegaardianos, consistiendo esta en una aclaración metodológica que tome nota de la estrategia comunicativa

¹⁵ Baste señalar a modo de ejemplo a F. Torralba, L. Guerrero Martínez, M. J. Binetti, o J. F. Sellés dentro del ámbito hispanoamericano, y a J. Collins, J. Stewart o W. Glenn Kirkconnell en el ámbito anglosajón.

del filósofo. En efecto, un autor que escribe bajo 11 seudónimos¹⁶ y llega a declarar que sobre el contenido de dichas obras “no hay ni una sola palabra mía”¹⁷, exige proceder con cautela a la hora de interpretar lo que en ellas se dice. Por ello nos ha parecido conveniente realizar un *estudio preliminar* que permita garantizar un método de lectura y comprensión que tenga en cuenta esta estrategia. Un estudio, que además de situar al autor y la obra en su contexto histórico, nos permita elaborar algunos de los criterios de lectura mínimos, necesarios para evitar malentendidos e interpretaciones sesgadas del pensamiento del autor.

Una vez aportado este marco de comprensión, procederemos al análisis de los temas que competen a nuestra tesis. Para ello, respetaremos el criterio de publicidad del autor, es decir, trabajaremos principalmente los escritos publicados por Kierkegaard, tanto los que llevan la firma de un pseudónimo como aquellos autorizados por la firma del filósofo. Sin duda que los *Diarios y Papeles* resultan una fuente rica para el estudio y comprensión del pensamiento del autor. Lo hemos tenido en cuenta a la hora de aproximarnos por primera vez a su obra, y recurrimos a estos escritos para apoyar alguna de nuestras afirmaciones, tal como puede comprobarse en el estudio preliminar. Para garantizar, sin embargo, un estudio más preciso del tema de nuestra tesis hemos tenido que acotar, hacer una opción metodológica, y nos hemos inclinado por la obra publicada, específicamente por aquellas obras que componen lo que Kierkegaard llama su Autoría¹⁸. Respetamos así la intención del autor y al mismo tiempo imponemos un límite material a nuestro análisis.

¹⁶ Sin incluir a los supuestos autores “A” y “B” de los textos recopilados en *O lo uno o lo otro*, a W. Afham de *Etapas en el camino de la vida*, o el Joven de *La repetición*.

¹⁷ SKS 7, 570 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “ikke et eneste Ord af mig selv”.

¹⁸ Con el término *Autoría* nos referiremos al conjunto de su obra publicada, tanto la escrita bajo pseudónimo como aquella firmada con su nombre, a partir de la aparición de *O lo uno o lo otro* (1843) hasta *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* (1851).

Estructura de la disertación

La tesis está dividida en dos grandes bloques. El primero de ellos es propedéutico (**I. Estudio Preliminar**), y lo hemos justificado en el apartado **Metodología y aparato crítico** apelando a la voluntad expresa del autor en seguir una específica estrategia comunicativa en lo fundamental de su producción publicada, la Autoría.

Después de situar al autor en su contexto histórico, a partir de su biografía, y de elaborar un somero catálogo de sus obras principales (**1. Vida y obra**), nos adentramos en la lógica interna de la *estrategia de las dos manos*, que entrega –por momentos de modo muy preciso, simultáneo y correlativo– obras pseudónimas y obras firmadas (estas últimas de marcado carácter edificante-cristiano). El apartado **2. Leer a Kierkegaard**, se subdivide a su vez en cuatro subapartados que tratarán aspectos relevantes para la comprensión de la estrategia comunicativa, y que deciden el orden y disposición de las obras de la Autoría: **2.1. Sócrates** (donde analizamos la figura de Sócrates como modelo de quehacer filosófico en Kierkegaard) **2.2. Stemning, la disposición reclamada** (donde dedicamos un espacio de análisis a un concepto que juega un papel fundamental en el estilo o talante que asumen los autores pseudónimos en sus obras estéticas o el mismo Kierkegaard cuando presenta un *Discurso*) **2.3. La palabra del autor: el Punto de vista** (donde damos la palabra al propio Kierkegaard, en los diversos momentos en los que se pronuncia sobre su trabajo –ya en escritos publicados como escritos inéditos o en el *Diario* –haciendo especial hincapié en la obra *El punto de vista*), **2.4. El Punto de vista, en los escritos firmados** (donde nos detenemos a considerar el sentido de las indicaciones que Kierkegaard deja apuntadas en cada entrega de los escritos firmados).

Una vez hemos dado cuenta de la estrategia comunicativa, y teniendo en cuenta la intención última y los motivos que animaban al propio autor en el proceso creativo, podemos dar por concluido el **I. Estudio Preliminar** y sumergirnos en el análisis de los textos y en la elaboración de nuestra tesis principal. Y ello no por pretender una exposición dogmática del autor, según aquello que éste *verdaderamente quiso decir* –algo que iría contra la intención nuclear del autor en

su estrategia comunicativa, es decir, equivaldría a *traicionarle por exceso de fidelidad* –sino simplemente para elaborar una lectura personal y responsable de la obra sin ir en contra del espíritu del autor, sino buscando, en la medida de lo posible, pensar en sintonía con él.

El segundo gran bloque (**II. El concepto de relacionalidad personal en S. Kierkegaard**) está constituido por tres capítulos que desarrollan, desde su fundamento, el concepto compuesto que busca alumbrar nuestra tesis, aquél que hemos denominado *relacionalidad personal*. El primer capítulo de esta segunda parte y el tercero según el orden total de la tesis, **3. La estructura ontológica de la vida humana: el hombre como síntesis** pone las bases de nuestro análisis. En él, buscamos explicitar la dinámica constituyente del Selv (sí mismo), y lo hacemos a partir de la definición del Selv que propone Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. Separando los términos polares que el Selv viene a sintetizar en su existir – pero manteniendo siempre la tensión relacional entre los términos de la síntesis – dedicamos espacio a pensar cada una de estas relaciones constituyentes: **3.1. Tiempo y eternidad**, **3.2. Libertad y necesidad**, **3.3. Infinitud y finitud**, y sumamos un apartado dedicado a considerar la relación constituyente del Selv en virtud de la alteridad: **3.4. El papel del otro (y el Otro) en la constitución relacional del Selv**. El último apartado del tercer capítulo, quiere ser una recapitulación del análisis ontológico, y a la vez adelantar la fe y la desesperación como movimientos existenciales dependientes de la forma que adquiere la relación constituyente, **3.5. El hombre: una síntesis (singularizada) en devenir**.

El capítulo cuatro está dedicado a desarrollar un concepto clave de la filosofía de Kierkegaard y que está en estrecha vinculación con la experiencia y autodescubrimiento del Selv: el concepto de **4. El individuo singular**. Dividido a su vez en tres subapartados (**4.1 Ser (at være) y llegar a ser (at blive) un individuo singular**; **4.2. Individuo singular y multitud**; **4.3. El individuo singular ante las relaciones interpersonales y la comunidad**).

Abordamos en este capítulo la peculiar forma en que Kierkegaard elabora una distinción entre esencia y existencia humanas (sin emplear empero estos términos) y a su vez lo dedicamos a profundizar en las relaciones personales que este modo de ser hombre-singular posibilita.

El último capítulo de la tesis sirve como colofón de los primeros dos, y en él extraemos las consecuencias para toda relación del hombre con la realidad que hace posible *la constitución relacional del Selv que existe como individuo singular*, **5. El concepto de relacionalidad personal**. Este capítulo a su vez, está dividido en tres partes. En la primera y más extensa de ellas (**5.1. Alvoren: la seriedad como punto de partida**) se profundiza en la relación del sí mismo consigo mismo bajo la luz específica de lo que Kierkegaard llama *la seriedad*. La seriedad es una orientación fundamental en relación a sí mismo, al mundo y a Dios; se accede a ella a partir de una profundización en la experiencia de sí mismo y el reconocimiento de un originario modo de ser como *ser-interpelado*, patente en la experiencia paradójica de la libertad, manifiesta en su carácter de absolutez-relativa. No es posible hablar de relacionalidad personal sin antes exponer y desarrollar el concepto de seriedad (Alvor). El desarrollo de este concepto –presente a lo largo de toda la Autoría –nos llevará al análisis de algunas ideas claves del pensamiento kierkegaardiano (libertad, culpa, pecado, fe) y a temas recurrentes, como la relación entre la existencia estética y la existencia ética, o la continuidad y discontinuidad entre la ética y la fe religiosa. El segundo subapartado del capítulo (**5.2. Inmediatez y relación**) nos servirá para extrapolar a la relación con la realidad, los efectos de una forma específica de auto-relación, según una orientación cerrada sobre sí o de primera inmediatez, y otra abierta, o de orientación relacional. En ella aplicaremos una doble figura paradigmática, limitadora del rango innumerable de posibilidades existenciales, que hemos denominado hombre inmediato o monológico y hombre relacional. Por último, en el subapartado que sirve como cierre de nuestra disertación, abordamos *la relación* como lugar eminente para la plena recepción-activa del Selv en su devenir existencial, que proyecta un nuevo campo de futuras investigaciones: **5.3 Prospectiva: la relación como oportunidad**.

I. ESTUDIO PRELIMINAR

1. Vida y obra

Søren Aabye Kierkegaard nació el 5 de Mayo de 1813, el mismo año en que el estado danés se declaró en bancarrota. Pocos días después de cumplir un año, Dinamarca se vio obligada a firmar el Tratado de Kiel, mediante el cual Noruega se anexaría a Suecia, poniendo fin a los casi trecientos años del Reino de Dinamarca y Noruega. La primera mitad del siglo XIX será una época agitada, en la que se producirán cambios importantes en los ámbitos económico, político y en la misma estructura de la sociedad. Es la época del movimiento campesino y la consolidación de una nueva realidad social en las periferias del país, así como del auge de las corrientes liberales que llevarán a una profunda transformación política, que culminará el 5 de junio de 1849 con el establecimiento en Dinamarca de una monarquía constitucional. En este período de ebullición se dio a la par un florecimiento cultural que se conoce como la edad de oro danesa. Kierkegaard jugaría un papel activo en este destacado momento creativo, interviniendo en muchas de las grandes polémicas e interactuando con los agentes más relevantes de la época. Por eso antes de nada conviene trazar una descripción breve sobre este marco cultural a modo de contexto que permita al lector identificar algunas referencias mínimas que surgen a la hora de abordar la obra del filósofo danés.

1.1. La edad de oro danesa

La (pequeña) élite cultural de Copenhague

Entre 1660 y 1849, el régimen político danés consistió en una monarquía absoluta. Durante ese período la sociedad danesa fue mayoritariamente rural y agrícola, entre el 75 y el 85 por ciento de la población vivía del producto de la tierra. La población más activa en apoyar el régimen –compuesta por pequeños grupos de comerciantes, profesionales y burócratas– nunca superó, en ese período de tiempo, un 6 o 7 por ciento, siendo la mayoría de ellos residentes de Copenhague¹⁹.

El siglo XVIII fue un tiempo de prosperidad y estabilidad, promocionado por su condición de país neutral en un siglo de guerras europeas. Este período de

¹⁹ Cf. KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, U.S. 1990, p. 9.

prosperidad económica reforzó la cultura urbana destacando la producción literaria. Fue la época del genial dramaturgo y ensayista Ludvig Holberg (1684-1754). Tal como se aprecia en una de sus comedias más conocidas, *Erasmus Montanus*, hay una concentración de la vida cultural en Copenhague que contrasta mucho con la ausencia de la misma en el resto del territorio danés²⁰. Al mismo tiempo hay en Copenhague un enorme deseo de romper con cualquier forma de provincialismo, para parecerse al resto de las grandes ciudades europeas.

Esta preocupación predispuso a la pequeña élite cultural burguesa de finales del XVIII, principios del XIX, a oír con interés las ideas románticas y la filosofía de Schelling que Henrik Steffens (1773-1845) trajo consigo desde Alemania. Las ideas que Steffens importó del país vecino tuvieron un notable impacto en el joven poeta Adam Oehlenschläger (1779-1850), máximo exponente de la primera generación de la edad de oro danesa²¹. Oehlenschläger fue el indiscutible poeta del círculo literario de Karen Margarethe –Kamma– Rahbek (al que frecuentaban también otras figuras notables como H. C. Ørsted y el teólogo y futuro primado de la Iglesia

²⁰ No era esta, sin embargo, la carencia más urgente de la población rural. La vida del campesinado, en efecto, transcurría en duras condiciones. La adscripción de 1733 (Stavnsbåndet) no permitía a los campesinos entre 14 y 36 años viajar libremente por el territorio del reino. Esto, junto con otras antiguas leyes y cargas pesadas sobre el campesinado eliminaba los incentivos para un desarrollo y progreso agrícola. Algo que no deja de resultar llamativo siendo como era la agricultura el factor principal de sustento económico de Dinamarca. El comercio por barco dependía de la frágil situación de la neutralidad danesa, y así, cuando a principios del siglo XIX Dinamarca se vea involucrada en las guerras napoleónicas, el comercio caerá a pique y llevará a la bancarrota y el colapso a la mayor parte de los comerciantes de Copenhague. Gracias a las reformas campesinas de finales de siglo –1787 a 1807– apoyadas por el príncipe Frederick (más tarde Frederick VI), y a la subida de precio del grano entre 1788 y 1820, la economía agrícola podrá servir de sostén a la maltrecha economía nacional.

²¹ Cf. KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, U.S. 1990, pp. 77-86. Kathryn Shailer-Hanson señala que la tendencia romántica de Oehlenschläger estaba ya presente en el poeta mucho antes de su encuentro con Steffens: VV.AA. *Kierkegaard Studies, Monograph Series 10, Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. Edited by Jon Stewart, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, pp. 233-247.

de Dinamarca, J. P. Mynster). Su poema *Guldhornene* –Los cuernos de oro–, publicado en 1802, marcaría el inicio de la edad de oro²².

Una de las polémicas que envolvió al poeta en sus inicios, y que resulta indicativa de la religiosidad romántica de una parte importante de la sociedad culta del momento fue la que inició la publicación de su poema *Jesu Christi gientagne Liv i den aarlige Natur* (“La vida de Jesucristo repetida en el ciclo anual de la Naturaleza”). El obispo Balle denunció en nombre de la ortodoxia cristiana el panteísmo implícito en el poema y Oehlenschläger tuvo que recurrir a un clérigo amigo para limpiar su nombre: el joven y prometedor teólogo Jakob Peter Mynster (1775-1854). Mynster tenía a su cargo, por ese entonces, una parroquia rural en el sur de Jutlandia. Había superado una crisis de fe a partir de la irrupción en su interior de una certeza ético-religiosa²³ y tardó en responder a la petición de su amigo –acaso porque sentía dividida su lealtad hacia el contenido doctrinal del cristianismo por un lado, y al círculo de alta cultura al que pertenecía por mérito y gusto por el otro–pero finalmente accedió publicando una reseña en verso en la que elogiaba la piedad cristiana que se percibía en los versos de Oehlenschläger²⁴.

Si la primera generación se caracterizó por una disposición receptiva y creativa del Romanticismo y la filosofía de Schelling, la segunda se caracterizará por una disposición similar respecto de la filosofía de G. W. F. Hegel, y contará también con un representante en el mundo de las letras y otro en el campo de la teología: Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) y Hans Lassen Martensen (1808-1884).

²² *Ibíd.* p. 87

²³ Kirmmse recoge en su obra ya citada, las palabras del propio Mynster en su *Meddeleser om mit Levnet*: “And if there is a God –and there was likewise no doubt in my heart about this- and you do not refuse to bow before him and devote yourself to his will in some things, then you must do so in everything, without reservations, and entirely, quite entirely, entrust yourself and all your concerns to his fatherly hand (...)” [traducción al inglés de Bruce Kirmmse], en KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, U.S. 1990, p. 102.

²⁴ Este espíritu conciliador de Mynster será algo que Kierkegaard le reprochará en el futuro, cuando se enfrente a la Iglesia oficial hacia el final de su vida.

El círculo de J. L. Heiberg

Entre los participantes activos de las tertulias de Kamma Rabhek habría que incluir también a la novelista Thomasine Christine Gyllembourg-Ehrensward (1773-1856) y a su hijo, el poeta y crítico literario J. L. Heiberg (1791-1860). Si la primera generación se reunía en torno al matrimonio Rabhek, a partir de los años treinta, el foco de la vida cultural tendrá su epicentro en el salón de los Heiberg, quienes recibirán en su casa a literatos y pensadores de la talla de H. C. Andersen, H. L. Martensen y el mismo S. Kierkegaard²⁵.

Heiberg fue –además de poeta, crítico literario y dramaturgo– un activo impulsor y divulgador de las novedades culturales de Copenhague. Fundó varias revistas, siendo una de las más conocidas el *Københavns flyvende Post*. En 1833 quiso iniciar una serie de seminarios abiertos para explicar su propia síntesis de la filosofía hegeliana, y publicó *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid (Sobre la importancia de la filosofía para el tiempo presente)*, un texto en el que daba razón de su programa filosófico. A pesar de su enorme capacidad creativa y su empeño por poner a la cultura en el centro del interés social de su época, el crecimiento del movimiento campesino y la dirección que iban tomando los acontecimientos políticos, orientó el interés de la juventud educada hacia cuestiones alejadas de la estética que el mismo cultivaba. Tal como relata B. Kirmmse en su obra *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, hacia el final de su vida, Heiberg “became increasingly isolated and withdrew to lofty pessimism”²⁶, defendiendo públicamente posturas conservadoras tanto en política como en el propio ámbito teatral, donde será recordado por haber negado la entrada al Teatro Real a las obras del joven y prometedor dramaturgo noruego Henrik Ibsen.

²⁵Cf. *Ibíd.* pp. 138-139. Sobre la presencia de Kierkegaard en el salón de los Heiberg, hay testimonios como el de Hertz que lo confirman: “June 4, 1836. Evening at Hb’s [Heiberg’s] and said farewell before their trip to Paris. Kierkegaard, Poul Møller, etc. were there” en KIRMMSE, B., *Encounters with Kierkegaard A life as seen by his contemporaries*, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 218.

²⁶ *Ibíd.* p. 140.

Fuera del círculo de Heiberg, otros actores relevantes de la época –que Kierkegaard trató– pertenecen al mundo universitario, como Frederik Christian Sibbern (1785-1872) o Poul Martin Møller (1794-1838), poeta y académico, uno de los profesores más influyentes de Kierkegaard, hasta el punto de figurar en la dedicatoria de *El concepto de angustia*.

Tanto los actores de primera y segunda generación como el público para el cual escribían pertenecían mayoritariamente a la clase medio-alta de Copenhague conformada por comerciantes y profesionales educados, así como por los estudiantes universitarios, los clérigos y los funcionarios públicos²⁷.

La Iglesia Danesa. Grundtvig, Mynster y Martensen.

La constitución de la Iglesia reformada danesa fue progresiva y rápida. Las primeras dos décadas del siglo XVI manifestaron los síntomas de un descontento con la jerarquía católica al igual que sucedía en otros reinos europeos, y la polémica entre Lutero y la Iglesia de Roma fue seguida con particular interés. En 1526 el rey Frederik I convocó una asamblea nacional que reunió a los obispos y la aristocracia católica, la cual tomó una serie de medidas que modificarían estructuralmente la institución eclesial: ya no sería necesario que el Papa ordenara a los obispos, los obispos pasarían a deber obediencia al rey y los aportes económicos de los fieles desviados a Roma se reinvertirían en la defensa del reino. Si bien en materia dogmática se siguió manteniendo las enseñanzas tradicionales de la Iglesia Católica, esto cambió al poco tiempo. En 1530 una nueva asamblea nacional dio lugar a una disputa en la cual se impuso la visión de los clérigos más críticos con la enseñanza tradicional: a partir de entonces la Iglesia Danesa solo podría predicar aquello que estuviera específicamente señalado en las Sagradas

²⁷ El público al que Heiberg se dirigía, sin embargo –sobre todo si contamos con sus *vaudevilles* –era más extenso, y no se limitaba a la clase ilustrada de la élite. Esta es, al menos, la tesis que presenta Peter Vinten-Johansen en su artículo *Johan Ludvig Heiberg and his Audience in Nineteenth-Century Denmark* en VV.AA. *Kierkegaard Studies, Monograph Series 10, Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. Edited by Jon Stewart, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, pp. 343-355.

Escrituras. El proceso de reforma se completaría en 1536 cuando el nuevo rey Christian III proclamara el Luteranismo evangélico como la religión nacional oficial²⁸.

La activa participación y compromiso del rey en la organización de la nueva Iglesia danesa (elección de los clérigos, manutención estatal, etc.) determinaría la dirección y definición que esta tomaría en los años y siglos por venir. La Cristiandad como proyecto (identificación de buenos cristianos-buenos ciudadanos, clérigos con funcionarios estatales, etc.), a la que Kierkegaard se opondrá con vigor, tiene sus raíces en esta particular circunstancia histórica.

La vinculación entre Iglesia y Estado generó por su parte, como reacción, la introducción del *pietismo* en Dinamarca. La fe para esta corriente religiosa era un asunto personal, privado, que incumbía más bien poco al Estado. La experiencia personal, íntima y cercana de la fe, y la convicción de que *solo Jesús salva*, tuvo una buena acogida en la sociedad danesa del siglo XVII, especialmente en la corte, y más adelante esta acogida se extendió a sectores más desfavorecidos del reino, en los pueblos campesinos de Jutlandia. Al mismo tiempo, los siglos XVII y XVIII, auge y desarrollo de la Ilustración, influyeron con sus ideas sobre la primacía de la razón a la Iglesia oficial, de tal modo que para la época en que vive y desarrolla su labor Kierkegaard, la situación de la Iglesia oficial danesa y el cristianismo en general en Dinamarca, es compleja y polivalente.

Hacia la primera mitad del siglo XIX, movimientos revitalizadores continuaron emergiendo, criticando aspectos inmovilistas de la Iglesia oficial. Uno de estos movimientos, que Kierkegaard conoció de primera mano (su hermano Peter Christian fue un entusiasta del mismo) fue el impulsado por Nicolai Frederik Grundtvig (1783-1872). Sin duda una de las figuras más importantes del siglo de oro danés, Grundtvig fue poeta, teólogo, pastor, impulsor de la educación danesa, filólogo y compositor de himnos religiosos. Su visión de la Iglesia y el cristianismo

²⁸ Cf. JESPERSEN, K. J. V., *A History of Denmark*, Palgrave Essential Histories, Palgrave Macmillan, Basingstoke and New York 2004, pp. 86-88.

cambió a lo largo de su vida, comenzando por una época romántica en la que la religión nórdica y la cristiana iban a la par en la vivificación e impulso de la cultura nacional escandinava²⁹. Algunos años después de su período romántico, entre 1810 y 1811 Grundtvig padecería una crisis de fe que le llevaría a rechazar la sinergia entre la religión nórdica y el cristianismo, así como a apartarse de la élite cultural danesa que se debatía entre posturas ilustradas y agnósticas o románticas y panteístas (como el caso mencionado de Oehlenschläger). Si bien Grundtvig no dejó nunca de interesarse por las sagas y mitologías nórdicas, les concedió un lugar secundario respecto a la revelación cristiana. A partir de entonces, su fe se sustentaría fundamentalmente en el cristianismo bíblico.

En 1825, una polémica con el teólogo Henrik Nikolai Clausen (1793-1877) le llevaría a adoptar una idea teológica clave de su pensamiento. En respuesta a la obra de Clausen *Catholicismens og Protestantismens*, que Grundtvig tildaría de teología racionalista, publica *Kirkens Gienmæle (La réplica de la Iglesia)*. En dicho panfleto, Grundtvig expone la idea de que la verdadera Iglesia hay que buscarla en la Congregación misma y no en la Escritura. Como señala Anders Holm:

“Grundtvig emphasizes that Christianity is its own form of experience, which lives its own prereflective life, something which exists before all speculative writings about it, literally and in principle just as the church existed historically before the New Testament was written”³⁰.

La Iglesia cristiana reposa en la fe de sus miembros que se reúnen en torno al Credo y a la que ingresan a través del bautismo. Frente a la *letra muerta* que propugnaría una línea del Protestantismo que concibe a la Iglesia como una comunidad que se reúne en torno a la Biblia (siendo los eruditos exégetas los

²⁹ Cf. KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, pp. 201-202.

³⁰ (Anders Holm, *Nikolai Frederik Severin Grundtvig: The Matchless Giant*, p. 101, en VVAA. *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 2, *Theology (Kierkegaard research: sources, reception and resources: v. 7)*, Ashgate Publishing Limited, England, 2009).

ilustrados guías de la misma), Grundtvig propone una intensificación de la vida comunitaria a partir de *det levende ord, la palabra viva* del Credo que une a la Congregación³¹.

Aparte de clarificar sus ideas en torno a la Iglesia cristiana, la polémica con Clausen tuvo otro efecto: debido a las duras acusaciones de Grundtvig a su rival, este presentó una denuncia contra el pastor y consiguió, entre otras cosas, que se le impusiera un régimen de censura a todas sus obras y que Grundtvig renunciara al ministerio pastoral (tanto la pena como su decisión de abandonar el ministerio durarían hasta 1838).

A partir de la sonada polémica con Clausen, Grundtvig se refugiará unos años en sus estudios sobre literatura nórdica. Pasará una temporada de estudio en Inglaterra que resultará determinante para su comprensión de la relación entre Iglesia y Estado. El ejemplo inglés le llevará a proponer en Dinamarca una separación clara entre Iglesia y Estado, al igual que entre cristianismo y cultura. Ahora bien, mientras que su posición de juventud era marcadamente confrontativa, ahora Grundtvig no opondrá Iglesia/Estado ni cultura/cristianismo como polos antitéticos. Un estado tolerante es lo que una Iglesia necesita para que la comunidad prospere y aumente el número de sus miembros. Del mismo modo, el propio desarrollo y crecimiento de la cultura sirve como preámbulo para la fe, que debe ser recibida en libertad tal como lo exige la propia naturaleza de la misma –de ahí su propuesta de retirar la educación religiosa de las escuelas públicas³²–. El lema que definirá su programa de humanismo cristiano lo da el primer verso de su poema de 1837 *Menneske Først (Primero humano): Menneske først og kristen så, Primero humano, luego cristiano*.

A pesar de que la relación entre Grundtvig y la Iglesia Oficial fue en muchos momentos tensa y crítica, el movimiento por él iniciado se mantuvo dentro los márgenes de aquella, que finalmente optó por tolerarlo. La Iglesia Oficial fue

³¹ Cf. KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. pp. 213-214.

³² Cf. *Ibid.* pp. 214-237.

dirigida durante el período de madurez de Grundtvig por dos personajes relevantes de la edad de oro que conocieron y trataron a Kierkegaard: Jakob P. Mynster y Hans L. Martensen, ambos obispos de Selandia (*Sjælland*) y por ende primados de la Iglesia de Dinamarca, Mynster entre 1834 a 1854 y Martensen desde 1854 a 1884.

Tiempo después de su intervención en defensa de Oehlenschläger, Mynster continuaría su carrera eclesiástica en Copenhague, siendo primero capellán de la Iglesia de nuestra Señora (Vor Frue Kirke) –donde asistirá la familia Kierkegaard – y más adelante capellán de la corte en Christiansborg y confesor del rey Federico. En 1834 es nombrado obispo de Selandia, posición que ocupará hasta su muerte en 1854. Tanto Kirmmse como John Saxbee³³ coinciden en señalar el carácter conciliador y conservador de Mynster, preocupado siempre por mantener el *statu quo*. La relación entre Mynster y Kierkegaard fue compleja. Mynster asistía a casa de la familia Kierkegaard durante el tiempo que estuvo en la Vor Frue Kirke llegando a confirmar a los hijos de Michael Pederson Kierkegaard, Peter y Søren. Mynster vio en el menor de los Kierkegaard un aliado contra el escepticismo racionalista, y un competente escritor cristiano. A su vez, en varias de las obras del filósofo que poseía Mynster se han hallado dedicatorias del autor dirigidas a él³⁴. Por un largo período de tiempo la relación fue buena y el aprecio mutuo. Más adelante, sin embargo, una serie de eventos mermarían su relación, entre ellos algunos notables como *el asunto Corsario*³⁵ –y el silencio de Mynster ante los ataques que el periódico dirigió sistemáticamente contra Kierkegaard –, el progresivo apoyo que Mynster comienza a dar a Martensen o la sospecha que alberga Kierkegaard en 1847 de que Mynster desea alejarlo de Copenhague por considerarlo peligroso³⁶. A la muerte de Mynster en 1854 y el elogio que de él hace Martensen al llamarlo un “testigo de la Verdad”, Kierkegaard atacará directamente

³³ SAXBEE, J., *The Life and Times of Bishop J. P. Mynster*, en VVAA. *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 2, Theology (Kierkegaard research: sources, reception and resources: v. 7), Ashgate Publishing Limited, England, 2009), pp. 149-163.

³⁴ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 620.

³⁵ Sobre esta cuestión, ver más adelante, pp. 65-69.

³⁶ Cf. *Ibíd.* p. 621.

a su antiguo párroco haciendo de él y Martensen los representantes de la Cristiandad.

A la muerte de Mynster quien ocupó su lugar como obispo de Selandia fue el pastor y teólogo Hans Lassen Martensen (1808-1884), amigo y protegido de Mynster. Martensen nació en 1808, cinco años antes que Kierkegaard. Desde muy joven destacó por su inteligencia y dedicación, lo que le valió una beca para estudiar en la prestigiosa Escuela Metropolitana de Copenhague y más adelante, al finalizar sus estudios universitarios, el gobierno le concederá un estipendio para costearse un viaje de estudios por Europa³⁷. Fue durante estos años (entre 1834 y 1836) transcurridos la mayor parte de ellos en Alemania, cuando profundizó en la filosofía hegeliana que expondría y defendería a su vuelta en Copenhague. Antes de su viaje, Martensen no solo estaba vinculado a la Universidad por haber estudiado en ella, sino que también sirvió como tutor a estudiantes más jóvenes, entre ellos el mismo Søren Kierkegaard, con quien discutió durante unos meses la obra de Schleiermacher *Der christliche Glaube*³⁸. A la vuelta de su viaje, y coincidiendo con la vacante que dejaba Poul Martin Møller, Martensen obtuvo el cargo de Profesor Extraordinario en la Universidad de Copenhague. Su paso por la Universidad estuvo marcado por el éxito de sus clases entre los estudiantes, cuando enseñaba teología especulativa e historia de la filosofía moderna, de Kant a Hegel. Sin embargo, su entusiasmo por la filosofía de Hegel dejó de ser tal cuando en 1842 comenzaran a circular los primeros escritos de la izquierda hegeliana, de autores como Feuerbach o Strauss³⁹. Junto con este hecho, debe señalarse también la cercanía que en estos años caracterizó su relación con Mynster. En 1845 el

³⁷ Cf. KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. p. 169

³⁸ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark*, en VVAA. *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 2, Theology (Kierkegaard research: sources, reception and resources: v. 7), Ashgate Publishing Limited, England, 2009), p. 117.

³⁹ "When this anti-Christian tendency began to emerge in certain forms in Denmark, Martensen felt obliged to modify his position, lest he be associated with the radicals", J. STEWART, *Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark*, en VVAA. *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 2, Theology (Kierkegaard research: sources, reception and resources: v. 7), Ashgate Publishing Limited, England, 2009), p. 120.

primado de la Iglesia de Dinamarca influyó en su designación como Predicador de la Corte. La amistad e influencia de Mynster, el propio desarrollo de su carrera académica y eclesiástica hicieron que Martensen se identificara cada vez menos con la filosofía hegeliana hasta el punto de negar, años después, que él haya sido, en algún momento de su vida, hegeliano⁴⁰. La relación que Martensen mantuvo con Kierkegaard, quitando su período de tutor y profesor en la época del Kierkegaard estudiante, fue distante. Kierkegaard critica a Martensen en muchas de sus obras (publicadas y no publicadas, de manera velada o explícita) mientras que Martensen se mostró siempre evasivo, evitando la confrontación (con excepción hecha de un artículo que escribió en diciembre de 1854).

La edad de oro danesa incluyó a otros muchos hombres y mujeres destacados en el mundo literario y artístico, así como también figuras decisivas para la historia política del país, como el político liberal Orla Lehman. Baste sin embargo con esta escueta reseña del contexto sociocultural donde transcurre la vida de Søren Aabye Kierkegaard.

1.2. La familia Kierkegaard

Michael Pedersen Kierkegaard nació el 12 de diciembre de 1756 en el seno de una familia campesina de Jutlandia. “Kirkegaard” es un nombre danés compuesto por kirke (iglesia) y gaard/gård (terreno, tierra), y suele emplearse para designar un cementerio. Sin embargo, el apellido de Michael Pederson (que acabó escribiéndose Kierkegaard) lo tomó su padre de las tierras que él y su familia trabajaban, cercanas a la Iglesia del poblado de Sæding⁴¹. Las condiciones de vida eran muy duras y Michael Pedersen trabajaba como pastor de ovejas cuando con doce años de edad su familia lo envía como aprendiz junto a su tío materno, Niels

⁴⁰ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark*, en VVAA. *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 2, Theology (Kierkegaard research: sources, reception and resources: v. 7), Ashgate Publishing Limited, England, 2009), p. 121.

⁴¹ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 3.

Andersen Seding, un comerciante residente en Copenhague⁴². Dos episodios dejaron una huella en la vida de Michael, uno de ellos acaecido durante la dura infancia en el campo. Cansado, hambriento y dolido por la situación de penuria en la que vivía, el pastor-niño, en lo alto de una colina, habría maldecido a Dios⁴³. El otro episodio llegaría entre 1796, año en que muere su primera esposa sin dejar descendencia y 1797, año en que Michael desposará a la madre de sus siete hijos, Ane Sørensdatter Lund (1768-1834), por entonces embarazada de cuatro meses de la primogénita de la familia, Maren Kristine. Ane había sido la sirvienta en casa de los Kierkegaard antes de ser la señora de la casa. Esto, sumado al hecho de que Michael se casó con ella como quien paga por una falta, auguraba un matrimonio abocado al fracaso, tal como se puede suponer si se lee el contrato matrimonial que Michael envió a su abogado antes de la celebración del enlace⁴⁴. Sin embargo, el matrimonio duró hasta la muerte de Ane en 1834, y todo parece indicar que con el tiempo alcanzaron un matrimonio feliz⁴⁵. Tanto Hannay como Garff –los dos biógrafos más actuales de Kierkegaard –coinciden en señalar el carácter estricto y melancólico de Michael Pedersen. Inteligente y voluntarioso como era, se dio a sí mismo siendo adulto la educación que no recibió en la niñez y juventud, interesándose en particular por la filosofía del racionalista Christian Wolff⁴⁶ y recibiendo en su casa a personalidades cultas y educadas como el pastor Mynster. Siendo relativamente joven, tras haber amasado una considerable fortuna, dejó los negocios para dedicarse al manejo de su casa y la educación de sus hijos. La familia Kierkegaard asistiría a la Trinitatis Kirke (Iglesia de la Trinidad) y más adelante a la Vor Frue Kirke, a escuchar los sermones del refinado y cultísimo Mynster al tiempo que pasaría las tardes de los domingos con la Hermandad de Moravia, cuya

⁴² Cf. HANNAY, A., *Kierkegaard, a biography*, Cambridge University Press, New York 2001, p. 34.

⁴³ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 136.

⁴⁴ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 5.

⁴⁵ La actitud de Michael al enviar el contrato a su abogado en 1797 contrasta con la placa que mandó a colocar a su muerte en la tumba de ambos, donde figura impreso un testimonio del cariño y devoción que tenía a su esposa. Ver GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 130.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 13.

espiritualidad vinculada al pietismo incidía más en el sentimiento y la religiosidad del corazón que aquella marcadamente ética de Mynster. Søren Aabye, junto a sus hermanos y hermanas habría tenido un contacto muy estrecho con el cristianismo desde prismas tan diversos como pueden ser la ortodoxia culta de la Iglesia Oficial y la espiritualidad más sencilla y sentimental de los hermanos moravos pero sobre todo, el cristianismo que conoció la familia Kierkegaard fue el cristianismo pasado por el tamiz complejo del padre.

1.3. Infancia y juventud

Siendo niño y en la intimidad de su casa, Søren Aabye se ganó su primer apodo: “gaflen”, “el tenedor”:

“It is possible that it was the first, childish expressions of that sort of attitude which earned him his pet name as a child in the family home. He was called “the Fork”. According to his sister’s account this stems from an incident in which he was asked what he would most like to be. And he answered, “A fork.” “Why?” “Well, then I could `spear’ anything I wanted on the dinner table.” “But what if we come after you?” “Then I’ll spear you”⁴⁷

Por los testimonios de algunos compañeros que asistieron al mismo instituto que Søren, el Borgerdydskolen (Escuela de Virtud Cívica), sabemos que el más joven de los Kierkegaard destacaba por su ingenio y por tomar el pelo a sus compañeros (o a algún profesor), lo cual no siempre acababa bien para él⁴⁸. A esta característica,

⁴⁷ Troels Frederik Troels-Lund (1840-1921), testimonio recogido en KIRMMSE B., *Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 3. Sobre el apodo infantil de Kierkegaard también lo refiere su sobrina Henriette Lund en sus memorias, ver KIRMMSE, B., *Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 151.

⁴⁸ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 20. Según el testimonio de Edvarg J. Anger y Frederik Welding, compañeros de clase, sus burlas a otros compañeros le ganaron alguna que otra paliza: “He was a skinny boy, always on the run, and could never keep from giving free rein to his whimsy and from teasing others with nicknames he had heard, with laughter, and with funny faces, even though it often earned him a beating”, en KIRMMSE

en sí extrovertida, los testimonios añaden también una actitud contradictoria: silencioso, callado, introvertido, raro⁴⁹. Sin ser el primero de su clase, siempre estuvo entre los mejores estudiantes y a medida que fueron pasando los años su actitud también mejoró, de modo que la recomendación que el director de la escuela, M. A. Nielsen escribió para la admisión de Kierkegaard a la Universidad fue muy positiva.

La infancia y primera juventud de Kierkegaard estuvo marcada por varios episodios de duelo. En 1819, cuando tenía seis años, su hermano Søren Michael murió tras un accidente en el patio de la escuela. En 1822, tras una larga enfermedad, le tocó el turno a su hermana mayor, Maren Kirstine. Durante 1833 y 1834, brevísimo lapso de tiempo, cuatro muertes más sorprenderán a la familia Kierkegaard: su hermano Niels Andrea (muerto lejos de su familia, en Norte América), sus dos hermanas Nicoline Christine y Petrea Severine (ambas casadas y con varios hijos pequeños) y su madre Anne. Ninguno de sus hermanos y hermanas fallecidos superó los treinta y tres años. Hacia finales de 1834, la casa de Nytorv 2, otrora hogar de la gran familia Kierkegaard, albergará a los tres sobrevivientes de una familia de nueve: Michael Pederson, Peter Christian y Søren Aabye.

Etapas universitarias

Si Peter Christian había sorprendido gratamente a su familia y profesores por haberse graduado de la universidad en tan solo tres años y medio, Søren les hubiera sorprendido por lo contrario, matriculándose en 1830 y defendiendo su disertación para obtener el grado de Magíster en 1841. Ahora bien, lo que alargó su paso por la universidad no fue su incapacidad para afrontar los estudios – aunque su desinterés por muchas de las asignaturas oficiales haya podido retardar su deseo de progresar⁵⁰– sino la consolidación de su pensamiento y la

B., *Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*, Princeton University Press, New Jersey 1996, p. 7.

⁴⁹ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 20.

⁵⁰ Cf. *Ibid.* p. 52

manifestación de su vocación. Deseando agradar a su padre se matriculó en la facultad de Teología, pero pronto se sintió decepcionado. A partir de 1834 Kierkegaard comenzará a dejar por escrito sus impresiones del momento y sus ideas y comentarios a ciertas lecturas o clases. Lo hará en los diarios y cuadernos de notas que conforman los *Papirer* y que llegan hasta 1855, año de su muerte. Por ellos podemos conocer sus intereses, preocupaciones y la génesis de muchas de sus ideas desde un punto de vista cronológico. En 1835 viajará a Gilleleje (pueblo pesquero al norte de Selandia) donde pasará dos meses estudiando a la vez que buscando clarificar su vocación. Es durante este viaje donde redacta el boceto de una carta al hermano de su cuñado, Peter Wilhelm Lund (1801-1880), que nos permite conocer su disposición respecto a sus estudios universitarios: “con respecto a los pormenores más fastidiosos, solo te diré que estoy estudiando para el certificado de teología, una tarea que no me interesa en absoluto y que por tanto tampoco avanza muy rápido”⁵¹. También en el Diario, encontramos más adelante una entrada notable, posiblemente en continuidad con la carta:

“Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. ¿De qué me serviría, entonces, encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera, pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular? (...) ¿De qué me serviría que la verdad estuviera delante de mí, fría y desnuda, indiferente a ser reconocida o no, produciéndome un angustioso estremecimiento antes que una confiada devoción?”⁵².

⁵¹ SKS 17, 22 (*Diarios y papeles*): “Hvad smaa Ubehageligheder angaaer, vil jeg kun bemærke, at jeg er ifærd med at læse til theologisk Attestats, en Beskjæftigelse, som slet ikke interesserer og som derfor heller ikke gaaer synderlig rask fra Haanden”.

⁵² SKS 17, 24 (*Diarios y papeles*): “det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed *for mig*, at finde *den Idee, for hvilken jeg vil leve og døe*. Og hvad nyttede det mig dertil, om jeg udfandt en saakaldet objectiv Sandhed; om jeg arbeidede mig igjennem Philosophernes Systemer og kunde, naar forlangtes, holde Revue over dem; at jeg kunde paavise Inconsequentser indenfor hver enkelt Kreds (...) Hvad nyttede det mig, at Sandheden stod der for mig kold og nøgen, ligegyldig ved, om jeg anerkjendte den eller ikke, snarere bevirkende en ængstelig Gysen end en tillidsfuld Hengivelse?”)

El viaje a Gilleleje si no le sirvió para avanzar en la finalización de sus estudios, le sirvió al menos para expresar por escrito una de sus preocupaciones más acuciantes: re-conocerse o hacerse cargo de sí mismo.

Sin embargo, aquella orientación decisiva que pide para sí mismo al modo en que *los desiertos africanos tienen sed de agua*⁵³, no se le ha revelado todavía. De ahí que encontremos en el Diario algunas críticas al cristianismo que pueden sorprender al lector del Kierkegaard maduro (las críticas de 1835 no distinguen entre cristianismo y cristiandad)⁵⁴. Es también la época en que Kierkegaard se da a conocer en el ambiente literario de la élite cultural, publicando algunos artículos en el *Flyveposten*, además de participar de las tertulias de los cafés y veladas como las que se hacían en casa de los Heiberg. Dispuesto a ganarse el favor de los actores principales de la cultura del momento, Kierkegaard se enfrasca en la lectura de Goethe –una moda en Copenhague promovida por el mismo Heiberg– y comienza una investigación sobre la figura de Fausto⁵⁵. Su deseo de publicar los

⁵³ Cf. SKS 17, 24 (*Diarios y papeles*).

⁵⁴ Por ejemplo, SKS 17, 34 (*Diarios y papeles*): “Naar jeg seer paa en Mængde af enkelte Phænomener i det christelige Liv, saa forekommer det mig, at Christendommen istedetfor at skjænke dem Kraft, – – ja, at saadanne Individuer i Sammenligning med Hedningen ved Christendommen ere berøvede deres Manddom og nu forholde sig som Hesten til Hingsten” (“Cuando considero muchos fenómenos particulares de la vida cristiana, me parece que el cristianismo, en lugar de dar fuerza a los hombres, – –sí, me parece que tales individuos, en comparación con los paganos, han perdido por el cristianismo su fuerza viril y se relacionan con ellos como el caballo semental con el castrado”).

⁵⁵ Alastair Hannay llega a hablar de una “fase faustiana” en Kierkegaard que va más allá de una mera investigación académica, dando a entender que en este período de tiempo Kierkegaard habría seguido los pasos de Fausto, de la duda y la búsqueda de lo sublime fuera del ámbito religioso, cf. HANNAY A., *Kierkegaard, a biography*, Cambridge University Press, New York 2001, p. 63. Esto resulta verosímil, más si tenemos en cuenta alguna entrada de su Diario, como aquella del 8 de Diciembre de 1837, Pap. II A 202/SKS 17, 250 (*Diarios y papeles*): “Jeg tænker, at jeg, dersom jeg engang bliver en alvorlig Xsten, vil skamme mig meest over, at jeg ikke er bleven det før, at jeg først haver villet forsøge alt Andet” (“Pienso que, si alguna vez llego a ser un verdadero Cristiano, lo que más me avergonzaría es no haberme convertido antes, haber querido experimentar primero todas las otras cosas”).

resultados de la investigación se verá frustrado cuando Martensen se le adelante y publique su propio ensayo sobre el mismo tema. La decepción de Kierkegaard es grande⁵⁶. Es por esta época cuando Kierkegaard escribe un esbozo de obra teatral titulado *Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder (La disputa entre la vieja y la nueva jabonería)*, donde satiriza las discusiones de los filósofos que no parten de la realidad; algunas líneas de la sátira están directamente sacadas de una reseña que Martensen, el nuevo favorito de la élite cultural de Copenhague, hiciera de una obra de Heiberg⁵⁷.

1838 será un año de luto. Kierkegaard perderá a dos referentes en su vida –las únicas dos personas a las que dedicó públicamente alguna obra–, con solo unos meses de separación uno del otro. Poul M. Møller murió el 13 de marzo. Había sido profesor, amigo y en cierto sentido *modelo socrático* de Kierkegaard⁵⁸. El 8 de agosto muere su padre, Michael Pedersen. La muerte de Michael espoleó al estudiante rezagado a prepararse para los exámenes finales de Teología. Kierkegaard se graduaría con honores (*laudabilis*) en 1840.

1.4. Regine Olsen

“On September 8 I left my house with the firm purpose of deciding the matter. We met each other in the street outside their house. She said there was nobody at home. I was foolhardy enough to look upon that as an invitation, just the

⁵⁶ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 78.

⁵⁷ Cf. *ibíd.* p. 83.

⁵⁸ Garff señala que Møller compartía con Kierkegaard una concepción dialógica de la filosofía, además de compartir intereses temáticos, como la cuestión de la ironía socrática o las posibilidades de autoengaño y apariencia en la vida de los hombres. A Kierkegaard le llamó la atención, en la escritura de Møller, un recurso pedagógico que él mismo acabaría utilizando con regularidad: la dramatización de ciertos problemas filosóficos. También es de notar la importancia que Møller le otorga a la relación del sujeto con aquello que conoce, en particular la *disposición del sujeto hacia el objeto como condición* de su correcta comprensión, algo que Kierkegaard retomará en el prólogo de *El concepto de Angustia*, cuando hable del “stemning”. Para la relación Møller-Kierkegaard ver GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, pp. 86-95.

opportunity I wanted. I went in with her. We stood alone in the living room. She was a little uneasy. I asked her to play me something as she usually did. She did so; but that did not help me. Then suddenly I took the music away and closed it, not without a certain violence, threw it down on the piano and said: "Oh, what do I care about music now! It is you I am searching for, it is you whom I have sought after for two years." She was silent"⁵⁹.

Esta entrada encontrada en los *Papirer* y fechada el 24 de Agosto de 1849 se refiere a un acontecimiento significativo para la vida y obra de Søren Aabye. En septiembre de 1840 Søren y Regine formalizarían su relación en un compromiso que se extendería hasta octubre del siguiente año, aunque el primer signo claro de ruptura se retrotrajese al 11 de Agosto del 1841, cuando Søren envía a casa de Regine el anillo de compromiso junto a una nota⁶⁰.

La ruptura fue dolorosa para ambos, si bien se manifestó de diversa manera. Regine suplicó en varias ocasiones a Kierkegaard que no la dejara e incluso su

⁵⁹ SKS 19, 434 (*Diarios y Papeles*): "D. 8 Septbr. gik jeg hjemme fra med fastFortsæt at ville afgjøre det Hele. Vi mødtes paa Gaden lige udenfor deres Huus. Hun sagde der var Ingen hjemme. Jeg var dumdrístig nok til at forstaae just dette som en Invitation, som hvad jeg behøvede. Jeg gik op med. Der stod vi To ene i Dagligstuen. Hun var lidt urolig. Jeg bad hende at spille lidt for mig som hun ell. gjorde. Hun gjør det, men det vil ikke lykkes mig. Da tager jeg pludselig Nodebogen, lukker den ikke uden en vis Heftighed i, kaster den hen af Klaveret og siger: aah, hvad bryder jeg mig om Musik; det er Dem, jeg søger, Dem jeg har søgt i 2 Aar".

⁶⁰ Si bien la nota se ha perdido, conocemos parte de su contenido, ya que Kierkegaard la incluiría palabra por palabra, en la sección *¿Culpable o no culpable? de Etapas en el camino de la vida* (SKS 6, 307): "For ikke oftere at gjøre Prøve paa, hvad der dog maa skee, hvad der, naar det er skeet, vel vil give Kræfter, som disse behøves: saa lad det være skeet. Glem fremfor Alt Den, der skriver dette; tilgiv et Menneske, der, om han end formaaede Noget, dog ikke formaaede at gjøre en Pige lykkelig. At sende en Silkesnor er i Østen Dødsstraf for Modtageren; at sende en Ring bliver nok her Dødsstraf for Den, som sender den" / "In order not to keep on rehearsing what must nevertheless happen, what, when it has happened, will certainly provide the strength that is needed- let it then have happened. Above all, forget the one who writes this; forgive a man who, even if he was capable of something, was nevertheless incapable of making a girl happy. In the Orient, to send a silken cord is a death penalty to the recipient; in this case to send a ring is very likely a death penalty to the person who sends it".

propio padre, el consejero Olsen, intervino para pedirle al filósofo que no rompiera el compromiso. A ojos de sus contemporáneos, sin embargo, Kierkegaard no se mostró apesadumbrado. Antes bien, ideó una estrategia para parecer a ojos de todos, un cínico y frívolo joven despreocupado. Se mostró varias veces en el Teatro y en otros lugares de sociedad y fue en ocasiones cruel con Regine⁶¹.

Después de la ruptura, Kierkegaard viajará a Berlín y desde entonces ya no hablarán más que en contadas ocasiones y se saludarán en silencio cuando ocasionalmente se crucen por la calle, aún después de que Regine cambie el apellido Olsen por el de su marido, Schlegel.

A lo largo de toda la obra publicada por Kierkegaard, si bien no encontramos en ningún momento mencionado el nombre de Regine, se encuentran pasajes e imágenes que la evocan de alguna manera. Desde *El Diario del seductor*, a *¿Culpable/no Culpable?*, pasando por *Temor y Temblor* y *La Repetición*, el lector está tentado a volver sobre este acontecimiento decisivo en la vida de Kierkegaard para intentar dar con alguna clave de interpretación⁶². Hay sin embargo referencias más

⁶¹ Por ejemplo, una carta adjuntada a un perfume envuelto con varias capas. En dicha carta le habla del “recordar” y termina diciendo“(…) I see with how much solicitude you will unfold every single leaf and thereby recollect that I recolect you, my Regine, and you will yourself recollect Your S.K.” KIERKEGAARD, *Documentes and Letters*, Translated by Henrik Rosemeier, Princeton University Press, New Jersey 1978, p. 86. Joakim Garff menciona que el perfume estaba envuelto con cartas que Regine había enviado anteriormente a Søren (Cf. GARFF J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 187). También el *Diario del Seductor* fue empleado para alejarla de la relación, tal como el mismo Kierkegaard refiere: SKS 21, 355 (*Diarios y Papeles*): “Enten – Eller, især »Forførerens Dagbog« har jeg skrevet for hendes Skyld, for at klare hende ud af Forholdet (“Either/Or, especially “The Seducer's Diary,” was written for her sake, in order to clear her out of the relationship”).

⁶² Por ejemplo, Collins, “Estos libros [*O lo uno o lo otro*, *La repetición* y *Temor y Temblor*] fueron medios de comunicarse con Regina Olsen después de su separación, cuando Kierkegaard todavía esperaba poder reconciliarse con ella. Disfrazó sus sentimientos íntimos de experimentos poéticos, mitos, expresiones bíblicas, exégesis bíblica, crítica literaria y memorias. Esperaba poderle hablar a ella por estos medios románticos, sin traicionarla ante un lector casual” en COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México 1958, p. 50.

claras en los *Papirer*, y será a Regine a quien Kierkegaard nombre heredera de sus posesiones.

1.5. El Concepto de ironía en constante referencia a Sócrates

El término de su etapa universitaria –que coincidiría con el período marcado por el compromiso y ruptura con Regine –quedó fijado con la disertación que Kierkegaard elaboró sobre el concepto de ironía, trabajo que le valdría la obtención del grado de Magister en Filosofía. Escrito en danés –previa autorización del Rey –y en un tono que causó cierto reparo entre sus examinadores⁶³, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, permitió a Kierkegaard profundizar en la figura de Sócrates y su quehacer filosófico, además de tomar un primer contacto con muchas de las tesis que volverán a aparecer repensadas a lo largo de su Autoría. Nos parece relevante presentar brevemente la figura de Sócrates tal como aparece en este trabajo de juventud dado que esta figura y su método filosófico incidirán en la estrategia comunicativa que desarrollará Kierkegaard más adelante.

El trabajo se divide en dos partes. La primera parte consiste en una aproximación histórica a la figura de Sócrates, mientras que en la segunda realiza un análisis de la noción moderna de ironía, analizando su uso por parte de tres autores reconocidos del romanticismo alemán, presentando la crítica que de éstos hace Hegel, y finalmente, aportando sus propias conclusiones respecto al concepto en cuestión, la ironía.

En la primera parte del trabajo, destaca el análisis que hace Kierkegaard del Sócrates de Platón. La imagen de Sócrates que presenta Platón tiene dos momentos fundamentales, uno negativo (movimiento irónico, que sustrae) y otro positivo (movimiento especulativo, que construye). Según Kierkegaard, el Sócrates

⁶³ Sibbern, Madvig, Petersen, Brønsted y Martensen mostraron su reparo por ciertas frases ingeniosas de tono humorístico que consideraban impropias de un trabajo académico. Cf. GARFF J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000 pp. 196-197.

histórico realizaría el primer movimiento, el movimiento negativo, siendo el segundo –el movimiento especulativo– el aporte netamente platónico. Esta tesis la respalda Kierkegaard a partir del análisis de los *Diálogos* de juventud y su contraste tanto con el testimonio aportado por Aristófanes sobre la figura de Sócrates como con la cuestión histórica de su condena.

Lo que a Kierkegaard le interesa poner de relieve es el uso metódico de la ironía por parte de Sócrates. ¿Y en qué consiste el método irónico? “El *preguntar* designa, por una parte, la *relación* del individuo con el objeto y, por otra parte, la *relación* del individuo con otro individuo”⁶⁴. En el segundo caso, es decir en la relación del individuo con otro individuo, es en la *intención* del preguntar donde se manifiesta el método irónico: “puede uno preguntar no con interés de respuesta, sino para succionar a través de la pregunta el contenido aparente, dejando en su lugar un vacío”⁶⁵.

El segundo capítulo de la primera parte de la tesis buscará desarrollar aún más el concepto de ironía (ya anunciado en el primer capítulo) a través del análisis por un lado del “demonio de Sócrates” y, por otro, de los cargos que se presentaron contra él y provocaron su condena. Sobre lo demoníaco (το διαμονιον), Kierkegaard apunta que con este término se designa algo abstracto “algo divino que, precisamente en su abstracción, se eleva por encima de toda determinación, algo impronunciable y carente de predicados, puesto que no admite vocalización alguna. Si preguntamos además por su modo de operación, nos enteramos que es una voz que se hace oír”⁶⁶. En cuanto al cargo de *no aceptar los dioses del estado* que Kierkegaard pone en estrecha relación con el cargo de *introducir nuevas divinidades* hay que comprenderlo según la motivación religiosa que subyace a la

⁶⁴ SKS 1, 96 (*Sobre el concepto de Ironía*): “At spørge betegner deels Individets Forhold til Gjenstanden, deels Individets Forhold til et andet Individ”.

⁶⁵ SKS 1, 96 (*Sobre el concepto de Ironía*): “spørge ikke i Interesse af Svaret, men for gjennem Spørgsmaalet at udsuge det tilsyneladende Indhold, og derpaa lade en Tomhed tilbage”.

⁶⁶ SKS 1, 208 (*Sobre el concepto de ironía*): “noget Guddommeligt, der dog netop i sin Abstraction er hævet over enhver Bestemmelse, er udsigeligt og prædicatløst, da det ingen Vocalisation tillader. Spørge vi dernæst om dets Virkemaade, da erfare vi, at det er en Stemme, der lader sig høre”.

acción: “El celeste cortejo de los dioses se alejaba de la tierra y desaparecía de la vista de los mortales, pero ese desaparecer era precisamente la condición para una relación más profunda”⁶⁷. Por lo que hace a la acusación de *seducir a la juventud*, el delito radicaría en llevar a otros –a los jóvenes, en tanto que ellos le seguían–, a una posición similar a la suya con respecto al Estado y otras instituciones (como la familia o la religión). En efecto, si nos quedamos con el delito que Sócrates comete, se verá cómo su posición no es otra que la ironía: “El poder objetivo del Estado, sus exigencias respecto de la actividad del individuo singular, las leyes, los tribunales, todo pierde para él validez absoluta, renuncia a todas esas cosas en tanto que formas imperfectas, va elevándose y haciéndose más y más ligero hasta ver, en su irónico vuelo de pájaro, que todo desaparece bajo sus pies, y ahí arriba se queda flotando con irónica suficiencia, sostenido por la absoluta coherencia interna de la negatividad infinita”⁶⁸.

El capítulo tercero trata de la posición de Sócrates en el contexto general de la historia y la historia del pensamiento. Sobre la situación de decadencia griega en la época de Sócrates nos dice Kierkegaard: “Atenas era, en sentido espiritual, el corazón del Estado griego. Por eso, al acercarse la disolución del helenismo, toda la sangre fluyó impetuosamente de vuelta al ventrículo cardíaco. Todo se concentró en Atenas, la riqueza, el lujo, la lujuria, el arte, la ciencia, la frivolidad, los placeres de la vida, en suma, todo aquello que, al anticipar su caída, podía también contribuir a enaltecerla y a iluminar una de las escenas más brillantes que en sentido espiritual pueda uno imaginar”⁶⁹ Pero lo que se diluye y pudre, precisa

⁶⁷ SKS 1, 221 (*Sobre el concepto de ironía*): “Gudernes himmelske Skarer løftede sig op fra Jorden og forsvandt for de Dødeliges Blikke, men netop denne Forsvinden var Betingelsen for et dybere Forhold”.

⁶⁸ SKS 1, 243 (*Sobre el concepto de ironía*): “Statens objective Magt, dens Fordringer til den Enkeltes Virksomhed, Lovene, Domstolene, Alt taber sin absolute Gyldighed for ham, alt Sligt affører han sig som ufuldkomne Former, lettere og lettere hæver han sig, seer det Alt forsvinde under sig i sit ironiske Fugleperspectiv, og selv svæver han derover i ironisk Tilfredshed, baaren af den uendelige Negativitets absolute Conseqvents i sig selv”.

⁶⁹ SKS 1, 246 (*Sobre el concepto de ironía*): “Athen var i aandelig Henseende Hjertet i den græske Stat. Nu derfor, da Græciteten nærmede sig sin Opløsning, strømmede alt Blodet med Heftighed tilbage i Hjertekamret. Alt samlede sig i Athen, Rigdom, Luxus, Yppighed, Kunst, Videnskab, Letsind,

Kierkegaard, es fecunda tierra de cultivo para un principio nuevo. “El *principio malo* era, en el Estado griego, la *arbitrariedad* de la subjetividad finita (i.e. de la subjetividad injustificada) en la matizada variedad de sus formas de manifestación”⁷⁰.

Expresión de esto constituye la aparición de la sofística: “Los sofistas representaban, en su abigarrada multiplicidad, el *saber que se independiza* de la eticidad sustancial en el despertar de la reflexión”⁷¹. Los sofistas vienen a minar la *conciencia inmediata* que se apoya tranquila y llena de confianza en lo que ha legado la tradición y las costumbres del pasado. Pero así como muestran el fallo – las contradicciones de la vida que la conciencia inmediata no alcanza a ver–, al mismo tiempo proporcionan una cura: cómo dar razón de todo. Pasa después a explicar Kierkegaard el método del sofista (asignar a cada caso concreto, un caso general/universal desde el que poder decir alguna cosa). Es un método negativo y positivo a la vez: negativo en relación a la conciencia inmediata, que con infantil ingenuidad asume lo que se le presenta; positivo, en cambio en relación al pensamiento: para el sofista, todo es verdadero, pues todo es construible a través de argumentos. “Es verdad que la frase «todo es verdadero», planteada dentro de la esfera de la reflexión, pasa a ser al instante siguiente su contraria: nada es verdadero; pero para los sofistas ese instante siguiente no llegaba nunca, precisamente porque vivían en el instante. Si la sofística pudo contentarse con eso fue porque le faltó conciencia comprensiva, porque le faltó el instante eterno en el que se le habría puesto al tanto de todo”⁷².

Livsnøydelse kort Alt hvad der, idet det fremskyndte dets Undergang, tillige kunde tjene til at forherlige den og belyse et af de brillianteste Skuespil, man i aandelig Henseende kan tænke sig”.

⁷⁰ SKS 1, 246 (*Sobre el concepto de ironía*): “Det onde Princip i den græske Stat var nu den endelige Subjectivitets (o: den uberettigede Subjectivitets), Vilkaarligheden, i dennes mangehaande spraglede Fremtrædelsesformer”.

⁷¹ SKS 1, 248 (*Sobre el concepto de ironía*): “Sophisterne epræsentere den ved den vaagnende Reflexion fra den substantielle Sædelighed sig løsrivende Viden i dens brogede Mangfoldighed”.

⁷² SKS 1, 250 (*Sobre el concepto de ironía*): “Nu er det vel sandt, at den Sætning: Alt er sandt, opstillet indenfor Reflexionens Sphære, i næste Øieblik slaæer over i sin Modsætning: Intet er sandt; men dette næste Øieblik kom ikke for Sophistiken, netop fordi den levede i Øieblikket”.

La insípida positividad de los sofistas era aquello de lo que Grecia “*debía librarse*”. Ante la verborrea desplegada por estos, Sócrates opone la ironía que absorbe todos los ruidos: “La verdad reclama silencio antes de levantar la voz, y ese silencio debía aportarlo Sócrates”⁷³. Ahora bien, la ironía de Sócrates no estaba dirigida solo contra los sofistas, sino contra todo lo establecido, y a todo exigió idealidad (que él mismo no aportó). Eso fue lo que condenó el helenismo, y eso fue lo que lo condenó a él.

Aun cuando Kierkegaard se retracte de ciertos pasajes de este trabajo de juventud⁷⁴, esta obra anunciará muchos de los temas e intereses kierkegaardianos. En palabras de B. Soderquist:

“The problems associated with overcoming isolation and becoming a self integrated into the actual world are, of course, lifelong interests for Kierkegaard”⁷⁵.

1.6. Escritos de Søren Kierkegaard

Kierkegaard no esperó a conocer el resultado de la defensa de su disertación. Para cuando la Universidad comunique su veredicto favorable, él se hallará en Berlín, asistiendo a algunas clases –entre ellas las de Schelling– y trabajando en *O lo uno o*

⁷³ SKS 1, 254 (*Sobre el concepto de ironía*): “Sandheden fordrer Taushed, før den vil oplade sin Røst, og denne Taushed skulde Socrates tilveiebringe”.

⁷⁴ SKS 24, 32 (*Diarios y Papeles*): “Paavirket som jeg var af Hegel og alt det Moderne, uden Modenhed nok til ret at fatte det Store, har jeg etsteds i min Disputats ikke kunnet lade være at vise det som en Ufuldkommenhed hos Socrates, at han intet Øie havde for Totaliteten, men blot numerisk saae paa de Enkelte. O, jeg hegelianske Daare, just dette er det store Beviis for, hvor stor en Ethiker Socrates var”, (“Influenced as I was by Hegel and whatever was modern, without the maturity really to comprehend greatness, I could not resist pointing out somewhere in my dissertation that it was a defect on the part of Socrates to disregard the whole and only consider numerically the individuals. What a Hegelian fool I was! It is precisely this that powerfully demonstrates what a great ethicist Socrates was”.

⁷⁵ SODERQUIST B., *The Itsolated Self*, Danish Golden Age Studies (J. Stewart ed.), Vol. I., Søren Kierkegaard Research Center, Copenhagen 2007, p. 208.

lo otro, la obra que iniciará su Autoría, es decir, el proyecto filosófico-literario en el que volcará toda su energía, tanto su genio como su patrimonio, hasta el día de su muerte.

Sobre los escritos que componen la *Autoría* se basará la presente tesis. Baste a modo de introducción a la obra del filósofo, comentar brevemente los textos más relevantes. Sobre el significado del conjunto total y el proyecto mismo de la Autoría, se hablará más adelante en este trabajo⁷⁶.

La dificultad de reseñar las obras de Kierkegaard resulta en buena parte del propio estilo del autor, que no trata los temas que propone de un modo expositivo-sistemático sino mediante una profundización de los mismos desde un abordaje en espiral, presentando al objeto en perspectiva, para lograr así una aproximación cada vez más comprensiva. Si a esto sumamos el recurso literario de la dramatización, el uso de imágenes, metáforas y analogías, y el continuo enfoque relacional que abre a nuevos temas y perspectivas –que en buena parte quedan meramente sugeridos, sin desarrollar – el intento de reseñar con éxito a Kierkegaard se antoja como una tarea difícilmente realizable. Tampoco es nuestra pretensión hacer una reseña exhaustiva de cada una de sus obras, sino presentar a modo de catálogo las obras más relevantes para esta tesis, de modo que el lector pueda reconocer el marco general de la obra cada vez que una cita empleada nos remita a ella.

i. Cuadro cronológico de las publicaciones (incluimos solo las obras publicadas que trabajaremos en esta tesis, excluyendo de la lista los artículos periodísticos polémicos, entre ellos todos los que forman parte de *El Instante*⁷⁷):

Año	Obras pseudónimas	Obras firmadas
1843	-O lo uno o lo otro (20 de Febrero) -La repetición (16 de Octubre)	-Dos discursos edificantes (16 de Mayo).

⁷⁶ Ver Estudio Preliminar, capítulo 2: *Leer a Kierkegaard*, pp. 76-119.

⁷⁷ Sobre la publicación de *El Instante*, puede leerse pp. 72-74 de este trabajo.

	-Temor y Temblor (16 de Octubre)	-Tres discursos edificantes (16 de Octubre) -Cuatro discursos edificantes (6 de Diciembre)
1844	-Migajas filosóficas (13 de Junio) -El concepto de angustia (17 de Junio) -Prefacios (17 de Junio)	-Dos discursos edificantes (5 de Marzo). -Tres discursos edificantes (8 de Junio) -Cuatro discursos edificantes (31 de Agosto)
1845	-Etapas en el camino de la vida (30 de Abril).	-Tres discursos para ocasiones supuestas (29 de abril)
1846	-Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas (28 de Febrero)	-Reseña literaria a <i>Dos Épocas</i> (30 de Marzo)
1847		-Discursos edificantes en varios espíritus (13 de Marzo) -Las obras del amor (29 de Septiembre)
1848	-La crisis y una crisis en la vida de una actriz (24-27 de Julio)	-Discursos cristianos (26 de Abril)
1849	-Dos ensayos ético-religiosos (19 de Mayo) -La enfermedad mortal (30 de Julio)	-Los lirios del campo y las aves del cielo (14 de Mayo) -Tres discursos para la comunión de los viernes (14 de Noviembre)

1850	-Ejercitación del cristianismo (25 de Septiembre)	-Un discurso edificante (20 de Diciembre)
1851		-Dos discursos para la comunión de los viernes (7 de Agosto) -Sobre mi trabajo como autor (7 de Agosto) -Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo (10 de Septiembre)
1855		-La inmutabilidad de Dios (1 de Agosto)

ii. Escritos Pseudónimos

Enten-Eller / O lo uno o lo otro (1843).

Esta obra, que inicia la Autoría y dará renombre a Kierkegaard entre sus contemporáneos, fue publicada bajo el pseudónimo de Víctor Eremita. Ya desde el Prólogo comprendemos que se trata de una obra peculiar: Eremita confiesa que no es el autor de la obra, sino solo el editor, y que al menos puede suponerse que haya dos autores de los escritos. Al autor de los escritos estéticos lo llamará A, y al autor de las cartas –un tal Wilhem, asesor de los tribunales –lo llamará B. Entre los papeles que Eremita ordena, encontramos los siguientes. Papeles de A: Διαπασαλματα (colección de aforismos); *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical* (análisis sobre el Don Juan de Mozart); *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno* (estudio estético sobre la tragedia moderna en comparación con la antigua); *Siluetas* (descripción poético-psicológica de varios personajes femeninos de la literatura); *El más desdichado* (un discurso en primera persona); *El primer amor, comedia de un Acto de Scribe, traducida por J. L. Heiberg* (crítica literaria); *La rotación de los cultivos* (ensayo sobre el tedio y propuesta de un método para vencerlo); *Diario del Seductor* (novela en forma de Diario, escrito

por un tal Johannes). Los papeles de B, por su parte, se componen de dos cartas del asesor Wilhem y un sermón de un pastor rural en Jutlandia: *La validez estética del matrimonio*, *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* y *Ultimátum*, respectivamente. En esta obra de Víctor Eremita, aparecen ya varios de los polos dialécticos que serán recurrentes en la obra kierkegaardiana: lo estético y lo ético, inmediatez-reflexión, posibilidad-realidad, tiempo-eternidad, etc.

Gjentagelsen / La repetición (1843)

El autor de esta obra es Constantin Constantius. Está dividida en dos partes, la primera es una narración de unos supuestos hechos (un joven acude a Constantin y entre ambos idean una estrategia para que el joven abandone a su amada) y la segunda parte la integran las cartas que envía el joven a su mentor (después de que se haya marchado de la ciudad) y en las que se revela el proceso interior del joven por encontrar un sentido a los sucesos. La obra trata el tema de la repetición “Gjentagelsen”, y de si la misma es posible.

Frygt og Bæven / Temor y Temblor (1843)

Publicada el mismo día que *La Repetición*, lleva la firma de Johannes de Silentio. La obra comienza presentando una secuencia de imágenes que intentan captar la decisión de Abraham, y la repercusión de la misma en Isaac, durante la subida al Monte Moriah. El movimiento existencial que se observa en esta obra es la fe. La fe en *Temor y Temblor* plantea la imposibilidad de ser superada o explicada desde categorías éticas.

Philosophiske Smuler / Migajas filosóficas (1844)

En esta obra, Johannes Climacus intenta responder a la pregunta de si puede aprenderse la verdad, entendida como verdad existencial (verdades éticas y ético-

religiosas), aquella que afecta “a mi felicidad eterna”⁷⁸. Presenta la propuesta socrática –«la verdad está en uno mismo»– y la contrapone a la hipótesis o proyecto de pensamiento que acabará por revelarse como la propuesta cristiana, en la que lo histórico –el dato de la revelación– juega un papel fundamental. Esta obra anuncia ya varios de los temas del *Postscriptum*, y contiene valiosas consideraciones sobre temas como la libertad y la necesidad, la búsqueda de la verdad, la mayéutica, la contemporaneidad del discípulo, etc.

Begrebet Angest / El concepto de angustia (1844)

El tema de esta obra, cuyo autor es Vigilius Haufniensis, es como su nombre lo indica, el ansia, esto es, el estado previo al ejercicio de la libertad, en el cual el espíritu está soñando. Se propone el autor describir los movimientos anteriores a la libertad, y para ello reflexiona sobre el estado del hombre antes de la caída, partiendo de un análisis del dogma del pecado hereditario. El autor comprende que el pecado no se puede explicar o deducir por necesidad de otra cosa. La formulación de la libertad como *posibilidad de poder* es uno de los grandes aportes de esta obra.

Forord / Prólogos (1844)

Compuesta de ocho prólogos a obras inexistentes (y un prólogo general a este conjunto de prólogos), esta obra es fundamentalmente una crítica al mundo editorial danés, con Heiberg a la cabeza. Nicolaus Notabene tiene prohibido por su esposa ser un “autor”, por lo que busca una manera de conciliar su deseo de escribir y su vida matrimonial. Los prólogos que escribe tratan distintos temas, y por su interés filosófico resalta el séptimo de los prólogos, donde aborda el tema de la *mediación*. La obra tiene un tono satírico y el subtítulo reza *Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed* (“Lectura ligera para ciertos estamentos según tiempo y ocasión”).

⁷⁸ SKS 4, 222 (*Migajas filosóficas*): “til min evige Salighed”.

Stadier paa Livets Vei / Etapas en el camino de la vida (1845)

Al igual que en *O lo uno o lo otro*, no hay un solo autor pseudónimo de esta obra sino varios. Hilarius Bogbinder en este caso, no se llama a sí mismo editor, sino que se presenta como compilador y encuadernador de la obra. Esta está compuesta por tres partes: *In vino veritas* (una crónica narrada por William Afham, en la que aparecen como personajes algunos nombres ya conocidos en obras anteriores, Víctor Eremita, Constantin Constantius y Johannes el Seductor), *Reflexiones sobre el matrimonio en respuesta a una objeción* (su autor es “Un casado”), y *¿Culpable?, ¿No culpable?* (que a su vez está compuesta por el Diario de Quidam, y el análisis del autor de dicha “construcción imaginaria”, Frater Taciturnus). Emmanuel Hirsch, Howard y Edna Hong y Glenn Kirkonnell son algunos de los autores que afirman que debe leerse esta obra –en tres partes–, en paralelo con *Tres discursos para ocasiones supuestas*, publicada con un día de diferencia.

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift / Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas (1846)

El tema comenzado en *Migajas* tiene su continuación en esta obra del pseudónimo Johannes Climacus. Aquí el tema se hace más explícito y el problema se revela como la cuestión de *llegar-a-ser-cristiano*. Para arribar a la explicitación de este problema, el autor dedicará toda la obra a esclarecer la diferencia entre el pensar objetivo (histórico y especulativo) y el pensar subjetivo, en qué consiste la apropiación de la verdad, la interioridad, la existencia, la paradoja, etc. Esta obra marca un antes y un después en la *Autoría*.

Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv / La crisis y una crisis en la vida de una actriz (1848)

Esta obra (publicada bajo el pseudónimo Inter et Inter, en cuatro partes en Fædrelandet entre el 24 y el 27 de Julio) es un escrito estético sobre la vida y el talento dramático de la actriz Johanne Luise Heiberg (esposa de J. L. Heiberg). Además de ser un ejemplo de crítica estética, el artículo le sirvió a Kierkegaard para deshacer el malentendido de creer que él era un autor que empezó

preocupándose de cuestiones estéticas y acabó ocupado con lo religioso. Por el lugar que ocupa en su Autoría, por otro lado, este artículo también revela que Kierkegaard no perdió nunca su interés por el cultivo de la estética (en cuanto disciplina).

Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger / Dos ensayos ético-religiosos (1849)

Las dos piezas que componen este escrito se titulan: “Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden?” (¿Le está permitido a un hombre dejarse matar por la verdad?) y “Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostle” (Sobre la diferencia entre un genio y un apóstol). El pseudónimo detrás de esta obra es H. H. En el primero de los ensayos la cuestión de fondo es el adecuado *cómo* de la relación entre el hombre y la verdad. El segundo busca distinguir entre un genio y un apóstol para apreciar el caso donde la autoridad en relación a la verdad está justificada.

Sygdommen til Døden / La enfermedad mortal (1849)

La enfermedad mortal o la enfermedad *para* (“til”) la muerte trata el problema de la constitución del Selv (el sí mismo) a partir de la luz que arroja la desesperación, como enfermedad del espíritu. En esta obra Anti-Climacus analiza los síntomas de la enfermedad, la estructura ontológica del Selv y la posibilidad de una cura, a partir de lo opuesto de la desesperación, la fe.

Indøvelse i Christendom / Ejercitación del cristianismo (1850)

La última de las publicaciones pseudónimas, *Ejercitación del cristianismo* (también de Anti-Climacus) adelanta algunos de los temas que enfrentarán a Kierkegaard con la Iglesia Oficial hacia el final de su vida, como la diferencia entre el cristianismo y la Cristiandad. El tema principal de la obra es la contemporaneidad del discípulo de Cristo, *conditio sine qua non* de la fe cristiana.

iii. Escritos firmados por S. K.

To opbyggelige Taler, Dos discursos edificantes (1843)

La expectativa de la fe en el año nuevo, y Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba son los discursos que inician las obras firmadas. El primero de los discursos comienza planteando las dificultades inherentes al deseo humano, expresado en la costumbre de desear a otro el bien, en ocasión del año nuevo. El segundo discurso edificante comenta un pasaje de la epístola de Santiago sobre el que Kierkegaard volverá más adelante, en dos discursos de ese mismo año (1843) y en el discurso sobre *La inmutabilidad de Dios* (escrito en 1851, publicado en 1855). Particularmente se pone énfasis en el versículo 17, “*Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba, y descende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración*”. En ambos discursos se invita a la introspección –algo que se repetirá en toda la serie –a partir de la descripción de modos que tienen los hombres de entrar en relación (consigo mismos, con los otros y con Dios).

Tre opbyggelige Taler, Tres discursos edificantes (1843)

Los primeros dos discursos de esta entrega meditan en torno a la primera Epístola de Pedro capítulo 4, versículos 7-12. Ambos discursos llevan el mismo título: *el amor ha de cubrir la multitud de pecados*. El primero hablará del amor centrándose en el amor, o cómo ama el amor; y el segundo en el amado, a quien el amor le descubre una multitud de pecados (y esto porque quien se conoce amado se reconoce en una mirada que no engaña ni incita al auto-engaño), pero que al mismo tiempo vierte en su corazón la preocupación del amor. El tercero de los discursos se titula *La confirmación del hombre interior*. Partiendo del ejemplo de San Pablo, el discurso tratará de la relación que el hombre interior entabla con el mundo. *La confirmación del hombre interior* es un saber que nace en la preocupación que lleva al hombre a preguntarse por el origen del porvenir –que se presenta bajo la forma de prosperidad o adversidad –y que lo pone delante de Dios, de cuyo movimiento resulta el agradecimiento, la paciencia y la confianza.

Fire opbyggelige Taler, Cuatro discursos edificantes (1843)

Los cuatro discursos que componen esta serie son: (1) *El Señor lo dio, el Señor lo ha quitado, loado sea el nombre del Señor*, en el que el discurso gira en torno a la figura de Job y sus palabras alumbradas por la realización de las mismas en la existencia; (2) y (3) *Todo don y toda dádiva perfecta viene de arriba*, abordando en uno de ellos (2) el contraste entre el saber, la duda existencial y la fe, y en el otro (3) trata el tema de qué significa la igualdad de los hombres ante Dios y qué es aquello que el hombre puede dar sin desequilibrar esta igualdad, el amor; (4) El último de los discursos se titula, *Que uno adquiera su alma en la paciencia*, y aquí se plantea la paradoja de adquirir el alma, cuando precisamente lo que se necesita para adquirir o hacerse uno es, precisamente, el alma.

To opbyggelige Taler, Dos discursos edificantes (1844)

En continuidad con el último de los discursos publicados, el primero de esta nueva entrega se titula: *Que uno preserve su alma en la paciencia*. Qué sea la paciencia y qué la diferencia de otras formas de estar y esperar, es el tema de este discurso. En el siguiente vuelve centrar la mirada en la misma relación desde otro ángulo: *Paciencia en la expectativa*.

Tre opbyggelige Taler, Tres discursos edificantes (1844)

Los discursos que componen esta serie son: (1) *Acuérdate de tu Creador en tu juventud*, en el cual Kierkegaard ofrece distintos escenarios en los cuales una persona puede olvidar esta relación constitutiva; (2) *La expectativa de una beatitud eterna*, donde después de presentar una fenomenología (y pedagogía) del deseo, plantea que la expectativa de la beatitud eterna debe transfigurar el presente para no caer en una quimera; (3) *Preciso es que él crezca y yo mengüe*, en donde se medita en torno a esta expresión de Juan el Bautista.

Fire opbyggelige Taler, Cuatro discursos edificantes (1844)

(1) *Necesitar a Dios es la perfección del hombre*. A partir de examinar una necesidad formal del hombre (entrar en la opacidad del porvenir), Kierkegaard muestra de qué manera se da una lucha interior y lo que el hombre descubre en la experiencia (la irracionalidad de lo contingente). Aquí la indigencia del hombre en su necesidad de Dios se revela como la mayor de las perfecciones. (2) En *El aguijón de la carne*, Kierkegaard medita sobre esta enigmática expresión del apóstol, que no refiere a un sufrimiento externo sino a otra cosa. (3) *Contra la cobardía* comienza presentando en qué consiste la resolución –que es precisamente lo contrario a pensarla o imaginarla –y luego pasa a tratarse de la cobardía como una forma velada de orgullo. (4) En *El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence – al vencer Dios*, se medita sobre la plegaria a partir de una imagen: la de un combatiente que puede estar siempre alegre y desenvuelto, cuando tiene la seguridad de que perder es ganar. Se presentan también las implicaciones para el creyente en oración, de la inmutabilidad de Dios.

Tre Taler ved tænkte Leiligheder / Tres discursos para ocasiones supuestas (1845)

Los tres discursos para ocasiones supuestas fueron publicados con un día de diferencia respecto de *Etapas*, y el contenido de cada uno de ellos se puede relacionar con las partes de dicha obra (aunque no necesariamente en el mismo orden): *En ocasión de una confesión*, *En ocasión de una boda*, *Ante una tumba*. Los tres discursos. Comparten todos ellos el carácter exhortativo. El primero tiene como punto de partida que el arrepentimiento es ya buscar a Dios, pero para llegar a ese punto, uno debe habérselas solo consigo mismo ante el Santísimo que todo lo conoce. En el segundo, el matrimonio se presenta como un estado de vida, y como tal, necesita ya desde el comienzo, de la resolución –a la que llama la seriedad de la gratitud –de buscar a Dios en el matrimonio, la resolución del amor que lo supera todo. El tercero y último de los discursos comienza con la imagen de estar solo ante una tumba, en la cual se recuerda al muerto. En tal situación, Kierkegaard presenta diferentes estados de ánimo que pueden surgir, pero ninguno de ellos es el

adecuado, sino solo la seriedad, que aparece cuando la tumba hace de espejo; y la certeza de la muerte deviene en certeza de mi muerte.

Opbyggelige Taler i forskjellig Aand / Discursos edificantes en varios espíritus (1847)

Esta obra presenta varios discursos distribuidos en tres partes: (I) *Un discurso ocasional*, (II) *Lo que aprendemos de los lirios del campo y las aves del cielo*, (III) *El evangelio de los sufrimientos. Discursos cristianos*. Cada una de estas partes, a su vez, contiene una serie de discursos. (I) En la primera parte nos encontramos con un *Discurso en ocasión de una confesión, La pureza del corazón es desear una cosa*. Este discurso, por su extensión está a su vez dividido en tres partes. Comienza situando al lector, señalando las condiciones para el arrepentimiento; enseguida pasa a examinar el deseo humano, y cómo este se puede dispersar en la multiplicidad; a continuación se señala que si una persona realmente puede desear solo una cosa en verdad, debe desear de verdad, el bien; por último, el discurso vuelve a centrarse en el silencio, la soledad y la confesión. (II) La segunda parte la componen los primeros discursos que Kierkegaard dedica a meditar en la paciencia y la confianza en la escuela de *los lirios del campo y las aves del cielo*, en tres partes en las que el acento está en lo que implica ser una persona humana. (III) *El evangelio de los sufrimientos*, por su parte, está compuesto por siete discursos, dirigidos especialmente al sufriente; el sufrimiento en estos discursos es presentado como paradójico. Kierkegaard no hace una apología del sufrimiento humano, ni lo justifica, pero tampoco lo niega o busca aplacarlo, sino que es en el sufrimiento vivido, en el cómo vivirlo, donde se haya el consuelo de la fe que hace posible que el sufrimiento conviva con la alegría⁷⁹.

Kjerlighedens Gjerninger / Las obras del amor (1847)

En *las obras del amor*, Kierkegaard se propone distinguir entre el amor humano (Elskov), la amistad y el amor cristiano (Kjerlighed). La figura del prójimo es uno de los ejes sobre el que se tejen estas deliberaciones –que no discursos. Dividido en

⁷⁹ Aquí distinguiré el sufrimiento humano que se vive cristianamente y el sufrimiento propio del camino cristiano, que no existe fuera de dicho camino.

dos partes, la primera se dedica fundamentalmente a la distinción entre distintos tipos de amor, y la segunda a describir y analizar las *obras* del amor.

Christelige Taler / Discursos cristianos (1848)

La segunda entrega de Discursos cristianos (tal era el subtítulo que acompañaba a “El evangelio de los sufrimientos”) es otra de las grandes compilaciones de discursos que Kierkegaard publica en vida. Se divide en cuatro partes: (I) Las preocupaciones de los paganos, que en un tono polémico separa dos formas de vivir(se), desde el horizonte del mundo o desde el horizonte de la fe cristiana. En estos discursos se mira a la escuela de los lirios del campo y las aves del cielo. (II) En el segundo bloque, compuesto de siete discursos, Kierkegaard vuelve a meditar a partir de la paradoja del sufrimiento cristiano. (III) La tercera parte, *Pensamientos que hieren por la espalda...para edificar*, son también escritos en tono polémico, aunque no contra la preocupación mundana sino contra la ilusión de la Cristiandad. (IV) La última serie de Discursos, siete en total, está pensado para la comunión de los viernes, y su tono resalta por crear un clima de intimidad. Dos de ellos (el 2 y el 3) fueron leídos antes de ser publicados en la Vor Frue Kirke.

Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen / Los lirios del campo y las aves del cielo (1849)

En esta nueva serie de discursos –a partir de la escuela de los lirios del campo y las aves del cielo–, Kierkegaard trata tres temas; (1) En el primero de los discursos se mira al lirio del campo y al ave del cielo *contra* la mirada del poeta. (2) En el segundo discurso se pone la atención en la *obediencia*. (3) El tercero gira todo él alrededor de la *alegría*, en vivir la eternidad en el presente. En la introducción a la edición inglesa (Howard y Edna Hong), los traductores señalan que estos discursos pertenecen a lo que Johannes Climacus definió en el *Postscriptum* como religiosidad A, sin la determinación de la paradoja del cristianismo (religiosidad B)⁸⁰.

⁸⁰ KIERKEGAARD, S., *Without Authority*, trad. e introducción de Howard y Edna Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009, *Historical Introduction*, p. xiv.

Tre Taler ved Altergangen om Fredagen / Tres discursos para la comunión de los viernes (1849)

Los tres breves discursos que componen esta obra tratan respectivamente de tres figuras del Evangelio: (1) *El sumo sacerdote* (o más bien Cristo como sumo sacerdote), y está dirigido al sufriente (2) *El recaudador de impuestos*, que coincidente en el templo con el fariseo, no coincide con él en su actitud orante (3) *La mujer que era pecadora*, donde se medita sobre qué sea aquello de “amar mucho”, y su relación con el “mucho se le perdona”.

En opbyggelig Tale / Un discurso edificante (1850)

La mujer que era pecadora, vuelve sobre la figura del discurso anterior pero ahora se presenta como modelo en su buscar el perdón y su no-poder-nada ante Dios.

To Taler ved Altergangen om Fredagen / Dos discursos para la comunión de los viernes (1851)

Los últimos discursos que escribió Kierkegaard *para la comunión de los viernes*, son (1) *A quien poco ama poco se le perdona*: desde una perspectiva invertida respecto al discurso edificante de 1850, Kierkegaard medita sobre el peligro de mirarse uno a sí mismo sin amor, desde una lógica retributiva y meritatoria. (2) El objeto del discurso –que había sido ya meditado en uno de los discursos de 1843 –es *el amor cubre la multitud de pecados*. Aun cuando el amor humano (entroncado en el amor de Cristo) cubre la multitud de pecados, en este discurso se aborda esta cura de la desesperación a partir del amor de Cristo que entrega su vida. Estos discursos vienen precedidos de una dedicatoria a “En Ubenævnt, hvis Navn engang vil nævnes”, (la traducción sería algo como: Una persona cuyo nombre no se pronuncia, pero que un día será pronunciado), y a la vez de un Prefacio que retoma los prefacios a discursos anteriores desde la perspectiva amplia de la Autoría.

Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet / Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo (1851)

Compuesta en tres partes y un prefacio, en esta obra Kierkegaard plantea el modo correcto de relacionarnos con las Escrituras –como en un espejo donde se refleja el tú –además de volver a retomar varias de las ideas que ha tratado en otras obras como la soledad, el silencio, las obras del amor, etc. Hay un tratamiento explícito sobre la exégesis a partir del método histórico-crítico, señalando sus límites (a partir de una bella metáfora sobre un enamorado que recibe una carta encriptada de su amada).

Guds Uforanderlighed / La inmutabilidad de Dios (1855)

Es el último de los discursos que publicó en vida, y lo hizo en medio de la polémica con la Iglesia Oficial. La cita bíblica que inicia el discurso ya había sido comentada en otros dos discursos (St. 1 17-21), pero en este caso se incide en el carácter cambiante de todo aquello que el hombre experimenta y conoce, y la inmutabilidad de Dios –no como el Motor Inmóvil de la filosofía aristotélica sino como Amor que no cambia.

iv. Nota sobre los Diarios y Papeles

En los *Diarios y papeles* de Søren Kierkegaard se agrupan todos los escritos no publicados por el autor, cuya extensión es equiparable (o incluso superior) a las obras publicadas. Entre ellos destacan los *Diarios* (1834-1855), una serie de cuadernos donde Kierkegaard vertía metódicamente sus observaciones, reflexiones y comentarios en orden cronológico. No buscaba narrar los hechos que constituían el día a día, sino expresar las ideas tal como se le presentaban, reflexionar sobre aquello que le preocupaba o que había captado su atención. Hay en los *Diarios* comentarios a sus propias obras, a su relación con algunas personas o a conversaciones que sostuvo con alguien –entre las que destaca su padre y Regina, Mynster, Møller –, así como su interpretación de hechos significativos –

como el asunto Corsario –, dudas y certezas, expresiones de devoción a Dios o de dolor. Algunos fragmentos de sus *Diarios* aparecerán luego literalmente o en versiones modificadas en sus obras publicadas. En el Diario es posible rastrear la génesis de algunas de sus ideas más importantes. Al mismo tiempo, Kierkegaard volvía muchas veces sobre lo que había escrito, y apuntaba en el margen nuevas perspectivas o consideraciones sobre el tema. Por otro lado, los Papeles incluyen notas, reseñas y apuntes de estudio, tanto de su época universitaria (destacan aquí los *apuntes de las lecciones de Schelling* en Berlín, por ejemplo) como de las lecturas que fue haciendo a lo largo de su vida. Otro factor que reviste de importancia esta colección es el hecho de que reúna las obras no publicadas, o los borradores de algunos escritos que luego fueron modificados, así como también aquellas obras que quedaron abandonadas (por ejemplo, las lecciones sobre la *Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*). Según la edición de las obras completas de las que se trate variará el orden de los *Diarios y Papeles*. La primera edición fue la elaborada por Barfod y Gottsched, *S. Kierkegaards Efterladte Papirer (Papeles Póstumos de S. Kierkegaard)*, la segunda fue la de P. A. Heiberg, V. Kurh, E. Torsting (que tendría una reedición ampliada unos años después) y se conoce como *S. Kierkegaards Papirer*. Esta última edición, más cuidada que la primera, contó en su versión ampliada con 13 volúmenes en 22 tomos (y 3 tomos de índice). Si bien se siguió un orden cronológico se agregó la clasificación de A, B, C: A para los escritos de carácter autobiográfico, B para los ensayos inéditos, los borradores y los trabajos inacabados, C apuntes de clase y de lectura. La forma de citar esta edición es como sigue: por número de volumen en números romanos, tomo del volumen en arábigo, grupo de pertenencia (A, B o C), y la página en arábigo. Por último –y esta es la edición que se maneja en esta tesis –la última edición a cargo del Centro de Investigaciones Søren Kierkegaard, los Søren Kierkegaard Skrifter (SKS), cuya forma de citado comentamos en la *Introducción* de esta tesis: 3. *Metodología y Aparato crítico*.

1.7. La Autoría

De 1841 a 1846

Entre la ruptura con Regine y la estancia en Berlín, fueron tomando forma los diversos escritos que constituyen *O lo uno o lo otro*. Con el fin de terminar la obra, Kierkegaard retorna a su ciudad y para finales de 1842 el borrador está prácticamente terminado. El 20 de febrero 1843 sale a la venta en dos volúmenes.

La publicación de *O lo uno o lo otro* causó gran revuelo en Copenhague. Los propios méritos de la obra, sumados a una reseña en parte negativa de Heiberg (por ejemplo, hablando del *Diario del seductor* “*one is disgusted, one is nauseated, one is revolted*”⁸¹) tuvieron el efecto de atraer a un importante número de lectores y generar varias reseñas en diversas publicaciones. *O lo uno o lo otro* fue uno de los libros más vendidos en vida del autor (la primera edición, con 525 copias, se vendió en los primeros tres años desde su publicación), y uno de los pocos que tuvo una segunda edición (de 750 copias) antes de 1855.

Con *O lo uno o lo otro* comienza, según el propio Kierkegaard, la Autoría. Poco más de dos meses después de publicarse la obra bajo el pseudónimo de Víctor Eremita, aparecerán los primeros dos discursos edificantes, llevando la firma del propio Kierkegaard. Seguirán unos meses de mucho trabajo, con una segunda ida a Berlín de por medio. Una carta que envía desde allí a su amigo Emil Boesen da cuenta del estado creativo en el que se encuentra durante ese período:

“Yesterday I arrived, today I’m at work, and my brain is pulsating. (...) At this moment the busy thoughts are at work again, and the pen flourishes in my hand”⁸².

Y en otra carta escrita unos días después, el 25 de mayo de 1843,

“Again a little while and you will see me. I’ve have finished a work of some importance to me, am hard at work on another, and my library is indispensable

⁸¹ GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 219.

⁸² KIERKEGAARD, S. *Letters And Documents*, Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009, p. 150.

to me, as is also a printer (...) I have never worked as hard as now. I go for a brief walk in the morning. Then I come home and sit in my room without interruption until about three o'clock. My eyes can barely see. Then with my walking stick in hand I sneak off to the restaurant, but am so weak that I believe that if somebody were to call out my name, I will keel over and die. Then I go home and begin again"⁸³.

El 30 de mayo volvería a Copenhague con los manuscritos de algunas de sus obras más conocidas. Saldrían a la luz el 16 de octubre de ese mismo año: *La Repetición, Temor y Temblor y Tres discursos edificantes*.

1844 será un año de intenso trabajo, con una notable producción de obras pseudónimas y firmadas. *Dos discursos edificantes* (5 de marzo), *Tres discursos edificantes* (8 de junio), *Cuatro discursos edificantes* (31 de agosto) y entre las obras pseudónimas, *Migajas filosóficas* (13 de junio), *El concepto de angustia y Prefacios* (ambos publicados el mismo día, el 17 de junio). Su apartamento en Nørregade 230A, donde vivió entre 1840 y 1844 tenía tinta, pluma y papel en todas las habitaciones⁸⁴, de modo que Kierkegaard no perdiera la oportunidad de poner por escrito las ideas allí donde se presentaran.

En abril de 1845 saldrían a la luz, con un día de diferencia, *Tres discursos para ocasiones supuestas* (29 de abril) y *Etapas en el camino de la vida* (30 de abril). Si bien esta última obra salió a luz a finales de abril de 1845, hay apuntes, notas e ideas sugeridas en los *Diarios*⁸⁵, a partir de una fecha tan temprana como

⁸³ *Ibíd.* p. 154.

⁸⁴ Según el testimonio de Tycho Spang en GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 314.

⁸⁵ En una entrada del 17 de mayo de 1843, confiesa estar escribiendo una historia que llevará por título "¿Culpable?/ ¿No culpable?", aclarando que, aun cuando su relación con Regine le ha proporcionado en un año y medio más experiencia poética que la que puede estar contenida en "todas las novelas puestas juntas", de ningún modo hará de *¿Culpable?/¿No culpable?* una biografía velada, sino que se trata de una realidad [*Realitet*] completamente diferente: SKS 18, 177-178, *Diarios y Papeles* "eg har da begyndt paa en Fortælling, betitlet: Skyldig – Ikke Skyldig, det vilde naturligviis indeholde Ting, der kunde forbause Verden; thi jeg lever i mig selv i Aar mere Poesie end alle Romaner tilsammen; men jeg kan og vil dog ikke, mit Forhold til hende skal ikke poetisk

principios de 1843, cuando Kierkegaard aún se hallaba en proceso de escribir obras como *La Repetición*, *Temor y Temblor*, y varios *Discursos Edificantes*. Pensada inicialmente para ser publicada como dos obras separadas (por un lado *In vino veritas* y *Reflexiones sobre el matrimonio* y por el otro, *¿Culpable?/ ¿No culpable?*), se publicó bajo la firma de Hilarius Bogbinder, es decir, no por un autor ni un editor, sino un “encuadernador” (*bogbinder*).

El método de trabajo durante estos años, según el mismo Kierkegaard relata, incluía largos paseos por su querida Copenhague, en los cuales aclaraba sus ideas y les daba forma a la vez que aprovechaba para hacer “observaciones psicológicas”⁸⁶ y conversar con las personas con las que se encontraba o que le acompañaban en sus paseos. Los testimonios de las personas que lo trataron en sus paseos nos muestran un Kierkegaard afable y conversador, que solía dejar muy buena impresión en sus interlocutores.

Después de sus paseos por las calles de Copenhague, retornaría a su casa donde pasaría horas escribiendo, a veces, sin siquiera quitarse el sombrero⁸⁷.

La polémica con El Corsario

Hacia finales de 1845 Kierkegaard tenía prácticamente terminado el manuscrito del *Postscriptum* y daba los últimos retoques al texto que acompañaría como cierre a dicha obra, “*Una primera y última explicación*”, en donde el filósofo danés asumiría públicamente la responsabilidad jurídica y literaria de todas las obras pseudónimas, desde *O lo uno o lo otro* hasta *el Postscriptum*. Algunas entradas en

forflygtiges, det har en ganske anden Realitet”, (“I have just begun a story entitled “'Guilty?'/Not Guilty?"; of course it would come to contain things that could amaze the world, for I have personally experienced more poetry in the last year and a half than all novels put together, but I cannot and will not do it, for my relationship to her must not become poetically diffused; it has a completely different reality”).

⁸⁶ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. Garff p. 312.

⁸⁷ Según A. F. Schiødte en GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 314.

sus *Diarios* nos revelan la preocupación que por entonces le apremiaba: dejar de ser un “autor” y exiliarse del mundo literario, para buscar tal vez una posición como pastor en alguna parroquia rural,

“Up until now I have made myself useful by helping the pseudonyms become authors. What if I decided from now on to do the little writing I can excuse in the form of criticism. Then I would put down what I had to say in reviews, developing my ideas from some book or other and in such a way that they could be included in the work itself. In this way I would still avoid becoming an author.”⁸⁸

“It is now my intention to qualify as a pastor. For several months I have been praying to God to keep on helping me, for it has been clear to me for some time now that I ought not to be a writer any longer, something I can be only totally or not at all”⁸⁹.

Con el *Postscriptum* Kierkegaard pondría punto final a su carrera literaria y evitaría la tentación de alcanzar cierta fama o renombre como autor, recluyéndose a sí mismo en una humilde parroquia rural, donde sus dotes literarias poco o nada contarán. Sin embargo, este plan nunca llegaría a ejecutarse. Hacia finales de diciembre de 1845 comenzaría una de las polémicas literarias más famosas en la historia de Dinamarca, un suceso que, entre otras cosas, llevaría a Kierkegaard a reinterpretar su vocación de escritor y lo animaría a iniciar la segunda fase de su Autoría. La polémica con *El Corsario* le brindaría a Kierkegaard la oportunidad de deshacer la contradicción entre ser “autor” y ser cristiano.

⁸⁸ SKS 18, 280 (*Diarios y Papeles*): “Hidtil har jeg været tjenende ved at hjælpe Pseudonymerne til at blive Forfattere, hvad om jeg nu fremtidigens besluttede mig til for den Smule Produktivitet jeg kan indulgere, at gjøre det i Form af Kritik, saa jeg nedlagde hvad jeg havde at sige i Critiker, der ud af et eller andet Skrift viklede mine Tanker, saaledes at de dog ogsaa kunne ligge i Skriftet. Saa undgik jeg dog at blive Forfatter.

⁸⁹ SKS 18, 278 (*Diarios y Papeles*): “Min Idee er det nu at uddanne mig til at blive Præst Jeg har i flere Maaneder bedet Gud om at hjælpe videre, thi for mig har det nu længere staaet tydeligt, at jeg ikke bør være Forfatter mere, hvilket jeg nemlig enten kun vil være ganske ell. slet ikke”

Corsaren era el nombre de una revista satírica, en parte clandestina⁹⁰, que se anunciaba como revista de contenido político y literario, pero que resultaba ser, ante todo, un espejo paródico y burlón de la sociedad de Copenhague, más dada al chisme que al análisis político. Su dueño y editor era Meir A. Goldschmidt, un joven culto al que Kierkegaard conocía y había tratado varias veces durante sus paseos por la ciudad. Cuando en 1843 Kierkegaard publique *Enten-Eller*, *Corsaren* será una de las revistas que más alabe la obra y al genio detrás de la obra, y el mismo Goldschmidt celebrará junto a P. L. Møller, la entrada de Víctor Eremita en la escena literaria de Copenhague. P. L. Møller, por su parte, fue un poeta y crítico literario, y desde 1842, colaborador recurrente (siempre en el anonimato) de *El Corsario*.

En diciembre de 1845 Møller publicará en la revista *Gæa* una pieza titulada “Una visita en Sorø”, en la cual el autor imagina una velada en la que se discute la última obra pseudónima de Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida*. Además de una reseña muy negativa a *Etapas*, Møller cuestiona en términos generales toda la producción de Kierkegaard, a quien no se menciona explícitamente pero se sugiere, vinculando entre sí a los pseudónimos desde Víctor Eremita hasta Frater Taciturnus. Las alusiones a su persona son recurrentes, como cuando hace un balance de toda su producción y la relaciona a una práctica enfermiza del autor de escribir sin contención, como si se tratase de una necesidad terapéutica:

“But when I picked up his latest big book, *Stages on Life's Way*, I had an almost uncomfortable feeling. Such an exaggerated, indeed, such an unnatural productivity may be healthy for an author, but for literature and the reader-never”⁹¹.

⁹⁰ Garff menciona a seis falsos editores que sirvieron de “faroles” en varios números de la revista; el primero de ellos, un tal Lind, fue incluso arrestado y llevado a prisión nada más salir los primeros números, cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 378.

⁹¹ KIERKEGAARD S., *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings*, Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009, p. 100.

La respuesta de Kierkegaard no tardó en llegar. En un artículo titulado *En omreisende Æstetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet* (La actividad de un esteta ambulante y cómo, a pesar de todo, terminó pagando la cena), publicado pocos días después en la revista *Fædrelandet*, Kierkegaard –bajo la firma de Frater Taciturnus –criticó la reseña de Møller tachando su lectura de superficial y confusa. Mas no fue esto lo que encendió la polémica sino el párrafo final del artículo, en el cual Kierkegaard solicitaba a *El Corsario* que lo atacase públicamente a la vez que revelaba la relación entre Møller y la revista clandestina:

“Would that I might only get into *The Corsair* soon. It is really hard for a poor author to be so singled out in Danish literature that he (assuming that we pseudonyms are one) is the only one who is not abused there. My superior, Hilarius Bookbinder, has been flattered in *The Corsair*, if I am not mistaken; Victor Eremita has even had to experience the disgrace of being immortalized –in *The Corsair*! And yet, I have already been there, for ubi spiritus, ibi ecclesia [where the spirit is, there is the Church]: ubi P. L. Møller, ibi *The Corsair*”⁹².

A partir de este momento comenzarán a aparecer, durante aproximadamente un año, una serie de artículos de mofa y caricaturas que parodian a Kierkegaard y su obra, tanto su personalidad como su aspecto físico. Al comenzar los ataques, Kierkegaard escribirá un segundo artículo en el que insistirá en decir que la mayor injuria para alguien es ser alabado por una revista como *El Corsario*, “May I ask to be abused-the personal injury of being immortalized by *The Corsair* is just too

⁹² *Ibid.* p. 46. SKS 14, 84 (*Artículo periodístico, Fædrelandet 27 Dic. 1845*): “Gid jeg nu blot snart maatte komme i »Corsaren«. Det er virkelig haardt for en stakkels Forfatter at staae saaledes udpeget i dansk Literatur, at han (antaget, at vi Pseudonymer ere Een) er den eneste, som ikke udskjeldes der. Min Foresatte, Hilarius Bogbinder, er bleven smigret i »Corsaren«, dersom jeg ikke husker feil; Victor Eremita har endog maattet opleve den Tort, at blive udødeliggjort – i »Corsaren«! Og dog, jeg har jo allerede været der; thi ubi spiritus, ibi ecclesia: ubi P. L. Møller, ibi »Corsaren«”.

much”⁹³. Después de este segundo artículo Kierkegaard callará, a pesar de que los ataques continuarán durante meses.

Las consecuencias para los actores de esta polémica variarán. Goldschmidt terminará arrepintiéndose de los ataques, y venderá la revista un año después del comienzo de la polémica. Møller por su parte perderá prestigio ante la sociedad culta de Dinamarca y abandonará el país para acabar su vida en el extranjero, sin alcanzar mayor reconocimiento literario o académico. *El Corsario* perderá su influencia y terminará desapareciendo, siendo en sus últimos números apenas una sombra de lo que llegó a ser. Para Kierkegaard las consecuencias fueron principalmente dos: la primera es que a partir de entonces tuvo que abandonar su querida costumbre de pasear por las calles de Copenhague, ya que mucha gente lo señalaba y se reía de él, llamándole apodos o buscando las semejanzas entre la persona y las caricaturas de *El Corsario* (por ejemplo, mirando detenidamente su pantalón, ya que según la revista, tenía un lado más corto que el otro). La otra consecuencia fue que a partir de entonces no le resultará difícil ser considerado un “autor”, pues lejos de traerle fama o prestigio social le ofrecía algo así como un *martirio de la risa*⁹⁴. A partir de este momento comienza la segunda fase de su Autoría, donde el mostrar en qué consiste la difícil tarea de *llegar a ser* cristiano (motus de toda la obra de Kierkegaard⁹⁵) será cada más explícito.

De 1847 a 1854

Las obras que forman parte de la segunda fase de la Autoría aparecen mayoritariamente bajo su firma, excepción hecha de los *Dos ensayos ético-religiosos* (1849) firmados por H. H., las dos obras firmadas por Anti-Climacus *La enfermedad mortal* (1849) y *Ejercitación del cristianismo* (1850) –aunque con el nombre S. Kierkegaard figurando como editor en ambas– y la publicación de *Crisis y una crisis en la vida de una actriz* (1848), escrito aparecido en cuatro números en

⁹³ *Ibíd.* p. 50. SKS 14, 89 (*Artículo periodístico, Fædrelandet 10 Enero 1846*): “maa jeg bede, at jeg bliver udskjeldt, det er for galt at opleve den Tort at blive udødeliggjort af »Corsaren«”

⁹⁴ SKS, 21, 279 (*Diarios y Papeles*): “Jeg er Latterens Martyr” (“I am a martyr of laughter”).

⁹⁵ Ver *Estudio Preliminar*, capítulo 2: *Leer a Kierkegaard*, pp. 75-119.

el periódico *Fædrelandet*, bajo el pseudónimo *Inter et inter*. La producción, aunque se reduce en los últimos años, no deja de suponer algunos de los textos más logrados y queridos por el propio autor. Entre los acontecimientos de aquellos años finales de la década del 40' conviene señalar la boda de Regine Olsen y Frederik Schlegel, que tuvo lugar en 1847 el mismo año en que Kierkegaard publica *Las obras del Amor*. Será también por entonces cuando Kierkegaard venda la antigua casa familiar, trasladándose a Rosenborggade 156^a (aunque su última residencia sería en Klædeborderne 5-6).

Una de las preocupaciones que lo acompañan en estos años finales de la década del 40' es el cariz religioso explícito que adquiere la mayor parte de su producción, y a partir de ello, el temor de Kierkegaard de una posible lectura errada del conjunto de su obra, precisamente la posibilidad de que el lector contemporáneo caiga en la ilusión de creer que el sentido de los textos le viene de fuera, de un proceso de maduración o caída en lo religioso por parte del autor, y no que responden a una intención presente desde el comienzo. Kierkegaard formula este malentendido así:

“One begins as an esthetic author and then when one becomes older and no longer has the powers of youth, then one has becomes a religious author”⁹⁶

Intentar dar una clave de lectura al conjunto de sus obras es lo que Kierkegaard pretende hacer en *El punto de Vista* (redactado en 1848, aunque publicado, solo en parte, en 1851 bajo el título de *Sobre mi trabajo como autor*). El valor hermenéutico de esta pieza resulta, para el estudioso del filósofo, fundamental⁹⁷, pues en él Kierkegaard desea exponer *el punto de vista*, aquél sentido capaz de iluminar el todo, o como Joakim Garff dice en la biografía del filósofo, el “meta-texto”⁹⁸.

⁹⁶ SKS 13, 14 (*Sobre mi trabajo como autor*): “Herved forhindres tillige det Sandsebedrag: at det Religieuse er Noget, man tyer til, naar man er blevet ældre; »man begynder som æsthetisk Forfatter, og naar man saa er blevet ældre, ikke mere har Ungdommens Kræfter, saa bliver man religious Forfatter«”.

⁹⁷ Ver *Estudio Preliminar*, capítulo 2: *Leer a Kierkegaard*, pp. 76-119.

⁹⁸ GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 552.

La publicación en 1850 de *Ejercitación del Cristianismo* tuvo gran resonancia en Copenhague. Mynster y Martensen, si bien no se pronunciaron públicamente, mostraron su disgusto en conversaciones y cartas privadas. Giowad, uno de los editores de Kierkegaard por ese entonces, se preguntó si acaso el presentar el ideal cristiano con tanto ímpetu no provocaría que algunos estudiantes de teología se acobardaran y abandonaran el seminario⁹⁹. A poco de publicarse la obra, una polémica que atrajo la atención de muchos fue la cuestión de distinguir y aplicar en Dinamarca el matrimonio civil. Grudelbach, un partidario de Grundtvig, quiso unir a Kierkegaard a la causa de la separación Iglesia-Estado haciendo clara alusión a algunas de las ideas esbozadas en *Ejercitación*. La respuesta de Kierkegaard no se hizo esperar. Publicada en *Fædrelandet* el 31 de Enero de 1851, la *Carta abierta a raíz de un comentario del Dr. Rudelbach sobre mi persona* le sirvió a Kierkegaard para tomar distancia de la causa de Grundtvig y los suyos, pues su propuesta no pasaba por ninguna reforma externa, sino fundamentalmente por una apropiación interior del cristianismo:

“I have diligently and honestly worked for the inward deepening of Christianity in myself and in others insofar as they are willing to be influenced (...) Just as I regard it as an illusion for someone to imagine that it is external conditions and forms that hinder him in becoming a Christian, so is it also the same illusion if someone imagines that external conditions and forms will help him to become a Christian.”¹⁰⁰

No se trata de cambiar la *forma* de la Cristiandad sino la forma en que cada individuo se relaciona con el cristianismo. Sin embargo, Rudelbach no iba mal encaminado al referirse a Kierkegaard como un autor crítico con la manera en que el cristianismo se vivía y predicaba en Dinamarca, aunque no haya acertado en fijar

⁹⁹ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 660.

¹⁰⁰ SKS 14, 113-114 (*Artículo periodístico: Fædrelandet, 31 de Enero, 1851*): “har jeg med Flid ogsaa med adskillige Opoffrelser redeligt arbeidet for at inderliggjøre Christendommen i mig og i Andre, hvis ellers Andre ville lade sig paavirke.(...) Og som det da efter min Mening er et Sandsebedrag, om En indbilder sig, at det er de ydre Former, der forhindrer ham i at blive Christen, saa er det, ja det er det samme Sandsebedrag, om En indbilder sig, at det er de ydre Former, der skulle hjælpe”.

el punto en discordia. Esto se manifestaría abiertamente en la última etapa de la vida del filósofo: su polémica pública contra el “cristianismo oficial”.

El Instante y la polémica con la Iglesia Oficial.

El 30 de Enero de 1854 muere en su casa Jakob Mynster. Además de unos funerales dignos de quien fuera por muchos años el primado de la Iglesia danesa y referente cultural de Copenhague, se publicaron elegías y escritos de diversa índole honrando la memoria del reciente fallecido obispo, entre las que destacaba un sermón de Martensen en donde llamaba a Mynster un “testigo de la verdad”. Kierkegaard, publicó varios meses después¹⁰¹ una respuesta a dicho sermón. La pregunta que lanzaba Kierkegaard y que servía de título de aquél artículo publicado en *Fædrelandet* en diciembre del 54, decía: *¿Fue el obispo Mynster un testigo de la verdad?* Para responder a ello, Kierkegaard empezaba por definir en qué consistía ser un *testigo de la verdad* y luego comparaba esta figura con la figura pública de Mynster:

“A truth-witness, one of the authentic truth-witnesses, is a person who is flogged, mistreated, dragged from one prison to another, then finally-the last advancement, by which he is admitted to the first class in the *Christian* order of precedence among the authentic truth witnesses- then finally, for this is indeed one of the authentic truth-witnesses Prof. Martensen talks about, then finally is crucified or beheaded or burned or broiled on a grill, his lifeless body thrown away by the assistant executioner into a remote place, unburied –this is how a truth-witness is buried!– or burned to ashes and cast to the winds so that every trace of this "refuse," as the apostle says he has become, might be obliterated”¹⁰².

¹⁰¹ Las razones para retrasar la publicación de esta contestación, se deben, según el mismo Kierkegaard apunta en el artículo, a su deseo de no intervenir en la disputa por el sucesor de Mynster, entre los que se contaba Martensen.

¹⁰² SKS 14, 126 (*Artículo periodístico, Fædrelandet 18 Dic. 1854*): “Et Sandhedsvidne, et af de rette Sandhedsvidner, det er en Mand, der bliver hudflettet, mishandlet, slæbt fra det ene Fængsel i det andet, og saa tilsidst – sidste Avancement, hvorved han optages i første Classe af den christelige Rangforordning, blandt de rette Sandhedsvidner – saa tilsidst – thi det er jo et af de rette

Frente a la descripción de lo que Kierkegaard entiende por un *testigo de la verdad*, la vida, posición social, prestigio e incluso el mismo funeral de Mynster componen una figura directamente opuesta¹⁰³. Martensen responderá públicamente a los ataques de Kierkegaard –que si bien iban dirigidos a Mynster, por defecto recaían también en él mismo y en la institución eclesial a la que servía como cabeza– una sola vez, el 28 de diciembre de 1854 en el periódico *Berlingske Tidende*. A partir de entonces y hasta la muerte de Kierkegaard, Martensen callará. En los siguientes meses Kierkegaard proseguirá sus ataques, publicando uno tras otro hasta sumar 21 artículos en *Fædrelandet*, siendo el último de ellos una alusión al *silencio* de su rival Martensen. Y por si fuera poco, al último artículo en *Fædrelandet* le seguirá la publicación de 9 números de *Øieblikket, El Instante*, una revista (o serie de panfletos) editada por el mismo Kierkegaard que llegaría a tener un número considerable de suscriptores.

El Instante permite a Kierkegaard señalar la distancia entre lo que llama el cristianismo del Nuevo Testamento y la Cristiandad o cristianismo ilusorio predicado por la Iglesia Danesa. En el primer número por ejemplo, aboga

Sandhedsvidner, Prof. Martensen taler om – saa tilsidst korsfæstet eller halshugget eller brændt eller stegt paa en Rist, hans afsjelede Legeme af Rakkeren henslængt paa et afsides Sted ubegravet – saaledes begravet et Sandhedsvidne! – eller brændt til Aske og henkastet for alle Vinde, at ethvert Spor af dette »Udskud«, som Apostelen siger han er bleven, maatte udslettes”.

¹⁰³ En el número 6 de *El Instante*, Kierkegaard hablará de Mynster en estos términos: SKS 13, 262 (*El Instante*): “Der er altsaa en Verdens, en Himmels Forskjel mellem den Mynsterske Livsbetragtning (der egentligen er epicuræisk, Livsnydelsens og Livslystens, tilhørende denne Verden) og den christelige, der er Lidelsernes, Dødens Begeistring, tilhørende den anden Verden; ja der er en saadan Forskjel mellem disse tvende Livsbetragtninger, at den sidste maatte (naar der skulde gøres Alvor med den, og den ikke høist foredrages en sjelden Gang i en stille Time) forekomme Biskop Mynster som en Art Galskab”. (“Hay un mundo de diferencia, un abismo, entre la filosofía de vida de Mynster (que en realidad es epicúrea, es la filosofía del goce de la vida, de las ganas de vivir, propia de este mundo) y la cristiana, que es la de los sufrimientos, la del entusiasmo por la muerte, propia del otro mundo; sí, hay tal diferencia entre estas dos filosofías de vida que esta última (si es que hay que tomarla en serio y exponerla solo una vez en un momento de meditación) debe parecerle al obispo Mynster como una especie de locura”).

Kierkegaard por que se dé la posibilidad de que en Dinamarca “cada uno pueda elegir si quiere ser cristiano o si, honradamente, de manera sincera y sin reservas, no quiere serlo”, pues “para Dios en el cielo es infinitamente más grato que tú reconozcas con sinceridad –condición para que tal vez puedas serlo– que no eres y no quieres ser cristiano (...) que la repugnancia de adorar a Dios tomándolo en broma”¹⁰⁴. Otro de los motivos recurrentes será la situación de los pastores protestantes como funcionarios mantenidos por la corona: “¿Es la misma enseñanza cuando Cristo dice al joven rico: Vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres; que cuando el pastor dice: vende todo lo que tienes –y dámelo a mí?”¹⁰⁵.

La Cristiandad aparece como la mayor de las insolencias, “el querer ponerle a Dios una nariz de payaso”¹⁰⁶, el bautismo, la confirmación o el matrimonio cristiano son imposturas, y la iglesia se parece a un teatro pero con el agravante de que mientras el teatro reconoce lo que es, la iglesia “es un teatro que por todos los medios y de manera desleal busca ocultar lo que es”¹⁰⁷.

1.8. Muerte

El número 10 de *El Instante* no pasaría de un borrador. Kierkegaard se desplomaría en la calle a finales de septiembre (1855), como resultado de una enfermedad que aún hoy no ha podido determinarse, aunque en sus síntomas se incluía debilidad en las piernas, dolor en la columna, tos con secreciones y sangre, y cansancio. El 2 de octubre se internaría en el Frederiks Hospital y ya no volvería a su casa. Entre las visitas más recurrentes al filósofo destaca la de su amigo de la

¹⁰⁴ SKS 13, 136 (*El Instante*): “det er Gud i Himlene uendeligt kjerere, at Du – Betingelsen for at Du muligt kunde blive det – ærligt vedgaaer, at Du ikke er og ikke vil være Christen, uendeligt kjerere end denne Ækelhed, at det at dyrke Gud er at holde ham for Nar”.

¹⁰⁵ SKS 13, 259 (*El Instante*): “Er dette den samme Lære, naar Christus siger til den rige Yngling: sælg Alt, hvad Du haver – og giv Fattige det; og naar Præsten siger: sælg Alt hvad Du haver og – giv mig det?”. El cuento satírico sobre Ludvig From, licenciado en teología, publicado en número 7, es otro ejemplo de la crítica de Kierkegaard a la estructura clerical.

¹⁰⁶ SKS 13, 295 (*El Instante*): “Lige i Retning af at ville sætte Gud en Vox-Næse paa”.

¹⁰⁷ SKS 13, 276 (*El Instante*): “er et Theater, der paa alle Maader, uredeligt søger at skjule hvad det er”.

infancia Emil Boesen, quien dejaría constancia de sus encuentros con Kierkegaard en la primera edición de su obra póstuma, llevada a cabo por H. P. Barfod. El 11 de noviembre, después de varios días de deterioro cayó en estado de coma. La vida abandonó su cuerpo hacia las nueve de la noche.

Sus restos yacen en el Assistens Kirkegård, junto a los de su padre, la primera esposa de su padre, su madre Anne y los dos hermanos que como él no llegaron a casarse, Søren Michael y Maren Kristine. Debajo de su nombre leemos el poema de H. A. Brorson que él mismo dejó indicado para su epitafio:

*Todavía un poco más de tiempo
Y entonces habré ganado
Toda la disputa
Por fin ya terminada.
Entonces podré descansar
Entre rosas
Y para siempre, sin cesar,
conversar con mi Jesús.*

2. Leer a Kierkegaard

Era práctica común en la época en la que escribe Kierkegaard el uso de pseudónimos entre los distintos actores de la escena cultural de Copenhague. Mynster, Martensen, Heiberg, Andersen escribieron con pseudónimos. También los estudiantes que se atrevían a enviar sus primeros artículos a revistas y periódicos seguían esta moda romántica¹⁰⁸. Sin embargo, una vez que nos adentramos en la Autoría nos encontramos con que el recurso de los pseudónimos en Kierkegaard no responde a un deseo del autor por ocultarse o evitar ser reconocido. Cada pseudónimo tiene una consistencia propia, un punto de vista singular desde el cual ofrecer una visión del mundo. De ello resulta que un pseudónimo pueda defender algo que esté en contradicción con lo que afirma otro; o emplear ciertos términos con sentidos muy distintos al que le asigna otro pseudónimo o el mismo Kierkegaard en los escritos firmados¹⁰⁹.

Por otro lado, algunos de estos “autores” pseudónimos se pronuncian sobre los trabajos de otros (siendo el más explícito de todos ellos Johannes Climacus, quien en el *Postscriptum* hace una reseña de todas las obras de Kierkegaard que han sido publicadas hasta entonces). Otros pseudónimos, como Víctor Eremita o Constantin Constantius, además de editores/autores figuran como *personajes* en la primera parte de *Etapas* (In Vino Veritas).

A la vez que se publicaban las obras pseudónimas lo harán también aquellas que llevan la firma de Søren Kierkegaard. Sobre estas obras que podríamos llamar *autorizadas* también debemos tomar precauciones, dado que aparecen precedidas por una advertencia del autor, según la cual quien escribe *no tiene autoridad, ni pretende pasar por maestro*¹¹⁰.

¹⁰⁸ Así fue en el caso del mismo Kierkegaard, quien en 1836 participó de una polémica surgida en la revista *Flyveposten* (dirigida por Heiberg), bajo el pseudónimo “B”.

¹⁰⁹ Esta última posibilidad se llega a dar incluso en conceptos cargados de significado, propios del universo kierkegaardiano, como pueden ser *øjeblikket* (el instante) o *gjentagelsen* (la repetición).

¹¹⁰ Ver 2.4. *El punto de vista en los escritos firmados*, pp. 116-118.

El horizonte de interpretación que se abre a partir de la trama de pseudónimos y otros recursos empleados por Kierkegaard es, como mínimo, complejo. Creemos que resulta oportuno, a la hora de abordar su estudio, detenernos a considerar su *estrategia comunicativa*, de modo que evitemos caer en contradicciones o lecturas sesgadas de su obra. Para ello, nos parece haber dado con tres criterios mínimos para justificar una lectura viable de la obra de Kierkegaard. El desarrollo y justificación de cada uno de estos criterios será el objetivo de este apartado metodológico que hemos querido titular *Leer a Kierkegaard*.

El primero de estos criterios, que consideramos fundamental atender, es la palabra que el mismo Kierkegaard ha pronunciado sobre el sentido del conjunto de su obra. Además de varias entradas en los *Papirer*¹¹¹ y alusiones dispersas en sus obras publicadas (como el *Apunte*), Kierkegaard escribió *El Punto de Vista* (del cual publicaría solo una parte), en un intento por ofrecer *la* clave de lectura fundamental.

El segundo criterio que nos parece pertinente traer aquí, lo aporta Vigilius Haufniensis en la Introducción a *El concepto de angustia*; allí nos dice el autor que los objetos requieren ser enfocados desde un ángulo esencial, desde un *stemning* – temple, disposición o talante– que les corresponde legítimamente y sin el cual podemos alterar-los, de forma que estos objetos permanecerán esencialmente inaccesibles si adoptamos ante ellos un *stemning* inadecuado. Estar atentos, pues, a los *stemninger* con que Afham, Eremita, Frater Taciturnus, etc. enfocan sus respectivos objetos de estudio y análisis en diversos momentos puede evitar que caigamos en el enredo de algunas palabras claves que significan cosas muy distintas según aparezcan en uno u otro lugar dentro de la obra de Kierkegaard.

Por último, consideramos que la alusión continua a Sócrates, “aquél sencillo sabio de la antigüedad”, puede darnos luz dado que Sócrates es para Kierkegaard el modelo de filósofo, y le sirve además como analogía para explicar su proceder en la

¹¹¹ Entre otras, destacamos las notas que constituyen *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, que abordaremos más adelante en este mismo apartado.

polémica que lo enfrentó a la Iglesia oficial danesa hacia el final de su vida: “La única analogía que puedo invocar es Sócrates; mi tarea es una tarea socrática”¹¹².

La exposición de estos tres criterios seguirá un orden cronológico, en función de la reflexión que Kierkegaard va poco a poco incorporando a la comprensión del conjunto de su obra. Con la ventaja, por demás, de que aquél criterio que determinábamos el más decisivo –lo que el mismo Kierkegaard dijo sobre su obra– nos servirá como cierre y colofón de nuestro análisis.

¹¹² SKS 13, 406 (*El Instante*): “Den eneste Analogie jeg har for mig er: Socrates; min Opgave er en socratisk Opgave”.

2.1. Sócrates

Las referencias a Sócrates son constantes, tanto en sus obras pseudónimas como en los discursos edificantes y los discursos cristianos. A ningún otro filósofo reconoce Kierkegaard tanto como al tábano de Atenas: “un hombre de quien no puede afirmarse que cristianamente le deba algo, pues era un pagano, pero a quien personalmente creo deberle tanto (...)”¹¹³. En este apartado, esperamos mostrar en qué consiste esa *deuda* en lo referido a la comunicación y el modo de filosofar.

Kierkegaard, Sócrates y la apropiación de la verdad

Kierkegaard *mira a y se mide* con Sócrates desde antes incluso de iniciar la Autoría. En *El concepto de ironía*, Kierkegaard había contrapuesto la ironía socrática al saber sofista, o por decirlo en sus términos, había opuesto a la positividad de los Sofistas la negatividad de Sócrates. Si esta negatividad había supuesto un correctivo necesario en el contexto de la sofística, también ahora –escribe Kierkegaard en las últimas páginas de su tesis – parece serlo:

“Y justamente en nuestros días es preciso ensalzarla [a la ironía]. El resultado alcanzado por la ciencia en nuestros días es tan *prodigioso* que hay algo que no cuadra; el discernimiento de los secretos tanto del género humano como de la divinidad se pone a la venta a precios tan bajos que resulta sospechoso. La satisfacción frente al resultado obtenido ha hecho que nuestra época olvide que un resultado carece de todo valor cuando *no se lo ha ganado*”¹¹⁴.

¹¹³ SKS 13, 40 (*El Instante*): “en Mand, hvem jeg vistnok ikke christeligt kan siges at skylde Noget, det var jo en Hedning, men hvem jeg dog mener personligt at skylde saare meget”.

¹¹⁴ SKS 1, 356-357 (*El concepto de ironía*): “Netop i vor Tid maa man anprise den. Vi danskaben er saaledes i vor Tid kommen i Besiddelse af et saa uhyre Resultat, at det neppe kan hænge rigtigt sammen dermed; Indsigt ikke blot i Menneskeslægtens, men selv i Guddommens Hemmeligheder falbydes for saa godt Kjøb, at det seer ganske betænkeligt ud. Man har i vor Tid af Glæde over Resultatet glemt, at et Resultat dog ingen Værdi har, naar det ikke er erhvervet”. [Los corchetes son míos].

El diagnóstico que aplica a su época en aquél trabajo universitario volverá a emitirlo en varias ocasiones, a lo largo de toda la Autoría, en obras como *Temor y Temblor* –“Nuestra época ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* [una verdadera liquidación] no solo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas. Todo se puede comprar a unos precios tan bajos que uno se pregunta si no llegará el momento en que nadie desee comprar”¹¹⁵ – o *La enfermedad mortal*, donde además de señalar el problema, sugiere por dónde debemos buscar la solución:

“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”¹¹⁶.

El “saber que confunde”, ¿qué es exactamente lo que confunde y a quién confunde? Aquello que está confundido es la forma en la que el sujeto se relaciona con la verdad, relación de distancia no comprometedora o conocimiento espectacular¹¹⁷, limitada según el paradigma de lo que Johannes Climacus llama *verdad objetiva*. Quien resulta, por su parte, confundido no es otro que el *sujeto* del saber, que pretende alcanzar las *verdades subjetivas* procediendo como si se tratasen de

¹¹⁵ SKS 4, 102 (*Temor y temblor*): “Ikke blot i Handelens, men ogsaa i Ideernes Verden foranstalter vor Tid ein wirklicher Ausverkauf. Alt faaes for en saadan Spot-Priis, at det bliver et Spørgsmaal, om der tilsidst er Nogen, der vil byde”.

¹¹⁶ SKS 11, 205 (*La enfermedad mortal*): “Socrates, Socrates, Socrates! Ja, man maa nok nævne Dit Navn tre Gange, det var ikke for meget at nævne det ti Gange, dersom det kunde hjælpe Noget. Man mener, Verden behøver en Republik, og man mener at behøve en ny Samfunds-Orden, og en ny Religion: men Ingen tænker paa, at en Socrates er det dog nok denne, just ved megen Viden forvirrede, Verden behøver”.

¹¹⁷ “Por objetivo suele entenderse en amplios sectores del pensamiento actual lo ob-jetivo (gegenständlich, ob-jectif), lo que está enfrente (gegen-über) y, por ser una realidad distinta del sujeto y hallarse a distancia, puede ser conocido por éste de modo *espectacular*” LÓPEZ QUINTÁS, A., *Metodología de los suprasensible*, Editora Nacional, Madrid 1963, p. 545. Este trabajo ofrece un valioso análisis sobre la crítica al objetivismo por parte de filósofos asociados al existencialismo, entre ellos, el mismo Kierkegaard.

verdades objetivas, olvidándose de que él es alguien que e-xiste, que no puede abstraerse a sí mismo, ni cortar la relación que le une a aquella verdad que está en juego; el resultado de la confusión es el olvido de sí, olvidar que él es alguien que vive, sufre, busca, tiende y, sobre todo, que está “interesado infinitamente” en aquello que conoce cuando el conocimiento le atañe ante todo a él mismo (como sucede con las verdades éticas y religiosas)¹¹⁸. Verdades que no basta con conocer¹¹⁹, sino que es preciso vivir, única garantía de haberlas comprendido¹²⁰. Esta confusión por partida doble será el tema que constituya el eje fundamental del *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, en donde Kierkegaard presentará a Sócrates como un aliado filosófico respecto de aquella preocupación

¹¹⁸ Las verdades éticas y ético-religiosas hacen necesaria una apropiación en la que el sujeto en tanto que sujeto se ve involucrado como no puede estarlo cuando la verdad se considera desde una óptica objetiva (como la “verdad histórica” y la “verdad filosófica”). Sócrates es aquí modelo: SKS 7, 289 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Socrates var saaledes vistnok tænkende, men han satte al anden Viden i Indifferents, uendeligt accentuerende den ethiske Viden, hvilken forholder sig til det i Existents uendeligt interesserede, eksisterende Subjekt” (“Ciertamente, Sócrates fue un hombre pensador, pero situó todo otro conocimiento en la esfera de la indiferencia y acentuó infinitamente el conocimiento ético, que se relaciona con el existente infinitamente interesado, el sujeto existente”).

¹¹⁹ John F. Crosby encuentra un paralelo en la distinción kierkegaardiana de conocimiento objetivo y subjetivo y aquella que hace J. H. Newman entre la de aprehensión nocional y aprehensión real: “La aprehensión nocional es la aprehensión de la verdad objetiva en el sentido de Kierkegaard; ambos pensadores se refieren a una verdad que me deja frío incluso cuando es reconocida. La aprehensión real acorta la distancia, me da una proximidad experiencial a la verdad aprehendida y permite que la verdad comprometa toda mi persona”. Según Crosby, Kierkegaard “expresa una profunda aspiración no por la verdad que es observada a la manera de un espectador, sino la verdad en la cual morar, la verdad para ser vivida, la verdad que estimula nuestra acción más profunda, la verdad que crece junto a las raíces más profundas de nuestro ser”, en CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman*, Ed. Palabra, Madrid 2017, p. 114.

¹²⁰ Manfred Svensson tiene un sugerente trabajo sobre la relación entre el saber subjetivo en Kierkegaard, y el saber práctico aristotélico. Comentando la cita de Aristóteles (*De Anima*, III, 10, 2) que encontramos en el *Postscriptum* (SKS 7, 285) afirma este autor: “Pero aunque sea una única vez, la cita es cualquier cosa menos ambigua: el conocimiento subjetivo es interesado, y dicho interés es caracterizado por el tipo de finalidad que distingue al conocimiento práctico del teórico”, SVENSSON, M., “El conocimiento existencial es conocimiento práctico. Una interpretación de la tesis kierkegaardiana sobre la subjetividad de la verdad”. *Anuario Filosófico* 47/3 (2014): 605-624.

que está a la base de su estrategia comunicativa: *la apropiación de la verdad*, y por defecto, la cuestión de la comunicación directa e indirecta.

Toda la obra de Kierkegaard tendrá –más allá de otras intenciones que puedan señalarse– un hilo común, que consistirá en la apelación a la subjetividad irreductible del lector. Provocar en el lector-oyente este movimiento de vuelta sobre sí requiere una comunicación que no esté concentrada o limitada al contenido o información que se transmite. Se trata más bien –dice Johannes Climacus– de un arte: “Siempre que lo subjetivo tiene un peso importante en el conocimiento, la apropiación ocupa un lugar principal, la comunicación es una obra de arte (...)”¹²¹. Esta forma “artística” de comunicar, por otro lado, la compartiría con Sócrates: “Sócrates (...) organizó artísticamente la forma de toda su comunicación para ser malentendido”¹²².

Que Johannes Climacus se ve a sí mismo como un pensador socrático¹²³ lo confirma cuando narra con ironía el descubrimiento de su vocación:

“dondequiera que mires, en la literatura o en la vida, ves las figuras y los nombres celebrados, los hombres queridos y saludados con aclamación, prominentes o reputados, la multitud de los benefactores de la época, que conocen y que son útiles a la humanidad haciendo la vida cada vez más llevadera, unos con el ferrocarril, otros con el ómnibus y el barco de vapor,

¹²¹ SKS 7, 79 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Overalt hvor det Subjektive er af Vigtighed i Erkjendelsen, altsaa Tilegnelsen er Hovedsagen, der er Meddelelsen et Kunstværk”.

¹²² SKS 7, 71 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Socrates (...) der kunstnerisk havde indrettet hele sin Meddelelses-Form paa at blive misforstaaet”.

¹²³ No solo se entiende a sí mismo como heredero de Sócrates, sino que podríamos decir que esta herencia la extiende a toda la producción pseudónima e incluso a la firmada, pues después de narrar el episodio de su “vocación”, pasa a comentar toda la producción kierkegaardiana hasta el momento –pseudónima y firmada –al entender que había en Dinamarca quien se le había adelantado en su tarea (ver Apéndice, SKS 7, 228-273: Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur [*Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa*]).

otros con el telégrafo, otros con resúmenes fáciles de entender, con noticias cortas sobre todo lo que es digno de ser sabido, y, finalmente, los verdaderos benefactores de la época, aquellos que gracias al pensamiento sistemático hacen que la existencia del espíritu sea cada vez más fácil, y sin embargo, más significativa: ¿Y tú qué haces? (...) Tienes que hacer algo, pero como, dada la limitación de tus capacidades, te será imposible hacer que algo sea más fácil de lo que ha llegado a ser, entonces con el mismo entusiasmado amor a la humanidad que los otros, te encargarás de hacer que algo sea más difícil”¹²⁴.

Se puede establecer una analogía entre el proceder socrático y aquella tarea de crear dificultades que tanto entusiasmo al pseudónimo Johannes Climacus¹²⁵. En una anotación del Diario (1846), Kierkegaard sugiere que los finales aporéticos de ciertos diálogos de Platón expresan uno de los fundamentos de la mayéutica, a saber, el obligar al lector oyente a tomar una posición activa, al quedar aguijoneado por la falta de resultado:

“The fact that many of Plato's dialogues end without a result has a far deeper basis than I had thought earlier. They are a reproduction of Socrates'

¹²⁴ SKS 7, 171 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Overalt derimod hvor Du seer Dig om i Literaturen eller i Livet, seer Du de Feiredes Navne og Skikkelser, de dyrebare og med Acclamation hilsende Mennesker fremtrædende eller omtalte, de mange Tidens Velgjørere, der vide at gavne Menneskeheden ved at gjøre Livet lettere og lettere, Nogle ved Jernbaner, Andre ved Omnibusser og Dampskibe, Andre ved Telegrapheringer, Andre ved letfattede Oversigter og korte Meddelelser af alt Videværdigt, og endeligen de sande Tidens Velgjørere, ved at gjøre Aands-Existenten i Kraft af Tanke systematisk lettere og lettere og dog betydningsfuldere og betydningsfuldere: hvad gjør Du? (...) Du maa gjøre Noget, men da det for Dine indskrænkede Evner vil være umuligt at gjøre Noget lettere end det er blevet, saa maa Du med samme menneskekjærlige Begeistring som de Andre paatage Dig at gjøre Noget sværere”

¹²⁵ Johannes Climacus el “filósofo socrático” como lo llama Jacob Howland, en HOWLAND, J., *Kierkegaard and Socrates, A study in Philosophy and Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

maieutic skill which makes the reader or hearer himself active, and therefore they do not end in a result but in a sting”¹²⁶.

Suscitar una disposición activa en el oyente es parte de lo que Sócrates perseguía al emplear el método mayéutico. Y es a su vez lo que Kierkegaard buscará provocar con su escritura. Una identificación más clara entre la mayéutica socrática y la estrategia kierkegaardiana podemos encontrarla en los *Papirer*, donde explícitamente dice el filósofo “My service in using pseudonyms consists in having discovered, Christianly, the maieutic method”¹²⁷. En otra nota del Diario (1853), por su parte, el filósofo danés reviste el proceder de Sócrates con términos propios *del lenguaje kierkegaardiano* (“Mængde” Multitud, o “den Enkelte” Individuo singular):

“O Socrates, you noble wise man. In the midst of the crowd, surrounded by these thousands and thousands, you work--to split up the "crowd" and to seek "the single individual"--this is the spirit-category of what it is to be man”¹²⁸.

Tomar postura activa en relación a la verdad es el primer paso, al que le sigue inmediatamente el tomar conciencia de ser un individuo singular, para quien la verdad no resulta *apática* sino precisamente lo contrario¹²⁹. La importancia que otorga Kierkegaard a este apelar a la individualidad irreductible del otro (el lector-oyente) tendrá su razón de ser en la misma finalidad que Kierkegaard atribuye al conjunto de su obra, y que supone aquello que Barrett llama “una pedagogía de la

¹²⁶ SKS 18, 299 (*Diarios y Papeles*): “Det, at flere af Platons Dialoger ende uden Resultat, har en langt dybere Grund end jeg før har tænkt. Dette er nemlig en Gjengivelse af Socrates' maieutiske Kunst, der gjør Læseren ell. Tilhøreren selvvirksom, og derfor ikke ender i Resultat, men med en Braad”.

¹²⁷ SKS 27, 402 (*Diarios y papeles*): “Her ligger min Fortjeneste ved Pseudonymerne: inden[or] Xstd at have opdaget det Maieutiske”.

¹²⁸ SKS 25, 249 (*Diarios y papeles*). “O, Socrates, Du ædle Vise. Midt i Mængden, omringet af disse Tusinder og Tusinder arbejder Du – for at splitte »Mængde« ad og søge »den Enkelte« – – dette er Aands-Be stemmelsen af det at være Msk”.

¹²⁹ Es decir, le corresponde un “interés infinito” como dirá repetidamente Climacus en el *Postscriptum*.

libertad”¹³⁰, en la que el lector es forzado a tomar una postura frente a los temas que se le presentan, a hacerse responsable de aquello que lee, y el cómo decide interpretarlo.

Leer a Kierkegaard supone pues, contar siempre con esta apelación al otro en su irreductibilidad¹³¹, sin perder de vista lo que Kierkegaard entendía por mayéutica “To stand alone--by another's help”¹³². El proceder de la estrategia de los pseudónimos depende en última instancia de esta intención de despertar en el lector la conciencia de su libertad, poniendo el énfasis en *el estar* situado en la existencia, en el hecho capital de tomar posesión de *su* subjetividad¹³³.

¹³⁰ BARRETT III, LEE C., *Kierkegaard*, Abingdon Press, Nashville 2010, p. 23

¹³¹ Esta apelación al otro en su irreductible subjetividad desde la cual la apropiación se hace posible constituye la base de la filosofía dialógica, SKS 4, 323 (*El concepto de angustia*): “Det, Socrates egentlig dadlede hos Sophisterne under den Distinction: at de vel kunde tale, men ikke samtale, var, at de om enhver Ting kunde sige meget, men manglede Tilegnelsens Moment. Tilegnelsen er netop Samtalens Hemmelighed” (“Aquello que Sócrates reprochaba propiamente a los sofistas al discernir que estos, si bien sabían hablar, no sabían dialogar, era que podían decir mucho acerca de cualquier cosa, pero les faltaba el momento de la apropiación. La apropiación es justamente el secreto del diálogo”).

¹³² SKS 27, 404 (*Diarios y Papeles*): “At staae ene – ved en Andens Hjælp”.

¹³³ La afirmación del *Postscriptum* “la verdad es la subjetividad” (“Sandheden er Subjektiviteten”) ha sido a veces entendida como una defensa del relativismo o incluso como base para un supuesto irracionalismo. Ninguna de estas dos interpretaciones creemos puede sostenerse a partir de una lectura atenta de su obra. Compartimos aquí la lectura de Fabro sobre la “subjetividad” en Kierkegaard: “The subjectivity of existence is, on the contrary, the resolution or decision of freedom to break the circle of immanence by the very assent to transcendental Truth, followed (...) by the decision to conform to it in temporal life”, FABRO, C., *Faith and reason in Kierkegaard's dialectic*, en *A Kierkegaard Critique. An international selection of essays interpreting Kierkegaard*, ed. H. A. Johnson and N. Thulstrup, Gateway Edition, U. S. 1967.

*Mi Tarea: Sócrates y la Cristiandad*¹³⁴

Antes de continuar desarrollando los criterios metodológicos que guían nuestra lectura, debemos hacer un breve comentario sobre la analogía que Kierkegaard establece, al final de su vida, entre su *tarea* frente a la Cristiandad, y la acción de Sócrates en Atenas. Se trata de una analogía que hunde sus raíces en la intencionalidad ética de la mayéutica expuesta más arriba, pero poniendo ahora el énfasis en la situación histórica en la que se sitúan ambos filósofos.

Como hemos dicho Kierkegaard ve en Sócrates un modelo de filósofo, de *pensador existente* –según Johannes Climacus– que se relaciona a la verdad con humildad y al mismo tiempo con la seriedad de quien está buscando ajustar la vida a aquello que se le revela, y esto en un continuo comenzar de nuevo, cada día. La actitud de Sócrates de asombro y piedad, y el reconocimiento de estar en la no-verdad, en la ignorancia re-conocida, es la actitud ante la propia vida que Kierkegaard reconoce como más apropiada al ser humano. Esta relación de uno consigo mismo ante la verdad tiene como contraparte una forma específica de relación con el otro: partiendo de la base de que ambos estamos en el mismo punto de partida con respecto a la verdad –“cuando se reflexiona sobre lo absoluto y no se flirtea con lo accidental”¹³⁵–, uno no puede ser para el otro más que una mera “ocasión” (“*Anledning*”),

“Si así son las cosas en lo que respecta al aprendizaje de la verdad entonces que yo la haya aprendido de Sócrates, de Pródico o de una sirvienta, solo me atañe de manera histórica”¹³⁶.

¹³⁴ Un análisis más exhaustivo sobre la analogía que Kierkegaard establece entre su tarea y la tarea de Sócrates en el número 10 de El Instante, puede leerse en P. MUENCH, *Kierkegaard's Socratic Point of View*, Kierkegaardiana 24 (2007), 132-162.

¹³⁵ SKS 4, 220: ”naar man reflekterer paa det Absolute og ikke gantes med det Tilfældige”

¹³⁶ SKS 4, 221-222: ”Forholder det sig saaledes med at lære Sandheden, da kan det, at jeg har lært af Socrates eller af Prodikos eller af en Tjenestepige, kun beskæftige mig historisk”

Ahora bien, ocurre también que ser “mera ocasión” es tal vez lo más noble que puede ser alguien para otro. O como dice Johannes Climacus en *Migajas*, “entre hombre y hombre la $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ [mayéutica] es lo supremo”¹³⁷ (pues “dar a luz le corresponde al Dios”). Este arte de asistir a otros Kierkegaard lo asume como tarea, y esta tarea no queda limitada a un momento de su producción (por ejemplo, sus obras estéticas), sino que se trata de una tarea que una vez asumida ya no le abandona, y reaparecerá en cada apelación al individuo singular, en la comunicación directa e indirecta, realizada en cada inquietud que se despierte en el lector:

“Kierkegaard entiende que Sócrates, y cada ser humano, puede suscitar la inquietud en otro ser humano. Es decir, que un ser humano por su manera de vivir y hablar puede inquietar, provocar o despertar en otro el deseo de más bien y verdad”¹³⁸

Si tenemos presente el inicio de *Migajas*, donde Johannes Climacus comienza planteando en estos términos lo distintivo del quehacer socrático, no debe sorprendernos cuando en el apartado *Mi Tarea* (del número 10 de *El Instante*), Kierkegaard diga explícitamente, refiriéndose a su polémica con la Iglesia Oficial, que su tarea es una tarea socrática¹³⁹. En efecto, ya en aquél escrito Johannes Climacus planteaba que aún se diese “un punto de partida divino”¹⁴⁰, la mayéutica seguiría rigiendo como la forma más alta de relación entre hombre y hombre. Es decir, aún dentro del horizonte del cristianismo, entre dos seres que buscan

¹³⁷ SKS 4, 221: “Menneske og Menneske er det $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ det Høieste”, “det at føde tilhører jo Guden”.

¹³⁸ VIÑAS VERA A., *S. Kierkegaard: Una teoría del cielo*, Universidad Pontificia de Comillas, Tesis Doctoral 2016, p. 146.

¹³⁹ SKS 13, 406: “Den eneste Analogie jeg har for mig er: Socrates; min Opgave er en socratisk Opgave”. “La única analogía que puedo invocar es Sócrates; mi tarea es una tarea socrática”.

¹⁴⁰ SKS 4, 220: “et guddommeligt Udgangspunkt”.

adecuar su vida a aquello revelado por la fe, sigue rigiendo el método socrático¹⁴¹. En ese contexto, lo más que puede uno hacer por otro es inquietarlo, despertar en él el deseo de ajustarse a la verdad y el bien que ha puesto de manifiesto la fe, ser mera ocasión para que el otro despierte a la interioridad y se capte a sí mismo en relación a sí mismo ante lo revelado por la fe.

Servir de ocasión al otro para que *caiga en la cuenta* adquiere tintes dramáticos cuando ese otro vive en la ilusión de poseer lo que en realidad no tiene y cuando esta ilusión está respaldada y fomentada por una sociedad que parece conjurada en mantenerla. De ahí que en una situación como la que Kierkegaard describe hablando de la Cristiandad “donde todos y cada uno son cristianos, donde ser cristiano es algo que cada uno naturalmente es”¹⁴², el hecho de que él, Kierkegaard, el autor de una obra que gravita toda ella sobre el devenir cristiano, diga: “yo no me llamo cristiano”, debe ser entendido en clave socrática. Sabiendo que cuando afirma esto lo hace no bajo el disfraz de la ironía fácil o por “una forma velada de soberbia”, sino desde la máxima sinceridad de quien no se concibe a sí mismo como “un cristiano que pueda descansar con sosiego en la verdad del cristianismo”¹⁴³, porque ha comprendido que la relación con una verdad tal se da en la existencia, y la existencia es movimiento, lucha, tensión, drama que no termina hasta que no cesa, y en la cual siempre estamos en el mismo punto: el comienzo.

La situación de la sociedad en la que vive Sócrates y el momento histórico en el que vive Kierkegaard son comparables, aunque Kierkegaard ve mayor decadencia en el tiempo que le ha tocado vivir y ello por la materia en la que se da la confusión y las fuerzas que pugnan por sostenerla:

¹⁴¹ No viene al caso aquí abordar la cuestión de la excepción, el apóstol, pues aún en dicho caso no se trata de una relación entre dos términos, hombre-hombre, sino de tres términos donde el tercero lo aporta la “autoridad”.

¹⁴² SKS 13, 405 (*El Instante* N°10): “hvor Alle og Enhver er Christen, hvor det at være Christen er Noget, som da naturligviis Enhver er”

¹⁴³ GOÑI C., “Sócrates y Kierkegaard”, *Espíritu* XLX (2001) 75-99, p. 83.

“La «cristiandad» yace en un abismo de sofística mucho peor que cuando los sofistas prosperaban en Grecia. Estas legiones de pastores y docentes cristianos son todos sofistas, viven de –y aquí viene lo propio del sofista de la Antigüedad –convencer de algo a quienes no entienden nada, y después hacer de la cantidad de este tipo de hombres la instancia que decide lo que es la verdad, lo que es el cristianismo”¹⁴⁴.

Kierkegaard entiende, pues, su tarea en la Cristiandad mirando a Sócrates:

“justamente porque no me llamo cristiano, es imposible desembarazarse de mí, que tengo la maldita cualidad de que, gracias a que no me llamo cristiano, puedo poner en evidencia que los otros los son menos aún. ¡Oh Sócrates! (...) 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 aún menos sabios que tú; ni siquiera sabían que eran ignorantes”¹⁴⁵.

El sencillo sabio de la antigüedad, en definitiva, aparece al principio y al final de la obra kierkegaardiana. Quien lea a Kierkegaard volverá una y otra vez a mirar a Sócrates, su forma de vivir y su filosofar, pues en este ejercicio al que el mismo Kierkegaard nos empuja se nos revela uno de los motivos profundos de su

¹⁴⁴ SKS 13, 406-407 (*El Instante* N°10): “Det er i et Dyb af Sophistik »Christenhed« ligger, langt, langt værre end da Sophisterne florerede i Grækenland. Disse Legioner Præster og christelige Docenter, de ere alle Sophister, ernærende sig – her er jo ifølge Oldtiden Sophistens Charakteristiske – af at bilde Dem, som Intet forstaae, Noget ind og saa at gjøre dette Menneske-Tal til Instantsen for, hvad Sandhed, hvad Christendom er”.

¹⁴⁵ SKS 13, 407(*El Instante* N°10): “thi just fordi jeg ikke kalder mig en Christen, er det umuligt at blive mig qvit, mig, der saa har den forbistrede Egenskab, at jeg, just ogsaa ved Hjælp af at jeg kalder mig ikke en Christen, kan gjøre det aabenbart, at de Andre ere det endnu mindre. O, Socrates! (...) Du var den Uvidende; men Du havde tillige den forbistrede Egenskab, at Du(just ogsaa ved Hjælp af, at Du selv var den Uvidende) kunde gjøre aabenbart, at de Andre vare endnu mindre Vidende end Du, de vidste ikke engang, at de vare Uvidende”.

estrategia comunicativa, que nace de una actitud de reverencia ante la verdad y reconocimiento de la grandeza de la libertad humana.

2.2. *Stemning*: la disposición reclamada.

La palabra danesa *stemning* “funciona” en el comienzo de *Temor y Temblor* y en la primera parte de *Etapas* (In vino veritas) como un indicador, que señala al lector que debe tomar nota de su *disposición* ante lo que se le va a presentar. Johannes de Silentio titula “*Stemning*” al texto que presenta la serie de escenarios que intentan en vano explicar el movimiento de la fe en Abraham. En la traducción española de Vicente Simón Merchán se traduce por “Proemio”. Tal vez más acertada sea la traducción inglesa de Howard y Edna Hong: “Exordium”, pues aquí la *explicación previa al discurso* viene acompañada de la intención de influir en el *ánimo* del lector/oyente. *Stemning* es una palabra que puede ser traducida al español por talante, temple, estado de ánimo, disposición, atmósfera (en inglés suele traducirse por “mood”). Kierkegaard la utiliza en varios momentos y no siempre para significar lo mismo. Es en *El concepto de angustia* donde reflexiona sobre la palabra extrayendo su valor filosófico, y al mismo tiempo brindándonos una herramienta importante para el análisis hermenéutico de su obra.

En la introducción a *El concepto de angustia*, Vigilius Haufniensis presenta el tema del libro –la angustia¹⁴⁶ –, el contexto –el dogma del pecado hereditario – y la forma de aproximarse al tema –desde la psicología –e inmediatamente después, explica por qué el pecado no puede ser abordado desde la psicología. En este punto comienza su exposición sobre el concepto de *stemning*:

¹⁴⁶ Aunque la palabra que se utiliza en la traducción española que empleamos en esta tesis es angustia, conviene remarcar la traducción que propone Miguel García-Baró: “Prefiero ansia, porque en español este término no connota hoy (enigmas de semántica histórica) lo mismo que su cultismo correspondiente, angustia. La angustia no es ambigua, pero el ansia sí. Me inspiran anhelo las posibilidades óptimas y me dan miedo las pésimas, pero, como el escritor kierkegaardiano dice, al ser la posibilidad una nada de realidad, el poder –e incluso más, el poder poder– se sitúa ante nada, y el afecto ante esta nada inminente (si me decido por ella) tiene que ser máximamente ambiguo (ni anhelo ni miedo), porque si no mi libertad para decidir quedaría radicalmente aniquilada.” M. GARCÍA-BARÓ, *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*, Batiscafo S.L, España 2015, p. 92. La angustia propiamente dicha no precedería al pecado sino que aparecería con él.

“Cuando se lo trata en otro sitio [al pecado] se lo altera, puesto que se lo enfoca bajo un ángulo de reflexión que no es esencial. Su concepto resulta alterado, y con ello se perturba también el talante [stemning] que de manera legítima corresponde al concepto correcto y en lugar de la constancia del talante verdadero [sande stemnings] se obtiene el fugaz espejismo de los talentos falsos [usande Stemningers]”¹⁴⁷.

A esta aclaración, el autor del texto acompaña con una nota a pie de página en la cual se señala que a la ciencia corresponde, igual que a la poesía y al arte, un talante o disposición propia “tanto en el que la produce como en el que la recibe” y “un error de modulación es tan perturbador como un error en el desarrollo del pensamiento”¹⁴⁸. A partir de aquí, muestra el autor los problemas que se derivan de aproximarse al concepto de “pecado” desde una ciencia o disciplina cuyo *stemning* no se ajuste a la disposición adecuada que reclama el objeto. Así, por ejemplo, la estética¹⁴⁹ falsifica el concepto dado que su talante o disposición afectiva es la *frivolidad* o el *pesar* (ya sea desde lo cómico o lo trágico), mientras que lo que corresponde al pecado es la seriedad, “*Alvoren*”. Si el pecado es tratado en la metafísica también se lo altera, pues el talante de la metafísica es la apatía, el desinterés y “la indiferencia dialéctica”, y el pecado se enfoca desde el pensamiento, pensamiento que busca penetrar el concepto, y no se enfoca desde el interés de la vida del individuo existente. Por su parte, “si el pecado es tratado en la

¹⁴⁷ SKS 4, 323 (*El concepto de angustia*): “Ved at behandle den paa et andet Sted, altererer man den, idet man indfatter den i en uvæsentlig Reflexionsbrydning. Dens Begreb bliver altereret og tillige bliver derved den Stemning, der som den rette svarer til det rigtige Begreb forstyrret, og man faaer istedenfor den sande Stemnings Udholdenhed, de usande Stemningers flygtige Gjøglespil”.

¹⁴⁸ SKS 4, 323 (*El concepto de angustia*): “forudsætter Stemning baade hos den Producerende og den Reciperende, at en Feil i Modulationen er ligesaa forstyrrende som en Feil i Tankens Udvikling”.

¹⁴⁹ Hay que distinguir aquí la Estética como disciplina del uso que la palabra estética tiene en otras obras, como *O lo uno o lo otro*, que es precisamente el sentido más usual cuando se habla de la estética en Kierkegaard –existencia estética, actitud estética, etc. Para una distinción de los sentidos de la palabra, ver ADORNO T. W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, AKAL, Madrid 2006, pp. 22-24.

psicología, el talante es la fijeza de la observación, el espionaje impertérrito, y no la victoriosa huida de la seriedad”¹⁵⁰.

De esta manera Vigilius Haufniensis nos da una clave para medir el alcance de ciertos conceptos que aparecen y reaparecen en las obras de los pseudónimos, y esta clave es interrogar (e interrogarnos) sobre la disposición, –el “cómo” del estar el ser humano– manifestada en la conciencia doblemente reflexionada, de la relación del sí mismo consigo mismo, integrada en la relación del sí mismo con el objeto en cuestión. Esta doble reflexión (Dobbelt-Reflexion), pone de manifiesto las diversas relaciones que están en juego en el conocimiento: conocer algo, conocer el conocer, conocerse a sí mismo conociendo¹⁵¹. La *doble reflexión* nos permite reconocer el *stemning* con el que nos situamos ante un objeto. Nótese sin embargo, que con este reconocimiento aún no podemos decidir la cuestión de su legitimidad, de si nuestro estar volcado hacia el objeto desde tal o cual *stemning* es apropiado o ajustado al objeto. ¿Cómo podemos reconocer que hay una coherencia entre mi disposición afectiva y el objeto hacia el que estoy referido? Aquí puede ayudarnos recordar la insistencia de Kierkegaard entre separar existencia y pensamiento y lo que ello supone para el conocimiento de ciertas realidades. Como afirma acertadamente A. Viñas, “La verdad que busca el filósofo se descubre más viviéndola que pensándola porque la verdad radical del ser humano es su existir, su vivir”¹⁵². Hay cuestiones –y la *legitimidad* de cualquier *stemning* es una de estas

¹⁵⁰ SKS 4, 323 (*El concepto de angustia*): ”ehandles Synden i Psychologien, da bliver Stemningen den iagttagende Udholdenhed, den spionerende Uforfærdethed, ikke Alvorens seierrige Flugt ud af den”.

¹⁵¹ En otros términos, pero buscando una distinción del mismo fenómeno, K. Wojtyła dice: “El giro reflexivo de la conciencia origina que ese objeto que es ontológicamente sujeto, experimentando su propio «yo», se experimente también como sujeto (...). De esa manera distinguimos con claridad que una cosa es ser sujeto, otra distinta es ser conocido (objetivado) como sujeto (lo que sucede en el reflejo de la conciencia), y finalmente otra cosa es experimentarse vitalmente como sujeto de sus actos y vivencias (lo que debemos a la función reflexiva de la conciencia)”, K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, trad. Rafael mora, Ediciones Palabra, Madrid 2012, p. 89.

¹⁵² A. VIÑAS, *Kierkegaard: Una teoría del cielo*. Disertación de doctorado, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2017, p. 21.

cuestiones-, que solo pueden ser comprendidas después de haberlas experimentado, vivido. Quien vive o experimenta en sí mismo, por ejemplo, la realidad del pecado (que no se puede identificar con el error, o la falta sin más ni con la culpa, sino que incorpora una cualidad absolutamente novedosa, a saber, está puesta aquí *la relación con Dios*), solo *ese* reconoce cuál es el *stemning* que el pecado reclama para sí, o mejor dicho, cual es la actitud superadora de todo *stemning* que el pecado inspira al sujeto que lo reconoce: la seriedad (Alvoren). Sobre este punto conviene detenernos un momento. La seriedad no es un *stemning* más dentro de todos los posibles. Vigilius Haufniensis dedica el final del capítulo IV de *El concepto de angustia* a tratar la seriedad en relación a la disposición emotiva (aunque aquí la palabra no es “*stemning*” sino “*Gemyt*”, que se traduce también por ánimo, disposición emotiva, talante –esta última traducción es la que ofrece por ejemplo Demetrio Gutiérrez-, etc.). Dice allí el autor:

“Pero la seriedad y la disposición emotiva se corresponden de manera tal que la seriedad es una expresión más elevada y más profunda de lo que es la disposición emotiva. La disposición emotiva es una determinación de la inmediatez, mientras que la seriedad, por el contrario, es la originalidad adquirida de la disposición emotiva, su originalidad conservada en la responsabilidad de la libertad, su originalidad afirmada en el goce de la beatitud”¹⁵³.

La seriedad es la disposición legítima cuando el objeto al cual se refiere no es otro que el sujeto *en tanto que* sujeto, cuya máxima expresión se alcanza cuando la subjetividad se mira a sí misma en la relación y lo hace *ante* Dios. Si en cualquier forma de *stemning* el sujeto está referido al objeto en una pasividad no inocente, en la seriedad se rompe esta inmediatez por medio de la libertad que se elige a sí misma, que se hace responsable, que se recobra por medio de la repetición

¹⁵³ SKS 4, 449 (*El concepto de angustia*): “Alvor og Gemyt svare nu til hinanden saaledes, at Alvor er et høiere og det dybeste Udtryk for hvad Gemyt er. Gemyttet er en Umiddelbarhedens Bestemmelse, hvorimod Alvor er Gemyttets erhvervede Oprindelighed, dets bevarede Oprindelighed i Frihedens Ansvarlighed, dets hævdede Oprindelighed i Salighedens Nydelse”

(Gjentangelsen): “en este sentido decía Constantin Constantius (...) que «la repetición es la seriedad de la existencia»”¹⁵⁴.

Volviendo a la noción de *stemning*, decíamos que la misma no es neutral o indiferente en la comprensión del objeto. En su afán por distinguir el pensar especulativo y el pensar del existente, Johannes Climacus nos volverá a situar en las coordenadas del significado filosófico del *stemning* a partir de una reflexión sobre la muerte, *para* y *desde* la perspectiva del sujeto:

“Por ejemplo: morir. Yo sé al respecto lo que la gente en general sabe, que si ingiero una dosis de ácido sulfúrico muero, al igual también que si salto al agua, o me duermo en una nube de óxido de carbono, etc. Sé que Napoleón siempre tenía consigo veneno, y que Julieta en Shakespeare lo tomó, que los estoicos consideraron el suicidio una acción valerosa, mientras que para otros se tiene por una cobardía. Que uno puede morir por una ridícula insignificancia, y que el hombre más serio no puede dejar de reír ante la muerte; que uno puede evitar una muerte cierta, etc. Yo sé que el héroe trágico muere en el quinto acto, y que la muerte adquiere de este modo una realidad infinita en el *pathos*, pero que carece de ella si quien muere es un embotellador de cerveza. Sé que el poeta, en el sentimiento, varía la noción de la muerte hasta lo cómico: yo me comprometo a producir en prosa la variedad de efectos del mismo sentimiento. Además, yo sé lo que los curas suelen decir, conozco los temas habituales que se tratan frente a la sepultura. Si no hay nada más que impida acudir a la historia del mundo, entonces estoy listo, pues solo necesito adquirir un paño negro para una sotana y pronunciaré el discurso fúnebre tan bien como cualquier cura (...).

Sin embargo, téngase en cuenta que a pesar de este saber poco común y de esta destreza para el saber, yo no puedo considerar en absoluto la muerte como algo que haya comprendido. De ahí que, antes de pasar a la historia universal, sobre la cual, no obstante, siempre debo decir: «Dios sabe, sin

¹⁵⁴ SKS 4, 450 (*El concepto de angustia*): “I denne Forstand var det, at Constantin Constantius (...) sagde: »Gjentangelsen er Tilværelsens Alvor«”.

embargo, si esto te concierne a ti», me parece que sería mejor pensar sobre ello, para que la existencia no se burle de mí por haber llegado a ser tan erudito como para olvidarme de comprender lo que alguna vez me sucederá a mí y le sucederá a cada hombre –alguna vez, digo, pero pongámonos en el caso de que la muerte es tan pérfida como para presentarse mañana –.Ya esta incertidumbre, al ser un existente el que debe comprenderla y mantenerla, y justo por ser susceptible de ser pensada a propósito de cualquier cosa, y por ende incluso a propósito de mi comienzo en la historia del mundo, hace que llegue a ser evidente para mí la importancia de comenzar por algo que merezca la pena comenzar, por si la muerte llega mañana; ya esta incertidumbre alienta dificultades increíbles sobre las cuales el orador ni siquiera repara (...). Si la muerte es siempre incierta, si yo soy mortal, eso significa que es imposible que dicha incertidumbre sea comprendida en términos generales, a no ser que yo sea también un hombre tal que lo sea en términos generales. Pero no soy a pesar de todo así”¹⁵⁵.

¹⁵⁵ SKS 7, 153-154 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): ”F. Ex. det at døe. Jeg veed desangaaende, hvad saadan Folk i Almindelighed veed, at naar jeg indtager en Dosis Svovlsyre, saa døer jeg, ligesom ogsaa ved at springe i Vandet, ved at sove i Kuldamp o. s. v.; jeg veed, at Napoleon altid gik med Gift hos sig, og at Julie hos Shakespeare tog den; at Stoikeren ansaae Selvmord for en modig Handling, og Andre ansee den for Feighed; at man kan døe af en saa latterlig Ubetydelighed, saa det alvorligste Menneske ikke kan lade være at lee af Døden; at man kan undgaae den visse Død o. s. v. Jeg veed, at den tragiske Helt døer i femte Akt, og at Døden her faaar uendelig Realitet i Pathos, men ikke har denne, naar en Øltapper døer. Jeg veed, at Digteren varierer Dødens Opfattelse i Stemning lige indtil det Comiske: jeg forpligter mig til i Prosa at frembringe den samme Stemningens forskjellige Virkning. Jeg veed fremdeles hvad Præsterne pleie at sige, jeg kjender de almindelige Themata, der ved Begravelser behandles. Er der intet Andet til Hinder for at gaae over til Verdenshistorien, saa er jeg færdig, thi jeg behøver blot at kjøbe sort Klæde til en Præstekjole, saa skal jeg holde Ligtaler trods nogen ordinair Præst. (...) Men see, trods denne næsten ualmindelige Viden eller Videns Færdighed kan jeg ingenlunde ansee Døden for Noget, jeg har forstaaet. Førend jeg derfor gaaer over til Verdenshistorien, hvorom jeg dog altid maa sige: Gud veed om den dog egentligen vedkommer Dig, synes jeg, det var bedre at tænke herover, at Tilværelsen ikke skal spotte mig, hvis jeg blev saa høilærd, at jeg havde glemt at forstaae, hvad der engang skal hændes mig og hændes ethvert Menneske – engang, dog hvad siger jeg, sæt Døden var lumsk nok til at komme imorgen! Allerede denne Uvished, naar den skal forstaaes og fastholdes af

Con este ejemplo, el autor muestra la incapacidad de apropiarse del significado del morir desde un interés estético o meramente especulativo. El texto también pone de relieve otra característica del *stemning*: el hecho de que se pueda provocar. Provocar o producir en el lector-oyente un *stemning* particular a partir de, al menos, ciertas formas de comunicación artística, como son la poesía o ciertos empleos de la prosa (que hace uso de imágenes, metáforas, oxímoron, etc. para exponer una idea) –tal como la que maneja Climacus, “yo mismo presumo de causar en prosa la misma variedad de estados de ánimo [Stemningens]”–, nos pone en guardia frente a los textos de muchos pseudónimos; en efecto, uno puede dejarse llevar por el *stemning* que despierta un esteta como A¹⁵⁶ o como W. Afham y su recreación del banquete, y desarrollar desde aquel ángulo la interpretación que queramos darle al texto que tenemos delante, sin cuestionar la legitimidad de aquella disposición¹⁵⁷. O podemos, si estamos ya entrenados o avisados de la no neutralidad del *stemning*, optar por tomar otro punto de vista desde el cual juzgar, por ejemplo, el discurso sobre el amor y la mujer que hace Juan el Seductor en *In Vino Veritas*. Proceder como el mismo Kierkegaard hubiese deseado, y leer sus escritos pseudónimos a la par que sus escritos edificantes, y en el contraste captar los límites de una lectura u otra. Y con esto llegamos ya al último de los criterios

en Existerende, og altsaa netop fordi den er Uvished tænkes ind med i Alt, ind med altsaa endog i min Begynden paa Verdenshistorien, at jeg gjør mig det tydeligt, om jeg begynder paa Noget, det er værd at begynde paa, hvis Døden kom imorgen, allerede denne Uvished føder utrolige Vanskeligheder, hvilke end ikke Taleren er opmærksom paa, (...) Er Døden altid uvis, er jeg dødelig: saa betyder dette, at denne Uvished umuligen kan forstaaes i Almindelighed, dersom jeg ikke ogsaa er saadant et Menneske i Almindelighed dersom jeg ikke”.

¹⁵⁶ Recordemos la atmósfera que genera la lectura de los aforismos que abren la producción estética de *O lo uno o lo otro*.

¹⁵⁷ A partir de aquí, no es difícil darle la razón a Adorno cuando afirma que “Toda interpretación que acepte sin vacilar la pretensión de los distintos pseudónimos y se atenga a ella, va descaminada”, T. W. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Obras Completas, 2, Ed. Akal, Madrid 2006, p. 19. Y más adelante, sobre esta misma cuestión: “Las aserciones singulares de los pseudónimos deben ser tomadas literalmente dentro de su respectiva construcción según la «lógica de las esferas»: como aclaraciones relativas a las formas de existencia estética, ética y religiosa”, p. 20.

metodológicos que queremos presentar en este estudio preliminar: la palabra del autor sobre su obra.

2.3. La palabra del autor: el Punto de vista

Hemos mencionado ya cómo algunos pseudónimos se pronuncian sobre lo que otros han escrito. Destaca Johannes Climacus, quien dedica al análisis de la obra kierkegaardiana un Apéndice, incluido en el *Postscriptum*, titulado *Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur* (“*Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa*”), donde reseña y comenta las obras firmadas por pseudónimos y los discursos edificantes que han sido publicados hasta entonces¹⁵⁸.

Sin embargo Kierkegaard no delegó en uno de los pseudónimos la palabra final sobre su obra. La preocupación sobre el *cómo leer* las obras y qué unidad puede encontrarse en todas ellas preocupó al filósofo a lo largo de toda su vida. Además de las menciones esporádicas en algunos de los textos publicados y las anotaciones continuas que aparecen en el Diario, hay tres momentos en los que esta preocupación salta a la vida. Estos momentos son los que aquí trataremos: 3.1 *Una primera y última explicación*. 3.2 *Dialéctica de la Comunicación ética y ético-religiosa*. 3.3 *El punto de Vista*. Y también comentaremos una fórmula repetida en los prólogos a los escritos firmados, de un Kierkegaard que “sin autoridad” le habla a “mi Lector”, en el apartado, 3.4 *El punto de vista, en los escritos firmados*.

Una primera y última explicación

El primer momento que tratamos lo constituye la primera confesión pública de la autoría de los pseudónimos, la primera vez que Kierkegaard se pronuncia públicamente sobre el total de su obra. Al final del *Postscriptum*, en el anexo titulado “*En første og sidste Forklaring*” (Una primera y última explicación) – después de confesarse autor de tan variadas obras y el creador de tan singulares pseudónimos– Kierkegaard aclara que el recurso de los pseudónimos no es fruto de la casualidad sino que obedece a un plan ya concebido de antemano: “Mi pseudonimia o polinimia no ha tenido una base accidental en mi persona (...), sino

¹⁵⁸ Climacus escribe el Apéndice en cuestión porque entiende que los pseudónimos y el Magister Kierkegaard han gravitado, como él, en las coordenadas de la dialéctica de la comunicación existencial, y en ese sentido, se le han adelantado.

una base *esencial* en la *producción*¹⁵⁹. Y lo que es más importante, se desliga del contenido de dichas obras de un modo rotundo: “no hay ni una sola palabra mía”¹⁶⁰; “No tengo opinión sobre ellos excepto como tercero, ningún conocimiento de su significado excepto como lector”¹⁶¹. Expresa el deseo de ser dejado de lado, de prescindir de *su* voz y *su* criterio a la hora de interpretar los textos. Es más, pide a sus lectores que –aun cuando él es responsable en lo civil (“Ansvaret borgerligt”) de la obra– no le refieran las ideas que se hallan en los pseudónimos, “por tanto si a alguien se le ocurre querer citar un pasaje particular de los libros es mi deseo, mi ruego, que sea tan amable de citar los respectivos nombres de los autores pseudónimos, no el mío”¹⁶².

Esta insistencia en quitarse a sí mismo la autoridad sobre todo lo referente a las ideas y lecturas de la realidad que abundan en las obras pseudónimas, no puede sorprendernos al considerar –y Climacus precisamente se ha ocupado de explicarlo en detalle –la dialéctica de la comunicación existencial. Como veíamos en el apartado sobre su vida, durante el mes que Kierkegaard da los últimos retoques al *Postscriptum* y al anexo con que iba a cerrar su etapa como autor, se inició la polémica con *El Corsario*. En dicha polémica, más precisamente en el primer artículo en el que Frater Taciturnus responde a P. L. Møller “*En omreisende Æstetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet*” (“*La actividad de un esteta ambulante y cómo, a pesar de todo, terminó pagando la cena*”) leemos:

¹⁵⁹ SKS 7, 570 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “*Min Pseudonymitet eller Polyonymitet har ikke havt en tilfældig Grund i min Person (...) men en væsentlig i selve Frembringelsen*”.

¹⁶⁰ SKS 7, 571 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “*ikke et eneste Ord af mig selv*”.

¹⁶¹ SKS 7, 571 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “*jeg har ingen Mening om dem uden som Trediemand, ingen Viden om deres Betydning uden som Læser*”.

¹⁶² SKS 7, 572 (*Postscriptum no científico y definitivo de Migajas filosóficas*): “*Mit Ønske, min Bøn er det derfor, at man, hvis det skulde falde Nogen ind at ville citere en enkelt Yttring af Bøgerne, vil gjøre mig den Tjeneste, at citere den respektive pseudonyme Forfatters Navn, ikke mit*”.

“Existential dialectic, especially in the form of double-reflection, cannot be communicated directly. If it so pleased me to declare everything I wrote to be nonsense, the person who is to be my reader must be able to let himself not be disturbed by it but see to it that he reproduces the dialectical movements himself. He must not be disturbed, either, if it pleased the whole world to declare it to be nonsense, no more than I would be; he must make that decision for himself”¹⁶³.

Aquí expresa Frater Taciturnus la misma idea que Kierkegaard expresa en el anexo del Postscriptum. Que sea Frater Taciturnus quien responda a las críticas de Møller y no Kierkegaard, nos muestra hasta qué punto Kierkegaard fue coherente con su método de comunicación indirecta. Si la crítica de Møller recayó en *Etapas*, ¿quién mejor para responderle que uno de sus autores?

Dialéctica de la Comunicación ética y ético-religiosa

“If I were to call myself anything, I would rather declare that I am a kind of teacher in the ancient style”¹⁶⁴.

¿Cómo comunicar cuando aquello que se quiere comunicar no es un objeto del saber, no puede transmitirse mediante una exposición, no al menos mediante los canales ordinarios de la información? Esta cuestión, que está a la base de la estrategia en el uso de los pseudónimos, fue la que Kierkegaard pensaba abordar en una serie de conferencias, en un curso o seminario durante el año 1847. Tal vez

¹⁶³ SKS 14, 84 (*Artículo periodístico, Fædrelandet 27 Diciembre 1845*): Den existentielle Dialektik især i Dobbelt-Reflexionens Form lader sig ikke meddele ligefrem. Om det behagede mig, at erklære hele min Frembringelse for Galimathias, maatte Den, der skal være Læser, formaae aldeles ikke at lade sig forstyrre deraf, men selv see efter ved at reproducere de dialektiske Bevægelser; han maa heller ikke forstyrres, om det behagede hele Verden at erklære det for Galimathias, saa lidet som jeg vilde gjøre det, han maa ved sig selv afgjøre Sagen.

¹⁶⁴ SKS 27, 439 (*Diarios y Papeles*): "Skulde jeg kalde mig selv Noget, vil jeg snarest sige, at jeg er en Art Lærer i antik Stil".

porque hablar *desde* la comunicación directa *sobre* la comunicación indirecta no le pareció la mejor idea¹⁶⁵, renunció a impartir dichas conferencias. Por suerte para nosotros tenemos a nuestra disposición los apuntes e ideas principales de aquellas lecciones frustradas. Dicho boceto se encuentra en los Papirer (Papir 364-371/SKS 27, 389-430) bajo el rótulo: *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik*.

Kierkegaard iniciaría las lecciones ofreciendo un diagnóstico de su tiempo, para mostrar cuál es la confusión que existía en el ámbito de la comunicación. Sobre esto, no descartaba recurrir a los antecedentes históricos de este problema, concretamente a la pregunta que se hacían los antiguos griegos, “¿se puede aprender la virtud?”¹⁶⁶. Hay una diferencia importante entre enseñar un saber científico y la ética: así como un saber científico probablemente puede ser *introducido* en la persona, lo ético debe más bien ser *extraído*, sacado fuera; desde estas coordenadas puede decir Kierkegaard que “the whole modern science of ethics is, ethically understood, an evasion”¹⁶⁷. Dicho de otro modo: un estudio exhaustivo de la ética no hace a una persona moralmente buena. Para aprender la verdad ética (y ético-religiosa) no basta con leer un manual de Ética. Justamente olvidar esto – y por ello, hacer desaparecer al “yo” del horizonte de la ética – es uno de los problemas que adscribe a su tiempo:

¹⁶⁵ De hecho, en el borrador de la primera lección el mismo Kierkegaard planteaba al auditorio dicho obstáculo, SKS 27, 423 (*Diarios y Papeles*): “kommer jeg strax til at tænke paa, om det, at jeg fra et Catheder nu vil begynde at foredrage Det, jeg agter at foredrage, om dette ikke er i Modsigelse med Det, jeg vil foredrage”, “I promptly begin to wonder whether this, the fact that now from a podium I begin to lecture about what I intend to lecture about, is not contradictory to what I am to lecture about”

¹⁶⁶ SKS 27, 409 (*Diarios y Papeles*): “Det gl. Græske om hvorvidt Dyden kan læres; her kunde saa maaskee et Par Dialoger af Plato gennemgaaes”, (“The ancient Greek on whether or not virtue can be learned; here, perhaps, a few dialogues by Plato could be studied”).

¹⁶⁷ SKS 27, 393 (*Diarios y Papeles*): “en hele moderne Videnskab om det Ethiske, er ethisk forstaaet en Udflugt”.

“One of the tragedies of modern times is precisely this: to have abolished the “I,” the personal “I.” For this very reason real ethical-religious communication is as if vanished from the world. For ethical-religious truth is related essentially to personality and can only be communicated by an I to an I”¹⁶⁸.

Como se ve, el tema de las lecciones es el problema de la comunicación o aquello que nosotros hemos abordado previamente como dialéctica de la comunicación existencial. En estos apuntes, Kierkegaard distingue entre comunicación directa y comunicación indirecta, a las que también se refiere respectivamente, como comunicación de *saber* (*Videns Meddelse*) y comunicación de *poder* (*Kunnens Meddelse*), “All communication of knowledge is direct communication. All communication of capability is indirect communication”¹⁶⁹.

La comunicación directa (comunicación de saber), es aquella propia del intercambio de información, o de la comunicación del saber científico o experiencial, en la que el foco está puesto en el objeto que se transmite delegando a un segundo plano a *quién* comunica, *aquel a quien* se lo está comunicando y la *comunicación* misma. En este sentido, se busca ante todo la objetividad de aquello que se comunica, y su fin es la transmisión efectiva, es decir la comprensión o asimilación *del* objeto por parte del receptor. De ahí que la comunicación sea lo más directa y transparente posible, pues lo que importa es salvaguardar la objetividad de lo comunicado. Kierkegaard no critica esta forma de comunicación – que tiene mucho valor dentro de un amplio margen de las relaciones humanas y en el día a día– sino el hecho de que en su época sea esta la forma excluyente de

¹⁶⁸ SKS 27, 429 (*Diarios y Papeles*): “En af det Modernes Ulykker er just den, at have afskaffet »Jeget«, det personlige jeg. Just derfor er ogsaa den egl. ethisk religieuse Meddelelse som forsvunden af Verden. Thi den ethisk-religieuse Sandhed forholder sig væsentlig til Personlighed, kan kun meddeles af et Jeg til et Jeg”.

¹⁶⁹ La traducción inglesa traduce “kunnens” por “capability”. La palabra danesa “at kunne” es un verbo modal, con el sentido de posibilitar una acción, correlativo al español poder (yo puedo...). Sigo aquí pues, la traducción de autores como Binetti y Torralba, que traducen “Kunnens Meddelse” por “comunicación de poder”.

comunicar, inclusive para aquel ámbito en donde resulta inadmisibile la comunicación directa, el ámbito de las verdades éticas y ético-religiosas. La comunicación de saber es el paradigma de comunicación de las ciencias naturales, y una vez que ha sido importado por la filosofía moderna, acaba desviando al filósofo de su vocación originaria, socrática: despertar el deseo por la verdad e iniciar un camino con el otro en su búsqueda¹⁷⁰.

En la comunicación directa el peso no recae en las personas inmersas en el proceso, más bien importa solo que sean capaces de transmitir-recibir el objeto de la comunicación. Si exige algo del comunicador y el receptor, es que ambos sean capaces de participar del proceso de forma tal que el objeto permanezca idéntico, con el menor cambio posible durante el proceso. Uno debe tener presente esa única finalidad, la de salvaguardar el objeto. Por tanto, en la comunicación directa dirá Kierkegaard: "I do not reduplicate, I do not execute what I am lecturing about, I am not what I am saying, I do not give the truth I am presenting the truest form so that I am existentially that which is spoken. I talk about it"¹⁷¹.

En la comunicación indirecta (comunicación de *poder*), por el contrario, el peso recae en la *comunicación* misma, y en el *estar reflejado* en la comunicación; así, el receptor no recibe un objeto que le ha sido comunicado, sino que, en cierto sentido, se recibe a sí mismo, volviendo sobre sí en la tesitura de *poder ser* las posibilidades éticas que encuentra en sí (y no en un objeto comunicado *desde fuera*). La comunicación está orientada hacia la actualización de dichas posibilidades que uno encuentra en sí mismo y por ello exige o reclama la reduplicación de *quien* comunica y de *aquel a quien* se lo comunica, "«Actuality» is the existential

¹⁷⁰ "El filósofo, para Kierkegaard, debe despertar en el interlocutor el deseo de verdad, pero no solo eso, sino que además debe ayudarlo a trazar el itinerario hacia la verdad. En esta línea, Kierkegaard enlaza la labor de Sócrates", F. TORRALBA ROSELLÓ, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2003, Pág. 61

¹⁷¹ SKS 27, 425 (*Diarios y Papeles*): "jeg reduplicerer ikke, jeg exsequerer ikke, hvad jeg foredrager, jeg er ikke hvad jeg siger, jeg giver ikke det her Fremstillede Sande den sandeste Form, saa jeg existentielt er det Sagte: jeg taler derom".

reduplication of what is said”¹⁷². Por eso llega a decir Kierkegaard que realmente se trata de una comunicación que pone al sujeto en una relación consigo mismo de carácter imperativo, una comunicación de poder-deber: “Ethical communication is the communication of capability, even more specifically, oughtness-capability”¹⁷³

Si la comunicación directa expresa de manera unívoca a fin de mantener la integridad de aquello que transmite, la comunicación indirecta “produce la ambigüedad dialéctica de lo comunicado respecto de la subjetividad existente”¹⁷⁴, es decir, genera una doble reflexión, abriendo el horizonte interpretativo y haciendo que el juicio dado revele la naturaleza de juez de quien lo emite: uno se hace responsable de la interpretación dada.

La comunicación indirecta tiene de esta forma su ámbito propio y también sus límites (la objetividad no es el centro, el comunicador no puede garantizar o medir el éxito o fracaso de la comunicación), y requiere ante todo de un arte por parte del comunicador (la mayéutica). Se concentra más en el *cómo* que en el *qué* de la comunicación e implica siempre un correlato en la realidad: de ahí que el medio de expresión no implique necesariamente el uso de la palabra, “to that extent all instruction ends in a kind of silence; for when I existentially express it, it is not necessary for my speaking to be audible”¹⁷⁵.

Kierkegaard parte de la base de que todo hombre tiene dentro de sí lo ético, y que lo ético compete siempre a la comunicación indirecta. Sin embargo, al abordar lo ético-religioso debe hacer una distinción, ya que si bien estamos todavía en el ámbito de las verdades existenciales, en lo ético-religioso cristiano entra en juego

¹⁷² SKS 27, 411 (*Diarios y Papeles*): “»Virkelighed« er den existentielle Reduplikation af det Sagte”.

¹⁷³ SKS 27, 435 (*Diarios y Papeles*): “Ethisk Meddelelse er Kunnens Meddelelse, dog nærmere: Skullen-Kunne”.

¹⁷⁴ M. J. BINETTI, *El poder de la libertad*, CIAFIC ediciones, Buenos Aires 2006, Pág. 53.

¹⁷⁵ SKS 27, 410 (*Diarios y Papeles*): “Forsaavidt ender al Underviisning i en Art Taushed; thi naar jeg existentielt udtrykker det, saa behøves min Tale ikke hørligen. También en los Papirer, SKS 27, 409 (*Diarios y Papeles*): “Inddirecte Meddelelse som et Confinium til directe Meddelelse”, (“Indirect communication as a border region of direct communication”).

una absoluta novedad, que no puede ser conocida por el sujeto retornando sobre sí, a partir de su interioridad,

“The difference between upbringing in the ethical and upbringing in the ethical-religious is simply this--that the ethical is the universally human itself, but religious (Christian) upbringing must first of all communicate a knowledge”¹⁷⁶.

Kierkegaard señala que en lo referente a lo ético-religioso (cristiano) el tipo de comunicación no se reduce a una comunicación de poder, sino que incorpora verdades objetivas, y que por tanto debería hablarse más bien de una comunicación directa-indirecta.

Las lecciones sobre la *dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* iban a servir a Kierkegaard, por otro lado, para exponer la lógica detrás de su Autoría. En las notas de las lecciones que conservamos, por ejemplo, encontramos alusiones explícitas a su estrategia de presentar *simultáneamente* las obras pseudónimas y las obras firmadas,

“Especially in the communication of ethical truth and partially in the communication of ethical-religious truth, the indirect method is the most rigorous form. Yet a more direct form which runs parallel to this can also be necessary in order to support that by which in another sense it is itself supported. This I have understood right from the beginning of my activity as an author. Therefore along with the pseudonyms there always was direct communication in the guise of the upbuilding or edifying discourses, and the last few years I have used direct communication almost exclusively”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ SKS 27, 403 (*Diarios y Papeles*): “Opdragelse i Forhold til det Ethiske og det Ethisk-Religieuse er blot den, at det Ethiske er udenvide[re] det Almeen-Msklige, men den religieuse (christelige) Opdragelse maa først meddele en Viden”.

¹⁷⁷ SKS 27, 429 (*Diarios y Papeles*): “I Forhold især til ethisk tildeels ogsaa i Forhold til ethisk-religieus Sandheds-Meddelelse er den indirecte Meddelelse den strengeste Form. Dog kan en ligefremmere Meddelelse, der gaaer ved Siden deraf, ogsaa være nødvendig for at understøtte hvad

Aunque las lecciones nunca se llevaron a cabo, Kierkegaard tendría una ocasión más para expresarse sobre su Autoría. Lo haría publicando *Om min Forfatter-Virksomhed* (Sobre mi trabajo como autor), una versión abreviada de un trabajo más amplio que quedaría sin publicar: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (El punto de vista de mi trabajo como autor)

El Punto de Vista. Sobre mi trabajo como autor

La conveniencia de publicar o no *El punto de vista*, fue algo que le ocupó a Kierkegaard tiempo y energía, tal como se puede observar en varias anotaciones del Diario¹⁷⁸. Finalmente se decidió a publicar una versión modificada y reducida (*Sobre mi trabajo como autor*) y esperar a que la obra original fuese publicada póstumamente. La intención fundamental de esta obra –y nosotros nos referiremos en este apartado a *El punto de vista*, contando o subsumiendo en ella la versión publicada, *Sobre mi trabajo como autor*– era evitar que se den algunos malentendidos a la hora de entrar en contacto con su Autoría. Estos malentendidos podemos resumirlos en cuatro: (1) que no se comprenda el sentido de la estrategia pseudónima, el principio mayéutico que rige toda la producción pseudónima; (2) que se considere el conjunto de la Autoría como el resultado de una producción casual, sin destacar un hilo común entre las distintas obras; (3) que se caiga en la ilusión de ver una evolución en el propio autor, que consistiría en pasar de lo estético a lo religioso a partir de un cambio de perspectiva vital, tal vez producido porque el autor alcanzó cierta madurez con la edad; (4) considerar que el autor presenta el cristianismo a una sociedad descristianizada, desde la perspectiva de

den selv i en anden Forstand understøttes af. Dette har jeg forstaaet lige fra min Forfatter-Virksomheds Begyndelse. Med Pseudonymerne fulgte derfor bestandig ligefrem Meddelelse i Skikkelse af opbyggelige Taler, og i de sidste Par Aar har jeg næsten udelukkende brugt ligefrem Meddelelse”.

¹⁷⁸ Para una introducción sobre la redacción y el problema de su publicación, puede consultarse el estudio introductorio de Howard y Edna Hong, S. KIERKEGAARD, *The Point of view*, Princeton University Press, New Jersey 2009, pp. ix-xxvii.

alguien que se considera a sí mismo un auténtico cristiano, y que además este cristianismo es riguroso y pietista.

A estos cuatro malentendidos podríamos agregar otro (aunque este se deduce del segundo) que el mismo Kierkegaard notó en su tiempo: hacer una lectura sesgada de su obra, quedándose el lector solo con los escritos pseudónimos sin el equilibrio que aportan los escritos firmados:

“With my left hand I passed *Either/Or* out in the world, with my right hand *Two Upbuilding Discourses*; but they all or almost all took the left hand with their right”¹⁷⁹.

Las distinciones que Kierkegaard aporta para deshacer estos malentendidos dependen todas ellas, en mayor o menor medida, del *telos* general de su obra: “my whole authorship pertains to Christianity, to the issue: becoming a Christian, with direct and indirect polemical aim at the enormous illusion, Christendom, or the illusion that in such a country all are Christians of sorts”¹⁸⁰. Kierkegaard se identifica como un autor religioso ocupado en aclarar qué significa ser cristiano, o más bien qué significa *llegar-a-ser-cristiano* (“at blive¹⁸¹ Christen”).

Sobre el primer posible malentendido, (1) Kierkegaard explica brevemente las dos formas de comunicación de las que ya hemos hablado, comunicación directa e indirecta, y por qué motivo su Autoría comienza –a través de la comunicación indirecta– con una obra estética: “the beginning is made, *maeutically*, with a sensation, and with what belongs to it, the public, which always join in where

¹⁷⁹ SKS 16, 22 (*El punto de vista*): “Med venstre Haand rakte jeg »Enten – Eller« ud i Verden, med Høire »to opbyggelige Taler«; men Alle grebe de eller saa godt som Alle med deres Høire efter den venstre Haand”.

¹⁸⁰ SKS 16, 12 (*El punto de vista*): “at hele min Forfatter-Virksomhed forholder sig til Christendommen, til det Problem: at blive Christen, med directe og indirecte polemisk Sigte paa det uhyre Sandsebedrag: Christenheden, eller at i et Land saadan Alle ere saadan Christne”.

¹⁸¹ En danés, al igual que en inglés, el verbo *ser* admite dos formas, según implique estado o cambio: at være (to be), at blive (to become). Por ello traducimos “at blive” indicando la transición de un estado a otro: *llegar-a-ser*.

something is going on; and the movement was, *maieutically*, to shake off “the crowd” in order to get hold of “the single individual”, religiously understood”¹⁸². La intención era pues, en una primera instancia llegar al mayor número posible de personas, y a partir de allí trabajar para despertar en los lectores “al individuo singular”, en un trabajo paciente, mayéutico, propio de la comunicación indirecta. De haberse presentado como un autor que habla, desde la comunicación directa, sobre qué significa llegar a ser cristiano –dirá más adelante Kierkegaard –muchos se hubieran mantenido al margen, sin acercarse a la obra, ya sea por su desinterés religioso, ya sea porque estuvieran insertos en la ilusión de la Cristiandad. Hasta aquí, no difiere esta presentación de lo que hemos descrito cuando abordábamos la relación entre Kierkegaard y el método socrático. Pero en este trabajo Kierkegaard presenta una idea novedosa: la necesidad interna de la obra de acabar en la comunicación directa; pues una vez presentado el *telos* de toda la obra –mostrar aquello que significa llegar-a-ser-cristiano– el movimiento mismo de este llegar-a-ser-cristiano impone una forma que va de lo complejo a lo más simple. Y en ese sentido la comunicación indirecta –reflexiva, mayéutica, del despertar del sí mismo y la des-ilusión- tarde o temprano acabará en convertirse toda ella en comunicación directa, porque “Christianly, one does not proceed from the simple in order then to become interesting, witty, profound, a poet, a philosopher, etc. No, it is just the opposite; here one begins and then becomes more and more simple, arrives at the simple”¹⁸³. Kierkegaard sabe que el llegar-a-ser-cristiano está al alcance de todos y cada uno de los hombres, y no depende de su formación académica, refinamiento cultural, etc. Es de notar que muchos de los lectores que escribían a Kierkegaard agradeciéndole sus discursos edificantes y cristianos no eran mayormente personas pertenecientes al círculo culto de Copenhague sino

¹⁸² SKS 13, 16 (*Sobre mi trabajo como autor*): “Her begyndtes, *maieutisk*, med Sensation, og med hvad dertil hører, Publikum, som altid er med, hvor der er Noget paafærde; og Bevægelsen var, *maieutisk*, at ryste »Mængde« af for at faae fat i »den Enkelte« religieust forstaaet”.

¹⁸³ SKS 13, 14 (*Sobre mi trabajo como autor*): “Christeligt er det ikke det Eenfoldige, fra hvilket man gaaer ud, for saa at blive interessant, vittig, dybsindig, Digter, Philosoph o. s. v. Nei, lige omvendt; her begynder man, og bliver saa eenfoldigere og eenfoldigere, kommer til det Eenfoldige”.

personas sencillas, como aquellas a las que Kierkegaard solía saludar en sus paseos diarios por la ciudad¹⁸⁴.

Sobre el segundo malentendido (2), la falta de coherencia interna de la obra o su posible disposición casual, esto queda ya aclarado al poner de manifiesto el fin de toda la Autoría y la estrategia llevada a cabo para alcanzarlo. La clave aquí está en entender que el autor fue, desde siempre, un “autor religioso”. De modo que no cabe pensar en la posibilidad de que un lector haya comprendido y juzgado el valor de una obra estética en particular sin ponerla en relación con el todo, es decir contando con el sentido total de la Autoría, de la que dicha obra particular forma parte. Por otro lado, sí puede darse el caso de que se comprenda el todo a pesar de no haber comprendido la parte: “If, however, it is assumed that someone who understands my work as an author in its religious totality perhaps does not understand a particular esthetic work, then this misunderstanding is only incidental”¹⁸⁵.

Para quien todavía albergue la sospecha (3) de que realmente estamos ante dos momentos separados –un momento estético, seguido de un momento religioso –y de que la Autoría se explica a partir de una evolución en la concepción de vida del autor, Kierkegaard muestra que puede rastrearse la intención ético-religiosa desde el comienzo de su producción: en efecto, desde el comienzo es manifiesta ya la *duplicidad* (¿es un autor estético?, ¿es un autor religioso?), es decir, fueron publicándose a la par de sus escritos pseudónimos, las obras firmadas. Y si es cierto que a partir del *Postscriptum* comienza a prevalecer la comunicación directa, no es menos cierto que dicha tendencia se justifica por el hecho de que sea en el *Postscriptum* donde se revele el tema de toda la Autoría: llegar-a-ser-cristiano. Y como ha quedado explicado más arriba, el movimiento buscado en la Autoría se

¹⁸⁴ Garff señala que mucha de la correspondencia que recibía Kierkegaard sobre su obra era de personas corrientes que habían encontrado consolación leyendo sus *Discursos*, Cf. GARFF J., *Søren Kierkegaard, a biography*, Princeton University Press, New Jersey 2000, pp. 675-679.

¹⁸⁵ SKS 16, 13 (*El punto de vista*): “Antaget derimod, at En, der forstaaer Forfatter-Virksomheden efter den religieuse Totalitet, maaskee ikke forstaaer en enkelt æsthetisk Frembringelse i samme: da er denne Misforstaaelse kun en tilfældig”.

corresponde con el movimiento existencial al que sirve, que va de lo complejo a lo más simple.

Queda por último tratar aquí el malentendido sobre la relación entre el autor y el cristianismo (4). Ya hemos señalado en qué medida se relaciona el método mayéutico de los pseudónimos con la ilusión de la Cristiandad. El primer movimiento de su estrategia consistió, pues, en no empezar presentando el cristianismo y el problema de llegar-a-ser-cristiano, sino en presentar lo estético desde una perspectiva ella misma estética, desde la categoría de *lo interesante*, creando la ilusión de que el autor no era un autor religioso, “If (...) most people in Christendom are Christians only in imagination, in what categories do they live? They are in esthetic o, at most, esthetic-ethical categories”¹⁸⁶. Al existir la ilusión de la Cristiandad Kierkegaard tiene que dar un rodeo, comenzar por un truco o despiste, esto es, por los escritos estéticos, sabiendo que el engañar en este caso es engañar al engaño de la Cristiandad, para arribar al desengaño: “One can deceive a person out of what is true, and –to recall old Socrates –one can deceive a person into what is true. Yes, in only this way can a deluded person actually be brought into what is true –by deceiving him”¹⁸⁷. Para llegar a una persona que vive engañada sobre sí misma no se la debe abordar directamente, sino por detrás, con *pensamientos que hieren por la espalda*. Lo que Kierkegaard buscaba era despertar a las personas de la ilusión de la Cristiandad, y ello pasaba en última instancia – después del rodeo mayéutico, después de recobrar al Individuo singular de la multitud o el Público– por mostrar las implicaciones y exigencias éticas y ético-religiosas que hacen de condiciones mínimas para comenzar el camino cristiano, exigencias ineludibles, que podríamos llamar la dificultad intrínseca del llegar-a-ser-cristiano. Kierkegaard es consciente de que quien solo fije su atención en las condiciones y olvide el otro polo dialéctico de la relación, ése podrá hundirse ante la magnitud de la tarea. Pero Kierkegaard niega que él trabaje por presentar un

¹⁸⁶ SKS 16, 26 (*El punto de vista*): “Naar da nu, (...), de Fleste i Christenheden kun indbildt ere Christne, i hvilke Kategorier leve de saa? De leve i æsthetiske, eller høist æsthetisk-ethiske”.

¹⁸⁷ SKS 16, 36 (*El punto de vista*): “Man kan bedrage et Menneske for det Sande, og man kan, for at erindre om gamle Socrates, bedrage et Menneske ind i det Sande. Ja, egentligen kan man kun ene paa denne Maade bringe et Menneske, der er i en Indbildning, ind i det Sande, ved at bedrage ham”.

cristianismo extremo e invivible¹⁸⁸, máxime cuando es consciente del don de la *gracia* y el efecto que la misma produce en el individuo¹⁸⁹: “When the infinite requirement is Heard and affirmed, is Heard and affirmed in all its infinitude, then grace is offered, or grace offers itself, to which the single individual, each one individually, can then recourse as I do; and then it works out all right”; “But never, not even in the remotest way, have I made any movement or attempt to carry the matter into pietistic rigor, something is foreign to my soul and being, or to overtax the lives of people, something it would grieve the spirit in me”¹⁹⁰.

Por otro lado, Kierkegaard muestra la inconsistencia de deducir que él es un auténtico cristiano por mostrar a otros que no lo son. Para reforzar esta idea –que él está también necesitado de la gracia y la apropiación del cristianismo como

¹⁸⁸ Efectivamente, hay pasajes que, aislados del conjunto de la obra kierkegaardiana, pueden producir esta percepción en el lector, y de hecho ha habido autores que hacen la lectura de un supuesto rigorismo en el cristianismo de Kierkegaard (J. F. SELLÉS, *Claves metodológicas de acceso a la obra de Søren Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2012, pp. 108-110). Sin embargo, creemos que esta tesis es incompatible con una lectura atenta del conjunto de los *Discursos edificantes y cristianos*, y valga como prueba los testimonios recogidos por Garff en la biografía aludida, de personas que agradecieron al filósofo en vida después de haber encontrado consuelo en sus *Discursos*.

¹⁸⁹ Y esto, como queda claro más adelante en esta misma obra, lo refiere en primera persona del singular, hablando desde su propia experiencia: SKS 16, 53 (*El punto de vista*): “Og nu da jeg skal tale om mit Forhold til Gud; om hvad der hver Dag er gjentaget i min Bøn, som takker for det Ubeskrivelige han har gjort for mig, saa uendelig meget Mere end jeg nogensinde havde ventet; om hvad der har lært mig at forundres, at forundres over Gud, hans Kjerlighed, og over hvad et *Menneskes Afmagt formaaer ved hans Bistand*”, (“I am to speak about my relationship to God, about what is repeated every day in my prayer, which gives thanks for the indescribable things he has done for me, so infinitely more than I ever had expected; about what has taught me to marvel, to marvel over God, his love, and over *what a human being’s weakness is capable of with his help*”) [la cursiva es mía].

¹⁹⁰ SKS 13, 25 (*Sobre mi trabajo como autor*): “Naar den uendelige Fordring er hørt og hævdet, høres og hævdes i sin hele Uendelighed, da tilbydes »Naaden«, eller Naaden tilbyder sig, til hvilken saa den Enkelte, hver især, som jeg gjør det, kan henflye; og saa gaaer det nok”; “Men aldrig har jeg, end ikke i fjerneste Maade, gjort Mine til, eller Forsøg paa, at ville føre Sagen ud i, hvad der er min Sjel og mit Væsen fremmed, pietistisk Strenghed, ei heller paa at ville overanstrenge Existentserne, hvad der vilde bedrøve Aanden i mig” .

cualquier otro –el último capítulo de *El Punto de vista* lo aprovecha para narrar de qué manera fue haciéndosele clara la tarea que tenía por delante desde la clave de su relación con Dios, su “historia de amor” (“Kjerligheds-Historie”¹⁹¹). Para ello, narra su vida y la cristalización de su vocación como escritor religioso, todo ello a partir de los acontecimientos que fueron marcándole el camino. Kierkegaard busca leer su historia a la luz de la Providencia. Descubre al lector su profunda melancolía, su incapacidad para salir por sí mismo de ella, su dolor. Narra también cómo descubrió muy pronto su “talento” para esconder su situación a los ojos del mundo, lo cual lo ponía en una situación de grave peligro espiritual,

“When this is presupposed (such a pain and such a concealment), how the turn is made depends in an individuality’s difference, whether this solitary, inner anguish daimonically finds its expression and its satisfaction in hating humankind and cursing God, or just the opposite. The latter was the case in me”¹⁹².

Su vocación de escritor religioso se fue aclarando paulatinamente. Kierkegaard admite que esto no estuvo claro desde el principio. Un encuentro importante en su vida –no lo refiere explícitamente en esta obra, aunque aquí Regina se presiente claramente –lo llevó a vivir una segunda juventud (cuando no había tenido una primera), un despertar poético, aunque inmediatamente este despertar se encontró con una religiosidad ya despierta: “In a certain sense, it was not at all my idea to become a religious author. My idea was to empty myself of the poetic as quickly as posible –and then out to a rural parish”¹⁹³. Kierkegaard más tarde

¹⁹¹ Este capítulo en particular podría incluirse dentro de las autobiografías espirituales, de pensadores cristianos como San Agustín (*Las Confesiones*) o John Henry Newman (*Apologia Pro Vita Sua*).

¹⁹² SKS 16, 61 (*El punto de vista*): “Naar dette er givet (en saadan Smerte og en saadan Skjulthed), beroer det paa en Individualitets Forskjel, hvorledes der svinges af, om denne eensomme, indre Qval dæmonisk finder sit Udtryk og sin Tilfredsstillelse i at hade Mennesker og forbande Gud, eller lige omvendt. Dette Sidste var mit Tilfælde”.

¹⁹³ SKS 16, 66 (*El punto de vista*): “I en vis Forstand var det slet ikke min Tanke at blive religiøs Forfatter. Min Tanke var, saa hurtigt som muligt at udtømme det Digteriske – og saa ud paa en Landsby-Præstegaard”.

reconocería que la idea de irse como pastor a una parroquia rural estaba inspirada por la melancolía. La Providencia vino al rescate a través de la escritura religiosa: “I let Two Upbuilding Discourses be published, and I came to an understanding with Governance. Time for poeta-production was granted, but continually in the custody of the religious, which kept its eye on me as if it would say, “Aren’t you soon finished with that?”¹⁹⁴, aunque la lucidez sobre su vocación como escritor religioso llegaría en la época en que se publica el *Postscriptum* y la polémica con El Corsario (tal como lo hemos referido en el apartado sobre su vida). Kierkegaard muestra cómo, a través de la escritura –tan estrechamente vinculada a su vida –él mismo fue educado en la misma escuela que sus lectores, sobre aquella misma asignatura que constituye el punto de vista de su obra: llegar-a-ser-cristiano en la Cristiandad, o como dijo el poeta que llevaba dentro: “he Christianly understood that for him the whole undertaking meant that he himself was being brought up in Christianity”¹⁹⁵.

¹⁹⁴ SKS 16, 66 (*El punto de vista*): ”jeg lod de to opbyggelige Taler komme ud, og jeg forstod mig selv med Styrelsen. Der blev indrømmet igjen en Tid til Digterfrembringelse, men bestandigt under det Religieuses Beslag, der passede paa, som sagde det: er Du ikke snart færdig dermed”.

¹⁹⁵ ”forstod han christeligt, at det Hele for ham betydede, selv at opdrages i Christendom”.

2.4. El punto de vista, en los escritos firmados.

Llegados a este punto, el último apartado de este capítulo metodológico, no resulta difícil clarificar la fórmula repetida en varios prefacios a los escritos religiosos¹⁹⁶. Brevemente, veamos cuáles son los elementos que se repiten mayormente: (1) son discursos y no sermones, porque el autor no tiene autoridad para predicar, (2) son edificantes y no de edificación porque quien escribe no es un maestro, (3) y por último están dedicados a ese individuo que “con alegría y gratitud llamo *mi lector*” (“jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder *min Læser*”).

(1) **Sin Autoridad.** Esto debe entenderse desde una doble perspectiva: quien escribe no es un pastor ordenado por la Iglesia Oficial, y al mismo tiempo tampoco se trata de un apóstol que haya recibido su autoridad de Dios a partir de una misión encomendada¹⁹⁷ (ni, menos aún, porque se trate de cristiano de rango superior). Esta distinción afecta a la estructura del discurso, y las “licencias” que puede tomarse el autor del discurso. En una entrada del *Diario*, Kierkegaard explica lo que diferencia un discurso de un sermón:

“A Christian discourse deals to a certain extent with doubt--a sermon operates absolutely and solely on the basis of authority, that of Scripture and of Christ's apostles. Therefore, it is neither more nor less than heresy to deal with doubt in a sermon, however well one might be able to deal with it. The preface to my Christian discourses, therefore, contains the phrase: if a sufferer who is also going astray

¹⁹⁶ No todos los Discursos que componen los escritos religiosos de Kierkegaard están anteceditos por un prefacio; aun así, los elementos de la fórmula los encontramos continuamente, desde los primeros *Discursos edificantes*, pasando por *Los lirios del campo y las aves del cielo*, hasta el conjunto que componen los *Discursos para la comunión de los viernes*.

¹⁹⁷ SKS 11, 101 (*Dos ensayos ético-religiosos*): “Jeg skal ikke høre paa Paulus, fordi han er aandrig eller mageløs aandrig, men jeg skal bøie mig under Paulus, fordi han har guddommeligt Myndighed”, (“I am not to listen to Paul because he is brilliant or matchlessly brilliant, but I am to submit to Paul because he has divine authority”).

in many thoughts. A sermon presupposes a pastor (ordination); a Christian discourse can be by a layman”¹⁹⁸.

(2) **Edificantes.** Esta característica se explica por el método mayéutico que hemos estudiado ya. Lo edificante de los discursos recae en que el lector es invitado a volver sobre sí mismo y “tomarse las medidas”, y por ello el mismo Kierkegaard entiende que él es, ante los discursos, un lector más que puede beneficiarse de su carácter edificante como cualquier otro. Por otro lado, no olvidemos que entramos aquí en el ámbito de las verdades éticas y ético-religiosas donde solo hay un Maestro y todos los demás son aprendices y en relación a los demás pueden llegar a ser mera ocasión. Por otro lado, aunque el marco es claramente cristiano, no se apoyan los discursos en la verdad cristiana sino que el peso recae en llevar al lector a confrontarse consigo mismo. Así, Johannes Climacus, al hablar de los discursos edificantes en su reseña del *Postscriptum* dice que el autor de los mismos solo utiliza “categorías éticas de la inmanencia, y no las doblemente reflexivas categorías religiosas en la paradoja”¹⁹⁹. Esto cambiará en los discursos cristianos, donde la comunicación directa pesa más que la indirecta²⁰⁰. Sin embargo, aún en el caso de los discursos cristianos Kierkegaard señala la conveniencia de alcanzar al lector en su individualidad intransferible. En una nota del *Diario* habla en estos términos refiriéndose también a los sermones: “The main thing would be to individualize so sharply that the listener could not imagine that it is some other "you" who is being addressed”²⁰¹.

¹⁹⁸ SKS 20, 88 (*Diarios y Papeles*): “Den christelige Tale indlader sig til en vis Grad med Tvivlen – Prædikenen opererer absolut, ene og alene ved Myndigheden, Skriftens, Christi Apostlenes. Det er derfor absolut Kjætteri i en Prædiken at indlade sig med Tvivlene, selv om man forstod nok saa godt at haandtere dem. Derfor staaer der i Forordet til mine christelige Taler: hvis en Lidende, der tillige er løben vild i mange Tanker. En Prædiken forudsætter en Præst (Ordinationen); den christelige Tale kan være et almdl. Menneske”.

¹⁹⁹ SKS 7, 233 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “kun bruge etiske Immanents-Categorier, ikke de dobbelt reflekterede religieuse Categorier i Paradoxet”.

²⁰⁰ Sobre este tema, subapartado *Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, pp. 92-97.

²⁰¹ SKS 20, 192 (*Diarios y Papeles*): “Saa gjaldt det da om, at individualisere saa stærkt, at Tilhøreren ikke bildte sig ind det var et andet »Du« der taltes til”.

(3) **Mi Lector.** Sobre la dedicatoria a “mi lector”, hay una evolución entre los primeros *Discursos* y el resto. Kierkegaard no duda en atribuir esta evolución a la guía providencial de Dios en el desarrollo de su Autoría. El término que emplea es “hiin Enkelte” (ese individuo), y al comienzo es un guiño a Regina; pero la evolución de su comprensión en la tarea que tiene por delante –y el lugar central que tiene “den Enkelte” –le lleva a identificar hiin Enkelte con den Enkelte (el individuo singular),

“On the whole, the very mark of my genius is that Governance broadens and radicalizes whatever concerns me personally (...). To take another example; I am polemical by nature, and I understood the concept of that single individual early. However, when I wrote it for the first time (in Two Upbuilding Discourses), I was thinking particularly of *my* reader, because this book contained a little hint to her, and until later it was for me very true personally that I sought only one single reader. Gradually this thought was taken over. But here again Governance's part is so infinite.”²⁰²

²⁰² SKS 21, 354 (*Diarios y Papeles*): “Overhovedet er just dette Tegnet paa, at det er Genialitet i mig, at hvad der beskæftiger mig personligt, at det gjør Styrelsen til noget vidt indgribende (...). Saaledes for at tage et andet Exempel. Polemisk er jeg af Naturen og det om hiin Enkelte har jeg tidligt forstaaet. Men dog, da jeg skrev det første Gang (i to opbgl. Taler) tænkte jeg især paa det: *min* Læser, thi denne Bog indeholdt et lille Vink til hende, og det var indtil videre især uhyre personligt sandt i mig, at jeg kun søgte en enkelt Læser. Denne Tanke er saa efterhaanden blevet overtaget. Men her er atter Styrelsens Part saa uendelig”.

2.5. Conclusiones metodológicas

La estrategia comunicativa kierkegaardiana tiene su razón de ser en definitiva en aquello que constituye el eje de su pensamiento y la condición de su filosofar: *el individuo singular* aplicándose esta categoría en primer lugar a él mismo (como tarea ineludible) e inmediatamente a todos los potenciales lectores/oyentes de su obra.

La dificultad (¿imposibilidad?) de exponer sistemáticamente el pensamiento filosófico de Kierkegaard, y a la vez esperar obtener de dicha exposición una lectura canónica del autor, no radica en el talento del propio Kierkegaard en eludir a los *archiveros devora-párrafos* (“en Paragraphsluger”) sino en la lógica de la comunicación existencial.

Pretender lograr una exposición del pensamiento de Kierkegaard según “aquello que el autor verdaderamente quiso decir” no solo sería una temeridad sino que denotaría una incompreensión del sentido profundo de su estrategia comunicativa; Kierkegaard arrincona al lector y lo obliga a posicionarse sobre ciertas cuestiones e ideas expuestas y defendidas por sus pseudónimos; anima a una *lectura responsable*, no entendiendo esta simplemente en cuidarse de no malinterpretar al autor, sino en hacerse cargo de la interpretación dada a los textos. Kierkegaard es pionero en esta forma de interpelar al lector de sus textos, al menos en lo que respecta al ámbito de la filosofía. Hay una consciente y meditada intención socrática en su escritura. Es el lector quien tiene al final la última palabra, y del *cómo* de su acercamiento dependerá en gran medida el *qué* de su apropiación. La distancia que coloca el filósofo danés entre su persona y sus pseudónimos, y a la vez la consistencia y autonomía que cada uno de estos manifiesta, a la par que invita a la lectura responsable, permite una libertad de juego hermenéutico más cercana al arte que a la literatura filosófica, pues el lector está llamado a completar con su lectura el cuadro general de la idea contenida. El lector es parte integrante de la obra. De esta forma, los pseudónimos proponen ideas y enfoques diversos y Kierkegaard lanza la pregunta al lector: *¿qué te parecen?*

Y sin embargo, esta hermenéutica abierta no resta al hecho de que hay un patrimonio filosófico claramente kierkegaardiano, más allá del aire de familia temático o de estilo. Los escritos firmados hacen de contrapeso a los pseudónimos, aportando los primeros el equilibrio a los segundos a partir del punto de vista del autor. La opción por una lectura kierkegaardiana de la obra de Kierkegaard está a disposición del lector como no podía ser de otra manera en un autor para quien la verdad es patética y no apática.

En cuanto a la lectura ejercitada en esta tesis, hemos intentado tener en cuenta el panorama abierto por la estrategia comunicativa tal como la hemos expuesto más arriba. Respetando la petición del filósofo danés en el Apéndice del *Postscriptum*, hemos optado por referir las ideas de los pseudónimos a los propios pseudónimos, y a Kierkegaard aquellas ideas que se ven corroboradas en los escritos firmados. De este modo, evitamos la literalidad de atribuir a Kierkegaard todo lo afirmado por sus pseudónimos con la consiguiente confusión y en muchos casos, contradicción. A su vez, sin renunciar a la lectura-interpretación personal de los textos, hemos intentado hacerlo en sintonía con el espíritu del autor, sin perder de vista el *telos* que guía toda la Autoría: llegar a ser individuo singular, llegar a ser cristiano.

II. EL CONCEPTO DE RELACIONALIDAD PERSONAL EN S. KIERKEGAARD

3. La estructura ontológica de la vida humana: el hombre como síntesis

Kierkegaard no escribió ningún tratado de ontología. Sin embargo, en su obra podemos encontrar referencias explícitas a muchos de los temas clásicos de la metafísica. Ahora bien, los temas de la metafísica que Kierkegaard trata –explícita o implícitamente– están siempre derivados de su interés por pensar al hombre desde su condición de existente. Kierkegaard quiere ante todo pensar al ser humano a partir de su concreción radical de estar siendo (y de estar siendo *este* ser humano en particular). Lo que caracteriza la forma del existir propiamente humano es el estar tensionado o ser-en-tensión, o como lo llama Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, el ser una síntesis: “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”²⁰³. *Síntesis* –que no consiste en una superación dialéctica que anule los términos que la constituyen –quiere decir aquí que el hombre no es pura finitud, ni es reducible a su ser en el tiempo, ni está absolutamente determinado por la necesidad biológica, material, histórica, etc., pero al mismo tiempo tampoco lleva adelante una existencia infinita, eterna, que ejerza una libertad sin condicionamientos de ninguna clase; cuando Johannes Climacus critique en el *Postscriptum* al “den abstrakte Tænker” (“el pensador abstracto”) lo hará precisamente por pretender este situarse en el plano de una existencia no humana y pensar desde allí, omitiendo la finitud que constituye también al hombre, su ser corpóreo y en el tiempo, cuya libertad aparece siempre limitada o circunscrita por factores que escapan a su determinación, además de ser constatada como deficiente al momento de ejercerla.

Detenemos a considerar este tejido relacional –finitud, infinitud, tiempo, eternidad, libertad, necesidad– en cuyo centro se sitúa el hombre nos permitirá poner las bases filosóficas que explican los movimientos del sí mismo o Selv, y los problemas, *enfermedades* y crisis, a los que se ve abocado cuando pretende cortar alguno de estos hilos.

²⁰³ SKS 11, 129 (*La enfermedad mortal*): “Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese”.

3.1. Tiempo y eternidad

Kierkegaard no busca definir la naturaleza del tiempo abstrayendo al ser humano que en él obra y padece, sino que por el contrario se esfuerza por pensar a este en su condición temporal. El hombre mide en medida de tiempo lo que tiene delante: años, edades, siglos, minutos, generaciones. Puede hablar de la historia universal o comparar dos épocas distintas. El tiempo hace de medida de lo exterior pero también puede servir como medida de lo interior. Dado que el hombre mismo no es el ser, pleno y absoluto sino que *participa*²⁰⁴ del ser –el ser le ha sido dado, no lo tiene por sí mismo sino que *ha llegado a ser* y continuamente está llegando a ser – puede medirse a sí mismo, verificar el *cambio* interno que en él se opera y que él mismo opera en sí.

La reflexión kierkegaardiana sobre el tiempo comienza a partir de las distintas *vivencias* que el ser humano puede experimentar respecto al tiempo como *medida de lo interior*. En la obra que inicia la Autoría, *O lo uno o lo otro*, aparecen dos formas de vivencias del tiempo contrastadas. La primera es la vivencia desgajada del tiempo (o falta de vivencia propiamente tal) reflejada en los Papeles de “A”, que si bien se propone a través de diversas figuras, expresa en esencia lo mismo: no hay tiempo humano si falta *κίνησις*, que es a la vez permanencia y cambio o paso de un estado a otro. En los papeles de “B”, por su parte, se da una vivencia del tiempo como continuidad. Allí se nos dice que el tiempo humano comienza en el momento en que, paradójicamente, el hombre trasciende el tiempo.

3.1.1 La vivencia discontinua del tiempo: Don Juan y el poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ.

“A” propone dos figuras extremas cuya vivencia del tiempo es fragmentada o discontinua: el poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ y el Don Juan de Mozart. No se puede hablar propiamente –en ninguno de los casos– de tiempo, pues no cabe en la

²⁰⁴ “Aunque Kierkegaard desconoce el instrumento metafísico de la metafísica tradicional de corte aristotélico-tomista, a saber, la analogía y la participación, considera que el ser es la fuente de perfección y de plenitud, y que el hombre participa más plenamente de este ser y precisamente por ello tiene espíritu y goza de la libertad”, F. TORRALBA, *Poética de la libertad*, Caparrós Editores, Madrid 1998, p. 63.

experiencia del sujeto ninguna transición, no se da el cambio –el paso de un estado a otro, no hay anterior y posterior –y de este modo el tiempo como medida de lo interior desaparece del horizonte del existente.

En el caso del Don Juan de Mozart, el protagonista de la ópera es una forma de “umiddelbart Liv” (“vida inmediata”). Es la imagen de la sensualidad, de la entrega total al deseo, en el olvido o negación del espíritu. Don Juan desea hasta el límite del deseo, hasta agotarlo, e inmediatamente después vuelve a desear, en un horizonte sin fin, “una vez que ha gozado de ello, busca un nuevo objeto, y así al infinito”²⁰⁵. Don Juan carece de tiempo porque está instalado en el instante, un instante sin continuidad, unidad aislada, instante que es creado y aniquilado de manera simultánea²⁰⁶. Su acción consiste en “estar siempre terminando y siempre empezando de cero, pues su vida es una suma de instantes contrapuestos que no guardan relación alguna, su vida es, en tanto que instante, una suma de instantes, y es el instante en tanto que suma de instantes”²⁰⁷. Carece de responsabilidad, falta en él una “conciencia personal” (“personlig Bevidsthed”), es alguien sin historia porque ninguna de sus relaciones lo ata o compromete; es más, no se puede hablar en su caso de relación real, porque no hay propiamente una relación con la realidad sino solo con la idealidad, *pur che porti la gonela, voi sapette quel chè fà*: “Don Juan no desea lo excepcional sino lo general, lo que ella [Zerlina] tiene en común con todas las demás mujeres”²⁰⁸. Por todo ello dice de él “A” que “no cae en modo alguno bajo determinaciones éticas”²⁰⁹. Don Juan no permanece en ninguna de sus conquistas, carece de hogar, siempre está en camino, persiguiendo el deseo, huyendo de cualquier posible pasado. Cualquier pasado será siempre una

²⁰⁵ SKS 2, 102 (*O lo uno o lo otro*): “saasnant han har nydt den, da søger han en ny Gjenstand og saaledes i det Uendelige”

²⁰⁶ Creemos que la traducción al español del término danés “Moment” por “instante” está justificada en este caso, porque el instante enfatiza su autonomía respecto del tiempo, como unidad aislada mientras que “momento” refiere siempre a un continuum, a una magnitud.

²⁰⁷ SKS 2, 100 (*O lo uno o lo otro*): “at han bestandig bliver færdig og bestandig kan begynde forfra, thi hans Liv er Summen af repellerende Momenter, der ing, n Sammenhæng have, hans Liv er som Momentet Summen af | Momenter, som Summen af Momenter Momentet”.

²⁰⁸ SKS 2, 101 (*O lo uno o lo otro*): “det er ikke det Ualmindelige, Don Juan attraaer, men det Almindelige, det, hun har tilfældes med enhver Qvinde”. Los corchetes son míos.

²⁰⁹ SKS 2, 102 (*O lo uno o lo otro*): “han slet ikke falder ind under ethiske Bestemmelser”.

amenaza, tal es la función que cumple en la obra la figura de Elvira. Para “A”, la ópera de Mozart es la palabra definitiva sobre Don Juan, pues ha dado con el medio más perfecto para expresar el tema de la genialidad sensual, la música; “la música expresa siempre lo inmediato en su inmediatez”²¹⁰ y es la inmediatez la categoría que mejor expresa aquello que Don Juan es. En Don Juan falta una vivencia humana del tiempo; pues si bien podemos decir que Don Juan se *mueve* en sus conquistas, el movimiento es una ilusión, porque en él no hay propiamente un sustrato que permanece el mismo a través del cambio; Don Juan no *sufre* el tiempo, ni el cambio (las 1003 seducidas) deja en él huella alguna. Don Juan no permanece en sus actos “carece en absoluto de esa permanencia, se apresura en pos de una desaparición eterna, exactamente como la música, de la cual cabe decir que ha pasado tan pronto como deja de sonar, y solo vuelve a ser cuando vuelve a sonar”²¹¹. Que se apresure “en pos de una desaparición eterna” significa aquí que se agota en el puro presente.

Ahora bien, este vivir extremo en el instante es invivible por el ser humano, por ello el autor de “A” dice que no debemos considerar a Don Juan como un individuo particular, sino más bien como “poder de la naturaleza, lo demoníaco, que es tan incansable e incesante al seducir como lo es el viento al soplar, el mar al mecerse o la cascada al precipitarse de lo alto”²¹². Kierkegaard dirá en el primero de los *Dos discursos edificantes* (1843), que esta forma de vivir sin tiempo, sumergidos en el instante, es pre-humana: “si no hubiese ni porvenir ni pasado alguno, el hombre

²¹⁰ SKS 2, 76 (*O lo uno o lo otro I*): “Musikken udtrykker nemlig bestandig det Umiddelbare i dets Umiddelbarhed”.

²¹¹ SKS 2, 106 (*O lo uno o lo otro I*): “Han har overhovedet ikke saaledes Bestaaen, men han haster i en evig Forsvinden, netop ligesom Musikken, om hvilken det gjælder, at den er forbi, saasart den har ophørt at lyde, og kun bliver til igjen, idet den atter lyder”.

²¹² SKS 2, 97 (*O lo uno o lo otro I*): “Naturmagten, det Dæmoniske, der ligesaa lidt bliver træt af at forføre eller færdigt med at forføre som Vinden med at storme, Havet med at vugge sig, eller et Vandfald med at styrte sig ned fra sin Høide”.

estaría subyugado como el animal, su cabeza inclinada hacia la tierra, su alma apresada al servicio del instante”²¹³.

Don Juan representa lo que sería una vida humana donde el espíritu estuviera ausente. Pura sensualidad que es sinónimo de angustia: “La vida de Don Juan no es desesperación, sino el poder total de la sensualidad parido con angustia, y Don Juan mismo es esa angustia, pero esa angustia es precisamente un demoníaco deseo de vida. Así es como Mozart trae a Don Juan a la existencia”²¹⁴. En definitiva una vida sin historia –es decir, sin tiempo humano–, efímera e intrascendente, que se agota a sí misma en su actividad inmanente, una vida “espumosa como el champán” (“skummende som Champagne”).

La otra forma de vivencia desgajada del tiempo es la testimoniada por el autor de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ: “El tiempo pasa, la vida es una corriente, dice la gente, etc. Yo no me percato de ello: el tiempo está parado y yo con él”²¹⁵. Aquí el tiempo “está parado” porque *uno* está parado, es decir, fijo en un punto. El drama del poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ es llevar adelante una existencia sin drama; una vida de la que no resulta una trama a partir del ejercicio de la libertad. A diferencia de lo que ocurría con Don Juan, el poeta sí manifiesta una conciencia personal, sus aforismos son reflejo de su interioridad, su palabra expresa la naturaleza de un individuo reflexivo. Sin embargo está fijo en un punto, ofuscado por las posibilidades existenciales que no acierta a hacer suyas, preso de la indecisión. Como una pieza de ajedrez inmovilizada por el jaque del contrario: “Me siento como debe sentirse un peón sobre el tablero de ajedrez cuando el contrario dice de él: este peón no puede moverse”²¹⁶. El poeta vive cautivo de la posibilidad, posponiendo la decisión

²¹³ SKS 5, 26 (*Dos Discursos edificantes 1843*): “var der hverken noget Tilkommende eller noget Forbigangent, da var Mennesket trælbundet som Dyret, hans Hoved bøiet mod Jorden, hans Sjæl fængslet i Øieblikkets Tjeneste”.

²¹⁴ SKS 2, 131 (*O lo uno o lo otro I*): “Don Juans Liv er ikke Fortvivlelse; men det er Sandselighedens hele Magt, der fødes i Angst, og Don Juan selv er denne Angst, men denne Angst er netop den dæmoniske Livslyst. Efterat Mozart saaledes har ladet Don Juan blive til”.

²¹⁵ SKS 2, 34 (*O lo uno o lo otro I*): “Tiden gaaer, Livet er en Strøm, sige Menneskene, o. s. v. Jeg kan ikke mærke det, Tiden staaer stille og jeg med”.

²¹⁶ SKS 2, 30 (*O lo uno o lo otro I*): “Jeg er tilmode som en Brik i Schakspillet maa være det, naar Modspilleren siger om den: den Brik kan ikke røres”.

que lo llevaría a asumir *una* de entre las posibilidades que encuentra delante. Si Don Juan se entregaba a la satisfacción inmediata de su deseo sin conciencia reflexiva, el poeta se retiene a sí mismo, no se *entrega* a nada. Sospecha que la decepción lo espera detrás de la entrega, y prefiere por ello la posibilidad a la realidad: “De tener que pedir algo para mí, no pediría ni riquezas ni poder, sino la pasión de la posibilidad, el ojo que aquí y allá, eternamente joven, eternamente ardiente ve la posibilidad. El goce decepciona, la posibilidad no”²¹⁷.

Se puede decir de él lo que Kierkegaard dice de los románticos en su tesis *Sobre el concepto de ironía*: “es el Yo eterno frente al cual ninguna realidad es la adecuada”²¹⁸. El poeta, que bien cabría en el retrato kierkegaardiano del ironista o romántico²¹⁹, se halla en disrelación con su realidad temporal, empezando por su realidad histórica, la cual advierte Kierkegaard que se presenta siempre como don que no admite rechazo, que dona al sujeto de pasado, un pasado “que quiere tener valor para el individuo, no quiere que se le pase por alto ni que se le ignore”²²⁰. Pero para el ironista-romántico, y podríamos decir también para el esteta²²¹ de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, el pasado no cuenta, no pesa ni responsabiliza. Y tampoco lo hace el futuro, dado que cualquier acción llevada a cabo es reversible,

²¹⁷ SKS 2, 50 (*O lo uno o lo otro I*): “Skulde jeg ønske mig Noget, da vilde jeg ikke ønske mig Rigdom eller Magt, men Mulighedens Lidenskab, det Øie, der overalt evigt ungt, evigt brændende seer Muligheden. Nydelsen skuffer, Muligheden ikke”.

²¹⁸ SKS 1, 319 (*El concepto de ironía*): “er det evige Jeg, for hvilket ingen Virkelighed er den adæqvate”.

²¹⁹ Kierkegaard identifica ambos términos en una nota al pie de página de su tesis, SKS 1, 312 (*El concepto de ironía*): “Jeg benytter i hele denne Fremstilling det Udtryk: Ironien og Ironikeren, jeg kunde ligesaa godt sige: Romantiken og Romantikeren. Begge Udtryk betegne væsentlig det Samme, det ene erindrer mere om det Navn, hvormed Partiet døbte sig selv, det andet om det Navn, hvormed Hegel har døbt det.” (“En toda esta exposición utilizo la expresión “la ironía” y “el ironista”, aunque podría decir también “el romanticismo” y “el romántico”. Ambas expresiones designan esencialmente *lo mismo*; la primera evoca más bien el nombre con el que el movimiento se bautizó a sí mismo, y la segunda el nombre con el que Hegel lo bautizó”).

²²⁰ SKS 1, 313 (*El concepto de ironía*): “vil nu have Gyldighed for Individet, vil ikke oversees eller ignoreres”.

²²¹ A partir de aquí con la figura del “esteta” nos referimos a las posibles personalidades literarias detrás de los papeles de “A” y a cualquiera de los otros personajes o pseudónimos que compartan con “A” su visión del mundo dentro el universo kierkegaardiano.

no compromete. Nada resulta definitivo. De ahí el reproche que le hace “B”: “No cesas de flotar sobre ti mismo, y por muy decisivo que sea cada paso, te reservas una posibilidad interpretativa que con una palabra podría cambiarlo todo”²²². En el momento en que el individuo existente se entrega a sus actos, haciendo suyas las consecuencias que de ellos se derivan, se le abre el horizonte del tiempo histórico, el tiempo de la continuidad. Su vida empieza a contar, o lo que es lo mismo, empieza a poder ser contada. Nos situamos aquí otra vez en las coordenadas del tiempo como medida de lo interior. Es la vivencia del tiempo que nos transmite “B”. Sin embargo, antes de pasar a considerar la vivencia *ética* del tiempo que expresa “B”, queda por comentar el significado que el instante tiene para el esteta.

En el caso del Don Juan de Mozart, el instante se mostraba como un presente evanescente, que tan pronto surge como desaparece en la inmediatez del deseo consumado. Es un instante que se consume, en el que Don Juan se entrega vaciándose, extinguiéndose en el ahora de la inmediatez. Si Don Juan adquiriera, por un breve momento, conciencia de la fuerza arrolladora de su deseo, tal momento sería suficiente para que captase la promesa de eternidad contenida en su deseo, en la forma en que se entrega a él, en la carga de presente que tiene aquél *ahora*, y que es reflejo de la eternidad. Pero tal *autopresencia* es precisamente aquello de lo que Don Juan carece. Por ello Don Juan es esclavo del instante, de un presente sin autopresencia.

El esteta por su parte, ve, observa, experimenta. Con su atenta mirada es capaz de captar aquello para lo que Don Juan es ciego, esto es, la eternidad contenida en el instante (he aquí un ejemplo de la mirada penetrante y extensiva, abarcadora y sutil que Kierkegaard valora positivamente del esteta y la estética, mirada que él mismo cultivó con maestría²²³). Esta eternidad del instante que persigue el esteta

²²² SKS 3, 21 (*O lo uno o lo otro II*): “Du svæver bestandig over Dig selv, og | om ethvert Skridt er nok saa afgjørende, beholder Du dog i Dig selv en Interpretations-Mulighed, der med et Ord kan forandre Alt”.

²²³ De ahí que sea conveniente separar “existencia estética” como forma inauténtica de vivir, de la luz que la mirada y la vivencia estética puede aportar a la existencia. Si no, entre otras cosas, no se comprende por qué Kierkegaard nunca haya dejado de cultivar la estética, desde el recurso a las imágenes o el fomento de ciertos estados de ánimo que ayuden al oyente de los discursos religiosos, hasta las críticas teatrales o literarias que escribió a lo largo de toda su vida, o incluso su amor a la

es en realidad un reflejo paródico de esa eternidad que se esconde detrás del tiempo; pues el esteta quiere poseer la plenitud del instante, pero hacerlo sin estar él realmente presente. Su relación con el instante consiste en capturar, en el momento justo, lo que puede dar de sí un hecho, del tipo que sea, en la medida en que contenga este el resplandor de algún valor reconocido por el esteta. La red que utiliza en esta maniobra de captura se reduce a producir en sí o experimentar el *stemning* (estado de ánimo) ajustado al momento; pero al carecer de vivencia genuina del tiempo, de la continuidad que consolida la trama de la vida personal, la plenitud del presente que el esteta busca se le escapa, y acaba por sucumbir totalmente al estado de ánimo: “Su vida es puro *estado de ánimo*”²²⁴.

Un ejemplo de la forma en la que el esteta se relaciona con el instante, lo encontramos en un pasaje de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ (el poeta cuenta una de sus conquistas):

“Estos dos conocidos toques de violín... Estos dos conocidos toques de violín aquí, en este preciso instante [Øieblik], en medio de la calle. ¿Acaso he perdido la razón? ¿Será mi oído que, por amor a la música de Mozart, ha desistido de oír? ¿Quizás los dioses me recompensan a mí, desdichado, apostado cual mendigo a la puerta del tiempo, un oído que recita lo que oye? Solo estos dos toques de violín; pues ahora no oigo nada más. Igual que se evadían de las profundas notas corales en aquella inmortal obertura, ellos se desmarañaban aquí del ruido y del murmullo callejeros: con toda la sorpresa de una revelación. –Tiene que ser por aquí cerca; sí, pues ahora oigo las ligeras notas de la danza. –Así que es a vosotros, infeliz pareja de artistas, a quien debo

música de Mozart. Johannes Climacus elabora esta distinción en la reseña que hace de *Etapas en el camino de la vida* en el *Postscriptum*, y se ocupa de señalar que la perdición se aplica solo a la estética como existencia realizada: SKS 7, 269 (*Postscriptum no científico y definitivo de Migajas filosóficas*): “I »Stadierne« træder det Æsthetiske bestemtere frem i Existents, og derfor bliver det latent i selve Fremstillingen aabenbart, at den æsthetiske Existents, selv hvor der falder et mildere Lys over den, (...), er Fortabelse”, (“En los Estadios [Etapas], el estético aparece en la existencia de una forma más definida. Por consiguiente, en la exposición llega a estar claro implícitamente que la existencia estética, siempre esencialmente brillante (...), es perdición”).

²²⁴ SKS 1, 319 (*El concepto de ironía*): “Hans Liv er lutter Stemninger”.

esta alegría. –Uno de ellos apenas tenía diecisiete años, vestía un abrigo verde de calmuco con grandes botones de hueso. El abrigo era demasiado grande para él. Sujetaba el violín muy apretado bajo el mentón; el gorro calado hasta los ojos; su mano se escondía en un guante sin dedos, los dedos estaban rojos y azules del frío. El otro era mayor, vestía un gabán. Ambos eran ciegos. Una niña, que probablemente los guiaba, estaba en pie delante de ellos con las manos bajo la bufanda. Poco a poco llegamos a ser varios los admiradores reunidos alrededor de dichas notas: un cartero con su valija de correo, un niño, una sirvienta, un par de truhanes. Los carruajes señoriales circulaban ruidosos, las carretillas ahogaban aquellas notas que solo a intervalos sobresalían por encima suyo. Infeliz pareja de artistas ¿ya sabéis que dichas notas albergan todas las magnificencias del mundo? –¿Acaso no parecía todo esto una cita?”²²⁵.

Como se ve, el instante para el esteta implica al menos uno de los significados del *καιρος* (el *tiempo oportuno* o *tiempo de la oportunidad*) –aunque supeditado a la intensidad de la emoción que se busca, emoción de cualquier tipo (desde la pena

²²⁵ SKS 2, 39 (*O lo uno o lo otro I*): “Disse to bekjendte Violinstrøg! Disse to bekjendte Violinstrøg her i dette Øieblik, midt paa Gaden. Har jeg tabt Forstanden, er det mit Øre, der af Kjærlighed til Mozarts Musik har ophørt at høre, er det en Belønning af Guderne at skjænke mig Ulykkelige, der sidder som en Betler ved Templets Dør, et Øre, der selv foredrager, hvad det selv hører. Kun disse to Violinstrøg; thi nu hører jeg Intet mere. Som de i hiin udødelige Ouverture bryde ud af de dybe Choral-Toner, saaledes vikle de sig her ud af Støien og Larmen paa Gaden, med en Aabenbarelses hele Overraskelse. – Det maa dog være her i Nærheden; thi nu hører jeg de lette Dandsetoner. – Det er altsaa Eder, ulykkelige Kunstnerpar, jeg skylder denne Glæde. – Den ene af dem var vel en 17 Aar gammel, iført en grøn Kalmuks-Frakke, med store Beenknapper. Frakken var meget for stor til ham. Han holdt Violinen tæt op under Hagen; Kaskjetten var trykket ned i Øinene; hans Haand var skjult af en Handske uden Fingre, Fingrene røde og blaae af Kulde. Den Anden var ældre, havde en Chenille paa. Begge vare de blinde. En lille Pige, som formodentlig ledede dem, stod foran, puttede sine Hænder ind under Halstørklædet. Vi samlede efterhaanden nogle Beundrere af disse Toner, et Postbud med sin Brev-Pakke, en lille Dreng, en Tjenestepige, et Par Sjouere. De herskabelige Vogne rullede larmende forbi, Arbeidsvognene overdøvede disse Toner, som glimtviis dukkede frem af dem. Ulykkelige Kunstner-Par veed I, at disse Toner gemme alle Verdens Herligheder i sig. – Var det ikke som et Stevnemøde. –”.

más honda a la alegría más desbordante). Se trata en última instancia de *experimentar al máximo el sentir la vida del estar vivo*. Pero queriendo de esta forma atrapar el instante, detener el tiempo o abrirlo, para ganar lo eterno-presente, el esteta acaba por sacrificar el fin a los medios, la presencia plena a las disposiciones anímicas que le permiten presentir la eternidad. Y olvida que “el estado de ánimo no es sino una potenciación de la vida que de por sí se agita y se mueve en uno mismo” y que “cuanto más sana y seriamente viva, tanto más se hará dueño del estado de ánimo, es decir, tanto más se humillará ante él y salvará de ese modo su alma”²²⁶. El esteta termina cayendo preso de los contrastes que percibe a partir de los distintos estados de ánimo, y aunque se considere un hombre libre – ya que nada le ata, y no conoce, por otro lado, el tiempo de la continuidad – en realidad, acaba en la más “frygteligste Trældom” (“terrible servidumbre”).

Dentro de la Autoría, donde mejor se ve la servidumbre del esteta al *stemning* es en la obra que inicia *Etapas en el camino de la vida*. William Afham, el narrador de *In vino veritas* comienza diferenciando entre recordar (erindre) y recordar (huske). Recordar o hacer memoria es traer a la conciencia hechos del pasado bajo una óptica neutra. Es un retener indiferente, acumulativo, que puede llegar a ser preciso hasta dar cuenta de los detalles más nimios, pero que se queda en lo superficial, en lo externo. Recordar, en cambio, es vincularse uno a su experiencia pasada, una forma de traerse a sí mismo del pasado al presente. El recordar – a diferencia del mero actualizar lo guardado en la memoria – afirma no solo que un hecho *ha ocurrido* sino que uno mismo es el que ha ocurrido, es decir, dice que uno del pasado, uno que fue, es *el mismo* que quien *ahora* recuerda. Por ello dice Afham que el recuerdo anuncia la inmortalidad del hombre o al menos la condición de posibilidad de la inmortalidad, a saber, que la vida pueda expresar una unidad ininterrumpida:

²²⁶ SKS 1, 319-320 (*Sobre el concepto de ironía*): “Jo sundere og alvorligere han lever, desto mere vil han ogsaa blive Herre over Stemningen, det vil sige, desto mere vil han ydmyge sig under den og derved frelse sin Sjæl”.

“Recollection wants to maintain for a person the eternal continuity in life and assure him that his earthly existence remains *uno tenore* [uninterrupted], one breath, and expressible in one breath”²²⁷.

Sin embargo, Afham parece reducir el recordar a una forma de evocar, a la capacidad de revivir un momento del pasado con la misma intensidad con la que se consiguió apresararlo. No se necesita traer al presente un informe detallado de lo ocurrido sino volver a sentir lo que entonces se sintió, conectar con el *yo pasado* a través de la atmósfera de emociones con que se vivió lo vivido. Y por todo ello dice Afham que el recordar es un arte, para el cual se necesita desarrollar una cierta capacidad de percibir estados de ánimo, situaciones y circunstancias:

“To bring about a recollection for oneself takes an acquaintance with contrasting moods, situations, and surroundings”²²⁸

A partir de esta distinción entre *huske* y *erindre*, Afham pone en práctica su tesis sobre el recordar: narra primero los pasos que dio *para* recordar adecuadamente un momento significativo de su pasado (un banquete), siendo esta misma narración preparatoria, precisamente, del estado de ánimo que se busca. Y solo entonces comienza a desplegar las imágenes de lo sucedido, cuidando celosamente que se conserve la atmósfera anímica que envolvió el evento, porque “the only subject matter for recollection is mood and whatever is classified under mood”²²⁹.

El problema para el esteta que vive así el tiempo, ansioso por capturar momentos en los que sentirse a sí mismo, es que acaba siendo un esclavo de su método. Vive para recordar (al acecho de momentos dignos de ser recordados en el futuro) y recuerda para vivir (para revivir lo sentido en el pasado). Pero su vivencia del tiempo está tan fragmentada como la de Don Juan, aunque aquí se trata no de

²²⁷ SKS 6, 18 (*Etapas en el camino de la vida*): “Erindringen vil hævde et Menneske den evige Continuitet i Livet og sikre ham, at hans jordiske Tilværelse bliver uno tenore, eet Aandedrag, og udsigeligt i Eet”.

²²⁸ SKS 6, 21 (*Etapas en el camino de la vida*): “For at tilveiebringe sig en Erindring hører der Kjendskab til Stemningers, Situationers, Omgivelsers Modsætninger”.

²²⁹ SKS 6, 27 (*Etapas en el camino de la vida*): “Stemning og hvad der sorterer under Stemning er alene Erindringens Gjenstand”.

instantes de goce sino de cuadros de emociones. Preocupado por captar “estados de ánimo, situaciones y circunstancias”, el esteta se retiene a sí mismo y es incapaz de participar del tiempo, de entregarse al presente. Como espectador ávido, con los sentidos tensionados, no se relaciona más que en la distancia, no se vincula a la realidad que tiene delante y esa hambre de eternidad-presente que fue lo que puso en movimiento todo –y que es la razón última de su postura frente al tiempo –no se sacia con nada:

“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”²³⁰.

El esteta, tan celoso de experimentar el instante presente y tan sutil en su captura de recuerdos, acaba hambriento de tiempo. Le falta una vivencia genuina de tiempo humano. Esclavo de la intensidad de los estados de ánimo, cada vez se sitúa más lejos de la realidad, olvidándose de ella, reemplazándola –le reprochará “B” – con material de su propia invención: “lo que capturas no es sino la desmesura de tu propio estado de ánimo. Tu potenciación es tal que terminas creando”²³¹.

Tanto Don Juan como el poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ (o el esteta en sentido genérico) fracasan en su búsqueda de lo eterno en el *ahora-presente* del tiempo: el primero por su vaciamiento en la inmediatez del deseo, el segundo por su incapacidad para entregarse a lo *posible* para arribar a lo *actual*. Pero aún si su relación con el tiempo no es la más adecuada, sí aciertan ambos en lo que desean y en cómo lo desean: vivir con radicalidad el presente. Por ello el autor de “B” no rechaza absolutamente la forma de vida de “A”, ni condena en bloque todos sus descubrimientos. Por el contrario, algo que “B” le reconoce a “A” es su pasión, su deseo de vivir-radical. De ahí que en la primera de sus cartas quiera mostrar lo que hay de salvable de la forma de vida de “A”, además de poner de manifiesto que no hay oposición dialéctica entre la estética y la ética, sino una profunda

²³⁰ SKS 2, 34 (*O lo uno o lo otro I*): “Man siger vor Herre mætter Maven før Øinene; det kan jeg ikke mærke: mine Øine ere mætte og kjede af Alt, og dog hunger jeg”.

²³¹ SKS 3, 21 (*O lo uno o lo otro II*): “kun er Din egen overvættes Stemning, Du griber. Du er saa potenseret, at Du er skabende”.

compenetración: la estética auténtica es la coronación o el resplandor de una vida transfigurada por la ética²³².

3.1.2 La vivencia del tiempo humano a partir de la experiencia de la libertad

La vivencia del tiempo que transmite “B” es positiva, se propone como una vivencia real o genuina del tiempo humano. La clave de esta vivencia es que en ella se experimenta la continuidad de una vida, hecha de momentos vinculados cuya relación queda establecida por el ejercicio de la libertad, que los unifica. Para que sea posible la continuidad debe existir un sustrato que permanezca en los cambios que marcan el compás del tiempo. Aquello que permanece en el cambio es el *sí mismo* elegido a cada paso, o por decirlo de otra manera, la posibilidad del tiempo humano depende de la capacidad del ser humano de elegirse a sí mismo en cada elección que realiza. Esta capacidad es una capacidad espiritual del hombre, puesta de manifiesto en la libertad ejercida en el instante. Como bien apunta Garrido-Maturano,

“solo hay temporalidad y no mera sucesión cuando el hombre existe como espíritu, esto es, cuando no meramente dura en el tiempo, como los demás entes naturales, sino que temporaliza y dimensiona el tiempo a partir de la determinación fundamental de sí en el instante como punto cero de las referencias temporales”²³³.

El instante de la libertad funda el tiempo humano. Esto se percibe en el hecho de que no basta con elegir entre una serie de posibilidades, ello todavía no garantiza

²³² Hans Urs von Balthasar señala que en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* se puede comprobar que la intención original de Kierkegaard era presentar un “equilibrio entre lo ético y lo estético”, pero que esta primera intención dio paso a una confrontación dialéctica a partir de los abusos y confusión entre los planos estéticos, éticos y religiosos (estetización de la religión, por ejemplo, lo que hace Oehlenschläger en su poema *Jesu Christi gjentagne Liv i den aarlige Natur*), cf. BALTHASAR von, H. U., *Gloria, vol. I. La percepción de la forma*, editorial Encuentro, Madrid 2007, pp. 49-51. Nosotros creemos que Kierkegaard solo opuso ética y estética como formas de vida o existencias realizadas, pero no condenó la estética tal como la comprende “B”.

²³³GARRIDO-MATURANO, A., “El instante en que se recupera el origen. Apuntes introductorios para una comprensión fenomenológica de la categoría kierkegaardiana de repetición”, en *THÉMATA. Revista de Filosofía* Nº 55, enero-junio (2017) pp.: 41-64.

que se haya conquistado el tiempo humano. Hace falta un elegir previo, un *elegir-elegir*, un querer elegir. Este movimiento anterior a cualquier elección posible es una especie de parto: “No tienes que parir otro ser, sino solo parirte a ti mismo” (“Du skal jo ikke føde et andet Menneske, Du skal blot føde Dig selv”). Con este parto comienza a contar el tiempo humano. A partir de aquel instante, el sujeto emerge de lo temporal-inmediato. La vivencia que inicia esta forma de estar en el tiempo es una conmoción interior, donde el individuo a la vez que está presente a sí mismo (autopresencia) se descubre en un fondo de eternidad. Este fondo de eternidad depende de la relación fundante entre el sujeto y un poder eterno del que el primero deduce su valor:

“Sé muy bien, sin embargo, que eso comporta una seriedad que sacude el alma en su totalidad; el instante en que uno se hace consciente de sí mismo en su valor eterno es más significativo que cualquier otra cosa en el mundo”. (...) “Tal es la seriedad y la significación del instante en que uno se enlaza a un poder eterno por una eternidad, cuando uno se toma a sí mismo como aquel cuya memoria ningún tiempo ha de borrar, cuando uno se hace consciente de sí tal como es en sentido eterno e indefectible”²³⁴.

Se trata de una conmoción interior que produce una resignificación completa del horizonte temporal (el pasado se vuelve historia personal, el futuro cobra un valor distinto, se asume como tarea). “B” habla de un instante, porque la experiencia que se describe aparece como novedad²³⁵, es absolutamente imprevisible, no derivada de un tiempo anterior ni producida por necesidad, sino que precisa de que el sujeto asuma su libertad, es decir, la ejerza de hecho, se pase de la posibilidad a la actualidad a través de un acto libre.

²³⁴ SKS 3, 198 (*O lo uno o lo otro II*): “Og dog, jeg veed det vel, der er et Alvor deri, som ryster hele Sjælen; at blive sig bevidst i sin evige Gyldighed er et Øieblik, der er betydningsfuldere end Alt i Verden. (...) Det er et alvorligt og betydningsfuldt Øieblik, naar man for en Evighed knytter sig til en evig Magt, naar man tager sig selv som den, hvis Minde ingen Tid skal udslette, naar man i evig og usvigelig Forstand bliver sig bevidst som den, man er”.

²³⁵ Aquí novedad equivale a “actualidad”, como explicaremos más abajo en este mismo epígrafe.

En el propio acto, en ese *elegir-elegir*, uno se capta a sí mismo como un alguien – protagonista de una historia irremediabilmente propia. Ahora bien, “B” parece indicar que ese “alguien” detrás del acto (yo soy *quien* elige, un “yo” que elige) solo puede ser un alguien si se lo es para otro-alguien (y en este sentido, elección libre equivale a *respuesta*, elegir es entrar en diálogo). ¿De dónde si no, extrae el individuo la conciencia de su valor eterno, de su carácter no efímero, no diluible en un tiempo sin memoria? Sin esta conciencia del valor eterno de uno mismo, ¿puede haber *seriedad*?, ¿puede hablarse con sentido de libertad? La experiencia de la libertad como acto que ressignifica el horizonte de *mi* vida solo puede ser ejercida como tal si se comprende como respuesta a alguien capaz de donarme un valor eterno; no cualquier alguien (por ejemplo, del yo-alguien a sí mismo en un radical solipsismo) sino necesariamente un alguien-otro, y todavía más: un alguien que trascienda el marco de la inmediatez-temporal, de la mera sucesión de momentos. Por ello dice “B” –adelantándose a los planteamientos de Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* –que este reconocimiento solo se da si uno se “enlaza a un poder eterno por una eternidad”. A partir de este vínculo que parece deducirse necesariamente de la experiencia del acto libre, se derivan el resto de reconocimientos que sostienen a la vez que le dan sentido y fundamento a la elección: reconocerse uno desde la perspectiva de un valor eterno e indefectible, o el hecho de que la propia vida se comprenda como insustituible, con una carga de responsabilidad intransferible. De lo contrario, la elección carecería del valor absoluto que “B” parece requerirle a un acto verdaderamente libre, y por tanto toda elección sería arbitraria –indiferente –y no se podría hablar *con sentido* (es decir, con posibilidad de verdad), de una vivencia del tiempo humano como continuidad. Nótese sin embargo, que aquí solo se describe una vivencia y lo que ella supone a nivel ontológico, pero “B” no llega a justificar filosóficamente aquello que fundamentaría la libertad humana (algo que sí hará Johannes Climacus en el *Interludio de Migajas filosóficas*, como veremos más adelante).

Este emerger de lo meramente temporal a partir del eje que funda el acto libre, permite al hombre apropiarse de aquello que le pertenece como pasado y proyectarse en el porvenir. Y el presente ya no se vive como instante fugaz, sino como posibilidad de actualidad, como síntesis de lo temporal y lo eterno. El valor que “B” descubre en la cotidianidad (por ejemplo, del matrimonio) o el hecho que

ésta sea –para admiración del esteta –el lugar habitable por excelencia para el hombre, depende en última instancia de su estar respaldada por la eternidad. Es por este respaldo eterno a lo cotidiano que “B” puede de hablar del *primer amor* como una realidad en presente, que no se agota en un momento específico o queda restringida y anclada a una experiencia del pasado. Esto choca frontalmente con el modo en que el esteta comprende la novedad. Para el esteta novedad es primera impresión, intensidad de lo distinto, emoción ante lo nuevo. Para “B”, novedad también es “lo nuevo y lo distinto”, pero en el sentido en que puede llamarse nuevo y distinto aquello que es actual, que está en acto²³⁶. La elección libre es renovadora e instala al hombre en la actualidad, frente a la cual toda realidad es acontecer, *estar* como lo primero, y “lo primero no es otra cosa que lo presente, pero lo presente es lo primero que constantemente se despliega y rejuvenece”²³⁷. Por ello “el primer amor es también el segundo, el tercero, el último, el primer amor tiene entonces la determinación de la eternidad”²³⁸.

Si el esteta se retenía a sí mismo para sostenerse por encima de las posibilidades que encuentra delante, “B” propone antes bien una entrega a *una* posibilidad entre *muchas* otras, pero una entrega completa, sin reservas. No al modo en que puede decirse que Don Juan se entrega, en la consumación del deseo sensual, sino una entrega en la que uno, consciente de sí, se recobra a sí mismo en la conciencia del acto libre. Al elegir plenamente, al hacerse uno responsable de aquello que elige (soy yo quien elige, poniendo énfasis en ese *quién* que elige), uno está eligiendo ser sí mismo, se está asumiendo. Por su parte, el otro término de la relación, *la posibilidad*, se actualiza, es decir, entrega también en la relación sus posibilidades inherentes, que se realizan, abriendo, a su vez, nuevos horizontes para el individuo,

²³⁶ En el decir del filósofo Emilio Komar, “la novedad es la actualidad y la actualidad hay que tomarla en sentido ontológico: lo que está en acto. Dios es acto puro, es pura novedad”, en KOMAR, E., *El tiempo y la eternidad*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires 2003, p. 112.

²³⁷ SKS 3, 47 (*O lo uno o lo otro II*): “det Første ikke er andet end det Nærværende, men det Nærværende det sig bestandig udfoldende og foryngende Første”

²³⁸ SKS 3, 48 (*O lo uno o lo otro II*): “er den første Kjærlighed tillige den anden, den tredie, den sidste, den første Kjærlighed har her Evighedens Bestemmelse”

nuevas posibilidades para que haga suyas²³⁹. Por ello, la vivencia que plantea “B” excluye el tedio tan temido por el esteta. La relación que efectivamente se realiza, es creadora de nuevas posibilidades. El “casado” que vive en la esfera ético-religiosa -bien podría testimoniar “B”-, nunca se aburre. Porque lo mismo, por ser *actual*, nunca es lo mismo.

3.1.3 Vivir la eternidad en el tiempo, vivirse en la paciencia

La vivencia del tiempo como continuidad, tal como la presenta “B”, no constituye la palabra final de Kierkegaard sobre la relación tiempo-eternidad. El mismo año en que se publica *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard iniciará su serie de los *Discursos edificantes*, donde volvemos a encontrar la relación tiempo-eternidad y las posibles formas en las que el ser humano puede vivirse en el tiempo. “B” discutía en sus cartas las condiciones de posibilidad del tiempo humano, mostrando cómo el acto libre fundaba el tiempo, a partir del cual emergía la historia de cada uno, vinculando pasado-presente-futuro. Sin embargo, “B” no abordaba la dificultad inherente a esta vivencia del tiempo, es decir, al hecho de que el tiempo humano debe ser *continuamente* ganado, a cada paso, que no basta con un acto de libertad para comenzar, sino que más bien se está comenzando siempre. Por otro lado, tampoco “B” parece estar al tanto de la posibilidad humana de no elegir el bien, de quedar anclado en el pasado (por una culpa imperdonable) o de desesperar ante el imprevisible futuro. En los *Discursos* Kierkegaard profundizará en el equilibrio *tiempo-eternidad* al que el hombre debe aspirar. A su vez, abordará las diversas

²³⁹ Entre las categorías filosóficas contemporáneas, encontramos una que se ajusta muy bien a este doble movimiento del individuo en relación a sí mismo y en relación a la realidad que tiene delante; me refiero a la categoría de “encuentro” según la refiere en su obra el filósofo Alfonso López Quintás: “Encontrarse significa mucho más que hallarse en vecindad, yuxtaponerse, chocar, dominarse y manejarse. Encontrarse implica entreverar el propio ámbito de vida con el de otra realidad que reacciona activamente ante mi presencia. Encontrarse es hallarse presente, en el sentido creativo de intercambiar posibilidades de un orden y otro”, en LÓPEZ QUINTÁS, A., *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid 1999, p. 151.

tentaciones que pueden presentarse y que no son sino modos de evasión, o incluso –como diría su contemporáneo Feuerbach –de alienación²⁴⁰.

“B” había señalado en sus cartas que el tiempo humano aparece en el instante en que el espíritu se transparenta, en el que el sí mismo se recobra en la elección, en el instante del acto libre. Kierkegaard volverá sobre este recobrase del sí mismo cada vez que medite sobre la temporalidad en sus *Discursos*; en uno de ellos, de hecho, es precisamente este punto el núcleo de la meditación: *Que uno adquiera su alma en la paciencia*. En este discurso, el último de los *Cuatro discursos edificantes* de 1843, Kierkegaard comienza planteando una paradoja similar al “parirse a sí mismo” que había planteado “B”:

“si un hombre posee su alma, entonces no necesita adquirirla, y si no la posee, ¿cómo puede entonces adquirirla, dado que el alma misma es la última condición que se presupone en toda adquisición, y por tanto, también en la adquisición del alma? ¿Habría acaso una posesión que señalara precisamente la condición de poder adquirir la misma posesión? En sentido exterior, no existe ninguna posesión de esa índole. Pues aquel que posee lo exterior no necesita adquirirlo, y ni siquiera puede hacerlo. Puede dar lo que posee y entonces ver si logra volver a adquirir

²⁴⁰ Kierkegaard comenta la tentación que supone vivir el tiempo porvenir bajo la forma de una huida de esta vida. En el segundo de los *Tres discursos edificantes* (1844) afirma que la expectativa de una beatitud eterna no aliena al hombre sino más bien es “Vinding for dette Liv, (...) Velsignelse i Tiden: thi Forventningen af en evig Salighed formaaer, hvad ellers synes umuligt, at være to Steder paa eengang; den arbejder i Himlene og den arbejder paa Jorden, »den tragter efter Guds Rige og hans Retfærdighed og giver det Øvrige som en Tilgift« (Mth. VI, 33)” (“una ganancia en esta vida (...) una bendición en el tiempo: pues la expectativa de una beatitud eterna consigue lo que, de otra manera, parece imposible: estar en dos lugares a la vez; trabaja en el cielo y trabaja en la tierra «procura el reino de Dios y su justicia y da lo demás por añadidura» (cf. Mt. 6, 33)”). Kierkegaard admite que si la expectativa no *realiza* esto, no da el *ciento por uno*, entonces es una quimera que debemos rechazar: “Gjør Forventningen ikke dette, da er den svigagtig, en syg Sjels Underfundighed, der vil liste sig ud af Livet, ikke en sund Sjels oprigtige Nærværelse i det Timelige; da er den ikke Forventning af det Evige, men Overtro paa det Tilkommende” (“Si la expectativa no hace esto, entonces es fraudulenta, es un ardid de un alma enfermiza que con astucias quiere salirse de la vida, no la sincera presencia en lo temporal de un alma sana; entonces no es expectativa de lo eterno, sino superstición del porvenir”), (SKS 5, 255 *Tres discursos edificantes 1844*).

exactamente lo mismo; puede utilizar lo que posee para adquirir algo nuevo, pero no puede poseer y adquirir lo mismo al mismo tiempo. Si ha de haber una posesión de esa índole, debe encontrársela en lo interior. (...) pero lo interior en su expresión más general es precisamente: el alma”²⁴¹.

Se trata de adquirir lo que ya poseo, adquirir aquello que no es sino la condición misma de todo adquirir interior, aquello que hace posible cualquier adquisición. Kierkegaard señalará que este movimiento imposible en el campo de los objetos materiales –lo exterior –no lo es en el campo de las realidades espirituales –lo interior–. Viene a adelantarse, en este *Discurso*, a la definición del sí mismo (Selv) en *La enfermedad mortal*: una relación que se relaciona consigo misma, “no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma”²⁴². Aunque en el discurso de 1843 no hable de síntesis sino de contradicción (Modsigelse), “el alma es la contradicción de lo temporal y lo eterno”²⁴³, apunta a lo mismo: situar al hombre y la conquista de su identidad personal entre dos polos, tiempo y eternidad. Ni el alma es incesante cambio ni permanece estática, sin sufrir el tiempo. Entre la temporalidad y la eternidad transcurre la vida del hombre, cuyo espíritu se transparenta –la relación que se relaciona consigo misma se muestra en la autopresencia²⁴⁴ –en el instante en el que el sí mismo acontece, se da, es puesto.

²⁴¹ SKS 5, 162-163 (*Cuatro discursos edificantes 1843*): “dersom et Menneske eier sin Sjæl, saa behøver han jo ikke at erhverve den, og dersom han ikke eier den, hvorledes kan han da erhverve den, da Sjælen selv jo bliver den sidste Betingelse, der forudsættes ved enhver Erhverven, altsaa og ved at erhverve Sjælen. Skulde der da gives en saadan Eien, der netop betegner Betingelsen af at kunne erhverve den samme Eien? I udvortes Forstand gives der ingen saadan Eien. Thi Den, der eier det Udvortes, han behøver ikke at erhverve det, ja han kan end ikke gjøre det. Han kan bortgive det, han eier, og da see, om det vil lykkes ham at erhverve netop det Samme igjen, han kan benytte det, han eier, til at erhverve noget Nyt, men han kan ikke paa samme Tid eie og erhverve det Samme. Skal der være Tale om en saadan Eien, da maa den findes i det Indvortes. (...) men det Indvortes er jo netop i sit almindeligste Udtryk: Sjælen”.

²⁴² SKS 11, 129 (*La enfermedad mortal*): “er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv”.

²⁴³ SKS 5, 163 (*Cuatro discursos edificantes 1843*): “Sjælen er da Modsigelsen af det Timelige og det Evige”.

²⁴⁴ La autopresencia es la única prueba que se le puede pedir al espíritu: SKS 4, 398 (*El concepto de angustia*): “Der er kun eet Beviis for Aand, det er Aandens Beviis i Een selv” (“Hay una única demostración del espíritu, y es la demostración del espíritu en uno mismo”).

“Saasnart Aanden er sat, er Øieblikket der”²⁴⁵ (“Tan pronto como el espíritu está puesto, el instante está ahí”). La formulación más clara del instante como acontecer del espíritu (despertar del espíritu por el salto de la libertad, dirá el autor pseudónimo), la ofrece Vigilius Haufniensis en *El concepto de angustia*:

“Si se define correctamente el tiempo como la sucesión infinita, entonces parece ser preciso definirlo también como presente, pasado y futuro. Esta distinción, sin embargo, es incorrecta si se supone que radica en el tiempo mismo, pues solo aparece en virtud de la relación del tiempo con la eternidad y en virtud de la reflexión de la eternidad en él”²⁴⁶.

El presente no puede ser deducido del tiempo, sino a partir de la introducción en el tiempo de *la reflexión de la eternidad en él*, por medio de la cual la sucesión queda interrumpida. Si fuera posible hallar en aquella sucesión infinita que es el tiempo “et Fodfæste” (“un punto de apoyo”), a partir del cual segmentarlo, entonces sí podría decirse del tiempo que es una sucesión infinita de pasado, presente y futuro. Este punto de apoyo lo aporta no el tiempo mismo, sino un sujeto que lo divide a partir de lo eterno. Ahora bien, la eternidad es en relación al tiempo como sucesión infinita, su abolición, “den ophævede Succession” (“la sucesión abolida”); es, para la representación, dice Haufniensis, “un presente infinitamente lleno”²⁴⁷. Y así como “la vida que es en el tiempo y que solo es la del tiempo, no tiene presente alguno”²⁴⁸ y por lo tanto, carece de pasado y de futuro (y en ello radica su imperfección), lo eterno es puro presente, y carece también de pasado y de futuro (y en ello radica su perfección). Luego en el caso del acontecer del espíritu que

²⁴⁵ SKS 4, 392 (*El Concepto de la angustia*).

²⁴⁶ SKS 4, 388 (*El concepto de la angustia*): “Naar man rigtigen bestemmer Tiden som den uendelige Succession, saa ligger det tilsyneladende nær ogsaa at bestemme den som nærværende, forbigangen og tilkommende. Imidlertid er denne Distinktion urigtig, hvis man mener, at den ligger i Tiden selv; thi den fremkommer først ved Tidens Forhold til Evigheden og ved Evighedens Reflexion i denne”.

²⁴⁷ SKS 389 (*El concepto de la angustia*): “uendeligt indholdsfulde Nærværende”.

²⁴⁸ SKS 390 (*El concepto de la angustia*): “la det Liv, der er i Tiden og blot er Tidens, har intet Nærværende”.

introduce en el tiempo el instante, lo que tendremos es un corte, una tensión entre tiempo y eternidad:

El instante es esa cosa ambigua en la que el tiempo y la eternidad se tocan, y de esa manera es puesto el concepto de temporalidad, en la que el tiempo constantemente corta la eternidad y la eternidad traspasa constantemente el tiempo. Solo entonces cobra sentido la aludida división: el tiempo presente, el tiempo pasado, el tiempo futuro”²⁴⁹.

Al quedar puesto el espíritu en el instante, “begynder Historien”²⁵⁰ (“comienza la historia”). El pasado y el futuro no son dimensiones obtenidas de la mera división de una representación del tiempo espacializado en un punto, sino posibilidad para que el Selv, el sí mismo, se elija o no. Por tanto, son también posibilidad de desesperar. Y esta posibilidad se extiende desde el primer instante hasta el momento de la muerte,

“En el primer instante, entonces, el hombre está en el lugar al que los hombres aspirarán llegar más adelante como a algo magnífico; está perdido en la vida del mundo, posee el mundo, es decir, es poseído por este. Pero en el mismo instante es diferente del mundo entero y siente una aspiración contraria, que no sigue los movimientos de la vida del mundo. Si quiere, entonces, adquirir el mundo, debe superar esa inquietud hasta que él mismo, a su vez, desaparece como el embate de las olas en la vida del mundo, y entonces ha ganado el mundo. Si quiere, en cambio, adquirir su alma, debe dejar que esa aspiración contraria se vuelva más y más nítida, y en ella, adquirir el alma, pues

²⁴⁹ SKS 392 (*El concepto de la angustia*): “Øieblikket er hiint Tvetydige, hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden, og hermed er Begrebet Timelighed sat, hvor Tiden bestandig afskærer Evigheden og Evigheden bestandig gjennemtrænger Tiden”.

²⁵⁰ SKS 4, 392 (*El concepto de la angustia*).

su alma era precisamente esa diferenciación: era la infinitud de la vida del mundo en su diferenciación respecto de sí misma”²⁵¹.

La paciencia es ese (volver a) elegirse a cada instante, querer ser sí mismo sin desesperar. Es respecto a este movimiento del Selv donde convergen las meditaciones que constituyen los *discursos edificantes* (donde se alternan las meditaciones sobre la relación del hombre con su pasado –el pecado, el perdón, el arrepentimiento, etc. –y su relación con el futuro –el porvenir, la expectativa, la vida eterna también en su sentido escatológico, etc.–). En el discurso con que iniciábamos nuestro análisis, *Que uno adquiera su alma en la paciencia*, Kierkegaard sitúa el movimiento del Selv en las coordenadas de una triple relación, con el mundo, consigo mismo y con Dios. *Adquirir el alma en la paciencia* implica concebir al hombre como ser relacional: “Si el hombre, por tanto, adquiere realmente, adquiere *su alma desde el mundo, de Dios, y por sí mismo*”²⁵². Cuando ocurre que entre el hombre y el mundo se da una relación de inmediatez y no de distancia de diferenciación, el hombre está perdido en la vida del mundo, no hay propiamente auto-presencia²⁵³, y se debe hablar solo impropriamente de tiempo humano. Por otro lado, el alma solo se hace presente –queda “puesta” –en la medida en que hay un *Otro* que pone la relación, “un poder eterno” según la nomenclatura de “B”. ¿En qué sentido es necesario al Selv relacionarse consigo mismo *desde* su estar relacionado a Dios? “No reconociendo ningún Poder sobre sí,

²⁵¹ SKS 3, 164-165 (*Cuatro discursos edificantes 1843*): “I første Øieblik er da et Menneske der, hvorhen Menneskene senere hige som til det Herlige; han er fortabt i Verdenslivet, han eier Verden, det vil sige han eies af den. Men i samme Øieblik er han forskjellig fra den hele Verden, og han fornemmer en Modstræben, der ikke følger Verdenslivets Bevægelser. Vil han nu erhverve Verden, da maa han overvinde denne Uro, indtil han atter forsvinder som Bølgeslaget i Verdenslivet, da haver han vundet Verden. Vil han derimod erhverve sin Sjel, da maa han lade denne Modstræben blive tydeligere og tydeligere og deri erhverve sin Sjel; thi hans Sjel var netop denne Forskjellighed: den var Verdenslivets Uendelighed i sin Forskjellighed fra sig selv”.

²⁵² SKS 5, 166 (*Cuatro discursos edificantes 1843*): “Han erhverver da altsaa, hvis han virkelig erhverver, sin Sjel fra Verden, af Gud, ved sig selv”.

²⁵³ SKS 15, 262 (*Diarios y Papeles –El libro sobre Adler*): “Det at være sig selv ganske præsent er det Høieste og den høieste Opgave for det personlige Liv, det er Magten, som jo derfor Romerne kaldte Guderne præsent”, (To be totally present to oneself is the highest and is the highest task for personal life, it is the power in virtue of which the Romans called the gods praesentes”).

le falta en última instancia la debida seriedad”²⁵⁴ dirá Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. Sin una medida eterna no hay seriedad, y sin seriedad no hay verdadera ética ni la libertad tiene sentido o fin último (su *para qué*), sino que es pura arbitrariedad, que conduce al nihilismo. Kierkegaard – casi treinta años antes que Nietzsche – imagina una existencia humana sin Dios como donante y garantía última de sentido. Esta existencia que se da a sí misma el sentido queda plasmada en la figura del Diseñador de Modas, participante del banquete que recuerda William Afham en *In vino veritas*:

“Everything in life is a matter of fashion; the fear of God is a matter of fashion, and love and hoopskirts and a ring in the nose. So, then, I will do my utmost to aid and abet that sublime genius who likes to laugh at the most ludicrous of all animals”²⁵⁵.

Sin medida eterna según la cual el hombre trascienda la pura temporalidad pasajera, el reclamo personal de la existencia humana y cualquier *deber ser* resulta improcedente, incluso ridículo.

Desde otras coordenadas –en un discurso *cristiano* – Kierkegaard volverá a poner el énfasis en esta necesaria relación del sí mismo a Dios-eternidad para llegar a ser sí mismo, esto es, vivir la eternidad en el tiempo. En *Las obras del amor*, la

²⁵⁴ SKS 11, 182 (*La enfermedad mortal*): “Det erkjender ingen Magt over sig, derfor mangler det i sidste Grund Alvor”.

²⁵⁵ SKS 6, 71 (*Etapas en el camino de la vida*): “Alt i Livet er en Modesag, Guds frygt er en Modesag, og Kjærlighed og Fiskebeensskjørter og en Ring i Næsen. Saa vil jeg af yderste Evne komme den ophøiede Genius til Hjælp, der begjærer at lee ad det latterligste af alle Dyr”. La misma imagen –la risa, la absoluta temporalidad del ser humano, el absurdo de buscar un sentido trascendente a la propia vida– aparecerá en la obra del joven Nietzsche (1872), *El nacimiento de la tragedia*: “Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto».” NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, Madrid 2007, pág. 63.

gradualidad en la nitidez del propio “yo” se aborda según las edades de la vida (infancia-juventud-madurez):

“La señal de la infancia está en el decir: *para mí, a mí, a mí*; la señal de la juventud está en el decir: *yo y yo y yo*; la señal de la madurez y de la consagración de lo eterno consiste en que se quiera comprender que este yo no significa nada mientras no se convierta en el tú a quien la eternidad habla sin cesar diciéndole: «tú» *has de, tú has de, tú has de*. La juventud pretende ser el único yo en el mundo entero; la madurez consiste en comprender este tú acerca de uno mismo, aunque no haya sido dicho a ningún otro ser humano. *Tú has de, tú has de amar al prójimo*. Oh, mi querido oyente, no es a *tí* a quien *yo* hablo, es a *mí* al que la eternidad le dice: *tú has de*”²⁵⁶.

En este pasaje de *Las obras del amor* la relación que se relaciona consigo misma adopta tres formas –infancia, juventud, madurez–: la primera está determinada por la inmediatez, la falta de distancia de diferenciación en la relación a la alteridad; la segunda forma reviste una relación dialéctica²⁵⁷ con la alteridad,

²⁵⁶ SKS 9, 95 (*Las obras del amor*): “Barnlighedens Kjende er at sige: *mig vil, mig – mig*; Ungdommelighedens Kjende er at sige: *jeg – og jeg – og jeg*; Modenhedens Kjende og det Eviges Indvielse er at ville forstaae, at dette »Jeg« har Intet at betyde, hvis det ikke bliver det »Du«, til hvem Evigheden uafbrudt taler og siger: »Du« skal, *Du skal, Du skal*. Det Ungdommelige vil være det eneste Jeg i hele Verden, Modenheden er at forstaae dette Du om sig selv, hvis det end ikke sagdes til noget eneste andet Menneske. *Du skal, Du skal elske Næsten*. O, m. T., det er ikke *Dig*, til hvem *jeg* taler, det er mig, til hvem Evigheden siger: *Du skal*”.

²⁵⁷ «Dialéctica» (Dialektisk) en Kierkegaard es un término que reviste connotaciones distintas que deben ser corroboradas según el contexto en que se halle la palabra. El sentido genérico es el de contraste entre una afirmación y su contraria, y Kierkegaard es –él mismo lo reconoce– un virtuoso en determinar los contrastes y reversos de las cosas. Este sentido no necesariamente implica oposición, aunque también encontramos la dialéctica como afirmación contraria que niega, anula o excluye uno de los términos. Otros de los usos que encontraremos es también el de dinamismo interno según una lógica o leyes propias (por ejemplo, cuando hablemos de dialéctica de la comunicación existencial), o también el uso clásico de arte de la conversación o diálogo. En este último caso, y cuando busquemos remarcar la unidad a la que tiende el diálogo, emplearemos el término dialógico en vez de dialéctico. Para una revisión de los términos dialéctico y dialógico: ABELLÁN-GARCÍA BARRIO, A., “De la Dialéctica a la Dialógica” en *Mar Océana*, n.º 31 (2012): pp. 97-125.

donde la relación está cerrada, vuelta sobre sí misma; la tercera relación en cambio, es dialógica, no solo *abierta a* sino incluso *determinada, puesta*, por la alteridad. Solo en la tercera forma cabe hablar de conquista del tiempo humano, porque en ella espíritu está plenamente presente. Se explicita en este breve esquema en que consiste que la relación haya sido puesta por otro (“Una relación así derivada y puesta es el Selv del hombre”²⁵⁸): que el *yo* es primero y ante todo, un *tú*; ser puesto es ser *llamado*, apelado por un poder eterno, del cual deriva el *yo* su consistencia ontológica, y la posibilidad de emerger de la pura temporalidad. Responder a esta llamada fundante es la *tarea* del individuo singular, y la condición de su posibilidad es precisamente –como veremos más adelante –la fe.

3.2. Libertad y necesidad

Desde muy temprano tenemos constancia del interés kierkegaardiano por pensar la libertad. Ya en las primeras páginas de los *Papirer* encontramos comentarios e ideas sobre el problema de la libertad en relación a la presciencia y la omnipotencia de Dios. Una entrada de 1834 refiere este temprano interés; allí el joven estudiante de teología critica la doctrina de la predestinación –la cual “remite a Dios el origen del mal”²⁵⁹ –fundamentalmente por ser incapaz de salvaguardar la libertad humana,

“El concepto de «predestinación» tiene que ser considerado un aborto, pues, habiendo surgido para afirmar a la vez la libertad y la omnipotencia de Dios, etcétera. Resuelve el enigma negando uno de los conceptos, y por lo tanto, no explica nada”²⁶⁰.

También en su tesis sobre la ironía Kierkegaard aborda el tema de la libertad aunque allí no la piensa en contraste con alguna forma de determinismo, sino precisamente en su exceso contrario, en contraste con la libertad sin límites a la que aspira el romanticismo, “una libertad que no conoce ataduras ni cadenas sino

²⁵⁸ SKS 11, 130 (*La enfermedad mortal*): “Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv”.

²⁵⁹ SKS 27, 93 (*Diarios y Papeles*): “tilbagefører det Ondes Oprindelse til Gud”.

²⁶⁰ SKS 27, 94 (*Diarios y Papeles*): “Prædestination maa betragtes aldeles som et Misfoster, da den vistnok værende” opkommen for at sætte Frihed og Guds Al magt etc. i Forbindelse, løser Gaaden ved at negere eet af Begreberne og altsaa Intet forklarer”.

que juega desatada y desenvuelta, agitándose como un Leviatán en el mar”²⁶¹. La libertad *negativa* a la que aspira el romántico no llega a nada, y su vida se evapora en todas las posibilidades con las que se disfraza sin llegar a realizar ninguna;

“vive de manera demasiado abstracta, demasiado metafísica y estética como para llegar a la concreción de lo moral y de lo ético. La vida es para él un drama, y su atención está puesta en los ingeniosos enredos de ese drama. Él mismo es un espectador, pese a ser él mismo quien actúa”²⁶².

Al presentar esta idea de libertad negativa o sin límites, Kierkegaard deja caer otra posible comprensión de la libertad que nace de una cosmovisión cristiana. Esta comprensión de la libertad se caracteriza no por hacer lo que se quiera arbitrariamente, sino querer y ser lo que se está llamado a ser, “desarrollar los gérmenes que Dios mismo ha depositado en el hombre, pues el cristiano sabe que él es quien tiene realidad ante Dios”²⁶³. Vemos que el fin de la libertad para el cristiano solo se comprende *en relación a* Dios, como respuesta a una llamada; que la realización pasa no por *poetizarse* desde cualquier posibilidad –desde la nada de sí mismo–, sino por realizar un deber ser, es decir, la condición de su plenitud pasa por su fidelidad a la esencia: “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”²⁶⁴. Desarrollar los gérmenes (“skal udvikle de Spirer”) y al mismo tiempo ser colaborador de Dios, su “Medarbejder”. En esto cifra el cristiano, según Kierkegaard, la configuración de la libertad en el hombre y su *τελος*. Ni

²⁶¹ SKS 1, 315 (*El concepto de ironía*): “der ingen Baand, ingen Lænker kjender, men tøilesløs og overgIVEN leger, boltrer sig som en Leviathan i Havet”.

²⁶² SKS 1, 319 (*El concepto de ironía*): “han lever altfor abstract, altfor metaphysisk og æsthetisk til at komme til det Moralske og det Sædeliges Concretion. For ham er Livet et Drama, og det, der beskæftiger ham, er dette Dramas sindrige Forvikling. Han selv er Tilskuer, endog naar han selv er den Handlende”.

²⁶³ SKS 1, 316 (*El concepto de ironía*): “netop skal udvikle de Spirer, Gud selv har nedlagt i Mennesket, da den Christne veed sig som den, der har Realitet for Gud”.

²⁶⁴ SKS 1, 316 (*El conceo de ironía*): “Her kommer den Christne ogsaa Gud tilhjelp, bliver ligesom hans Medarbejder i at fuldføre den gode Gjerning, Gud selv har begyndt”.

absolutamente determinado por su naturaleza (lo *necesario* en él) ni absolutamente libre, como imagina el romántico.

En la Autoría Kierkegaard desarrollará esta comprensión cristiana de la libertad. Por su interés filosófico nos detendremos a considerar en este apartado la exposición que Johannes Climacus y Vigilius Haufniensis hacen de la misma, en *Migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*, respectivamente. Por último, cerraremos describiendo el modo en que sus análisis filosóficos de la libertad entroncan con su realización en el bien, tal como se expone en algunos de los *Discursos edificantes*.

3.2.1 Lo necesario y lo posible

En el *Interludio* que interrumpe el discurso de *Migajas filosóficas* se pregunta Johannes Climacus en qué consiste el cambio del *llegar a ser* (Tilblivelse). Lo primero que encuentra al examinar la pregunta es que se trata de un cambio (κίνησις) que se da no en la esencia sino en el ser, pues “si lo que llega a ser no permanece en sí mismo inalterado en el cambio del llegar a ser, entonces lo que llega a ser no es eso que llega a ser, sino otra cosa”²⁶⁵. En el cambio del llegar a ser se da un paso del no-ser al ser. “Pero ese no-ser que abandona lo que llega a ser también tiene que existir (...) Pero este ser que es no-ser es la posibilidad; y un ser que es ser es ciertamente el ser real o la realidad; y el cambio del llegar a ser es el paso de la posibilidad a la realidad”²⁶⁶. Climacus insiste en distinguir *posibilidad* [Mulighed] y *realidad* [Virkelighed²⁶⁷], a la luz de una distinción previa, a saber, la de *esencia* y *ser*: “no son diferentes en esencia, sino en el ser”²⁶⁸.

²⁶⁵ SKS 4, 273 (*Migajas filosóficas*): “thi dersom det Tilblivende ikke i sig selv forbliver uforandret i Tilblivelsens Forandring, saa er det Tilblivende ikke dette Tilblivende, men et andet”

²⁶⁶ SKS 4, 273-273 (*Migajas filosóficas*): “Men denne Ikke-Væren, hvilken det Tilblivende forlader, maa jo ogsaa være til (...) Men en saadan Væren, der dog er Ikke-Væren, det er jo Muligheden; og en Væren, der er Væren, det er jo den virkelige Væren, eller Virkeligheden; og Tilblivelsens Forandring er Overgangen fra Mulighed til Virkelighed”.

²⁶⁷ La traducción inglesa de los Hong, traduce la palabra danesa Virkelighed por “actuality” (S. KIERKEGAARD, *Philosophical Fragments*, trad. Howard and Edna Hong, Princeton University Press,

Todo cambio del llegar a ser, por otro lado, manifiesta la pobreza ontológica de aquello que llega a ser, “el sufrimiento de la realidad que consiste en que lo posible (no meramente lo posible que permanece excluido, sino incluso lo posible que se ha admitido) se revela como una nada en el instante en que se hace real, puesto que, con la realidad, la posibilidad es aniquilada”²⁶⁹.

Dado que lo necesario no llega a ser (ya que “la esencia de lo necesario *es ser*”²⁷⁰), Climacus excluye la necesidad de todo aquello que ha llegado a ser y que está siendo, esto es, la realidad actual o en acto “Virkelighed”, un ser al que se le ha revelado en su mismo emerger, su indigencia ontológica, su cuota de *nada*.

En estas coordenadas –posibilidad y realidad, esencia y ser, ser necesario y ser contingente –Climacus remitirá la realidad como factum, toda ella, a una causa libremente actuante: “Todo llegar a ser acaece por libertad, no por necesidad”²⁷¹, y apuntando a una concepción creacionista del mundo: “Toda causa culmina en una causa libremente actuante. La ilusión de causas intermedias hace parecer que el

New Jersey 1985, pp. 74-75). El término Virkelighed es de difícil traducción en este fragmento. En danés contamos también con el término *Realitet*, que Kierkegaard emplea para designar la existencia, es decir, el ser como *factum*, como realidad contingente o realización efectiva de la esencia. Traducir pues Virkelighed por *actualidad* parecería en este contexto una opción preferible, además de que nos ayuda a situarnos en el horizonte conceptual aristotélico –que Kierkegaard tiene presente –para el cual la distinción acto/potencia resulta decisiva a la hora de comprender el cambio. Sin embargo, Johannes Climacus está hablando en este contexto de existencia, de realidad contingente, de esse como factum, por lo cual el empleo del término español “realidad” también parece adecuado; por ello no hemos querido modificar la traducción española.

²⁶⁸ SKS 4, 274 (*Migajas filosóficas*): “Mulighed og Virkelighed ere ikke forskellige i Væsen, men i Væren”. El énfasis recae en el *acto* de ser.

²⁶⁹ SKS 4, 274 (*Migajas filosóficas*): “Virkelighedens Lidelse, hvilken er denne, at det Mulige (ikke blot det Mulige, der bliver udelukket, men selv det Mulige, der bliver antaget) viser sig som Intet i det Øieblik det bliver virkeligt”

²⁷⁰ SKS 4, 274 (*Migajas filosóficas*): “Væsens Bestemmelse, da det Nødvendiges Væsen er at være”.

²⁷¹ SKS 4, 275 (*Migajas filosóficas*): “Al Tilblivelse skeer ved Frihed, ikke af Nødvendighed”.

llegar a ser es necesario; la verdad de aquellas consiste en que, habiendo llegado a ser ellas mismas, remiten en definitiva a una causa libremente actuante”²⁷².

En este breve pero condensado apartado de su *Interludio*, Climacus muestra las condiciones ontológicas de la libertad humana, así como su dependencia respecto a una causa absolutamente libre que la precede y la hace posible. Esta distinción entre libertad relativa y libertad absoluta quedará establecida al hablar del tiempo histórico. Dice Climacus:

“Todo lo que ha llegado a ser es *eo ipso* histórico, porque aun cuando no pueda predicarse nada históricamente sobre ello, sí puede afirmarse el predicado decisivo de lo histórico: que ha llegado a ser. Aquello cuyo llegar a ser es un llegar a ser simultáneo (Nebeneinander, espacio) no tiene más historia que esta, pero incluso vista así (*en masse*) –dejando de lado lo que una consideración más ingeniosa llamaría en un sentido especial historia de la naturaleza–, la naturaleza tiene historia”²⁷³.

Climacus comenta aquí en qué sentido puede hablarse de una historia de la naturaleza: el llegar a ser simultáneo de la naturaleza, es decir, su estar inmediatamente presente (“umiddelbart nærværende”), sin la distancia de perspectiva que aporta el espíritu, le impide ser un sujeto histórico, aunque no le niega que, por su constitución ontológica (ha llegado a ser –está siendo) posee “la huella” de la historia. Para hablar propiamente de lo histórico debe darse en el mismo llegar a ser una “reduplicación” (“Fordobling”), esto es, “la posibilidad de llegar a ser dentro de su propio llegar a ser”²⁷⁴. *Esta posibilidad es precisamente la*

²⁷² SKS 4, 275 (*Migajas filosóficas*): “Enhver Aarsag ender i en fritvirkende Aarsag. De mellemliggende Aarsagers Skuffelse er at Tilblivelsen synes nødvendig; deres Sandhed er, at de, som selv tilblevne, definitivt vise tilbage paa en fritvirkende Aarsag”.

²⁷³ SKS 4, 275 (*Migajas filosóficas*): “Alt hvad der er blevet til er *eo ipso* historisk; thi selv om der intet videre lader sig historisk prædicere om det, det Historiskes afgjørende Prædikament lader sig dog prædicere: at det er blevet til. Det, hvis Tilblivelse er den simultane Tilbliven (Nebeneinander, Rummet), har ingen anden Historie end denne; men selv saaledes seet (*en masse*), fraseet hvad en aandriger Betragtning i speciellere Forstand kalder Naturens Historie, har Naturen Historie”.

²⁷⁴ SKS 4, 276 (*Migajas filosóficas*): “en Mulighed af Tilblivelse indenfor sin egen Tilblivelse”

libertad humana, la realidad del espíritu, que emerge de la mera sucesión de momentos y sirve como punto de perspectiva dimensionando el pasado-presente-futuro, fundando lo histórico, “que es dialéctico respecto del tiempo”, es decir separado o no confundido con lo meramente temporal, no fundido en la inmediatez del presente como sí lo están los demás entes naturales, la “naturaleza”; para hablar propiamente de lo histórico se debe contar con algo más que *tiempo*, y este algo más “dialéctico”, es decir, que no queda subsumido sino que se halla fuera del tiempo, es el punto de perspectiva del espíritu en el instante del acto libre.

Ahora bien, lo que la realidad del espíritu comparte con la naturaleza es un mismo origen, una misma causa que lo funda y por ello el hombre tiene historia en los dos sentidos expuestos:

“El llegar a ser específicamente histórico llega a ser por una causa que actúa de manera relativamente libre y que, a su vez, remite en definitiva a una causa que actúa de manera absolutamente libre”²⁷⁵.

Esta libertad absoluta solo puede atribuirse a una causa trascendente, que no quede sujeta a su efecto. Lo dirá el mismo Climacus en el *Postscriptum*, hablando de Dios como quien “comunica creativamente de suerte que en su crear concede la independencia respecto de sí mismo”²⁷⁶. La libertad humana solo es admisible en una realidad que ha *llegado a ser* toda ella, fruto de un Acto libre creador y trascendente, y como tal, que depende no solo extrínsecamente de aquella Causa fundante, sino que está en continua dependencia en el ser, en cuya plenitud su *nada* es aniquilada a cada instante en la *actualidad* del presente.

3.2.2 La angustia como vértigo de la libertad

Si Climacus se preguntó por las posibilidades de la libertad desde *fuera*, Vigilius Haufniensis lo hará desde *dentro*. En *El concepto de angustia*, el autor pseudónimo

²⁷⁵ SKS 4, 276 (*Migajas filosóficas*): “Den speciellere historiske Tilblivelse bliver til ved en relativt fritvirkende Aarsag, der atter definitivt viser hen til en absolut fritvirkende Aarsag”.

²⁷⁶ SKS 7, 235 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “meddeler skabende saaledes, at han ved at skabe giver Selvstændighed ligeoverfor sig”

busca describir los movimientos del alma previos al pecado, partiendo de la certeza de que ninguna ciencia puede explicarlo. Desde la psicología –como ciencia que describe y estudia los movimientos del alma –Haufniensis abordará cuestiones que la Dogmática asume sin explicar (no le compete hacerlo), a saber, el pecado hereditario, su relación con el primer pecado y la pecaminosidad o las consecuencias del pecado en la historia de la especie, etc. El desarrollo de estos conceptos lo llevará a abordar el estado de inocencia, así como el dinamismo previo a la pérdida de la inocencia y la entrada del pecado en el mundo. Es en este contexto donde el problema de la libertad cobra relevancia.

La pérdida de la inocencia se produce por lo que Haufniensis llama “el salto cualitativo del individuo” (“Individets qualitative Spring”²⁷⁷). Aun admitiendo la determinación cuantitativa de la pecaminosidad (que subsume las consecuencias de cada pecado individual en la historia y el progreso de la especie), no se puede hablar de culpa, de pérdida de la inocencia, si no es a través del salto cualitativo del individuo: “esa pecaminosidad, que es el progreso de la especie, puede mostrarse como una disposición mayor o menor en el individuo singular que la asume en acto; pero es un más o un menos, una determinación cuantitativa que no forma parte del concepto de la culpa”²⁷⁸. Esto es, todas las condiciones de vida con las que el individuo se encuentra en el momento de venir al mundo (que no elige sino que están ya ahí), no son determinantes en lo que hacen a su culpabilidad, pues si lo fueran excluirían un concepto que se relaciona esencialmente con la libertad. No hay pues una transición entre un estado –el de inocencia – y otro –el de culpabilidad –sino más bien un *spring*, un *salto*. Y aunque el salto en sí no se explica a partir de algo distinto de sí mismo (o no sería un salto sino el resultado de causas determinantes que anularían la libertad, ergo, el concepto de culpa) sí es posible –y a esto se apresta el autor pseudónimo –describir el dinamismo propio del estado de inocencia previo al salto cualitativo. Dice sobre el mismo,

²⁷⁷ SKS 4, 344 (*El concepto de angustia*).

²⁷⁸ SKS 4, 344 (*El concepto de angustia*): “Syndighed, som er Slægtens Progres, i den Enkelte, der i sin Akt overtager den, kan vise sig som større eller mindre Disposition, er vel sandt, men dette er et Mere eller Mindre, en quantitativ Bestemmen, der ikke constituerer Begrebet Skyld”.

“En la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino que está anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu, en el hombre, está soñando”²⁷⁹.

Y un poco más adelante, en el mismo epígrafe,

“El hombre es una síntesis de lo anímico y lo corporal. Pero una síntesis es impensable si los dos no se unifican en algo tercero. Lo tercero es el espíritu. En la inocencia, el hombre no es meramente animal, pues si fuera animal en un momento cualquiera de su vida, entonces nunca se volvería hombre. El espíritu, entonces, está presente, pero como algo inmediato, como soñando. Claro que, en cuanto está presente, es de alguna manera un poder hostil, pues está perturbando la relación entre el alma y el cuerpo, relación que persiste, ciertamente, y que sin embargo no tiene persistencia sino desde el momento en que la obtiene del espíritu. Por otro lado, es un poder amistoso que quiere justamente constituir la relación”²⁸⁰.

Hafniensis plantea aquí un esquema antropológico que remite a San Pablo (1 Tes 5, 23), y que intenta poner el énfasis en aquello que distingue al hombre de cualquier otro animal viviente, a saber, que el hombre, en tanto ente natural vivo (cuerpo y alma) *es*, pero en tanto espíritu-libertad, ha de *llegar a ser* quien es, de modo que aquella actividad propia del cuerpo, y la impresión sensible que recoge el alma, es decir, *su sentir*, pueden llegar a ser, a través del espíritu, *identificadas* como *suyas*. Nos parece que puede sostenerse a partir del texto kierkegaardiano la lectura

²⁷⁹ SKS 347 (*El concepto de angustia*): “I Uskyldigheden er Men|nesket ikke bestemt som Aand, men sjeelig bestemt i umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed. Aanden er drømmende i Mennesket”.

²⁸⁰ SKS 349 (*El concepto de angustia*): “Mennesket er en Synthese af det Sjeelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden. I Uskyldigheden er Mennesket ikke blot Dyr, som han da overhovedet, hvis han noget Øieblik i sit Liv var blot Dyr, aldrig vilde blive Menneske. Aanden er altsaa tilstede, men som umiddelbar, som drømmende. Forsaavidt den nu er tilstede, er den paa en Maade en fjendlig Magt; thi den forstyrrer bestandig det Forhold mellem Sjel og Legeme, der vel har Bestaaen, men dog ikke har Bestaaen, forsaavidt det først faaer det ved Aanden. Paa den anden Side er den en venlig Magt, der jo netop vil constituere Forholdet”.

fenomenológica que Garrido-Maturano propone sobre esta relación cuerpo-alma-espíritu que señala Haufniensis,

“Desde un punto de vista fenomenológico podemos entender por cuerpo el cuerpo meramente físico, cuyos miembros y órganos funcionan de acuerdo con una serie de procesos fisiológicos determinados. Por alma entendemos nuestro cuerpo en tanto «carne viviente», es decir, el conjunto de las impresiones de nuestros sentidos, de nuestras percepciones y de las sensaciones resultantes del ejercicio de nuestros poderes. El espíritu que los reúne es la posibilidad de experimentar como propias esas sensaciones o impresiones del alma que resultan de la actividad de nuestro cuerpo, y, consecuentemente, de relacionarse con ellas de un modo u otro, en función de una u otra posibilidad de ser. De esta manera, el espíritu conjuga o sintetiza a ambos, alma y cuerpo, en el sí mismo, que precisamente es posibilidad de ser”²⁸¹.

Haufniensis dirá que el espíritu está presente como un poder ambiguo porque el hombre tiene ante sí la posibilidad tanto del rechazo como de la aceptación de sí²⁸², y ambas en distintas modalidades, como mostrará Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* al describir las distintas formas de desesperación.

El hombre cuyo espíritu está soñando todavía no se sabe a sí mismo ni se elige como individuo singular, y por tanto es un hombre en suspenso, *es la especie sin ser*

²⁸¹ GARRIDO-MATURANO, A., “Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 65, 2015, 107-118.

²⁸² Esta ambigüedad explica la perplejidad que puede uno experimentar ante la propia imagen reflejada en el espejo (aunque un momento tal implicaría un espíritu ya presente y –por utilizar la analogía de Haufniensis –despierto). Con su acostumbrada claridad lo señala Romano Guardini, “En efecto, para mí mismo no solo soy obvio, sino también sorprendente, enigmático, incluso desconocido; tanto, que pueden ocurrir dos cosas como ésta: miro un día al espejo y me pregunto extrañado (¡que reveladora es la palabra «extrañado», herido por la extrañeza, devuelto a la extrañeza; pero fijémonos: extrañeza entre mí y mi imagen!), me pregunto, pues: ¿quién es ése?”, R. GUARDINI, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, p. 15.

*todavía él mismo*²⁸³, “no es un animal, pero tampoco es propiamente un hombre; solo en el momento de llegar a ser hombre llega a serlo por ser también animal”²⁸⁴.

En aquel estado de inocencia, el espíritu sueña, mas podemos preguntarnos: ¿qué es aquello que sueña, cuál es el contenido de su sueño?

“El espíritu proyecta, soñando, su propia realidad, pero esa realidad es nada, pero esa nada es lo que la inocencia siempre ve a su alrededor”²⁸⁵.

Al proyectar su realidad –que todavía no es –se descubre a la vez como *posibilidad* de llegar a ser, es decir, como siendo nada todavía, y por lo mismo, tal como veíamos más arriba de la mano de Climacus en *Migajas filosóficas*, descubre su no necesidad, es decir, –aunque todavía no lo comprenda del todo–, la seriedad de su constitutiva dependencia en el ser, su radical contingencia. Esta nada que tiene detrás de sí, a sus lados y delante, le lleva a engendrar la angustia. Todavía no se ha dado el salto cualitativo que lo sacará del estado de inocencia, pero la angustia no hará más que crecer y volverse insoportable a medida que la posibilidad de la libertad vaya presentándose con mayor nitidez. Por ello 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 quiera 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. En ese vértigo, la libertad desmaya. (...) En el mismo

²⁸³ Ver capítulo 4. *El individuo singular*, p. 196 y ss.

²⁸⁴ SKS 354 (*El concepto de angustia*): “er han ikke Dyr, men heller ikke egentlig Menneske, først i det Øieblik han bliver Menneske, bliver han det ogsaa derved, at han tillige er Dyr”.

²⁸⁵ SKS 347 (*El concepto de angustia*): “Drømmende projekterer Aanden sin egen Virkelighed, men denne Virkelighed er Intet, men dette Intet seer Uskyldigheden bestandig udenfor sig”.

instante, todo ha cambiado y, en cuanto la libertad vuelve a ponerse en pie, ve que es culpable”²⁸⁶.

Cuando el espíritu quiere poner la síntesis, o sea, decir: “yo soy quien está *dado*, aquí y ahora, *el mismo* que aquí y ahora *siente y se siente* a sí mismo”, queda sin embargo sumido en la posibilidad de la libertad, la posibilidad de poder, que se presenta al mismo tiempo como nada y como posibilidad de emerger de aquella nada, es decir, con cierto carácter absoluto (Anti-Climacus desarrollará esto en *La enfermedad mortal*, señalando una paradoja: precisamente que esta *absolutes* es *derivada* y que cuando el espíritu no reconoce y se aferra a su origen a través de la fe, acaba cayendo en alguna de las diversas formas de desesperación²⁸⁷). Esta contemplación de su propia posibilidad –su realidad virtual y su posible disolución, su nada –le lleva a aferrarse a la finitud.

Inmediatamente después de describir en estos términos la angustia como vértigo de la libertad, Haufniensis pasa a considerar la relación entre sensualidad y pecaminosidad. Lo que parecería abrir un nuevo tema o capítulo, es en realidad una continuación directa de la reflexión anterior, y aquél movimiento del espíritu que ha caracterizado como un *aferrarse a la finitud*. ¿En qué sentido se aferra a la finitud? El “despertar” del espíritu se da en el momento en que este quiere poner la síntesis. Si el alma siente el cuerpo, el espíritu hace posible un sentir *mi* sentir y todavía más, un sentir-*me*. La sensualidad es esa sensibilidad sentida, de ahí que

²⁸⁶ SKS 4, 365-366 (*El concepto de angustia*): “Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden. (...). I samme Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig”.

²⁸⁷ Quien ha visto con nitidez esta cualidad de la libertad en los textos kierkegaardianos es Cornelio Fabro, para quien “El hombre, ser finito, limitado, dependiente desde el punto de vista metafísico, se manifiesta independiente, absoluto y autónomo en la esfera existencial. De allí que la libertad sea definida por Fabro como incondicionalidad condicionada, independencia derivada, es decir, *absolutes* por participación”, en BENAVIDES, C.E. (2017). “Metafísica y existencia: la noción de libertad en la obra de Cornelio Fabro”. *Universitas Philosophica*, 34(68), pp. 81-114.

Haufniensis (como también lo había hecho A en *O lo uno o lo otro*²⁸⁸) asocie siempre sensualidad y espíritu. Las páginas que Haufniensis dedica a explicar la relación entre sexualidad y pecaminosidad vienen precisamente a poner el énfasis en esta finitud a la que el espíritu se aferra y que lleva a la libertad a su desmayo. Haufniensis llegará a decir que mediante el pecado quedó puesta la sexualidad. Pues si bien “lo sexual en cuanto tal no es lo pecaminoso”²⁸⁹, pone al espíritu ante la contradicción que consiste en “que el espíritu inmortal está determinado como *genus*”²⁹⁰; el pudor justamente viene a ocultar esta contradicción de la cual parece avergonzarse. El pudor se explica por relación a la angustia del espíritu que parece “no poder consentir esto de estar en el vértice de la síntesis”²⁹¹. En el reconocimiento de la diferenciación sexual el espíritu queda en evidencia, pues se descubre *determinado* por algo heterogéneo, que lo limita y diferencia; y al mismo tiempo, si el reconocimiento de la diferenciación sexual aparece en el *impulso* (que no es en el hombre mero instinto), y en el eros, a cuyo extremo –el acto sexual –se intensifica el sentirse sintiendo (e incluso sintiendo al otro en su sentir-se), el espíritu reconoce su no libertad, su imposibilidad de no-ser-libre, pues la evidencia de su *estar ahí* ya no le permite soñar. Por otro lado la *posibilidad de poder* que es la forma en que la libertad se conoce a sí misma y lo que origina y explica la angustia, llega en la diferenciación sexual a presentir su posibilidad más alta, llevando la angustia hasta su ápice. Como Garrido-Maturano refiere al comentar la lectura que Michel Henry hace de *El concepto de angustia*,

“En el deseo sexual despierta, entonces, no una angustia diferente de la angustia ante la posibilidad, sino una nueva expresión paroxística, un modo paradigmático de la misma angustia, que se manifiesta siempre como angustia ante la posibilidad de ejercer mi poder, pero concretamente ahora como aquel ápice de la angustia que resulta de la posibilidad de ejercer aquel poder que más me seduce: el de tocarme o sentirme a mí mismo con la mayor intensidad tocando al otro en su propio espíritu (...). Cuando a la angustia surgida de la

²⁸⁸ Principalmente en “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno”.

²⁸⁹ SKS 4, 372 (*El concepto de angustia*): “Det Sexuelle som saadant er ikke det Syndige”.

²⁹⁰ SKS 4, 373 (*El concepto de angustia*): “at den udødelige Aand er bestemt med som *genus*”.

²⁹¹ SKS 4, 372 (*El concepto de angustia*): “ikke kan vedkjende sig Yderspidsen af Synthesen”.

contradicción enorme del espíritu de tener que realizarse a través de un cuerpo determinado por su sexualidad se suma la angustia con la cual ese mismo espíritu despierta a su extraordinario poder, incluso el poder de «tocar» el espíritu del otro allí donde ese espíritu se une más íntimamente con el cuerpo –en el sexo-, entonces la angustia se reduplica y crece hasta punto tal de volverse insoportable. Es ahora cuando el sujeto experimenta el irrefrenable deseo de desembarazarse de ella.²⁹²

El *aferrarse a la finitud* es el modo que tiene el espíritu de librarse de la angustia, pero es el modo también en que, de hecho, acaba por negarse a sí mismo, impidiéndose, libremente, el ser libre.

3.2.3 Libertad y libre albedrío

Haufniensis es tajante al distinguir libertad y libre albedrío:

“Admitir que la libertad comienza como un *liberum arbitrium* (...) capaz de elegir tanto el bien como el mal, es imposibilitar desde el comienzo toda explicación”²⁹³.

Esta idea la había referido también el autor de los papeles de “B”, cuando decía en una de sus cartas que “no se trata tanto de elegir entre querer el bien y querer el mal, como de elegir querer, si bien de esa manera, a su vez, quedan puestos el bien y el mal”²⁹⁴. Haufniensis retomará este acto previo y fundante de la libertad, “la

²⁹² GARRIDO-MATURANO, A., “Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 65, 2015, 107-118.

²⁹³ SKS 4, 414 (*El concepto de angustia*): “At lade Friheden begynde som et liberum arbitrium (...), der ligesaa godt kan vælge det Gode som det Onde, er fra Grunden af at umueliggjøre enhver Forklaring”.

²⁹⁴ SKS 3, 164 (*O lo uno o lo otro II*): “ikke saa meget Tale om at vælge mellem at ville det Gode eller det Onde, som om at vælge det at ville, men hermed er igjen det Gode og det Onde sat”.

posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir entre el bien y el mal. (...) La posibilidad consiste en que *se puede*”²⁹⁵.

Es preciso, para captar aquí la importancia de esta distinción, volver a una distinción previa, que ya comentamos en esta tesis a partir del *Interludio de Migajas filosóficas*: la distinción entre posibilidad (Mulighed) y realidad-actualidad (Virkelighed). El primero de estos términos señala el plano de la esencia, de las formas, de lo estable y lo necesario, que es el propio del *conocer*. El segundo, en cambio, es el plano propiamente existencial, del devenir, donde se da el *obrar*. Esta distinción que Climacus desarrolla en *Migajas*, la volverá a retomar en el *Postscriptum*, mostrando que la existencia no se deja apresar por el pensamiento, porque este “desatiende lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia y la difícil situación del existente”²⁹⁶. En efecto, cuando el pensamiento quiere pensar la realidad, la anula, haciendo de ella, posibilidad: “La abstracción se encarga de la posibilidad y la realidad, pero su concepción de la realidad es falsa, pues su medio no es la realidad sino la posibilidad. Solamente anulando la realidad puede la abstracción captarla, pero anularla es precisamente convertirla en posibilidad”²⁹⁷.

Tanto Haufniensis como Climacus quieren mostrar la pérdida inherente en la reducción de la realidad al pensamiento, esto es, el ser que no se deja pensar, la realidad en tanto *actualidad*. Si bien, como hemos señalado previamente, los pseudónimos no cuentan con el instrumento de una metafísica de corte aristotélico-tomista –nos alineamos aquí con la lectura que pueden hacer a este respecto Francesc Torralba o Cornelio Fabro²⁹⁸ –la distinción a la que parecen

²⁹⁵ SKS 4, 354 (*El concepto de angustia*): “Frihedens Mulighed er ikke at kunne vælge det Gode eller det Onde. (...) Muligheden er at kunne”.

²⁹⁶ SKS 7, 274 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “seer den bort fra det Concrete, fra Timeligheden, fra Existentsens Vorden, fra den Existerendes Nød”.

²⁹⁷ SKS 7, 286-287 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Abstraktionen afhandler Mulighed og Virkelighed, men dens Opfattelse af Virkeligheden er en falsk Gjengivelse, da Mediet ikke er Virkeligheden men Muligheden. Kun ved at ophæve Virkeligheden kan Abstraktionen faae fat paa den, men at ophæve den, er netop at forvandle den til Mulighed”.

²⁹⁸ El mencionado trabajo de Torralba, TORRALBA, F., *Poética de la libertad*, Caparrós Editores, Madrid 1998; sobre Fabro pueden consultarse dos artículos que elaboran una síntesis de su pensamiento sobre la libertad: BENAVIDES, C.E. (2017). “Metafísica y existencia: la noción de

apuntar es la de esencia y esse (participado) en la composición del ente finito. El ser del ente es acto de ser, *actus essendi*, y por ello no es objetivable, determinable formalmente.

De este modo no puede pensarse la libertad –acto originario –como un proceso mediante el cual el intelecto presenta su objeto a la voluntad y ésta elige (en el sentido de preferir), pues se trataría de un movimiento previo, dado en un plano inconmensurable con el plano de la posibilidad:

“La distinción entre el bien y el mal se da, sí, para la libertad, pero no *in abstracto*. Este malentendido se debe a que se hace de la libertad otra cosa, un objeto de pensamiento. Pero la libertad no es nunca *in abstracto*. Si a la libertad se le concede un instante para que elija entre el bien y el mal sin estar ella misma en ninguno de los dos, en ese mismo instante la libertad no es libertad, sino una reflexión carente de sentido”²⁹⁹.

La libertad para Haufniensis se presupone a sí misma y no puede ser explicada por algo que la precede, por ello llega a afirmar que “Friheden er uendelig og fremkommer af Intet”³⁰⁰ (“la libertad es infinita y surge de la nada”). Y en este sentido, en su darse prorrumpiendo en la actualidad, la libertad no puede ser prevista, deducida, pensada³⁰¹.

libertad en la obra de Cornelio Fabro”. *Universitas Philosophica*, 34(68), pp. 81-114, y sobre las nociones de ente, esse y participación, Alain Contat (2011), “L’étant, l’esse et la participation selon Cornelio Fabro”, publicado en *Revue Thomiste* 111 p. 357-402. Debemos al Dr. Francisco Javier Rubio la indicación de estos y otros textos sobre y de Cornelio Fabro.

²⁹⁹ SKS 4, 413 (*El concepto de angustia*): “Forskjellen mellem Godt og Ondt er vel for Friheden, men ikke in abstracto. Denne Misforstaaelse kommer af, at man gjør Friheden til noget Andet, til en Tankegenstand. Men Friheden er aldrig in abstracto. Naar man vil give Friheden et Øieblik til at vælge mellem Godt og Ondt, uden selv at være i nogen af Delene, da er Friheden netop i det Øieblik ikke Frihed men en meningsløs Reflexion, og hvortil hjælper saa Experimentet uden til at forvirre. Dersom (sit venia verbo) Friheden bliver i det Gode, da veed den slet ikke af det Onde”.

³⁰⁰ SKS 4, 414-415 (*El concepto de angustia*).

³⁰¹ La libertad como acto primordial que pone en acto las potencias intelectivas y volitivas.

Pero decir que la libertad no *es in abstracto* viene por otro lado a rechazar una idea de libertad como poder indiferente que se ejerce desde un plano ideal, y esto significa dos cosas. La primera, que la libertad humana se da en la existencia, es decir, vive la tensión entre la necesidad y la posibilidad, entre la especie y la singularidad. El cuerpo sexuado, las pasiones, las condiciones históricas, la herencia recibida. La libertad nunca se da en un plano abstracto, sino en el epicentro de fuerzas que en ella convergen condicionándola. La libertad antes todavía de la distinción entre el bien y el mal, debe ser ganada de aquello que no es libertad (desde la inmediatez vida-mundo pasando por los grados de angustia a medida que se hace transparente a sí misma hasta su efectiva realización, hasta *el salto*).

Por otro lado, rechazar la idea de libertad como poder indiferente situado en la elección entre bien y mal sugiere negarle a la libertad un poder indeterminado, arbitrario, sin *τελος*. La libertad, por el contrario, se identifica con el bien: “Det Gode er Friheden”³⁰² (“El bien es la libertad”). “B” viene a expresar lo mismo cuando dice que en el elegir-elegir se elige lo bueno: “Mediante esta elección no elijo, en realidad, entre el bien y el mal, sino que elijo lo bueno, pero al elegir lo bueno elijo *eo ipso*, la elección entre el bien y el mal”³⁰³. Ser sí mismo sin desesperar, en el hombre, es el bien, es *su* bien. La libertad en el hombre es su finalidad; ser verdaderamente libre es, por tanto, mantenerse fiel a la propia esencia, llevar a la plenitud y la actualidad aquello en que consiste ser hombre. La existencia humana está orientada hacia esta meta, *llegar a ser sí mismo*. Una meta que no puede, por mucho que lo intente, obviar y que por esta misma condición inevitable, le revela su dependencia original, su remitir –como había señalado

³⁰² SKS 4, 414 (*El concepto de angustia*).

³⁰³ SKS 3, 210 (*O lo uno o lo otro II*): “Ved dette Valg vælger jeg egentlig ikke mellem Godt og Ondt, men jeg vælger det Gode, men idet jeg vælger det Gode, vælger jeg *eo ipso* Valget mellem Godt og Ondt”.

Climacus –“a una causa que actúa de manera absolutamente libre”³⁰⁴, y por lo mismo, absolutamente trascendente³⁰⁵.

Esta posibilidad de poder ser sí mismo, por otra parte, no significa una libertad absoluta, sin determinaciones ni límites, pues las posibilidades que tiene ante sí están, de hecho, determinadas por su ser una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu; luego el poder para autodeterminarse se ejerce dentro de los límites que le señala su naturaleza humana. Ir contra sí mismo, no vivirse como espíritu, pecar, arrepentirse angustiosamente sin fe, hacer el mal, es ejercer libremente no la libertad, sino la no-libertad (“Ufriheden”); en esto consiste el atarse la libertad a sí misma.

1.2.4 Libertad y bien

En el penúltimo capítulo de *El concepto de angustia*, Haufniensis continúa su análisis de la angustia, aunque ahora no lo hace desde el estado de inocencia sino una vez puesto el pecado. “Cabría pensar que la angustia fue eliminada al quedar puesto el salto, dado que la angustia fue definida como el mostrarse de la libertad ante sí misma en la posibilidad”³⁰⁶. Dos son las razones que propone el autor para explicar la nueva forma de angustia que se da a partir del pecado:

“En primer lugar, la realidad no es un momento único; en segundo lugar, la realidad que se pone es una realidad injustificada. La angustia, entonces, retorna en la relación con lo que ha sido puesto y con el futuro. Pero ahora el objeto de la angustia está determinado, su nada es algo real, porque la distinción entre el bien y el mal está

³⁰⁴ SKS 4, 276 (*Migajas filosóficas*): “hen til en absolut fritvirkende Aarsag”.

³⁰⁵ El término “trascendente” lo utilizamos aquí en su sentido realista (para diferenciarlo del trascendental kantiano como ámbito constitutivo previo a la experiencia) esto es, refiriendo a todo ámbito de la realidad superior a la especificación categorial.

³⁰⁶ SKS 4, 414 (*El concepto de angustia*): “Saasnat dette er sat, skulde man troe, at Angesten var hævet, da jo Angesten blev bestemt som Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden”.

puesta *in concreto*, y por eso la angustia ha perdido su ambigüedad dialéctica”³⁰⁷.

Por ello ahora se darán fundamentalmente dos clases de angustia, según su objeto: la angustia ante el mal y la angustia ante el bien (lo demoníaco). La primera resulta de la realidad injustificada del pecado. Ante la misma, puede el espíritu A) negarse a sí mismo su relación causal respecto a aquella realidad injustificada (engañándose o creando en torno a sí la ilusión de su inocencia); B) puede angustiarse ante la posibilidad de un nuevo estado (centrándose en el pecado como *consecuencia*), es decir, la posibilidad de volver a pecar: “por mucho que el individuo se haya hundido, puede hundirse todavía más, y ese «puede» es el objeto de la angustia”³⁰⁸; y por último, puede C) arrepentirse hasta el extremo, *hasta enloquecer*, sin ver (sin fe) la salida de aquel estado.

La angustia ante el bien, por su parte, que Haufniensis equipara a lo demoníaco, consiste en “la no-libertad que quiere consumarse” (“Ufriheden, der vil afslutte sig”³⁰⁹). La angustia ante el bien lleva al ensimismamiento, “lo demoníaco no se ensimisma en torno a algo, sino en torno a sí mismo, y en ello radica la profundidad de la existencia, en que la no-libertad, de hecho, se toma prisionera a sí misma”³¹⁰, es decir el espíritu vive para sí, vuelto sobre sí rehuyendo toda apertura, toda relación comprometida que lo haga salir de sí en expansión; cerrado, en definitiva,

³⁰⁷ SKS 4, 413-414 (*El concepto de angustia*): “Deels er nemlig Virkeligheden ikke eet Moment, deels er den Virkelighed, der blev sat, en uberettiget Virkelighed. Angesten kommer da igjen i Forhold til det Satte og til det Tilkommende. Dog er Angestens Gjenstand nu et Bestemt, dens Intet et virkeligt Noget, da Forskjellen mellem Godt og Ondt er sat in concreto, og Angesten derfor har tabt sin dialektiske Tvetydighed”.

³⁰⁸ SKS 4, 416 (*El concepto de angustia*): “Hvor dybt et Individ er sunket, det kan dog synke dybere, og dette »kan« er Angestens Gjenstand”.

³⁰⁹ SKS 4, 424 (*El concepto de angustia*).

³¹⁰ SKS 4, 425 (*El concepto de angustia*): “Det Dæmoniske slutter sig ikke inde med Noget, men slutter sig selv inde, og deri ligger det Dybsindige i Tilværelsen, at Ufriheden netop gjør sig selv til en Fange”.

a toda comunicación; es “el efecto de la negativa de la individualidad a relacionarse”³¹¹.

La descripción que Haufniensis realiza sobre la *angustia ante el bien* nos muestra la estrecha relación entre libertad y bien, pues es sobre todo en esta forma de angustia –la del espíritu que rehúye la relación –donde se define como “no-libertad” (Ufriheden) toda huida del bien. Libertad y bien, por tanto, van de la mano. Y así como la libertad es “siempre comunicativa”³¹², es “lo expansivo”³¹³, el bien del hombre es su *actuar*, su obrar responsable, que asume, dice y revela lo que él es. O por decirlo en palabras de Climacus, “todo desarrollo ético consiste en llegar a ser manifiesto para Dios”³¹⁴.

Kierkegaard aborda la relación libertad-bien, en varios de sus *Discursos*. Esto se evidencia en la forma que Kierkegaard presenta el bien: no como un objeto de la voluntad, sino como una disposición interior, un modo de vivir-se, de estar en relación. En el primero de los *Discursos edificantes*, por ejemplo, comienza mostrando la ambigüedad y dificultad inherente que se esconde en la costumbre del año nuevo de desear el bien a alguien. Basta con detenerse a considerar *qué es* aquello que deseo cuando le deseo el bien a alguien, para acabar en la perplejidad y reconocer que no soy yo quien tiene por ciencia cierta qué bien sea el adecuado para su vida; hay algo ambiguo en todos los bienes que ofrece el mundo, tales como la salud, la abundancia, la riqueza, o los días de alegría; todos ellos, bienes deseados, pueden redundar interiormente en detrimento de quien los posee (como aquel obsesionado con conservar la salud, o mantener la riqueza, o en sostener la alegría a cualquier precio –lo cual implica ya perderla–, etc.), y de ahí que “se alerta contra estas cosas, pues a aquel que las tiene se le alerta para que no crea en ellas, y a aquel que no las tiene, se le alerta para que su corazón no esté puesto en

³¹¹ SKS 4, 430 (*El concepto de angustia*): “Virkingen af den negtende Sig-Forholden i Individualitet”.

³¹² SKS 4, 425 (*El concepto de angustia*).

³¹³ Ibid.

³¹⁴ SKS 7, 146 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*): “al ethisk Udvikling er at blive aabenbar for Gud”.

ellas”³¹⁵. Lo que sencillamente era una mera costumbre de año nuevo, un gesto casi automático, encierra una serie de dificultades no previstas. La dificultad inherente del deseo de bien que Kierkegaard aborda en este discurso radica en un atributo de todo deseo, atributo acaso percibido más vívidamente en ocasión del nuevo año: el hecho de que el deseo está siempre proyectado sobre el porvenir. Y la angustia del futuro que ello acarrea –la posibilidad de la libertad, la angustia ante el bien, la angustia ante el mal –solo se vence a través de la libertad y el bien, a través de la confianza que disipa el miedo paralizante y la caída en la desesperación, esto es *la expectativa de la fe*, o el “que todas las cosas puedan redundar en beneficio de quienes aman a Dios”³¹⁶. La cuestión del bien y su dificultad, a saber, que “el corazón de todo ser humano es también lo bastante débil como para querer determinar por sí mismo qué es el bien”³¹⁷ se resuelve en la cuestión decisiva de la libertad, de la interioridad, del cómo se vive uno a sí mismo desde la relación. La relación es aquí la cuestión principal, y Kierkegaard explorará en este y otros discursos la precariedad existencial del ser humano, su radical dependencia, el no bastarse a sí mismo ni siquiera en esa lucha intransferible por llegar a ser sí mismo. En el *cómo* de la libertad se alumbra el *qué* del bien. Kierkegaard dedicará varios de sus discursos a alumbrar esta relación, en particular la serie de discursos que comentan –uno de los pasajes bíblicos más recurrentes en Kierkegaard –la epístola de Santiago, (capítulo 1, versículos 17 al 21) y que giran en torno al siguiente versículo: *Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba*. En el primero de los discursos que dedica a comentar este pasaje, Kierkegaard lleva al lector/oyente desde el *qué* sea el bien que busca, que necesita, que anhela, hasta el *cómo* de su recepción, poniendo el peso en la relación del sí mismo con el bien, y la fuente de todo bien; trazando posibles figuras existenciales –una forma que suele emplear Kierkegaard para llegar al lector/oyente allí donde se encuentre, teniendo en cuenta los posibles estados de ánimo y formas de estar en tensión respecto de aquello de lo que se habla, en este caso el anhelo de lo que

³¹⁵ SKS 5, 19 (*Dos discursos edificantes 1843*): “der advares mod dem; thi den, som har dem, advares, at han ikke troer dem; den, som ikke har dem, advares, at hans Hjerter ikke er til dem”.

³¹⁶ SKS 5, 28 (*Dos discursos edificantes 1843*): “alle Ting maae tjene dem til Gode, der elske Gud”.

³¹⁷ SKS 5, 33 (*Dos discursos edificantes 1843*): “ethvert Menneskes Hjerter er ogsaa svagt nok til saa gjerne selv at ville bestemme, hvad der er det Gode”.

me falta ante la oscuridad del futuro incierto que vivo como amenaza –Kierkegaard arriba a lo edificante de saber que toda dádiva buena y perfecta viene de arriba, una certeza que experimenta el corazón agradecido que obtiene su confianza de conocer que “todas las cosas redundan en el bien de quienes aman a Dios”³¹⁸.

El bien del hombre es para él un don, algo dado, así como su libertad es ella misma respuesta, y su origen está en ser llamada; lo dirá Kierkegaard en el segundo discurso dedicado a comentar el pasaje de la Epístola de Santiago:

“Dios es el único que da de manera tal que da también la condición, el único que, al dar, ya ha dado. Dios da tanto el querer como el perfeccionar, él comienza y completa la buena obra en un hombre”³¹⁹.

El bien del hombre es y empieza en *su* libertad, en la habilitación de la interioridad, que es recipiente donde el bien se derrama, y donde se opera una transformación que significa más libertad:

“el hombre interior no mira los dones, sino al dador, la distinción humana entre lo que podría llamarse el don y lo que el lenguaje no está dispuesto a llamar de ese modo, para él desaparece esencialmente en el dador; alegría y pena, dicha y desdicha, indigencia y victoria son, para él, dones, pues para él el dador es la cuestión principal”³²⁰.

Desde estas coordenadas –desde su relación a la fuente de todo bien – puede el bien, en el hombre, en su acción, hacerse real y pasar de lo más abstracto a lo más concreto de su vida, siendo su voluntad “siempre y en el mismo grado tan concreta como abstracta, de suerte que cuanto más infinita se haga en sus propósitos y

³¹⁸ SKS 5, 51 (*Dos discursos edificantes 1843*): “alle Ting tjene dem til Gode, som elske Gud”.

³¹⁹ SKS 5, 137 (*Cuatro discursos edificantes 1849*): “Gud er den Eneste, der giver saaledes, at han giver Betingelsen med, den Eneste, der, idet han giver, allerede har givet. Gud giver baade at ville og at fuldkomme, han begynder og fuldender den gode Gjerning i et Menneske”.

³²⁰ SKS 5, 104 (*Tres discursos edificantes 1843*): “Men det indvortes Menneske seer ikke paa Gaverne, men paa Giveren, den menneskelige Adskillelse mellem hvad der maatte kaldes Gave og hvad Sproget ikke er tilbøieligt til at kalde saaledes, forsvinder for ham i det Væsentlige i Giveren”.

resoluciones, tanto más presente sea a sí misma y actualmente disponible para todas las pequeñas tareas que han de realizarse en seguida”³²¹.

3.3. Infinitud y finitud

Los términos “Endelighed” (“finitud”) y sobre todo “Uendelighed” (“infinitud”) son utilizados incesantemente por Kierkegaard y sus pseudónimos, significando distintas cosas, aunque generalmente refiriendo la determinación o falta de determinación y vinculándose a grupos de conceptos (finitud, concreto, limitado, temporal; infinitud, abstracto, ilimitado, eterno). Dado que nuestro interés por pensar estos conceptos viene dado por constituir uno de los polos que expresan la síntesis que es el hombre, nos referiremos específicamente en este apartado a su sentido dentro del contexto que guía este capítulo, es decir, dentro de la estructura ontológica de la vida humana. Para ello, comenzaremos atendiendo al uso que de ellos hace Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* y desde estas coordenadas procederemos en nuestro análisis recurriendo a otros textos iluminadores de la Autoría.

3.3.1 La infinitud como evasión y la finitud como asfixia del espíritu

Anti-climacus dice que la desesperación es la enfermedad propia del espíritu humano. Aunque es la misma enfermedad, puede revestir dos formas: la de quien no quiere ser sí mismo y la de quien quiere ser sí mismo (desde y hacia sí mismo y por sí mismo). Después de definir al hombre como síntesis de “infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad”, y al Selv como “relación que se relaciona consigo misma”³²², Anti-Climacus comienza su análisis de las formas concretas en que puede darse esta *enfermedad mortal*, siendo el primer caso que analiza, el de la *disrelación* infinitud-finitud. Cuando se produce una relación incompleta o interrumpida entre infinitud y finitud, ya sea porque al devenir sí mismo el Selv pretende obviar lo finito o por el contrario reducirse a ello, el hombre está preso de la desesperación. “El yo es la síntesis en que lo finito es lo

³²¹ SKS 11, 147-148 (*La enfermedad mortal*): “bestandigt i samme Grad concret som abstrakt, saa den, jo mere den uendeliggjøres i Forsæt og Beslutning, bliver desto mere og mere sig selv ganske nærværende og samtidig i den lille Deel af Opgaven, som lader sig udføre nu strax”.

³²² SKS 11, 129 (*La enfermedad mortal*): “et Forhold, der forholder sig til sig selv”.

que limita y lo infinito lo que ensancha”³²³, por lo que pretender prescindir de uno de los términos implicará una forma de vivir inhumana, por exceso o defecto. Lo que el sí mismo debe buscar en el movimiento de llegar a ser sí mismos es “que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo (selv), sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél”³²⁴. Anti-Climacus asumiría la premisa de Haufniensis respecto a la infinitud de la libertad, significando ello no ya una ilimitada capacidad de autodeterminación, sino más bien un poder que continuamente se renueva y llega a la existencia por medio de un salto. Pero al pasar de la posibilidad a la actualidad de lo real, el sí mismo se encuentra con su propia finitud. Llegar a ser sí mismo es arribar a lo concreto, dice Anti-Climacus, pero “concreto no significa que llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis”³²⁵. Es decir, en el hacerse concreto convergen en el hombre la infinitud (libertad) y eternidad del espíritu, y los límites de su naturaleza, su cuerpo y sensaciones, su circunstancia histórica, etc. Pretender ser infinito (desde, hacia y por sí mismos) es no querer ser sí mismo. Pretender no serlo es no querer ser sí mismo. En ello consiste la desesperación según la doble categoría de finitud-infinitud.

A la desesperación de la infinitud se arriba cuando el sí mismo busca distanciarse fantásticamente de la finitud. “La fantasía es en general el medio de la «infinetización». (...) los sentimientos, los conocimientos y la voluntad que haya en un hombre dependen de la fantasía que tenga, es decir, de cómo todas aquellas cosas *se proyecten reflexivamente en la fantasía*”³²⁶. La fantasía hace las veces de espejo del sí mismo, en ella el sí mismo puede *infinetizarse*, proyectarse como

³²³ SKS 11, 146 (*La enfermedad mortal*): “Selvet er Synthesen, hvor det Endelige er det Begrændsende, det Uendelige det Udvidende”.

³²⁴ SKS 11, 146 (*La enfermedad mortal*): “bestaae i uendeligt at komme bort fra sig selv i Uendeliggjørelse af Selvet, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggjørelsen”.

³²⁵ SKS 11, 146 (*La enfermedad mortal*): “concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er jo en Synthese”.

³²⁶ SKS 11, 147 (*La enfermedad mortal*): “Phantasien er overhovedet det Uendeliggjørendes Medium; (...) Hvad Følelse, Erkjendelse, Villie et Menneske har, beroer dog til syvende og sidst paa, hvad Phantasie han har, det vil sige paa, hvorledes Dette reflekterer sig”.

posibilidad, idealizarse, en su sentir, su conocer y su querer; “El yo (Selvet) es reflexión, y la fantasía es reflexión, es reproducción del yo, lo que representa la posibilidad del yo. La fantasía es la posibilidad de toda reflexión; y la intensidad de este medio es la posibilidad misma de la intensidad del yo”³²⁷. En la medida en que el sí mismo se aleje o se pierda en la fantasía de sí mismo (en cualquiera de estas tres modalidades: sentir, conocer, querer), y no retorne a sí mismo –se haga finito –estará preso de la desesperación.

En cuanto a la desesperación de la finitud consiste ésta en renunciar por miedo e inseguridad a ser un sí mismo, evadirse de la propia singularidad para perderse en la especie, “ser un número” (“at blive Numerus”), ser como “de Andre” (“los demás”).

Aunque la exposición de Anti-Climacus es esquemática y general, podemos encontrar en otros textos de la Autoría ejemplos o figuras existenciales, donde Kierkegaard (o alguno de sus pseudónimos) dibuja alguna forma de existencia más acotada. Sobre estas figuras –a modo de ejemplo de lo aquí expuesto –trataremos a continuación.

3.3.1.1 Ejemplos existenciales de la desesperación de la infinitud

La infinitud como evasión se da a través de la fantasía. Kierkegaard y sus pseudónimos dan –en diversas obras– varios ejemplos sobre esta posibilidad de no vivirse o vivirse fantásticamente. ¿En qué consiste esta posibilidad si nos atenemos al sentimiento, al conocimiento o a la voluntad? Para responder a esta pregunta pondremos un ejemplo para cada caso.

i. La infinitización por vía del sentimiento.

Sobre esta forma de evadirse del sí mismo por vía del sentimiento, en la primera parte de *O lo uno o lo otro* hallamos varios ejemplos. Anti-Climacus comentaba al respecto que al tornarse imaginario, el sentimiento inicia una disolución del sí mismo, “el yo (Selvet) se va evaporando poco a poco, hasta no ser al final más que

³²⁷ SKS 11, 147 (*La enfermedad mortal*): “Selvet er Reflexion, og Phantasien er Reflexion, er Selvets Gjengivelse, hvilken er Selvets Mulighed. Phantasien er al Reflexions Mulighed; og dette Mediums Intensitet er Muligheden af Selvets Intensitet”.

una especie de sensibilidad impersonal”³²⁸; uno deja de ser dueño de las sensaciones, está a merced de ellas, desaparece en ellas, es él mismo un sentir abstracto cada vez más desvinculado de la realidad y de sí mismo. Esto ocurre precisamente por separar el sentimiento de su anclaje en la realidad, como resonancia de las cosas en uno mismo, quedando la realidad y uno mismo subsumido en el sentimiento. Ya en aquella obra de juventud –como veíamos al comentar la forma de entender el instante por parte del romántico –, *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard señalaba el peligro de poetizarse hasta sucumbir al Stemning; por otro lado, también los estados de ánimo acaban abstrayéndose de la vida, desvinculándose de la realidad. En efecto, al dejar de servir como “potenciación de la vida que de por sí se agita y se mueve en uno mismo”³²⁹(es decir, como resonancia que nace de la relación vital que entabla el sujeto con la realidad), se excluyen y con ello excluyen también al sí mismo de lo real: “el estado de ánimo mismo no tiene realidad alguna para el ironista [romántico]”³³⁰.

Al menos en dos de los textos leídos o recitados en aquella mofa o sátira del *Sturm und Drang* que aparece en *O lo uno o lo otro*, aquella “comunidad de difuntos”, los Συμπαρανεκρωμενοι, se pueden encontrar o leer ejemplos o figuras de esta forma de desesperación por infinitización vía el sentimiento. No tanto en los retratos que allí aparecen (Marie Beaumarchais, Doña Elvira, Margarita, Níobe, Antígona, Job, etc.), como en el retratista, aquella existencia poética o poetizada a sí misma que se deleita dibujando siluetas y sacando a luz penas ajenas. Uno de los textos, *Siluetas*, nos habla ya en su misma forma de escribir –en tercera persona del plural– de una abstracción del sí mismo, que se identifica con un vago *nosotros* que *siente* y desea la disolución de todas las cosas, la victoria de la oscura noche, la “mørke Nat”. Todavía más que en *Siluetas* es en el texto titulado *El más desdichado* donde este *sentir abstracto* se muestra sin tapujos: “nosotros, que en nada creemos salvo en la

³²⁸ SKS 11, 147 (*La enfermedad mortal*): “Følelsen saaledes bliver phantastisk, da forflygtiges Selvet blot mere og mere, det bliver tilsidst en Slags abstrakt Følsomhed”.

³²⁹ SKS 1, 319 (*Sobre el concepto de ironía*): “en Potensation af det Liv, der ellers rører og bevæger sig i En”.

³³⁰ SKS 1, 320 (*Sobre el concepto de ironía*): “Stemningen selv har derfor ingen Realitet for Ironikeren”.

desdicha”³³¹. Allí el autor, otra vez un *nosotros* evanescente, discurre en busca del más desdichado, ese que “tiene su ideal, la enjundia de su vida, la plenitud de su conciencia, su ser propio de algún modo fuera de sí”, porque “el desdichado está siempre ausente de sí mismo, nunca está presente en sí mismo”³³².

Los Συμπαρανεκρωμενοι comparten con el poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ un vivir discontinuo, desprendido de una trama que dé unidad a la vida, sumidos en el sentir la pena oculta desde la cual se poetizan a sí mismos... “nosotros, que no pensamos ni hablamos de modo aforístico sino que vivimos de modo aforístico”³³³. Buscan provocar en sí sentimientos, conmoverse por la vía de la imaginación, alejándose cada vez más de la realidad y la ocasión de ser sí mismos, cada vez más cortando los lazos que los vinculan, a través del sentimiento genuino, a la realidad.

ii. La infinitización por vía del conocimiento.

El caso paradigmático de la infinitización fantástica por vía del conocimiento lo propone Johannes Climacus al presentar al pensador abstracto:

“Mientras que una persona real compuesta de lo infinito y lo finito tiene su realidad precisamente en mantenerlos juntos, al estar infinitamente interesada en existir, semejante pensador abstracto es una doble criatura, un fantástico espécimen que vive, por un lado, en el puro ser de la abstracción, y por otro, es una triste figura docente que dicho espécimen abstracto pone de lado como se pone de lado un bastón”³³⁴.

³³¹ SKS 2, 214 (O lo uno o lo otro I): “vi som Intet troe paa uden paa Ulykken”.

³³² SKS 2, 216 (O lo uno o lo otro I): “der har sit Ideal, sit Livs Indhold, sin Bevidstheds Fylde, sit egentlige Væsen paa en eller anden Maade udenfor sig”; “Den Ulykkelige er altid sig selv fraværende, aldrig sig selv nærværende”.

³³³ SKS 2, 216 (O lo uno o lo otro I): “vi, der ikke tænke og tale aphoristisk, men leve aphoristisk”.

³³⁴ SKS 7, 275 (*Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*): “et virkeligt Menneske, sammensat af Uendelighed og Endelighed, netop har sin Virkelighed i at holde disse sammen, uendeligt interesseret i at existere, er en saadan abstrakt Tænker et Dobbelt-Væsen: et

El pensador abstracto piensa *sub specie aeterni*, y por ello es incapaz de pensarse a sí mismo más que como objeto de pensamiento y no como existente, interesado infinitamente en su existir. La verdad objetiva es la verdad desinteresada, y no una “verdad en la que uno asienta su existencia”³³⁵; de ahí que el sí mismo sea algo que se puede desechar, algo en lo que uno se apoya –(“un bastón”)– solo para alcanzar el sistema y luego, necesariamente, se deja de lado. Climacus critica la pretensión de Hegel y los hegelianos de obviar la existencia –anulándola– del individuo singular y su praxis: “Actuar en sentido eminente pertenece esencialmente a existir *qua* persona [Menneske]. Al actuar, al lanzarse a lo decisivo (algo de lo que todo ser humano es capaz) con máxima pasión subjetiva y completamente consciente de una responsabilidad eterna, uno aprende algo más, aprende que ser persona es algo más que estar año tras año prendiendo cosas en un sistema”³³⁶. Dice allí que el mejor y más eficiente ataque a la filosofía de Hegel es un ataque indirecto, esto es, buscar devotamente en su filosofía una verdad existencial. El resultado de ello será una sátira de Hegel, pues “Tener que existir con la ayuda de las indicaciones del pensamiento puro es como tener que viajar en Dinamarca con un pequeño mapa de Europa en el que Dinamarca apenas alcanza el tamaño de la punta de un bolígrafo (...) La admiración del joven, su entusiasmo, y su ilimitada confianza en Hegel, constituyen precisamente la sátira sobre Hegel”³³⁷.

phantastisk Væsen, der lever i Abstraktionens rene Væren, og en stundom bedrøvelig Professor-Skikkelse, hvilken hiint abstrakte Væsen sætter fra sig, ligesom man sætter en Stok fra sig”.

³³⁵ SKS 7, 283 (*Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*): “naar Sandheden skal være til at existere i”.

³³⁶ SKS 7, 277 (*Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*): “at handle i eminent Forstand hører væsentligen med for at existere qva Menneske; og ved at handle, ved i Yderste af sin subjektive Lidenskab med fuld Bevidsthed om et evigt Ansvar at vove det Afgjørende (hvilket da ethvert Menneske formaaer) faaer man noget Andet at vide, samt, at det at være Menneske er noget Andet end Aar ud og Aar ind at pinde Noget sammen til et System”.

³³⁷ SKS 7, 283 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “At skulle existere ved Hjælp af den rene Tæknings Veiledning, er ligesom at skulle reise i Danmark efter et lille Kort over hele Europa, hvor Danmark ikke er større end en Staalpen (...). Ynglingens Beundring, hans Begeistring, hans ubegrændsede Tillid til Hegel er netop Satiren over Hegel”. La crítica de Climacus apunta a la forma en que Hegel y los hegelianos pretenden introducir la contradicción, el movimiento, la transición, en la lógica, en el pensamiento puro.

La desesperación de la infinitud en lo que respecta al conocimiento es la pretensión de salirse de la existencia, de olvidar aquello que le está prohibido olvidar al sujeto existente, esto es “at han er en Existerende”³³⁸ (“que es un existente”). Hacer del conocimiento objetivo y abstracto lo más elevado, de modo “que la erudición científica y los pensadores abandonan orgullosamente la existencia y nos dejan al resto soportando lo peor”³³⁹.

Haufniensis también apuntaba a esta infinitización por vía de la fantasía en el conocimiento, aunque sobre todo referido al auto-conocimiento. Para Hafuniensis auto-conocerse implica siempre un estar presente a sí mismo. El espíritu está presente a sí mismo –dice– pero este estar presente a sí no es una mera contemplación distante o espectacular, un volverse *objeto* para la conciencia, pues solo se está *presente en acto*,

“El contenido más concreto que puede tener la conciencia es la conciencia acerca de sí misma, acerca del individuo mismo, no la autoconciencia pura, sino esa autoconciencia que es tan concreta, que ningún autor, ni el más rico en palabras ni el más prolífico, ha logrado jamás describir una semejante, y que todo ser humano, sin embargo, es. Esa autoconciencia no es contemplación, y el que crea que es así, no se ha entendido a sí mismo como para advertir que, estando él al mismo tiempo en el devenir, no puede llegar a estar consumado ante la contemplación. Esa autoconciencia, por tanto, es un obrar, y ese obrar es, a su vez, interioridad”³⁴⁰.

³³⁸ SKS 7, 278 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*).

³³⁹ SKS 7, 274 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “saa følger deraf, at Videnskaben og Tænkerne stolt forlade Existenten og lade os andre Mennesker det Værste at døie”.

³⁴⁰ SKS 4, 443 (*El concepto de angustia*): “Det concreteste Indhold, som Bevidstheden kan have, er Bevidstheden om sig selv, om Individet selv, ikke den rene Selv-Bevidsthed, men den Selv-Bevidsthed, der er saa concret, at ingen Forfatter, ikke den ordrigeste, ikke den i Fremstillingen mægtigste, nogensinde har formaaet, at beskrive en eneste Saadan, medens hvert eneste Menneske er en saadan. Denne Selvbevidsthed er ikke Contemplation, thi den, der troer det, har ikke forstaaet sig selv, da han seer, at han selv paa samme Tid er i Vorden, og altsaa ikke kan være et for

En el volverse objeto de pensamiento (indirecta o directamente), el sí mismo se hace imaginariamente algo distinto de sí, llámase pensamiento abstracto, “Yo-Yo”, Espíritu absoluto en su auto-conocerse, etc. Es decir, se infinitiza haciendo a un lado la finitud de su ser concreto un individuo singular existente.

iii. La infinitización por vía de la voluntad.

La última forma en que el sí mismo puede fantásticamente elevarse a la infinitud para perderse a sí mismo en ella, es a partir del querer fantástico. No diremos querer absoluto, sino querer imaginario. Una voluntad que imaginariamente supera todos los obstáculos y se decide a actuar en las circunstancias más adversas... así al menos lo pretende en su imaginación.

Uno de los textos donde esta posibilidad se aborda especialmente, es el tercero de los discursos edificantes de 1844, titulado “Contra la cobardía” (“Imod Feighed”). Allí, Kierkegaard medita en torno a la cobardía espiritual y un medio para vencerla: la resolución. Cobardía es posponer la decisión, es decir, posponer el instante en el que uno pueda hacerse cargo de sí mismo, hacerse responsable de lo que se desprende de la acción hecha efectiva por la voluntad. En la resolución uno está presente a sí mismo, el espíritu se sacude de su sueño, “pues la resolución relaciona justamente al hombre con lo eterno, trae para él lo eterno en el tiempo”³⁴¹. La forma en que la voluntad se infinitiza fantásticamente es imaginándose “solo en ocasiones solemnes y decisivas” en las cuales “lo arriesga todo, sin ocuparse de lo menos importante”³⁴². Pero precisamente el reservarse para grandes momentos o pruebas, es la astucia de la cobardía, que conspira con el tiempo a fin de no apresurarse. La voluntad podrá hincharse infinitamente en la imaginación, pero a costa de posponer el acto en el que puede el sí mismo elegirse

Contemplationen Afsluttet. Denne Selvbevidsthed er derfor Gjerning, og denne Gjerning er igjen Inderligheden”.

³⁴¹ SKS 5, 335 (*Cuatro discursos edificantes 1844*): “Beslutningen forbinder netop et Menneske med det Evige, bringer ham det Evige ind i Tiden”.

³⁴² SKS 5, 349 (*Cuatro discursos edificante 1844*): “kun ved høitidelige og afgjørende Leiligheder vil han vove Alt, det Mindre beskæftiger ham ikke”.

en la elección. Contra esto, la resolución responde enérgicamente: “hoy mismo” (“endnu idag”³⁴³).

La voluntad concreta concilia infinitud y finitud, de tal modo que “haciéndose infinita, retorna con la mayor exactitud a sí misma, de suerte que cuando más lejos estaba de sí misma –ya que había alcanzado la máxima infinitud en sus propósitos y resoluciones –tanto más cerca que nunca se encuentra de sí misma en la disponibilidad de llevar a cabo todas las pequeñas tareas infinitas que pueden realizarse todavía hoy, en esta misma hora y en este mismo instante”³⁴⁴. Quien vive de esta manera no desprecia “lo menos importante”, lo cotidiano, ni reserva la voluntad para otro momento, pues el momento en que puede elegirse no es sino uno: ahora.

3.3.1.2 Ejemplos existenciales de la desesperación de la finitud.

La falta de infinitud es “desesperada limitación y estrechez”, “carencia de originalidad”³⁴⁵, entendiéndolo por ello incapacidad de retornar, en el movimiento de la existencia humana, al origen desde el cual el hombre es hombre, es decir, incapacidad para renovar el poder ser sí mismo (libertad originaria); Anti-Climacus dice por ello que es como disminuirse a sí mismo (Demetrio Gutiérrez traduce por haberse uno castrado en sentido espiritual³⁴⁶). Hay un rechazo, un temor a destacar como individuo singular, de modo que se intenta borrar, destemplan, lijar (“afslibes”) los bordes del yo, para perderse y ser confundido con uno más, con “los demás”.

Así es posible llevar una existencia ajetreada, llena de proyectos, aplaudida por los otros. “Semejantes hombres hacen gala de sus recursos, amontonan dinero, realizan sensacionales hazañas mundanas, son artistas de la previsión, etc., etc. e

³⁴³ SKS 5, 344 (*Cuatro discursos edificantes 1844*).

³⁴⁴ SKS 11, 147-148 (*La enfermedad mortal*): “bestandigt i samme Grad concret som abstrakt, saa den, jo mere den uendeliggjøres i Forsæt og Beslutning, bliver desto mere og mere sig selv ganske nærværende og samtidig i den lille Deel af Opgaven”.

³⁴⁵ SKS 11, 149 (*La enfermedad mortal*): “fortvivlet Begrændsethed, Bornerethed”; “at mangle Primitivitet”.

³⁴⁶ Cf. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Trad. Demetrio Gutiérrez, Ed. Trotta, Madrid 2008, p. 55.

incluso quizá pasen a la historia, pero no son en modo alguno sí mismos, no tienen en el sentido espiritual ningún yo, no poseen ningún yo en virtud del cual arriesgarlo todo en un momento dado, ni poseen un yo delante de Dios –y todo a pesar de ser tan egoístas”³⁴⁷.

Esta huida de sí mismo que hace a uno desembocar en “los demás” –desesperación de la finitud –puede darse también por el efecto del terror a la propia finitud; así lo explica Johannes Climacus en el Postscriptum:

“De la misma manera que en el desierto los individuos deben viajar en grandes caravanas por miedo a los ladrones y los animales salvajes, así los individuos hoy en día sienten pavor por la existencia, porque está dejada de la mano de Dios; se atreven a vivir solo en grandes hordas y se hacen *en masse* para ser, al menos, algo”³⁴⁸.

Este terror a la finitud que lleva a los hombres a querer destacar siendo parte de algo más grande que ellos mismos, es en realidad, un haber claudicado a la propia finitud, es decir, haber finitizado su horizonte existencial. Huir del terror de la finitud hacia otra finitud en apariencia menos finita es el engaño de la mundanidad: “la mundanidad consiste en que se atribuya un valor infinito a lo indiferente”³⁴⁹.

En el segundo de los *Tres discursos edificantes* (1844), *La expectativa de una beatitud eterna*, Kierkegaard medita en torno a los peligros de asistir únicamente a la escuela de la experiencia, es decir, hacer de la experiencia en el horizonte de la finitud la única maestra de la vida. Comienza hablando de la experiencia como de

³⁴⁷ SKS 11, 150-151 (*La enfermedad mortal*): “De bruge deres Evner, samle Penge, udføre verdslige Bedrifter, beregne klogt, o. s. v. o. s. v., blive maaskee nævnte i Historien, men dem selv ere de ikke, de have, aandelig forstaaet, intet Selv, intet Selv for hvis Skyld de kunde vove Alt, intet Selv for Gud – hvor selviske de end forresten ere”.

³⁴⁸ SKS 7, 325 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Som man i Ørkenen maa reise i store Caravaner af Frygt for Røvere og vilde Dyr, saaledes har Individerne nu en Gru for Existentsen, fordi den er gudforladt, kun i store Drifter vove de at leve, og klamre sig sammen en masse for dog at være Noge”

³⁴⁹ SKS 11, 149 (*La enfermedad mortal*): “Verdslighed er just at tillægge det Ligegyldige uendelig Værd”

aquella sabiduría que se obtiene del vivir el paso del tiempo: es benéfica respecto a la ignorancia de la juventud, que se guía en la vida poniéndose muchas veces *al servicio de la fantasía*, mirando el futuro lejano pero careciendo de visión a corto plazo. La experiencia es “importante como guía de la vida, pues la vida en lo temporal es fragmentaria y semejante a un discurso oscuro, que se comprende mejor cuando se comprende poco a poco”³⁵⁰. La experiencia permite dividir la extensión finita y toma de ella su medida, de modo que puede “hacer estimaciones, determinar la longitud del camino y el tiempo”³⁵¹, y a partir de lo cierto “calcula lo incierto”³⁵². La sabiduría extraída de la experiencia nos enseña a vivir en el tiempo con previsión del futuro y en el marco de una vida humana. Permite al hombre plantearse su vida como un proyecto, trazar objetivos y determinar los pasos que debe dar para alcanzarlos. O acaso para evitar aquello que la experiencia le ha enseñado a rechazar. Sin embargo –y he aquí los límites de este aprendizaje– el marco finito del cual el hombre toma su medida, está limitado a lo esperable, a lo deducible. Puede suceder, dice Kierkegaard, que se presenten “acontecimientos que la experiencia no agota”³⁵³, y aquel que solo haya sido educado en la escuela de la experiencia, ante estos acontecimientos será presa de la desesperación, pues estará desarmado contra ellos: la experiencia no puede ayudarle aquí. Quien en cambio esté a la expectativa de una beatitud eterna, vivirá el tiempo de otra manera: la misma expectativa “lo perturbará por un instante, lo llevará a menospreciar la experiencia, puesto que para él su meta es demasiado mezquina y su medida demasiado pequeña”³⁵⁴. El aprendizaje de esta expectativa es un aprender a esperar, un vivir abierto en el tiempo, una temporalidad abierta a lo eterno y que da espacio a que lo imposible e imprevisible pueda acontecer: “Así como la fortuna y la prosperidad, el favor de los hombres, el triunfo y la ganancia

³⁵⁰ SKS 5, 256 (*Tres discursos edificante 1844*): “er den vigtig som Veileder i Livet; thi Livet i Timeligheden er stykkeviist og som en mørk Tale, hvilken forstaaes bedst, naar den forstaaes lidt efter lidt”.

³⁵¹ SKS 5, 256 (*Tres discursos edificante 1844*): “at gjøre Overslag, at bestemme Veiens Længde og Tiden”.

³⁵² SKS 5, 256 (*Tres discursos edificante 1844*): “beregner den det Uvisse”.

³⁵³ SKS 5, 257 (*Tres discursos edificante 1844*): “Begivenheder hvilke Erfaringen ikke udtømmer”.

³⁵⁴ SKS 5, 256 (*Tres discursos edificante 1844*): “et Øieblik forstyrre ham, den vil bringe ham til at forsmæe Erfaringen, da dens Maal er ham for ringe, dens Maalestok er ham for lille”.

no lo despojarán de su meta dándole en su lugar la falsa meta de la vanidad, y enseñándole erróneamente a alegrarse como aquel que carece de esperanza, así tampoco la pena ni el falso criterio del sufrimiento le enseñará a desesperar de pena como aquel que carece de esperanza”³⁵⁵.

Una vida sin meta ni medida, sin sentido, es desconsoladora y confusa. La experiencia da ella misma una meta y medida, un sentido inmanente con el que uno puede lanzarse a la existencia; pero si en dicha travesía “no acaba por verificar que la experiencia no alcanza” se trata entonces de “una carrera en lo incierto que se pierde en falsos rastros, una estocada en el aire que el viento se lleva, una escritura en la arena que borra el mar”³⁵⁶. Kierkegaard habla de una verificación de la insuficiencia de la experiencia, incluso de la experiencia de vivir en el horizonte de la muerte, pues ese horizonte lo da también la experiencia. Lo que la experiencia no prepara, no pre-ve, no conoce, es el acontecimiento, que en su forma más alta es la paradoja cristiana, pero no solo. Hay hechos que desbordan la experiencia, como el dolor solitario o la pérdida del ser amado: “¿qué compensación tiene para él la experiencia, a menos que consuele diciendo que, después de todo, son más los que nacen que los que mueren?”³⁵⁷. Es decir, el consuelo de la experiencia es un consuelo ridículo, que no ha comprendido la pena.

El aprendizaje que da la experiencia de la temporalidad finita es valioso en tanto ordena la pura alternancia que amenaza la vida, sobre todo con respecto a su arraigo social: “sabe cómo dividir y repartir, distingue lo que es de uno y lo que es del otro, da al César lo que es del César, al prójimo lo que es suyo, al enemigo lo que

³⁵⁵ SKS 5, 257 (*Tres discursos edificante 1844*): “Som Lykke og Medgang, Menneskenes Gunst, Seier og Vinding ikke skal franarre ham hans Maal og give ham Forfængelighedens falske Maal deristeden, og lære ham vildt at glæde sig som den der ikke har Haab, saa skal heller ei Sorg og Lidelses Falskmaal lære ham at sørge fortvivlet som Den, der ikke har Haab”.

³⁵⁶ SKS 5, 259 (*Tres discursos edificante 1844*): “et Løb paa det Uvisse, der fortabes i Vildsporet, en Fegten i Luften, som Vinden henveirer, en Skrift i Sandet, hvilken Havet udsletter”

³⁵⁷ SKS 5, 260 (*Tres discursos edificante 1844*): “hvad Erstatning har Erfaringen for ham, hvis det ikke trøster ham, at der jo altid fødes flere end der døer?”

le corresponde, y conserva lo suyo”³⁵⁸. Pero para Kierkegaard este aprendizaje, si bien necesario no es suficiente; incluso resulta en un nuevo peligro, el de sumir lo mejor y más noble del hombre en un estado de reposo, dejarlo olvidado para centrarse únicamente en el dividir y repartir, en burocracia o ingeniería social, en ser antes funcionario que persona, alguien que vive un juego antes que un drama. Por otro lado, ¿qué solidaridad cabe entre individuos dependientes de lo temporal? Lo que hay es mezquindad y rivalidad-competencia, donde cada uno está pendiente de su miserable parcela de finitud. Solo un enemigo común, un peligro común puede aliar a los hombres. Frente a ello, quien está a la expectativa de la beatitud eterna, no custodia una parcela ínfima que debe proteger –no vaya a ser que le quiten lo poco que tiene –sino que posa su mirada en un campo infinito, sin fronteras, de recursos inagotables para lo cual no tiene sentido la rivalidad, y querer cercarlo resulta ridículo: “está siempre bajo la influencia de aquello cuya búsqueda no lo pone en conflicto con nadie ni con nada terrenal, cuya posesión no excluye a ningún otro”³⁵⁹. El motivo del conflicto que puede ser lo terrenal-temporal llega incluso a desaparecer en quien busca lo eterno. Atesorar una medida finita, un bloque de tiempo –nacimiento y muerte como horizonte de la vida humana– puede tener sentido cuando es la única medida de la vida. Pero si la vara que mide la vida no es finita sino infinita, atesorar un bloque concreto de ella resultaría ridículo.

3.3.2. La relación absoluta y el pathos de la interioridad

En el epígrafe anterior se mencionó el discurso titulado: *la expectativa de una beatitud eterna*. Aun cuando pueda uno tal vez referirse a esta noción como idea escatológica, “en evig Salighed” (una beatitud o felicidad eterna) puede leerse también –o incluso más –en buena parte de la obra de Kierkegaard, como aquella

³⁵⁸ SKS 5, 260-261 (*Tres discursos edificante 1844*): “veed at skifte og dele, skiller mellem Mit og Dit, giver Keiseren hvad Keiserens er, Næsten hvad hans er, Fjenden hvad ham tilkommer, og bevarer sit Eget”.

³⁵⁹ SKS 5, 261 (*Tres discursos edificante 1844*): “han er bestandigen paavirket af Det, hvis Eftertragten ikke bringer ham i Strid med Nogen eller med noget Jordisk, hvis Besiddelse ikke udelukker nogen Anden”.

forma de vivirse el hombre tensionado infinitamente al Bien perfecto, la Verdad, la plenitud de sentido en su existencia que es a la vez fáctica, temporal, finita³⁶⁰. La relación finitud-infinitud que se juega en el devenir del sí mismo está fundada en esta aspiración infinita y el choque continuo con el horizonte de la finitud en el que el hombre se experimenta a sí mismo. A medida que se van produciendo los distintos choques con la finitud, el hombre aprende a desprenderse de las armas de la finitud, y como veíamos más arriba, a no detenerse en la escuela de la experiencia, donde aprende la previsión y el cálculo. La beatitud eterna [salvación eterna] “se presenta por primera vez cuando se ha aprendido a rechazar lo externo y se ha olvidado de lo que la mentalidad mundana considera provechoso”³⁶¹.

Johannes Climacus se plantea la posibilidad de una beatitud eterna (“evige Salighed”) y sobre el *pathos* que esta requeriría de un hombre. Antes de llegar a este punto, sin embargo ha debido detenerse a realizar varias distinciones, a fin de no confundir posibilidad y actualidad, idealidad y existencia fáctica. Es en el contexto de estas distinciones donde se plantea por primera vez la cuestión del *pathos*. Frente al desinterés de la verdad objetiva (el *pathos* estético), la verdad subjetiva (*pathos* ético) incluye esencialmente el interés del sí mismo por llegar a ser (sí mismo). Climacus vincula el *pathos* existencial a la pasión y afirma que la pasión es la existencia en su punto más elevado:

“Para el existente, existir es de máximo interés, y su realidad radica en su interés por existir”³⁶².

Su realidad es *su* interés, su *inter-esse*, el *entre* del *ser*, donde el sí mismo debe lidiar con la posibilidad y actualidad de ser sí mismo, con su acción. En ese *entre* de posibilidad-actualidad el hombre existente vive la tensión infinitud-finitud, su querer infinito que choca continuamente con su realidad finita, su pasión por el

³⁶⁰ Una muy sugerente lectura de esta noción –*más acá* del sentido escatológico que pueda tener – puede encontrarse en VIÑAS, A. *Kierkegaard: Una teoría del cielo*. Disertación de Doctorado, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2017.

³⁶¹ SKS 7, 352 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “den er først da, naar han har lært at foragte Udvortesheden, og glemt det jordiske Sinds Opfattelse af hvad der er gavnligt”.

³⁶² SKS 7, 286 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “For den Existerende er det at existere ham hans høieste Interesse, og Interesseretheden i at existere Virkeligheden”.

bien perfecto, la plenitud del ser hacia el que continuamente se dirige sin llegar a alcanzarlo en cada intento por realizar el ideal. “Para un existente, una salvación eterna (“evig Salighed”) se relaciona esencialmente con la existencia, con la idealidad de la realidad (“Virkelighedens”) y en consecuencia el pathos debe de corresponder con ello”³⁶³. El interés es lo que mueve al hombre, lo que lo introduce en la existencia en tanto que hombre y es, por ello, el pathos supremo,

“Éticamente el pathos supremo es el pathos del interés (que se expresa de este modo: que yo, actuando, transformo toda mi existencia en relación con el objeto de interés)”³⁶⁴.

Este interés, por otro lado, no es nada si no apunta a un fin, si no está orientado hacia aquello que es el “objeto de mi interés”. Aquí es donde Climacus introducirá la cuestión relativa a los fines relativos y el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto. En la cuestión de los fines, se vuelve a mostrar, una vez más, la tensión infinitud-finitud del sujeto existente, y la forma en que la beatitud o felicidad eterna solo puede buscarse desde un querer absoluto:

“Todo deseo relativo se distingue por querer algo por otra razón, pero el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ supremo debe ser querido por sí mismo. (...) Pero es una contradicción querer de manera absoluta algo finito, ya que lo finito debe sin duda llegar a su fin, y en consecuencia habrá un momento en el que no pueda ser querido. Más querer de manera absoluta es querer lo infinito, y querer una salvación eterna es querer de manera absoluta, porque es susceptible de poder quererse en todo momento”³⁶⁵.

³⁶³ SKS 7, 353 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “En evig Salighed forholder sig for en Existerende væsentligen til det at existere, til Virkelighedens Idealitet, og altsaa maa Pathos svare dertil”.

³⁶⁴ SKS 7, 356 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Ethisk er den høieste Pathos Interesserethedens (hvilken udtrykkes ved, at jeg handlende omdanner hele min Existentens i Forhold til Interessens Gjenstand)”.

³⁶⁵ SKS 7, 358-359 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Al relativ Villen er nemlig kjendelig paa at ville Noget for noget Andet, men det høieste $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ maa man ville for dettes egen Skyld. (...)Men det er en Modsigelse at ville absolut noget Endeligt, da det Endelige jo maa faae

Uniendo, pues, el fin del interés por existir, su beatitud eterna, y la forma única en que ello puede ser querido, resulta el pathos resultante: “la transformación por la cual la persona existiendo lo cambia todo en su existencia en relación con el bien supremo”³⁶⁶.

¿Mas cómo puede ser esto, si continuamente el existente se encuentra ante fines relativos (el sustento, el cobijo, el trabajo cotidiano, las relaciones sociales, etc.) sin los cuales cualquier vida es literalmente imposible? Afrontándolos, dirá Climacus, sin que el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto se agote en ellos. Sostener el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto ante todos los fines relativos que se presentan en la existencia, sin caer en la tentación de mediatizarlo:

“En la inmediatez, el individuo está firmemente asentado en la finitud; cuando la renuncia se convence de que el individuo ha adoptado la absoluta orientación hacia el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto, todo cambia y las raíces son podadas. Vive en lo finito, pero no tiene su vida en ello”³⁶⁷.

Relacionarse absolutamente con un $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto implica haber arribado antes a una renuncia desde la cual dar el salto de la fe, no todavía de la fe sobrenatural, sino aquella que postula, desde la necesidad íntima del sujeto existente, una totalidad de sentido infinito (al que no puedo acceder desde la certeza segura del conocimiento objetivo) por un lado, y por otro, a la posibilidad misma de

en Ende, og der altsaa maa komme en Tid da det ikke mere kan viles. Men at ville absolut er at ville det Uendelige, og at ville en evig Salighed er absolut at ville, fordi den maa kunne viles i ethvert Øieblik”.

³⁶⁶ SKS 7, 354 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “den Omdannelse, ved hvilken den Existerende i at existere forandrer Alt i sin Existents i Forhold til hiint høieste Gode”

³⁶⁷ SKS 7, 373 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “I Umiddelbarheden er Individet rodfæstet i Endeligheden; naar Resignationen har overbeviist sig om, at Individet har faaet den absolute Retning mod det absolute $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, saa er Alt forandret, Rodskuddene overhugne. Han lever i Endeligheden, men han har ikke sit Liv i den”. En estas coordenadas puede leerse también la afirmación de “B”, en *O lo uno o lo otro*: “Un individuo religiosamente desarrollado está habituado a referir todas las cosas a Dios, a hacer que la idea de Dios penetre e impregne cada hecho finito, santificándolo y ennobleciéndolo de ese modo” (SKS 3, 50 (*O lo uno o lo otro II*): “Et religiøst udviklet Individ er jo vant til at henføre Alt til Gud, med Guds-Tanken at gennemtrænge og gjennemsyre ethvert endeligt Forhold og derved at hellige og forædle det”.)

adecuarse el individuo a ese fin, de ser transformado, pues ha comprobado que “es incapaz de transformarse a sí mismo”³⁶⁸.

³⁶⁸ SKS 7, 354 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “thi at skabe sig selv om formaer [Individet] ikke”.

3.4. El «otro» (y el «Otro») en la constitución relacional del Selv

En los tres apartados anteriores, nos hemos detenido a considerar los términos de la síntesis que es el hombre. Al examinar la relación del sí mismo desde el tiempo-eternidad, la libertad-necesidad y la finitud-infinitud, nos hemos centrado en la dinámica interior del Selv, vista hacia dentro. Sin embargo, para poder explicar sus movimientos, necesariamente acudíamos a un tercero fuera del sí mismo, exterior a él, que en cierto sentido era la causa primera y condición de posibilidad de todo movimiento interior. Eso tercero es el fundamento de la antropología kierkegaardiana, a nivel ontológico y existencial. Para llegar a ese fundamento, comenzaremos considerando qué papel juega la alteridad, en sentido amplio, en la constitución relacional del Selv. Nos centraremos sobre todo en un breve pero decisivo párrafo de *La enfermedad mortal*.

Dice allí Anti-Climacus que el sí mismo nace como sí mismo –como un yo – en el instante en que se relaciona a partir de un *otro*, y alcanza la máxima conciencia de sí mismo como tal en el instante en que se sabe un *tú* de Dios. Anti-Climacus no dice pues, en la primera parte de la afirmación precedente, algo muy distinto de lo que afirma Hegel en su *Fenomenología del espíritu*,

“La autoconsciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconsciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce”³⁶⁹.

Para Anti-climacus el *otro* es la medida a partir de la cual el sí mismo se reconoce. El modo en que se da ese re-conocimiento de sí es a partir de un movimiento bidireccional y simultáneo, de diferenciar al otro como tal y ser reconocido por el *otro* como un otro; por ello la conciencia de sí crece gradualmente en virtud del *otro* que tiene delante. Mas ese *otro* no puede –para que se dé un reconocimiento pleno del sí mismo como tal, como un yo –ser cualquier otro, sino un otro-personal:

³⁶⁹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2010, p. 113.

“Un vaquero –si es que esto no es una imposibilidad –que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que solo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida”³⁷⁰.

En ambos casos el yo no puede reconocerse en un otro no-absoluto (en el caso del monarca la relación de dominio que lo vincula al esclavo le impide verlo a este de otra forma que no sea como medio, cosa, propiedad, etc.), por deficiencia en el referente (vaca) o la relación (dominio-posesión). Por otro lado, el *otro* puede revelarle al sí mismo algo de sí mismo que el segundo no alcanzaría a ver si no fuera por el primero. El sí mismo, por decirlo a través de una imagen, presente en las pupilas de las vacas es un imposible. En el caso del esclavo, aparecerá como amo, dueño, monarca (y aquí es todavía insuficiente, pues *el sí mismo monárquico* que tal individuo puede derivar de su relación con sus esclavos, es aquel que llegaría a estar al alcance del individuo estético o el hombre inmediato para quien los demás son solo objetos de interés y pueden ser utilizados como medios para el disfrute, etc.). Vemos cómo tanto en el caso del vaquero como del monarca-amo, el sí mismo (Selv) no se puede reconocer en el otro ni en las pupilas del otro, porque el otro no es para él un sí mismo (Selv), es decir, aquello que le correspondería como correcta medida de sí.

En cambio, a partir de su relación con un *otro-personal*, un otro que manifieste en sí aquello que ontológicamente *es*, es decir que aparezca revestido de su carácter absoluto (un Selv consciente de pertenecerse a sí mismo y no ser propiedad de nadie, que se sabe un fin en sí y no un medio para otra cosa, que es antes que nada un todo y nunca mera parte, etc.) el sí mismo tiene ahora, delante, una medida que guarda la justa proporción consigo:

³⁷⁰ SKS 11, 193 (*La enfermedad mortal*): “En Røgter, der (hvis dette var muligt) er Selv lige over for Kjører, er et meget lavt Selv; en Hersker, der er Selv lige over for Trælle, ligeledes, og egentligen intet Selv – thi i begge Tilfælde mangler der Maalestok”.

“El niño que hasta ahora solamente ha tenido a los padres como medida, pronto será un hombre en cuanto tenga al Estado por medida”³⁷¹.

En este caso –desde el niño en relación a los padres hasta el hombre ante el Estado –el sí mismo tiene en el otro una medida y un criterio del cual derivar quién es él (hijo, amigo, ciudadano, etc). Entre el niño y el hombre-ciudadano hay una escala gradual en la conciencia de sí mismo como un ser interpelado (hay un otro que me interpela cuando me mira y me llama “hijo”, “amigo”, etc., en definitiva “tú”); por otro lado, al ser interpelado el Selv se encuentra ante la posibilidad de responder, de ser sí mismo; y a la vez la oportunidad de deberse al *otro-absoluto*, a los *otros-personales*. Anti-Climacus está lejos de menospreciar lo que el sí mismo puede alcanzar en la conciencia de sí a partir del encuentro personal, de la alteridad personal y las relaciones que entabla, a medida que crece, con el mundo social-personal y todos sus aportes invaluable para el yo (la lengua, la cultura, las costumbres y hábitos, la norma moral, etc.). Stephen Evans comenta que en este pasaje de Anti-Climacus se muestra la importancia que Kierkegaard concede a la comunidad y las relaciones personales³⁷² en la constitución relacional del Selv:

“I cannot become a self all by myself, and every human self is shaped by relations to other human selves: initially parents and other early care-givers, and eventually ideals of selfhood that are embodied in the language and institutions of a society. Such ideals of selfhood are embedded in those relations by which humans are socialized and become parts of concrete communities”³⁷³.

Sin embargo, hacer del yo humano el confín del reconocimiento del Selv, tiene según Evans al menos dos inconvenientes: el primero tiene que ver con la posibilidad de adquirir una identidad cerrada que se afirma a sí misma negando, es

³⁷¹ SKS 11, 193 (*La enfermedad mortal*): “Barnet, der hidtil blot har havt Forældrenes Maalestok, bliver Selv ved som Mand at faae Staten til Maalestok”.

³⁷² Ver 4.3 *El individuo singular ante las relaciones interpersonales y la comunidad*, pp. 208-224.

³⁷³ STEPHEN EVANS, C., *Who Is the Other in Sickness Unto Death?* En *Kierkegaard Studies*. The Søren Kierkegaard Research Centre Foundation, University of Copenhagen, Denmark (Walter de Gruyter), Yearbook 1997, p. 11.

decir por oposición al otro-extraño, del tipo “nosotros” y “ellos” (entrando en la categoría de “ellos” todo aquel que no sea parte de *mi* “familia”, “nación”, “sexo”, “raza”, “religión”, “clase”, etc). El segundo peligro, en estrecha relación con el primero, es que predispone a la idolatría:

“When the »criterion« of the self is derived solely from relations to other humans, then that finite human identity becomes invested with ultimate authority”³⁷⁴.

En nombre del «nosotros» todo, cualquier acción moral o política, por ejemplo, sería auto-justificable.

Para que el Selv alcance un reconocimiento pleno de sí y tenga un absoluto como deber, es decir, se reconozca en “su valor eterno” debe poder trascender la experiencia finita y temporal de las instancias humanas. Es verdad que el otro-personal se manifiesta al Selv como otro-absoluto; pero esta absolutez –la santidad de la persona o principio de sacralidad de la vida humana –la tiene como recibida, como derivada, como pregunta sobre su origen; y su transgresión, por otro lado, reclama una instancia superior (al menos como postulado). Por su parte, si solo en relación a *otro* el sí mismo puede reconocer su mismidad y a la vez su meta o la tarea de ser sí mismo, “¿Acaso no es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios? (...) ¡qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya!”³⁷⁵. Anti-Climacus muestra en esta posibilidad –la de «existir delante de Dios»–, la tarea más genuina del Selv, que unifica su horizonte existencial con su fundamento ontológico:

First of all, as Creator, God is the ontological ground of the self, the one who made the self a relational entity that can only be itself by becoming. The self is an ethical task, not a fixed entity, but that task is itself part of the self's ontological givenness. It is the form of being

³⁷⁴ *Ibíd.* p. 13

³⁷⁵ SKS 11, 193 (*La enfermedad mortal*): “Og hvilken uendelig Realitet faaer Selvet ikke ved at være sig bevidst at være til for Gud, ved at blive et menneskeligt Selv, hvis Maalestok er Gud! (...) men hvilken uendelig Accent falder der paa Selvet ved at faae Gud til Maalestok!”.

granted the self by the Creator. Its being essentially requires the self to become. Secondly, (...), a conscious relation to God provides the basis for true or genuine selfhood. A relation to God is not merely the foundation of the self ontologically, but the task of the self existentially. The self that I should become is a self that is conscious of itself as standing before God³⁷⁶.

Volveremos continuamente sobre esta idea «existir delante de Dios» (capítulo 2 y sobre todo capítulo 3, al desarrollar el concepto de *seriedad*), por la centralidad que ocupa en la antropología kierkegaardiana.

3.5. El hombre: una síntesis (singularizada) en devenir.

Habiendo desarrollado cada uno de los términos de la síntesis que es el hombre, podemos ahora comprender mejor la definición de hombre y de Selv que ofrece Anti-Climacus en el conocido inicio de *La enfermedad mortal*:

“El hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo [Selv]. 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 esta 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 palabra: es una síntesis. Y una síntesis es una relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo”³⁷⁷.

³⁷⁶ STEPHEN EVANS, C., *Who Is the Other in Sickness Unto Death?* En *Kierkegaard Studies*. The Søren Kierkegaard Research Centre Foundation, University of Copenhagen, Denmark (Walter de Gruyter), Yearbook 1997, p. 10.

³⁷⁷ SKS 11, 129 (*La enfermedad mortal*): “Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv”.

En este pasaje Anti-Climacus da una idea general de aquello que significa ser hombre y a la vez una nota singular, sin la cual todavía no se ha llegado a captar su esencia. Todo hombre es una síntesis de *tiempo y eternidad* –transcurre su vida en la sucesión infinita de momentos, pero a la vez trasciende el tiempo de tal forma que puede contarlo, tomándose a sí mismo como punto de referencia –de *libertad y necesidad* –se encuentra condicionado y determinado, y a la vez es capaz de autodeterminarse y todavía más, querer-querer hacerlo –de *finitud e infinitud* –su experiencia finita contrasta con su idealidad infinita y su pasión –y su anclaje ontológico es la relación cuerpo, alma y espíritu. Que el espíritu sea “lo tercero positivo” es lo que aporta como nota esencial la *singularidad*. Sigamos la exposición de Anti-Climacus:

“En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en la relación misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de «alma», la relación entre alma y cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo”³⁷⁸.

Que la relación cuerpo-alma –es decir, un ente viviente– se relacione *consigo* misma aporta un término novedoso. Ese “consigo” es ya algo distinto que la mera relación, es un término nuevo que forma parte del todo, si bien no es un tercer elemento de la síntesis cuerpo-alma, sino aquello que conjuga a ambos, que reúne las sensaciones impresas en el alma a partir de la actividad del cuerpo y las unifica, a la vez que hace posible además la relación de sí y ese todo unificado que reconoce, es decir, que puede llamar mío: mi dolor, mi hambre, mi sentir y hacer. No se trata pues de una unidad de cuerpo-alma sino de una unidad singular o *singularizada* y reflexionada. Y eso es todo hombre: *sí mismo* y la especie.

Todo hombre es una síntesis de cuerpo-alma puesta por el espíritu. Las «tres síntesis» que hemos abordado en el desarrollo de este capítulo –tiempo-eternidad,

³⁷⁸ SKS 11, 129 (*La enfermedad mortal*): “I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjæl Forholdet mellem Sjæl og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet”.

libertad-necesidad, finitud-infinitud –son, propiamente hablando, expresiones de esta síntesis fundamental cuerpo-alma puesta por el espíritu, que indefectiblemente se realiza de modo singular... y esto es el Selv, lo intransferible de/en cada hombre. Que las «tres síntesis» sean expresiones de una síntesis previa se muestra en que, para explicar y desarrollar cada una de estas, hemos tenido que recurrir a las demás, y así, nos ha sido imposible comprender, por ejemplo, la relación tiempo-eternidad sin recurrir al concepto de libertad, o abordar la relación finitud-infinitud sin reconsiderar la relación tiempo-eternidad. La relación entre los diversos polos, por otro lado, nos reveló a su vez la peculiar situación tensional en la que vive el hombre, su estar inacabado o continuamente haciéndose –en el sentido de la posibilidad de elegirse y asumir su singularidad dentro de la sucesión temporal que experimenta.

Kierkegaard y sus pseudónimos exploran a lo largo de numerosas páginas las posibilidades existenciales, es decir, las formas de vivirse el hombre –no el concepto abstracto “hombre”, sino ese existente singular que comparte con otros la peculiar situación de ser carne y espíritu, vivir en lo finito aspirando ir más allá, sentir los momentos pasar a la vez que reunirlos todos en aquello que puedo llamar *mi* historia, hecha de momentos irreversiblemente *míos*. Y en este estar existiendo, dejando atrás un pasado y proyectándose en el vértice del presente, el hombre, todo hombre, tiene fundamentalmente dos opciones: recibirse a sí mismo o rechazarse. Esto es lo que Anti-Climacus llama fe y desesperación respectivamente. A continuación abordaremos esquemáticamente –no tenemos intención aquí de agotar un tema tan amplio –estas dos posibilidades del Selv.

3.5.1 Recepción o rechazo de sí mismo: desesperación y fe

Las dos obras que, de forma general y expositiva, tratan el tema de la posibilidad del rechazo o recepción del sí mismo son las obras pseudónimas *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*. Esta última es, sin embargo, la que de modo directo y explícito aborda la cuestión, y sobre ella nos apoyaremos principalmente para nuestro análisis. Es cierto que, dentro de la Autoría, este tema es abordado

continuamente y en muchos de los discursos edificantes y cristianos nos encontraremos con esta encrucijada del hombre, aunque la forma de presentarse la misma es, la mayor de las veces, a partir del contraste entre el vivir desde la fe o sin fe, lo que ello implica y supone para la vida –en sentido amplio: relación con el pasado, el presente, el futuro, el prójimo, uno mismo, la muerte, el sufrimiento, la dicha, etc.– y muchos de los discursos podrían encuadrarse en la intención del autor de desarrollar una pedagogía de la recepción. Pero dado que aquí solo nos interesa exponer de forma general –y fundamentalmente filosófica, aplicando esta noción al mismo concepto de fe –esta cuestión, nos centraremos en las ideas que desarrolla Anti-Climacus en la obra referida.

La desesperación es la enfermedad propia del espíritu en tanto espíritu. No es una enfermedad psicológica, aunque la conciencia de sí juegue un papel fundamental. Se explica esta enfermedad solo a partir de la realidad originaria y originante del espíritu, de modo que se trataría de un (imposible) suicidio ontológico antes que otra cosa, que re-niega de aquello por lo cual *es*. Su mera posibilidad es “una ventaja del hombre sobre el animal” (“Menneskets Fortrin for Dyret”), y sin embargo su realidad es un mal –ontológico antes que moral– que debe ser evitado: “poder desesperar es una ventaja infinita; y sin embargo, estar desesperado no solamente es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma”³⁷⁹.

Desesperar consiste siempre en no recibirse uno a sí mismo en cada instante-presente. En cierto sentido se trataría de perder el equilibrio de aquel punto equidistante (tiempo, determinación, finitud, eternidad, libertad, infinitud) por un *no querer ser quien se es*, más allá de que esto se exprese en un querer obstinadamente ser sí mismo³⁸⁰. No querer ser quien se es, es rechazar ser espíritu

³⁷⁹ SKS 11, 131 (*La enfermedad mortal*): “det er et uendeligt Fortrin at kunne fortvivle; og dog er det ikke blot den største Ulykke og Elendighed at være det, nei det er Fortabelse”.

³⁸⁰ Querer obstinadamente ser *por* sí mismo (desde sí y para sí), es no querer ser quien se es –pues el espíritu finito siempre es *por* Otro. “Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita”; “desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal Poder exista” (SKS 11, 182 (*La enfermedad mortal*): “han vil ikke iføre sig sit Selv, ikke i det ham givne Selv see sin Opgave, han vil ved Hjælp af at være den uendelige Form selv konstruere det”; “løsrivende Selvet fra ethvert

puesto por otro, necesariamente libre para recibir(se) o rechazar(se) el don de ser tal. Qué lo lleve a optar por el rechazo (la falta de finitud o infinitud, la carencia de necesidad o de posibilidad, etc.) lo abordará Anti-Climacus presentando la desesperación desde diversos ángulos. Pero toda desesperación es rechazo a la libertad constitutiva y todo lo que de su realidad se deriva, es decir, rechazo a lo que implica el concepto de *relacionalidad personal* según el cual el Selv solo se realiza en la relación y por la relación. Dado que todavía no hemos desarrollado el concepto de *relacionalidad personal* –aunque hayamos ido poniendo las bases que explican dicho concepto –vamos a terminar de exponer el concepto de desesperación a partir de la idea de fe tal como puede leerse en *La enfermedad mortal* y *El concepto de angustia*.

La fe, en ambas obras, no aparece señalada más que al final de cada una de ellas³⁸¹. Así acaban las obras de Haufniensis y Anti-Climacus, el primero con un brevísimo capítulo titulado *La angustia como aquello que salva mediante la fe*, y el segundo recordando en el último párrafo la definición de fe (equivalente a la superación de la desesperación): “cuando en relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido [transparente] en el poder que lo fundamenta”³⁸².

Que la fe aparezca al final del recorrido, y de forma tan breve en los textos mencionados podría servirnos como imagen de una idea constante en la obra kierkegaardiana: “Uno gatea antes de aprender a andar”³⁸³, es decir, hay que recorrer un largo camino para llegar a ser un Selv, hace falta mucho experimentar-

Forhold til en Magt, der har sat det, eller løsrivende det fra Forestillingen om, at der er en saadan Magt til”

³⁸¹ Nuestro análisis sobre el concepto de fe será breve y reducido; Kierkegaard plantea la fe desde diversos ángulos, y un tratamiento exhaustivo de ella nos llevaría a una investigación distinta de la que aquí nos proponemos. La fe, tal como la presentaremos en este epígrafe, está limitada a una muy reducida acepción del término dentro de la obra kierkegaardiana. En dicha acepción, la fe es un movimiento al alcance de cualquier hombre (fuera –aunque no en contra– de la revelación cristiana), que como veremos, se presenta ante todo como un postulado existencial y necesario.

³⁸² SKS 11, 242 (*La enfermedad mortal*): “i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det”. Los corchetes son míos. Prefiero traducir gjennemsigtigt por transparente, tal como hace Hong en la versión inglesa de Princeton.

³⁸³ SKS 5, 337 (*Cuatro discursos edificantes 1844*): “man kryber før man lærer at gaae”.

el-vivir para conocer la desesperación y la fe, mucho decepcionarse de lo finito, sufrir el tiempo, conocer lo imprevisto, fracasar en el paso de lo ideal a lo real... La fe no es desde donde se parte, algo que haya que superar, sino a lo que se arriba cuando todo lo demás ha fracasado y no queda ninguna posibilidad a la que aferrarse, nada que esperar.

Si el hombre es más plenamente hombre cuando es él mismo, pero para serlo precisa antes hacer acopio de la eternidad que habita en él, su capacidad de tomar distancia de la sucesión impersonal de momentos, es decir captar su valor eterno; si dicha eternidad pende, por otro lado, de ese poder-poder, aquel elegir-elegir que lo separa del mundo lo pone en soledad consigo y le dice: *tú. Tú puedes hacer de ti lo que nadie puede*, vivirte realizando las posibilidades que encuentras a tu alcance y a la vez rechazar otras, tal vez, mejores. Mas no puedes hacer esto hasta que no hayas captado lo irreversible, la seriedad de la existencia, tu incapacidad de deshacer lo que queda ya, para siempre, detrás de ti, en el pasado. Y en esta seriedad puede hacerse manifiesta la culpa, que intensifica todavía más la intimidad del yo y su poder, intransferible, no diluible a pesar de que *tú mismo* u otros quieran descargar de ti y borrar toda culpabilidad³⁸⁴.

Toda esta *apelación* que hemos redactado en forma directa, estaría completamente injustificada si el hombre pudiera abstraer y suprimir de su existencia aquello que lo hace ser singular, si pudiera evitar la propia libertad. Pero esta *posibilidad* de la libertad se le revela como necesaria, no puede, por mucho que quiera, no hacerla suya. Pues no querer ser libre es estar ya siéndolo. En esto se le muestra al hombre sus propios límites, su no-haberse-puesto-a-sí-mismo, su haber sido dado.

Detrás de sí mismo hay una necesidad que lo empuja indefectiblemente a ser quien es; por delante suyo, unas posibilidades que debe hacer suyas o rechazar, guiado por una pasión infinita que busca ser en plenitud. Y entre lo anterior y lo posterior, desde el centro del cual el sí mismo sale y retorna continuamente, la pregunta por el origen y fin de la libertad se hace cada vez más acuciante, toda vez que la

³⁸⁴ SKS 4, 423 (*El concepto de angustia*): "den ethiske Individualitet frygter Intet saa meget som Skjebne og æsthetisk Lirumlarum, der i Medlidenhedens Kaabe vil fraliste ham Klenodiet : Friheden", "no hay nada a lo que la individualidad ética le tema tanto como al destino y al guitarreo estético que, bajo el camuflaje de la compasión, quiere despojarlo de su tesoro: la libertad".

experiencia de la finitud, de lo contingente no puede responder, y todo lo que revela es, en última instancia indiferente. ¿Cómo vivir sin desfallecer ante el abismo de la nada que esconde todo lo finito? ¿Cómo conciliar una pasión infinita en un horizonte así? ¿Cómo querer-querer, optar por ser quien soy, cuando me experimento como aquel que no elige el bien?

La fe, en estas coordenadas, es una opción por un infinito de sentido que está, por esencia, más allá de lo que la experiencia me enseña y de aquello que la razón sola puede alcanzar cuando recurre a ella; una opción por el valor eterno de la acción del hombre, frente a la posibilidad de su absoluta trivialidad; una opción por la posibilidad cuando ya no hay –afirma la experiencia y la razón –posibilidad alguna; por todo lo cual “el hecho de que el existente postule a Dios es una necesidad”³⁸⁵, una “legítima defensa” (“Nødværge”) dirá Johannes Climacus. Algo que Anti-Climacus indirectamente señala cuando relaciona la plenitud del Selv a la idea de que existe delante de Dios:

“Por eso, cuanto mayor sea la idea de Dios que se tiene, tanto mayor será el yo que se posea; y viceversa, cuanto mayor sea el yo que se posee, tanto mayor será la idea de Dios que se tenga. Nuestro yo individual y concreto solamente llega a ser un yo infinito mediante la conciencia de que existe delante de Dios”³⁸⁶.

Solo desde esta certeza que da la fe puede el hombre confiadamente entregarse a la tarea de ser sí mismo, al valor de la tarea, en la confianza de que su entrega a la posibilidad recibirá una respuesta, no (solo) en un más allá de la muerte, sino en un aquí y ahora:

“una ganancia en esta vida (...) una bendición en el tiempo: pues la expectativa de una beatitud eterna consigue lo que, de otra manera, parece imposible: estar en dos lugares a la vez; trabaja en el cielo y

³⁸⁵ SKS 7, 183 (*Postscriptum científico y no definitivo a Migajas filosóficas*): “et at den Existerende postulerer Gud – en Nødvendighed”.

³⁸⁶ SKS 11, 194 (*La enfermedad mortal*): “Jo mere Guds-Forestilling, jo mere Selv; jo mere Selv, jo mere Guds-Forestilling. Først naar et Selv, som dette bestemte enkelte, er sig bevidst at være til for Gud, først da er det det uendelige Selv”.

trabaja en la tierra «procura el reino de Dios y su justicia y da lo demás por añadidura» (cf. Mt. 6, 33)³⁸⁷.

³⁸⁷ SKS 5, 255 (*Tres discursos edificantes 1844*): "Vinding for dette Liv, (...) Velsignelse i Tiden: thi Forventningen af en evig Salighed formaaer, hvad ellers synes umuligt, at være to Steder paa eengang; den arbeider i Himlene og den arbeider paa Jorden, »den tragter efter Guds Rige og hans Retfærdighed og giver det Øvrige som en Tilgift« (Mth. VI, 33)".

4. El individuo singular

Aquella obra no publicada íntegramente en la que Kierkegaard realiza una valoración de su Autoría, explicitando el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ que la unifica, *El punto de vista*, nos da una idea de la importancia de la categoría de individuo singular (den Enkelte) para el filósofo danés. El comienzo de su producción –partir de obras de carácter estético –se explicaría, como veíamos en el *Estudio preliminar*, por la intención mayéutica de despertar en los lectores la conciencia de ser, cada uno aisladamente (en relación a “los demás”), un individuo singular:

“the beginning is made, *maeutically*, with a sensation, and with what belongs to it, the public, which always join in where something is going on; and the movement was, *maeutically*, to shake off “the crowd” in order to get hold of “the single individual”, religiously understood”³⁸⁸.

La complejidad de la estrategia comunicativa busca apelar al lector en tanto que individuo singular para desde allí comenzar la tarea de clarificar aquello que significa llegar-a-ser cristiano. La pregunta que tenemos que responder ahora nosotros es: ¿qué relación tiene esta categoría “den Enkelte” con el análisis del Selv que hemos realizado? ¿Todo hombre es (at være) un individuo singular, o es el individuo singular algo a lo que solo algunos hombre arriban, es decir, se llega-a-ser (at blive) un individuo singular?

El problema en torno a la categoría de individuo singular es paralelo a aquel que presentábamos al describir la situación del sí mismo que llega-a-ser sí mismo: lo es ya pero tiene a su vez que hacerse cada vez, en cada instante-presente. Al hablar del espíritu como aquello que pone la síntesis, atendiendo al poder unificador que a la vez singulariza a cada ser humano, leíamos con Vigilius Haufniensis la posibilidad de un hipotético estado de inocencia en que el espíritu estaría soñando, en ignorancia de sí mismo. Sin embargo, ¿implicaba ello que el hombre en tal estado *carece* de espíritu? Esta misma pregunta podemos hacérsela en torno al

³⁸⁸ SKS 13, 16: “Her begyndtes, *maeutisk*, med Sensation, og med hvad dertil hører, Publikum, som altid er med, hvor der er Noget paafærde; og Bevægelsen var, *maeutisk*, at ryste »Mængde« af for at faae fat i »den Enkelte« religieust forstaaet”.

individuo singular, una categoría que se explica a sí misma a partir de la acción del espíritu en el existente concreto que es todo hombre: “«El individuo singular» es la determinación del espíritu” (“«Den Enkelte» er Aands-Bestemmelsen”)³⁸⁹.

La relevancia de la categoría *individuo singular* para esta tesis resulta de su relación con el espíritu, con la concreción fáctica del Selv, pero también con la realidad del *individuo singular* no ya como *uno mismo* sino como «otro» en relación, en quien el sí mismo se reconoce como tal, quedando por ello inexorablemente vinculado, en deuda –lo que significa para él una ganancia –con aquel.

Para responder a las dos preguntas que consideramos relevantes para esta tesis – 1) ¿Es todo hombre existente un individuo singular? ¿En qué sentido lo es en acto y en qué sentido lo es en potencia? 2) ¿Puede el hombre retener la posibilidad de su singularidad de alguna otra forma que ejerciendo aquello mismo que lo *singulariza*? ¿No se trataría de una contradicción, la de producir el efecto que consiste en anular la causa de dicho efecto? –nos atenderemos principalmente, aunque no de forma exclusiva, a dos textos de la Autoría, *El concepto de angustia* y *Una reseña literaria* (específicamente la última parte titulada “Nutiden”, “La época presente”).

A través de la obra de Vigilius Haufniensis intentaremos aclarar la realidad del individuo singular en tanto que determinación esencial de toda existencia humana, y acudiremos a *Una reseña literaria* para poner de manifiesto el ocultamiento de la singularidad –es decir, el desesperado intento del singular por anular aquello que lo singulariza– a partir de la nivelación en la muchedumbre, el público, etc. De esta forma, podremos evidenciar las formas de relación con lo real que contradicen aquello que el hombre es y está llamado a ser, cuestión que volverá a aparecer al desarrollar expresamente el concepto de *relacionalidad personal*, objeto principal de esta tesis.

³⁸⁹ SKS 24, 449 (*Diarios y Papeles*). Merece destacarse aquí la investigación que realiza José García Martín sobre la relación espiritualidad-individuo singular: GARCÍA MARTÍN, J., “La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S. A. Kierkegaard” *Ars Brevis*: Num. 13 (2007).

4.1 Ser (at være) y llegar a ser (at blive) un individuo singular

Cuando Haufniensis muestra la dificultad de explicar el pecado individual recurriendo al pecado hereditario –pues con ese intento Adán quedaría fuera de la historia humana –enuncia un principio que se aplicaría a todo ser humano incluyendo también a Adán:

“el ser humano es individuo y, como tal, a la vez él mismo y la especie, de manera que toda la especie participa del individuo, y el individuo de toda la especie”³⁹⁰.

Ser a la vez sí-mismo-y-la-especie implica introducir la *singularidad* que aporta el espíritu al universal “hombre”. Es decir, no se puede ser un hombre sin ser a la vez un individuo singular, no se puede ser hombre como mero ejemplar de la especie humana. En el caso de los seres humanos es incorrecto hablar de ejemplares. Ser humano es compartir una naturaleza común *desde* una concreción –el ser quien soy –, que es incomunicable³⁹¹. Hablar de la “humanidad” es una abstracción, pero no porque no se pueda enumerar en ella a todos los seres reales que caben en el género “humano”, sino porque cada ser humano existe para sí mismo, «es él y no otro», es un *todo* en sí mismo antes que mera parte de cualquier otra totalidad:

“Cada individuo tiene la misma perfección, y es por eso que los individuos no se separan numéricamente unos de otros”³⁹².

³⁹⁰ SKS 4, 335 (*El concepto de angustia*): “Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten deltagende i Individet og Individet i hele Slægten”.

³⁹¹ John Crosby, discípulo de Dietrich von Hildebrand, al enunciar las notas esenciales de la persona humana, señala la intensidad con que se manifiesta su incomunicabilidad: “El hecho de que todo ser se encuentra bajo un universal, de modo que posee algo en común con otros seres de su misma clase, debilita o hace más borrosa la diferencia entre aquel y éstos; disminuye la fuerza con la que “es él mismo y no otro”. Un ser estaría más recogido en sí mismo y destacaría claramente de los demás si su naturaleza y sus atributos fueran tan incomunicablemente suyos y de tal modo que no quedara lugar metafísico para un segundo ser de su misma naturaleza o para un segundo ser que tuviera sus atributos como él los tiene” CROSBY, J. F., *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, pp. 69-70.

³⁹² SKS 4, 335 (*El concepto de angustia*): “Ethvert Individuum har den samme Fuldkommenhed, netop derfor falde Individuerne ikke numerisk fra hinanden”.

La naturaleza humana comprende, como nota esencial, el ser personal; no hay ser humano que no sea, a su vez, persona humana. Que el *individuo participe de toda la especie* podríamos interpretarlo como que cada ser humano individual expresa al existir aquello que es común a todos, la naturaleza humana; y que *toda la especie participe del individuo*, implicaría que no existe un ser del cual pueda predicarse la naturaleza humana que no sea, a su vez, persona.

Sin embargo, Haufniensis no se limita a poner de manifiesto aquel principio que subyace a toda existencia humana, su «at være», sino que plantea la dificultad que ello supone para el existir humano en su llegar a ser, su «at blive»:

“A cada instante, por tanto, el individuo es él mismo y la especie. Tal es la perfección del ser humano considerada como estado. Esta es, además, una contradicción, y una contradicción es siempre expresión de una tarea; pero una tarea es siempre movimiento; y un movimiento en tanto que tarea en pos de aquello mismo que parecía haber sido cumplido es un movimiento histórico”³⁹³.

Como estado, es decir, como lo que subyace a todos los seres humanos y se mantiene a través del cambio (y el tiempo), el modo de ser *singular* es la más alta perfección de su naturaleza. Este modo de ser lo determina el espíritu. Pero los seres humanos singulares no son realización total y plena, sino que están en proceso de devenir, *siempre en movimiento*, es decir, contienen dentro sí su propia posibilidad de desarrollo. El hombre en tanto existe actúa –actualiza las posibilidades de su naturaleza–, y como espíritu puede hacerlo *por sí mismo*, desde un obrar irremediamente propio (actuar por sí mismo, desde sí mismo). El *Selv* es el sí mismo, concreto, único, «él mismo», la existencia de una tal naturaleza humana determinada espiritualmente como singular. Y en tanto que no es acto puro, sino que se encuentra continuamente en proceso de llegar a ser, el *Selv* puede negar en el instante su condición espiritual, «no-querer querer», retener su propio nacimiento, aunque sea en razón, precisamente de una acción del espíritu

³⁹³ SKS 4, 335 (*El concepto de angustia*): “I ethvert Øieblik er det saaledes, at Individet er sig selv og Slægten. Dette er Menneskets Fuldkommenhed seet som Tilstand. Tillige er det en Modsigelse; men en Modsigelse er altid Udtryk for en Opgave; men en Opgave er Bevægelse; men en Bevægelse hen til det Samme som Opgave, der var som det Samme opgivet, er en historisk Bevægelse”.

sobre sí mismo –de ahí que Anti-Climacus pueda hablar de *la desesperación que está inconsciente de serlo*. Solo un individuo singular puede, en virtud de aquello que lo hace singular, negarse a serlo. Este retenerse en el obrar –que no significa un obrar o no obrar, sino un *cómo* se obra– no implica que deje de ser aquello que por naturaleza *es*, pero sí se da una degradación de intensidad en la forma en que el sí mismo se relaciona a sí mismo, en que se recibe a sí mismo (tanto en la voluntad como en el conocimiento, en autopresencia como en autodeterminación). De ahí que Haufniensis pueda hablar de “la tarea en pos de aquello mismo que parecía haber sido cumplido”, de una perfección de estado que debe ser acompañada y expresada en el obrar.

La relación entre *ser (at være)* y *llegar a ser (at blive)* del ser personal hunde sus raíces en su condición de creatura, que en palabras de otra personalidad poética del universo kierkegaardiano queda expreso así:

“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. Por eso, 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”³⁹⁴.

El individuo singular lo es siempre –inmediatamente –por ser hombre, mas *puede* obrar *como si* no lo fuera. Y cuando lo hace, el individuo singular desaparece al resguardo de formas colectivas en las que busca anularse. Estas son las que veremos a continuación.

³⁹⁴ SKS 3, 207 (*O lo uno o lo otro II*): “Dersom nemlig det, jeg valgte, ikke var til, men blev absolut til ved Valget, saa valgte jeg ikke, saa skabte jeg; men jeg skaber ikke mig selv, jeg vælger mig selv. Medens derfor Naturen er skabt af Intet, medens jeg selv som umiddelbar Personlighed er skabt af Intet, saa er jeg som fri Aand født af Modsigelsens Grundsætning, eller født derved, at jeg valgte mig selv”.

4.2 Individuo singular y multitud

Una reseña literaria es más que una reseña³⁹⁵; en ella Kierkegaard expone sus propias ideas sobre la época presente, sobre la sociedad en la que vive y el espíritu de los tiempos que la acompaña. La parte final de la obra está dedicada precisamente a describir la época sin pretender “juzgar o evaluar” (“dømme eller bedømme”³⁹⁶) en el sentido de extender sobre ella un juicio moral. La novela *Dos épocas* de Thomasine Gyllembourg en la que se basa la reseña, plantea también una exposición del espíritu general en tiempos de la Revolución francesa y luego, en la generación que siguió a aquella y que vive en el momento en que se publica la novela. Kierkegaard, compartiendo la visión de la autora, describe el presente en contraste con el espíritu de la época anterior, aquel que acompañó la Revolución y el final de siglo XVIII. Así, frente a la pasión descarriada de la época de la revolución, la del “presente” se caracterizaría por un exceso de reflexión, de discursividad que pospone la decisión, como de quien se queda en cama por la mañana: “grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusar el haberse quedado en la cama”³⁹⁷. En esta caracterización del presente, se debe tomar la idea de reflexión o discursividad como promotora de una forma de existencia estética. Por tanto cabría en ella tanto el *pensador abstracto* como el poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ que hemos discutido en el capítulo anterior. Porque en ambos casos se trata de formas de vivir en las que la *decisión* –la forma en que el Selv se afirma en la elección –se suspende o pospone; el pensador abstracto vive una existencia estética –de observador, espectador de su propia vida –tanto como el poeta que juega con las posibilidades sin afianzarse en ninguna de ellas. Ambas figuras carecen de pathos suficiente, de *pasión* por existir, sin la cual el individuo singular no llega-a-ser individuo singular:

³⁹⁵ No solo es más que una reseña porque en ella Kierkegaard haya volcado sus propias observaciones. También jugó esta pieza su papel en la Autoría, siendo un modo en que Kierkegaard creyó poder seguir escribiendo y desarrollando su pensamiento renunciando al mismo tiempo a presentarse como “autor”. La polémica con el Corsario acabaría por zanjar esta cuestión.

³⁹⁶ SKS 8, 104 (*Una reseña literaria*).

³⁹⁷ SKS 8, 67 (*Una reseña literaria*): “store Drømme, saa Dvaskhed, saa et vittigt eller kløgtigt Indfald til Undskyldning for at man bliver liggende”.

“El individuo singular (...) no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión”³⁹⁸.

Acción y decisión es aquello de lo que carece la época presente. Y esto es precisamente lo que está presente en el individuo cuando éste reafirma o realiza su *singularidad* en el obrar.

Esto no es nuevo en la Autoría. La importancia del asumir la posición existencial correspondiente a la forma gramatical de la primera persona del singular recorre toda la Autoría, y así, cuando Kierkegaard afirma por ejemplo, que “la necesidad de la decisión es justamente lo que la reflexión expulsa o pretende expulsar, y como consecuencia de ello el individuo sufre de mórbido, anormal entendimiento”³⁹⁹, es inevitable recordar aquél consejo de “B” a su joven amigo: “la elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume”⁴⁰⁰.

Kierkegaard describe la astucia de la reflexión que lleva al individuo a deliberar, a sopesar razones hasta el punto de eludir aquella decisión-acción que lo comprometería, que lo llevara a pronunciarse o decidirse, a posicionarse sin apoyo más que el que encuentra en sí mismo. Esta falta de posicionamiento de los individuos lleva a una pérdida de significado, un vaciamiento de las relaciones que constituyen el fundamento de la realidad en la que individuo se realiza, quitándoles valor y sentido,

“agotando la realidad interior de las relaciones en una tensión de reflexión que permite a todo seguir en pie, pero transforma toda la existencia en una ambigüedad que en su facticidad existe, mientras

³⁹⁸ SKS 8, 67 (*Una reseña literaria*): “et enkelte Individ (...) har ikke sluttet Lidenskab nok i sig selv til at rive sig ud af Reflexionens Garn og Reflexionens forføreriske Uvisse”.

³⁹⁹ SKS 8, 73 (*Una reseña literaria*): “Afgjørelsens Trang er det netop Reflexionen fordriver eller vil fordrive, og under Følgerne deraf lider Individet i den dyspeptiske abnorme Forstandighed”.

⁴⁰⁰ SKS 3, 160 (*O lo uno o lo otro II*): “Valget selv er afgjørende for Personlighedens Indhold; ved Valget synker den ned i det Valgte, og naar den ikke vælger, henviser den i Tæring”.

que en lo privatissime [estrictamente privado] –un engaño dialéctico sugiere una lectura secreta –las relaciones no existen”⁴⁰¹.

Este vaciamiento se da en los diversos ámbitos y modos en que transcurre la vida comunitaria (matrimonio, familia, iglesia, relaciones sociales cotidianas, ciudadanía, etc.), haciendo que “todas las concreciones comunales de la individualidad”⁴⁰² sean aniquiladas (“fortærede”). Al rehuir a la propia condición de individuo singular, y la reapropiación del sí mismo en el obrar, “los resortes de las relaciones de vida (...) pierden su elasticidad”⁴⁰³, porque los puntos que deberían fijar la relación carecen de arraigo; y por otra parte, esta indefinición y el carácter inconsistente y fluctuante del individuo que vive en el procrastinar de la reflexión, le impide entregarse verdaderamente en el vínculo: ¿cómo «entregar-se» cuando falta el «se» de la entrega? Kierkegaard pone varios ejemplos para ilustrar este cese del vínculo real, que afecta –como decíamos –a todos los órdenes de la vida: súbdito-rey, padre-hijo, maestro-escolar, hombre-mujer. Una pérdida que en todos los casos se produce,

“porque en realidad ya no se están relacionando el uno con el otro en el vínculo, sino que la relación se ha vuelto un problema en el que las partes, como en un juego, se observan unas a otras en lugar de relacionarse, y se cuentan mutuamente los recíprocos reconocimientos de la relación, en lugar de mostrar la entrega resuelta de un verdadero vínculo”⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ SKS 8, 74-75 (*Una reseña literaria*): “afmatte Forholdenes inderlige Virkelighed i en Reflexions Spænding, der dog lader Alt bestaae og har forvandlet hele Tilværelsen til en Tvetydighed, der i sin Facticitet er, medens dialektisk Sviig privatissime underskyder en hemmelig Læsemaade – at den ikke er”.

⁴⁰² SKS 8, 84 (*Una reseña literaria*): “alle Organisationens Individualitets-Concretioner”.

⁴⁰³ SKS 8, 75 (*Una reseña literaria*): “Livs-Forholdenes Springfædre (...) taber Elasticiteten”.

⁴⁰⁴ SKS 8, 76 (*Una reseña literaria*): “fordi de ikke væsentligen forholde sig til hinanden i Forholdet, men Forholdet er blevet et Problem, hvor Parterne ligesom i et Spil passe paa hinanden, istedenfor at forholde sig til hinanden, tæller, som man siger, hinanden Forholds-Ytringen i Munden, istedenfor Forholdets resolute Hengivelse”.

El fenómeno que Kierkegaard señala como característico de la época presente es la nivelación (“Nivelleringen”), “el triunfo de la abstracción sobre los individuos”⁴⁰⁵, la cual consiste en la “negativa unidad de la negativa reciprocidad de los individuos”⁴⁰⁶. Al no haber individuos singulares –individuos que obren como tales, positivamente situados en la existencia –no hay reciprocidad alguna, y aquello que los une es precisamente su incapacidad para distinguirse mutuamente. La igualdad que pueden alcanzar unos con otros es negativa, por falta de definición. *Se actúa, se elige, se dice, se opina*, pero siempre en tercera persona, esquivando la *singularidad* del existir humano y la auténtica relación.

“¿Y de dónde puede provenir esto, si no es de que se olvide la separación del individuo religioso ante Dios en la responsabilidad de la eternidad? Cuando comienza, pues, el espanto, se busca consuelo en la compañía y, entonces, la reflexión captura al individuo por toda la vida”⁴⁰⁷.

Una cosa es tener la propia vida en las manos (que en sí lleva el germen de la angustia, como veíamos en el tratamiento de la libertad por V. Haufniensis) y otra es tenerla como tarea en la que respondo a alguien más allá de mí mismo. El espanto que provoca la huida es el espanto de la mala conciencia, que manifiesta que el obrar del individuo es, ante todo, respuesta:

“the most pernicious of all evasions is –hidden in the crowd, to want, as it were, to avoid God’s inspection of oneself as single individual, avoid hearing God’s voice as single individual, as Adam once did when his bad conscience fooled him into thinking that he could hide among the trees”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ SKS 8, 81 (*Una reseña literaria*): “Nivelleringen er Abstraktionens Seier over Individierne”

⁴⁰⁶ SKS 8, 81 (*Una reseña literaria*): “den negative Eenhed af Individiernes negative Gjensidighed”.

⁴⁰⁷ SKS 8, 82 (*Una reseña literaria*): “Og hvoraf kan dette komme, uden deraf, at den religiøse Individualitets Udsondring for Gud i Evighedens Ansvar forbigaaes. Naar Forførdelsen her begynder, søger man Trøst i Compagnie, og saa fanger Reflexionen Individet for hele Livet”.

⁴⁰⁸ SKS 8, 228 (*Discursos edificantes en varios espíritus*): “skjult i Mængden at ville ligesom unddrage sig Guds Opsyn med En som Enkelt, unddrage sig fra som Enkelt at høre Guds Stemme, – hvad

El miedo a la responsabilidad deriva en el gregarismo, el anonimato, la burocracia, formas de apartar de sí la libertad última que le hace a uno responsable de su obrar. Pero la nivelación que Kierkegaard comenta no es ni puede ser obra de un individuo, sino “un juego de reflexión en manos de un poder abstracto”⁴⁰⁹. Los individuos ceden aquel poder que les *singulariza* (su poder-poder) a un poder abstracto, que ejerce sobre ellos, a su vez, su poder de nivelación, subsumiéndoles en una abstracción (desde el pueblo, a la nación, pasando por la religión, el partido político, etc.). Aquella abstracción que Kierkegaard describe como propia de su época, y a la vez superior a cuantas haya habido en el pasado es “el Público” (“Publikum”). El Público está a un nivel de abstracción tan elevado que carece de toda concreción y por ello resulta tan novedoso en comparación con otras épocas. Resulta revelador que la primera comparación que establezca Kierkegaard entre dicho fenómeno y fenómenos semejantes de menor intensidad, sea el fenómeno universal (y violento) de la masa⁴¹⁰: “El público es un concepto que ni siquiera podría haber existido en la Antigüedad, porque incluso el pueblo se veía obligado a aparecer *en masse in corpore* [físicamente en masa] en la situación de la acción. Se veía obligado a cargar con la responsabilidad de lo hecho por los individuos que lo componían, mientras que el individuo, por su parte tenía que aparecer como tal sujeto determinado y comparecer ante el concejo para recibir aprobación o reprobación”⁴¹¹. Incluso en el fenómeno de la masa, donde las individualidades buscan anularse en un todo o masa que actúa como un solo cuerpo, la realidad se impone, obligando a la masa a aparecer físicamente en una magnitud que admite el

Adam forðum forsøgte, da hans onde Samvittighed indbildte ham, at han kunde skjule sig mellem Træerne”.

⁴⁰⁹ SKS 8, 82 (*Una reseña literaria*): “et Reflexions-Spil i en abstrakt Magts Haand”.

⁴¹⁰ Charles K. Bellinger ha estudiado, entre otros, las relaciones entre las ideas de Kierkegaard sobre la multitud y la mentira, y la teoría mimética del antropólogo francés René Girard, quien ha buscado explicar, entre otras cosas, la dinámica violenta de los linchamientos de masas. BELLINGER, C. K., “The Crowd is Untruth: a comparison of Kierkegaard and Girard”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* Volume 3, 1996 103-117.

⁴¹¹ SKS 8, 87 (*Una reseña literaria*): “Publikum er et Begreb, som slet ikke kan forekomme i Oldtiden, fordi Folket selv en masse in corpore maatte træde op i Handlingens Situation, maatte bære Ansvaret for hvad den Enkelte af deres Midte afstedkom, medens igjen den Enkelte personligen som denne Bestemte maatte være tilstede, maatte underkaste sig Øieblikkets Standret i Bifald eller Misbilligelse”.

proceso inverso al que la generó, la separación de los individuos unos de otros con la consiguiente atribución de responsabilidad.

No ocurre así con el Público. El público carece de responsabilidad, puede desdeírse a cada momento, no se arrepiente, no es culpable de nada. El público solo es público, que observa, charla, ríe, aplaude, critica, muestra cómo habría de ser llevada adelante una acción –pero no actúa, no se hace cargo, no reconoce la falta. El público es una “*dvaske Mængde*” (“apática multitud”), “que por sí sola no comprende nada ni realiza nada, este público de galería, buscará luego una distracción y se entregará a la ilusión de que todo lo que se realiza es realizado para que exista algo sobre lo cual charlar”⁴¹².

Este charlar (“*snakke*”) que aquí refiere Kierkegaard es un fenómeno que manifestaría falta de interioridad o –por emplear los términos que hemos utilizado en este capítulo– una anulación de la singularidad por parte del individuo a través de formas de relación desprendidas y desinteresadas esencialmente. Charlar “es la abolición de la apasionada disyuntiva entre callar y hablar”⁴¹³. Solo puede hablar *desde sí* quien es capaz de hacer silencio, es decir quien es capaz de saber (y decidir) cuándo hablar y cuándo callar, qué decir y qué no decir. Por el contrario, quien charla habla de todo y todo el tiempo.

Otros fenómenos que Kierkegaard describe (la superficialidad, el deseo de exhibición o el anonimato, por ejemplo) apuntan a la misma raíz. Pero aun cuando se puedan señalar formas manifiestas de ausencia de interioridad, lo contrario no supone en ningún caso que estamos, *por contra*, ante un individuo singular. Aquí podríamos aplicar aquella máxima de Vigilius Haufniensis sobre la falta de espíritu: *la única demostración del espíritu es la demostración del espíritu en uno mismo*. De tal modo que puede darse el caso que el contenido de la charla –o de la opinión del público, incluso –sea próximo a la verdad pero “no en tanto que verdad, sino como rumor y como habladuría. (...) La falta de espíritu puede decir

⁴¹² SKS 8, 90 (*Una reseña literaria*): “som Intet selv forstaaer og Intet selv vil gjøre, dette Gallerie-Publikum søger nu Tidsfordriv, og hengiver sig da til den Indbildning, at Alt hvad Nogen gjør, skeer, for at det kan faae noget at snakke om”.

⁴¹³ SKS 8, 92 (*Una reseña literaria*): “er Ophævelsen af den lidenskabelige Disjunktion mellem at tie og tale”.

exactamente lo mismo que ha dicho el espíritu más dotado, solo que no lo dice en virtud del espíritu. Falto de espíritu, el hombre se ha vuelto una máquina parlante, y no hay nada que le impida poder aprenderse de memoria y con la misma facilidad una declamación filosófica, un credo religioso o una recitación política”⁴¹⁴.

Kierkegaard describe en *Una reseña literaria* formas de huida u ocultamiento de la singularidad en la multitud y el público. En otras obras como *O lo uno o lo otro*, o el *Postscriptum* de Johannes Climacus, nos hacíamos eco de las críticas al gregarismo y ciertas formas de asociación que anulaban al individuo en tanto que singular, que lo invitaban a vivir *fuera de sí mismo*. Al no anclarse en el «sí mismo», haciéndose uno cargo de su propia singularidad, los hombres “viven hacia afuera, no en el sentido de que el contenido de la vida vaya desplegándose paulatinamente y apropiándose en ese despliegue, sino que viven como fuera de sí mismos, se esfuman como sombras”⁴¹⁵.

⁴¹⁴ SKS 4, 397-398 (*El concepto de angustia*): “ikke som Sandhed, men som Rygte og Kjellingsladder. (...) Aandløsheden kan sige aldeles det samme som den rigeste Aand har sagt, kun siger den det ikke i Kraft af Aand. Som aandløs bestemt er Mennesket blevet en Talemaskine, og der er intet til Hinder for at han kan lære ligesaa godt en philosophisk Ramse som en Troesbekjendelse og et politisk Recitativ udenad”.

⁴¹⁵ SKS 3, 165 (*O lo uno o lo otro II*): “de udleve dem selv, ikke i den Betydning, at Livets Indhold successivt udfolder sig, og nu eies i denne Udfoldelse, men de leve dem ligesom ud af dem selv, forsvinde som Skygger”.

4.3. El Individuo singular ante las relaciones interpersonales y la comunidad

La insistencia en el “individuo singular” por parte de Kierkegaard, sus pseudónimos y la misma estrategia comunicativa que emplea, contrasta con el *Público, el pensador abstracto, la habladuría* y otras manifestaciones del poder activo de la nivelación (especialmente presente en su época histórica, según él mismo lo considera), un poder que amenaza con realizar una igualación de los hombres a partir de la pérdida o erosión de la singularidad. Contra este peligro, entre otros, combate Kierkegaard con su énfasis en el Selv y en el individuo singular que cada uno es y está llamado a ser. Pero esta insistencia puede, por efecto contrario, olvidar el papel preponderante de la comunidad en el hombre y el hombre en la comunidad. La problemática de la comunidad y las relaciones interpersonales en Kierkegaard es una cuestión debatida por filósofos de la talla de Adorno, Buber o Levinas, entre otros⁴¹⁶. Así como en el ámbito de las relaciones razón-fe hay autores que han visto en Kierkegaard un irracionalista o un fideísta, también en relación a la idea de comunidad y de relaciones interpersonales, se ha tildado al filósofo danés de individualista radical y también defensor de un cierto acosmismo. No es nuestra intención en esta tesis hacer un repaso histórico de las críticas que han recaído sobre el pensamiento comunitario de Kierkegaard, ni entrar a enjuiciar si estas le hacen o no justicia a su pensamiento. Sin negar que en efecto se eche de menos un tratamiento amplio y recurrente del tema de la comunidad en la Autoría sí creemos que es posible reconstruir (a partir de alusiones o deducciones directas de otras afirmaciones) la importancia que la misma juega en la vida del individuo y en la aquella decisiva y fundamental constitución relacional del Selv. En este capítulo esbozaremos algunas ideas que podrían servir para un desarrollo del tema de la comunidad y las relaciones interpersonales en el pensamiento Kierkegaard, sin pretender, en ningún caso, agotar un tema tan amplio y polémico.

⁴¹⁶ Un resumen de las críticas por parte de estos tres filósofos puede hallarse en LEO STAN, *Selfhood and Otherness in Kierkegaard's Authorship*, Lexington Books, Maryland (USA) 2017, pp. 147-153.

4.3.1. El individuo singular es condición para toda relación humana plena, por tanto, para toda comunidad.

En *Una reseña literaria* Kierkegaard no aborda el tema de la comunidad explícitamente pero sí alude a ello de forma indirecta. Para empezar, veíamos ya el efecto que tenía en las relaciones entre individuos la falta de anclaje del individuo en sí mismo: una distensión o pérdida de elasticidad que llegaba hasta el vaciamiento de la realidad interior a dichas relaciones aun cuando la forma exterior permaneciera. Es decir, se puede dar el caso de que una institución, por ejemplo, mantenga todas sus formas exteriores pero estas estén vacías, hayan perdido el significado a pesar de conservar el nombre. Kierkegaard aplicaba este principio a una amplia gama de realidades sociales, desde la relación más general súbdito-rey, a la primera y fundamental vivencia comunitaria, la familia. La vida comunitaria solo es posible cuando la relación es real, cuando el individuo singular es él mismo, pues solo cuando es él mismo puede entregar-se en verdad, en *la entrega resuelta de un verdadero vínculo*. El vínculo, a su vez, se hace posible en la máxima concreción y lejos de repercutir negativamente en la singularidad del individuo, la intensifica: “la contemporaneidad con personas reales, cuando cada una de ellas es algo, en un instante real y una situación real, fortalece al individuo”⁴¹⁷.

La comunidad requiere miembros definidos, individuos diferenciados para que haya verdadera unión, y no fusión o confusión. Esta diferenciación es lo que aporta en definitiva, el individuo cuando obra en libertad, cuando elige-elegir, cuando realiza su ser singular en el obrar. De lo contrario se obtendrá multitud, ruido, o una caricatura deforme de la comunidad:

“No antes de que el individuo gane en sí mismo una postura ética a pesar del mundo, no antes de ello podrá hablarse en verdad de unir;

⁴¹⁷ SKS 8, 87 (*Una reseña literaria*): “I det virkelige Øieblik og den virkelige Situations Samtidighed med de Virkelige, der hver ere Noget, er der for den Enkelte det Understøttende”.

de otro modo la unión de los que por sí solos son débiles se vuelve algo tan feo y depravado como el matrimonio entre niños”⁴¹⁸.

Sin libertad la unión entre los hombres ni es unión verdadera, ni promociona a cada uno de los que en ella participa.

4.3.2. Solo puede el individuo singular ser tal en la concreción de su realidad, y su realidad es necesariamente social y posiblemente comunitaria.

Que el individuo solo pueda elegirse a sí mismo en virtud de su ser espíritu finito dado a sí mismo en la temporalidad, (es decir por su posibilidad de tener historia), implica el que solo pueda ser sí mismo en la concreción de su realidad (“Virkelighed”). Cualquier relación creativa y creadora que vincule al individuo con la realidad tiene su razón de ser en que el individuo, al relacionarse en libertad no se limita a padecer o recibir las posibilidades que la realidad le ofrece, o que su finitud le impone sino que él *puede* hacerlas *suyas*, recibéndolas activamente, incluso en aquello que no elige sino que recibe como lo dado: “incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad”⁴¹⁹. Esto se aplica a todo aquello que originariamente el individuo no elige y que sin embargo es parte de lo que él es, pero que en virtud de su espíritu puede (volver a) elegir:

“El individuo toma conciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influido por un ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso. Pero al tomar conciencia de sí de esta manera, lo asume todo bajo su responsabilidad. (...) 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

⁴¹⁸ 8, 100-101 (*Una reseña literaria*): “Først naar det enkelte Individ i sig selv har vundet ethisk Holdning trods hele Verden, først da kan der være Tale om i Sandhed at forene sig, ellers bliver Foreningen af de, hver i sig, Svage noget lige saa uskjønt og fordærveligt, som at Børn gifte sig”.

⁴¹⁹ SKS 3, 239 (*O lo uno o lo otro II*): “at selv det, der er hændt mig, ved mig er forvandlet og overført fra Nødvendighed til Frihed”.

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”⁴²⁰.

El autor de los papeles de “B” advierte que no es posible una vida ética desde un Selv que se elige a sí mismo “i sin Isolation” (“en su aislamiento”) o de manera abstracta. Esto solo es posible a partir de una concreción que implica un estar en relación, “un sí mismo concreto que se encuentra en viviente interacción con este entorno determinado, con estas circunstancias de vida, con este orden de cosas. El sí mismo que es el objetivo no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil”⁴²¹.

Al elegirse a sí mismo en su concreción histórica, el sí mismo se hace responsable de su entorno, de su circunstancia. Deja de ser un espectador pasivo de cuanto le acontece para ser un agente responsable, que interviene personalizando las relaciones en las que participa. Si uno es en su *facticidad* un ser inserto en una trama de relaciones sociales, en su mano está el favorecer el paso de lo meramente social (la familia, el trabajo, la lengua, la nación, etc.) a lo personal-comunitario (mi familia, mi trabajo, mi lengua, mi nación), a partir de la apropiación personal de las realidades con las que el Selv se relaciona en su realización efectiva. El asesor de los tribunales finaliza su carta al joven esteta con una “declaración testimonial”, que viene a mostrar cómo la libertad se expande al determinarse, y cómo *puede* uno afirmarse a partir de sus relaciones:

“Desempeño mi labor como juez adjunto del tribunal; estoy contento con mi profesión, creo que corresponde a mis actitudes y a mi

⁴²⁰ SKS 3, 239 (*O lo uno o lo otro II*): “Individet bliver sig da bevidst som dette bestemte Individ, med disse Evner, disse Tilbøieligheder, disse Drifter, disse Lidenskaber, paavirket af denne bestemte Omgivelse, som dette bestemte Produkt af en bestemt Omverden. Men idet han saaledes bliver sig bevidst, overtager han det Altsammen under sit Ansvar. (...) Han er da i Valgets Øieblik i den fuldkomneste Isolation, thi han trækker sig ud af Omgivelsen; og dog er han i samme Moment i absolut Continuitet, thi han vælger sig selv som Produkt; og dette Valg er Frihedens Valg, saaledes, at idet han vælger sig selv som Produkt, han ligesaa godt kan siges at producere sig selv”.

⁴²¹ SKS 3, 250 (*O lo uno o lo otro II*): “et concret Selv, der staaer i levende Vexelvirkning med disse bestemte Omgivelser, disse Livsforhold, denne Tingenes Orden. Det Selv, der er Formaalet, er ikke blot et personligt Selv, men et socialt, et borgerligt Selv”.

personalidad toda; sé que me exige esfuerzos. Intento ir educándome en ella, y al hacerlo, siento también que yo evoluciono más y más. Amo a mi esposa, soy dichoso en mi hogar; oigo las canciones de cuna de mi mujer y me parecen más bellas que cualquier otra canción, sin por ello creer que es una cantante; escucho los gritos del pequeño, y a mis oídos no carecen de armonía, veo cómo su hermano mayor crece y progresa, contemplo su porvenir con alegría y confianza, sin impaciencia, pues tengo tiempo suficiente para esperar, y esa espera en sí misma me es grata. Mi labor es importante para mí, y creo que hasta cierto punto lo es también para otros, por más que yo no pueda determinarlo ni medirlo con exactitud. Me alegra que la vida personal de otros tenga tanta importancia para mí, y deseo que la mía la tenga también para aquellos con quienes coincido en mi manera de considerar la vida. Amo a mi nación, y no puedo imaginarme criado en otra tierra. Amo mi idioma, que da libertad a mi pensamiento, y creo que en él cabe expresar de manera excelente lo que tengo que decirle al mundo”⁴²².

En las cartas de “B” es posible reconstruir una idea de comunidad a partir de la tarea ética del individuo singular. Más aún si se atiende no solo a las palabras de

⁴²² SKS 3, 305-306 (*O lo uno o lo otro II*): “Jeg forretter min Gjerning som Assessor i Retten, jeg er glad ved mit Kald, jeg troer, det svarer til mine Evner og min hele Personlighed, jeg veed, det fordrer mine Kræfter. Jeg søger at danne mig mere og mere dertil, og idet jeg gjør dette, føler jeg tillige, at jeg udvikler mig selv mere og mere. Jeg elsker min Hustru, er lykkelig i mit Hjem; jeg hører min Kones Vuggesang, og den forekommer mig skjønnere end al anden Sang, uden at jeg derfor troer, hun er en Sangerinde; jeg hører den Lilles Skrig, og for mit Øre er det ikke uharmonisk, jeg seer hans ældre Broder voxte og forfremmes, jeg skuer glad og tillidsfuld ind i hans Fremtid, ikke utaalmodigt, thi jeg har god Tid at vente, og denne Venten er mig i sig selv en Glæde. Min Gjerning har Betydning for mig selv, og jeg troer, den til en vis Grad har det ogsaa for Andre, om jeg end ikke kan bestemme og nøiagtigt udmaale det. Jeg føler en Glæde over, at Andres personlige Liv har Betydning for mig, og ønsker og haaber, at mit ogsaa maa have det for dem, med hvem jeg sympathiserer i hele min Betragtning af Livet. Jeg elsker mit Fødeland, og jeg kan ikke tænke mig, at jeg ret kunde trives i noget andet Land. Jeg elsker mit Modersmaal, der frigjør min Tanke, jeg finder, at hvad jeg kan have at sige i Verden, kan jeg ypperligt udtrykke deri”.

“B” sino también a las de su esposa, para quien “lo verdaderamente importante es poder brindarse”⁴²³.

4.3.3. Sin compromiso es imposible la alteridad. Juan el seductor no tiene alteridad (el otro no existe como otro), el casado sí.

Juan el seductor, personaje principal de la novela *Diario de un seductor*, y comensal en el banquete narrado en *In vino Veritas*, es un ejemplo de individuo sin alteridad. Kierkegaard dice de él en el diario que es una individualidad marcada, sinónimo de “*Fortabelse*”⁴²⁴ (“Perdición”), tanto por su poder seductor, capacidad de perder a otros, como por perderse a sí mismo ejerciendo aquel poder, “habiendo extraviado a tantos otros, pienso yo, ha de acabar por extraviarse a sí mismo”⁴²⁵. La realidad es para él una excusa, un medio para experimentarse a sí mismo poéticamente y desecharla tan pronto no ve satisfecho su afán de goce. “A” dice en el prólogo al *Diario*, que Juan el seductor buscaría el “segundo goce”, que no es el goce inmediato del Don Juan de Mozart, sino un tipo de goce reflexivo, espiritual. El propio *Diario* es una prueba de ello: en él vierte Juan el seductor sus impresiones de los eventos que narra para, en primer lugar, volver sobre estas y gozar egoístamente de lo estético y en segundo lugar gozar estéticamente de su propia personalidad. Esta misma relación posesiva y de disfrute que mantiene con la realidad, la aplica a las personas. Se relaciona con los demás de manera exclusivamente instrumental: “Los individuos solo han sido un incentivo para él, se los sacaba de encima como los árboles se sacuden las hojas”⁴²⁶. Cordelia es la víctima de su arte seductor, el objeto del experimento de Juan. Su testimonio –en una carta recogida en el prólogo al *Diario* –nos adelanta la falta de empatía de Juan que luego corroboraremos en el *Diario* mismo. Dice Cordelia allí que Juan

⁴²³ SKS 3, 307-308 (*O lo uno o lo otro II*): “det for det sande Store at hengive sig”.

⁴²⁴ SKS 18, 243-244 (*Diarios y Papeles*).

⁴²⁵ SKS 3, 297 (*O lo uno o lo otro I*): “Som han har ledet Andre vild, saa tænker jeg, han ender med selv at løbe vild”.

⁴²⁶ SKS 2, 297 (*O lo uno o lo otro I*): “Individerne have for ham blot været Incitament, han kastede dem af sig, ligesom Træerne ryste Blade af”.

manejaba con destreza todos los estados de ánimo y sentimientos, y sin embargo estos permanecían ocultos e indescifrables para ella: “Ni una sola de mis palabras dejó de surtir efecto, y sin embargo, no puedo decir de mis palabras que surtieran el efecto equivocado; pues me resultaba imposible saber el efecto que surtían”⁴²⁷. Para Juan, sus sentimientos y estados de ánimo son propiedad suya, medios *a emplear* a fin de obtener lo que desea –poetizar la realidad, poetizarse a sí mismo. Sentimientos y estados de ánimo son producidos con maestría, y el vínculo entre sentimientos y realidad es devaluado en función de los intereses egoístas del sujeto. Los sentimientos y estados de ánimo son su producción y posesión. Esta concepción de los “sentimientos y estados de ánimo” (“Følelser og Stemninger”) como medios u objetos que el individuo emplea y posee para su uso según le venga en gana, sobre los que imponer una voluntad desprendida de cualquier verdad, se opone diametralmente a la concepción que Kierkegaard defiende. En *Las obras del amor*, por ejemplo, señala Kierkegaard el fin y la verdad de los sentimientos, esto es, su vínculo con la realidad y la realidad del otro en tanto que otro. Juan el seductor, decide, en función de su estrategia de seducción ocultar los sentimientos que puedan nacer de su contacto con Cordelia, o cubrirlos y presentarlos en angustiosa ambigüedad. Kierkegaard en cambio, defiende que los sentimientos hacia el otro, cuando son genuinos, no son propiedad de uno sin más bien deuda, por ello uno antes que ocultar debe expresar y devolver al otro lo que le pertenece por derecho propio:

“no por ello has de contener la palabra, como tampoco ocultar la agitación perceptible si es auténtica; pues esto podría constituir precisamente un modo de proceder injusto y poco afectuoso, como cuando uno retiene el hablar a otro. Tu amigo, tu amado, tu hijo, o quienquiera que sea el objeto de tu amor, tiene derecho a exigirte que también se lo expresas con palabras, cuando es ello lo que realmente te mueve interiormente. La emoción no es propiedad tuya sino del otro, y el que la manifiestes constituye su haber, porque ciertamente en la emoción tú le perteneces, es él quien te conmueve, y de esta

⁴²⁷ SKS 2, 299 (*O lo uno o lo otro I*): “Ikke et Ord af mig blev uden Virkning, og dog kan jeg ikke sige, at mit Ord ikke forfeilede sin Virkning; thi hvilken det vilde gjøre, var mig umuligt at vide”.

manera te hace consciente de que le perteneces. Cuando el corazón rebosa, no has de ofenderlo con el silencio, apretando los labios, de forma envidiosa, altiva, mezquina para con el otro; deja que la boca hable de la abundancia del corazón; no te avergüences de tu sentimiento, y todavía menos de dar honradamente a cada uno lo suyo”⁴²⁸.

La relación entre Juan y sus sentimientos es de posesión, dominio y disfrute. La relación que Kierkegaard defiende está condicionada por la verdad de los mismos, por lo que revelan al individuo de sí mismo y de la realidad a la que dichos sentimientos le unen. Mientras que en el primero la realidad no tiene poder de iniciativa o ésta queda a merced de la voluntad del individuo –que puede desoírlo, manipularla a su antojo –para Kierkegaard el individuo está abierto a la iniciativa de la realidad y su actitud debe ser fundamentalmente de escucha atenta, recepción activa y *respuesta justa*, determinada por la verdad de la realidad. Se trata de una diferencia que puede plantearse también entre irresponsabilidad y responsabilidad, entre falta de compromiso y compromiso. En *O lo uno o lo otro*, esta alternativa adquiere los contornos de Juan el seductor, eterno solitario y Wilhelm, asesor de los tribunales y defensor del matrimonio.

Para Juan de lo que se trata en la relación es captar y vivir lo “interesante” (“interessant”) del tiempo, lo cual es un saborear lo vivido antes que un vivirlo: “¡Qué bello es estar enamorado, qué interesante es saber que se lo está!”⁴²⁹. Buscar

⁴²⁸ SKS 9, 20 (*Las obras del amor*): “Derfor skal Du dog ikke holde Ordet tilbage, saa lidet som Du skal skjule den synlige Bevægelse, naar den er sand; thi dette kan netop være, ukjerligt at gjøre Uret, som naar man forholder et Menneske sit Tilgodehavende. Din Ven, Din Elskede, Dit Barn, eller Hvo, der ellers er Gjenstand for Din Kjerlighed, har en Fordring paa Yttringen af den ogsaa i Ord, naar den virkeligen bevæger Dig i Dit Indre. Bevægetheden er ikke Din Eiendom men den Andens, Yttringen er hans Tilgodehavende, da Du jo i Bevægetheden tilhører ham, som bevæger Dig, og bliver Dig bevidst, at Du tilhører ham. Naar Hjertet er fuldt, skal Du ikke misundeligt, fornemt, forfordelende den Anden, krænke ham i Stilhed ved at presse Læberne sammen; Du skal lade Munden tale af Hjertets Overflødighed; Du skal ikke skamme Dig ved Din Følelse, og endnu mindre ved redeligt at give Hver Sit”.

⁴²⁹ SKS 2, 323 (*O lo uno o lo otro I*): “Hvor er det skjønt at være forelsket, hvor er det interessant at vide, at man er det”.

lo interesante es lo que le lleva a escribir el *Diario*, a tomar nota de las situaciones, describir en detalle lo vivido buscando revivirlo en la lectura, de ahí el lirismo y el cuidado estilo del escrito: “Con un órgano desarrollado para lo que de interesante hay en la vida, ha sabido encontrarlo y, tras dar con ello, ha sabido siempre reproducir lo vivido de modo cuasi poético”⁴³⁰, de modo que al volver sobre ello se pueda volver a experimentar y sentir como si estuviese sucediendo por primera vez. Este afán por lo interesante le impide comprometerse con la realidad, pues está ante ella a la expectativa, a la distancia, listo para obtener solo aquello que es de su interés. No hay en el seductor una disponibilidad hacia la realidad, y sí en cambio una absoluta disponibilidad de la realidad para su propia satisfacción. El caso de Edvard, el joven enamorado de Cordelia que el seductor utiliza para acercarse a ella, es un ejemplo de esta relación manipuladora y dominante que ejerce Juan sobre los demás. Juan engaña a Edvard, engaña a Cordelia, engaña a la tía. Todo lo dispone para lograr sus fines. Es metódico, calculador, mide cada una de sus palabras, de sus gestos. Carece de espontaneidad y secretamente observa y anota todo lo que ocurre a su alrededor. Es el único que tiene todo bajo control, el único que domina la situación. José Luis Cañas habla de un *juego de dominio*, en el cual el seductor “asfixia lúdicamente”⁴³¹ a su víctima, pues no se presta a crear con Cordelia un campo de juego, sino que anula cualquiera iniciativa de su parte. La *mirada* de Juan es otro signo de su falta de alteridad, imposibilitada por su afán de goce a partir del dominio, la manipulación y el disfrute. Como bien señala Cañas, la mirada de Juan es “una forma idealizada de apropiación del objeto de placer”⁴³², Juan *posee* a través de la mirada aquello que mira:

“Yo me mantenía a distancia y absorbía su imagen (...) Deseaba verla de cerca sin ser visto”⁴³³.

⁴³⁰ SKS 2, 294 (*O lo uno o lo otro I*): “Med et skarpt udviklet Organ for at udfinde det Interessante i Livet, har han vidst at finde det, og efterat have fundet det bestandigt halvt digterisk reproduceret det Oplevede”.

⁴³¹ CAÑAS, J. L., *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, editorial Trotta, Madrid 2003, p. 58.

⁴³² *Ibíd.* p. 57.

⁴³³ SKS 2, 322 (*O lo uno o lo otro I*): “Jeg holdt mig i fjern Afstand og indsugede hendes Billede. (...) Jeg ønskede at see hende nærmere uden at blive seet”.

“El que lucha *eminus* [a la distancia] no puede, por lo general, valerse de otra cosa que de los ojos, pero si es artista, sabrá usar ese arma con tal virtuosismo que conseguirá casi lo mismo. Dejará que sus ojos se posen sobre la muchacha con veleidosa ternura, obrando en ella un efecto parecido al de un roce casual, será capaz de atraparla con los ojos con tal fuerza que se diría que la sujeta entre sus brazos”⁴³⁴.

La sofisticada forma de relación de dominio que Juan entabla con la realidad, por su parte, revela una gran autopresencia y autodeterminación. Lo que falta sin embargo, es la apelación originaria de la libertad, cuyo elegir-elegir inserta al individuo en un horizonte relacional comunitario, haciendo del acto libre –que lleva aparejada la intensificación y el hacerse transparente de la singularidad– una respuesta. No se es propiamente un *quién*, un *alguien*, sin alteridad; no hay yo sin Tú. Tal es, en contraste, el punto de partida de Wilhelm, el casado de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*. Lo veíamos al hablar de la relación tiempo y eternidad⁴³⁵; en su segunda carta anima al joven esteta a una cosa: elegir desesperar –frente al peligro de desesperar pasivamente a través de la melancolía– desesperando del mundo, de su sempiterna insatisfacción ante todo lo finito y desesperando también de la forma de relación con la realidad según la categoría de lo interesante, que es justamente lo que lo ha conducido al tedio y la experiencia del sinsentido. Elegir desesperar es elegir absolutamente, y elegir absolutamente es elegirse uno a sí mismo en su valor eterno: “al desesperar, desespero de mí mismo tanto como de todo lo demás, el sí mismo del que desespero es algo finito, al igual que cualquier otra cosa finita, pero el «sí mismo» que elijo es el «sí mismo» absoluto, o mi sí mismo en su valor eterno”⁴³⁶. El valor eterno es lo que le da a la

⁴³⁴ SKS 2, 366 (*O lo uno o lo otro I*): “Den, der kæmper *eminus*, har i Almindelighed kun Øiet at stole paa; og dog vil han, hvis han er Kunstner, vide, at bruge dette Vaaben med en saadan Virtuositet, at han næsten udretter det Samme. Han vil kunne lade sit Øie hvile paa en Pige med en desultorisk Ømhed, der virker som om han tilfældig berørte hende; han vil være istand til med sit Øie at gribe hende saa fast, som om han holdt hende indesluttet i sine Arme”.

⁴³⁵ Ver 3.1 *Tiempo y eternidad*, pp. 123-145.

⁴³⁶ SKS 3, 209 (*O lo uno o lo otro II*): “idet jeg fortvivler, fortvivler jeg, som over alt Andet, saaledes ogsaa over mig selv; men det Selv, jeg fortvivler over, er en Endelighed, ligesom enhver anden

libertad originaria un sentido, una orientación. De lo contrario, ¿por qué habría uno de elegirse en la elección? ¿Por qué no elegir en broma indefinidamente, haciendo y deshaciendo, sin reparar en el peso de lo irreversible de la acción en el horizonte del tiempo? La orientación de la libertad le viene de su capacidad de relacionar al individuo con Dios, o más bien, de situar al sí mismo frente a sí mismo *ante* Dios, aquel Poder que fundamenta su poder-poder. Al ser Dios, por otra parte, el Bien ante el cual todos los bienes finitos palidecen, puede el sí mismo elegirlo absolutamente, y elegirlo absolutamente es recibirse a sí mismo en obediencia, es querer-querer porque así se es fiel a lo dado, a “la realidad en la que Dios lo ha puesto”; de lo contrario, se “desprecia el amor de Dios, o exige del mismo una expresión diferente de aquella que Dios quiere darle”⁴³⁷. Esto es la seriedad –que abordaremos en detalle en el siguiente capítulo –, *comenzar recibíéndose*, y es por otra parte el fundamento de la responsabilidad, que lo liga a su acción, al otro, a lo que encuentra ante sí aún si no lo ha producido él mismo: “responsable de sí mismo en sentido personal, en la medida en que aquello que elige tendrá una influencia decisiva para él mismo; responsable respecto del orden de cosas en el que vive; responsable ante Dios”⁴³⁸. En esto radica la diferencia del casado con el seductor: para el casado, el otro existe como otro, de hecho él es responsable de que así sea, no solo responsable ante la alteridad sino *de* la alteridad. El movimiento del sí mismo, de este modo, “cuando más parece aislarse, más penetra al mismo tiempo en la raíz a través de la cual se conecta con el todo”⁴³⁹. El individuo singular en la aceptación-elección de sí, se vincula personalmente a todo lo que conforma su realidad, y se vincula a través del deber: “Dado que [la personalidad] no se ha creado a sí misma, sin embargo, sino que se ha elegido a sí misma, el deber es la expresión de su absoluta dependencia y de su absoluta

Endelighed, det »Selv«, jeg vælger, er det absolute »Selv«, eller mit Selv efter sin absolute Gyldighed”.

⁴³⁷ SKS 3, 232-233 (*O lo uno o lo otro II*): “den Virkelighed, i hvilken Gud har sat ham”; “forsmaaer han egentlig Guds Kjærlighed eller fordrer et andet Udtryk for den end det, Gud vil give”.

⁴³⁸ SKS 3, 248 (*O lo uno o lo otro II*): “ansvarhavende for sig selv i personlig Betydning, forsaavidt det vil have afgjørende Indflydelse paa ham selv hvad han vælger; ansvarhavende ligeover for den Tingenes Orden, i hvilken han lever, ansvarhavende ligeover for Gud”.

⁴³⁹ SKS 3, 207 (*O lo uno o lo otro II*): “som det synes, at han isolerer sig allermest, paa samme Tid fordyber han sig allermest i den Rod, ved hvilken han hænger sammen med det Hele”.

libertad en tanto que idénticas la una a la otra”⁴⁴⁰. Vivirse como tarea exige la máxima atención a la realidad, a su poder de iniciativa, y respecto a sí mismo, exige a su vez la máxima disponibilidad: me debo como hijo, como hermano, como esposo, como padre, como amigo, como vecino, etc. Me debo en la relación en la que me encuentro, asumo las posibilidades que mi realidad concreta me ofrece y ante la cual soy, en lo que a mí concierne, el único responsable.

No puede el sí mismo desentenderse de su realidad concreta sin negarse a sí mismo. Tal es la forma de compromiso que defiende el casado frente al seductor, asumirse como tarea que equivale a un vincularse-libre-a o un prometerse-con *necesariamente* abierto a la alteridad.

4.3.4. El individuo singular no puede ser sí mismo sin amor y amar es dar a luz al otro en tanto que otro.

Si se profundiza la tesis anterior (4.3.3) según la cual uno se vincula a través del deber y la responsabilidad que nace del acto originario de la libertad, se llegará a la raíz de la posibilidad última del sí mismo de elegirse, y esta no es otra que la posibilidad que abre el amor⁴⁴¹. Por ello el «*debe*» del Selv se transmutará a partir de su raíz en un «deberás amar». Pero vayamos por partes.

El autor de “B”, en su exposición del elegir absoluto o la libertad en su sentido originario, sorprende al vincular el arrepentimiento a este momento del llegar a ser sí mismo⁴⁴². No se da, parece decir el casado, una asunción del sí mismo sin darse al mismo tiempo el arrepentimiento. Y esto va más allá de decir –lo cual no deja de ser cierto –que elegir éticamente abre la posibilidad del arrepentimiento.

⁴⁴⁰ SKS 3, 257 (*O lo uno o lo otro II*): “Da han imidlertid ikke har skabt sig selv, men valgt sig selv, saa er Pligten Udtrykket for hans absolute Afhængighed og hans absolute Frihed i Identitet med hinanden”.

⁴⁴¹ Aquí es difícil decir donde Kierkegaard deja al filósofo y comienza con el testigo que asiente al dato revelado.

⁴⁴² Sin duda puede ensayarse esta interpretación de las palabras de “B” aunque esto a condición de tener presente el resto de las obras de la Autoría. Como veremos más adelante, “B” aborda el arrepentimiento de un modo tangencial, sin llegar a desarrollarlo con detalle. Ver 5.1.3.1 *Más allá de la ética: el silencio y la soledad de Abraham* pp. 242-249.

No. "B" afirma que al elegir-elegir, uno no puede comenzar sino yendo hacia atrás, dirigido por el arrepentimiento, arrepintiéndose *de facto*. ¿Y de qué se arrepiente? "Se arrepiente en dirección a su propio pasado, a su familia, a la especie, hasta que se encuentra él mismo en Dios. Solo con esa condición puede elegirse a sí mismo, y ésa es la única condición a la que aspira, pues solo así puede elegirse a sí mismo de manera absoluta"⁴⁴³. El sí mismo se recibe en el instante en que nace para él la historia, es decir, no se recibe de la pura nada, sino dentro de su propia historia, de su familia, de sus antepasados, de las condiciones materiales, económicas, sociales en las que se encuentra existiendo, su estar enfermo o sano, herido tal vez por las culpas de quienes le preceden, etc. "B" adelanta aquí los planteamientos de Vigilius Haufniensis en torno a la pecaminosidad y la historia de la especie. En el instante en que uno reconoce la culpa que él ha traído al mundo y que incrementa la pecaminosidad, uniéndolo a la historia de la especie, dice Haufniensis, solo a partir de entonces puede apenarse de la propia pecaminosidad, pues se hace corresponsable de ella, asumiendo el dolor de su herencia: "Es muy cierto que un hombre puede decir con profunda seriedad que fue engendrado en la indigencia y que su madre lo concibió en pecado, pero eso es algo de lo que puede realmente apenarse solo desde el momento en que él mismo trajo la culpa al mundo y tomó sobre sí esa carga, pues es una contradicción querer apenarse *estéticamente* por la pecaminosidad"⁴⁴⁴.

¿Pero cuál es la razón última de que el arrepentimiento vaya inexorablemente unido al ejercicio de la libertad humana? En la culpa comparece el sí mismo en radical soledad, y no puede desentenderse de sí, no puede decir: *esto se debe a mi familia, a cómo fui educado, a la sociedad que me determinó a obrar así...* Todas esas salidas, retienen al sí mismo, le impiden recibirse plenamente. En cambio, en el instante de querer-querer, uno se posiciona como eje, como "punto arquimédeo a

⁴⁴³ SKS 3, 207 (*O lo uno o lo otro II*): "Han angrer sig tilbage i sig selv, tilbage i Familien, tilbage i Slægten, indtil han finder sig selv i Gud. Kun paa dette Vilkaar kan han vælge sig selv, og dette er det eneste Vilkaar, han vil, thi kun saaledes kan han absolut vælge sig selv".

⁴⁴⁴ SKS 4, 344 (*El concepto de angustia*): "At et Menneske med dyb Alvor kan sige, at han blev født i Elendighed og hans Moder undfangede ham i Synd, er ganske sandt; men egentlig kan han først ret sørge derover, idet han selv bragte Skylden ind i Verden, og drog Alt dette over sig, thi det er en Modsigelse at ville sørge *æsthetisk* over *Syndigheden*".

partir del cual se puede alzar el mundo entero”⁴⁴⁵, y por tanto no puede apoyarse o descansar la culpa en otra cosa que sí mismo. “B” no aclara el *qué* del arrepentimiento, sino que vagamente señala dos cosas: 1) las relaciones del individuo con su propio pasado, es decir con las acciones culpables no asumidas o reconocidas hasta aquel instante de libertad; 2) las acciones culpables que afectan a la alteridad en sentido general, sea el otro más cercano –la familia –o el otro genérico –la especie–, desconocido tal vez, al que las acciones del sí mismo han herido de alguna manera. Todas ellas –cualquiera de ellas –llevan, si se profundiza el camino del arrepentimiento, a la relación íntima del sí mismo *en* Dios, de quien proviene y depende como fuente de su existir y su ser persona: “Y la razón por la cual la expresión de mi amor a Dios es el arrepentimiento, aun cuando no hubiese otra, es que Él me amó primero”⁴⁴⁶. El sí mismo en el recibirse a sí mismo, se sabe regalado a sí mismo, amado. A partir de este comienzo, se descubre que la lógica de la alteridad es la lógica del amor. Su *es* se posibilita por la relación de Quien es por sí y para sí. Antes de ser un sí mismo, se *es* un «otro», distinto, separado y amado por Quien es en sentido pleno y absoluto. Dios, amando, crea. La alteridad nace del amor creador. Este origen le revela al sí mismo que su amor llega siempre demasiado tarde, pues la alteridad que su amor habilita estaba allí antes. Solo hay amor cuando el otro es realmente otro. Y al aparecer ante el sí mismo, el otro manifiesta al mismo tiempo que su aparecer es un aparecer tardío: ha dado a luz al otro demasiado tarde. Pero ello no es motivo de desesperación, no si el individuo retorna al amor primero. En esto consiste el *Ultimátum*, aquél cierre de la primera obra de la Autoría con el sermón de un pastor de Jutlandia: “Lo que hay de edificante en el pensamiento de que con respecto a Dios, siempre estamos en el error”⁴⁴⁷; ¿Qué es edificante sino el saber que, haga lo que haga, Dios *me* regala su amor? Es decir, que *no gano ni pierdo a Dios, haga lo que haga, Él está ahí para mí. Y mi lógica de mérito y demérito, de lo que es felicidad e infelicidad, de que Dios me ama por esto o por esto otro, en todo ello estoy siempre en el error. Solo sabiéndose*

⁴⁴⁵ SKS 3, 253 (*O lo uno o lo otro II*): “archimediske Punkt, fra hvilket man kan løfte Verden”.

⁴⁴⁶ SKS 3, 208 (*O lo uno o lo otro II*): “Og skulde der ingen anden Grund være til, at Udtrykket for min Kjærlighed til Gud var Anger, saa er der den, at han har elsket mig først”.

⁴⁴⁷ SKS 3, 326 (*O lo uno o lo otro II*): “Det Opbyggelige, der ligger i den Tanke, at mod Gud have vi altid Uret”,

el sí mismo amado *a pesar* de haberse apartado del bien, de haber amado siempre demasiado tarde, de haberse retenido a sí mismo, etc. puede elegirse absolutamente, vinculándose a la realidad de su historia plenamente. Y elegirse absolutamente es comenzar. El arrepentimiento se vuelve tarea, recorrer en sentido inverso el camino que le ha apartado del bien, del amor. El arrepentimiento es un camino gozoso de esperanza, pues donde hay tarea hay vida, y donde hay vida hay esperanza y esto es motivo de alegría dirá Kierkegaard:

“The joy, then, is that is eternally certain that God is love; more specifically understood, the joy is that there is always a task. As long as there is life, there is hope, but as long as there is a task, there is life, and as long as there is life there is hope –indeed, the task itself is not merely a hope for a future time but is a joyful present”⁴⁴⁸.

Al recibirse a sí mismo –cosa que no puede hacer más que como *amado* – el individuo singular recibe a la par el deber de amar en retribución. “B” afirma que no es posible *operar con cantidades heterogéneas*, lo que equivale precisamente a decir que la lógica del amor rompe con la lógica de los merecimientos:

“Aun cuando la persona más modesta e insignificante del mundo amara a la más agraciada, esta última, si hubiese verdad en ella, sentiría que todos los dones dejaban abierto un devorador abismo, y que el único modo de colmar la exigencia contenida en el amor del otro sería amar en retribución”⁴⁴⁹.

Por ello el individuo singular, en el momento en que se elige absolutamente –y no puede hacerlo más que sabiéndose objeto del amor de Dios –se encuentra con la tarea única capaz de traspasar el devorador abismo de la finitud, esto es, con la

⁴⁴⁸ SKS 8, 375-376 (*Discursos edificantes en varios espíritus*): “Det Glædelige er da, at det er evig vist, at Gud er Kjærlighed, nærmere forstaaet er det Glædelige, at der altid er Opgave; saa længe der er Liv er der Haab, men saa længe der er Opgave er der Liv, og saa længe der er Liv er der Haab, ja Opgaven selv er ikke blot et Haab for en tilkommende Tid, men er et glædeligt Nærværende”.

⁴⁴⁹ SKS 3, 111 (*O lo uno o lo otro II*): “Om det end var det ringeste og ubetydeligste Menneske i Verden, der elskede det mest begavede, den Sidste vilde dog, hvis der var Sandhed i ham, føle, at alle hans Gaver lode et svælgende Dyb tilbage, og at den eneste Maade, paa hvilken han kunde tilfredsstille den Fordring, der laae i den Andens Kjærlighed, var ved at elske igjen”.

tarea de amar, de dar a luz al otro. Luego se puede decir que el individuo singular es inexorablemente, el amado, y su reverso también es cierto: amar nos revela al otro en su singularidad radical.

4.3.5. A modo de recapitulación: hacia una idea de comunidad en Kierkegaard.

Manuel Suances Marcos ha realizado un notable intento por poner las bases para pensar la comunidad en Kierkegaard a través de su investigación *Los fundamentos de la solidaridad en Kierkegaard*⁴⁵⁰. Allí presenta dicho autor el ímpetu de las corrientes socializadoras (provenientes del hegelianismo y el liberalismo) del siglo XIX, contra las cuales “Kierkegaard afronta en solitario la labor de rescatar el valor ontológico del individuo”: “Y tanto tuvo que luchar en este aspecto que dejó en penumbra el desarrollo de la solidaridad, es decir, el aspecto aperturista y comunitario de la individualidad”⁴⁵¹. Sin embargo, el autor afirma, en el mismo sentido que lo hemos hecho nosotros, que Kierkegaard sí dejó las bases para pensar la comunidad, y estas están imbricadas en la misma idea que hemos querido desarrollar nosotros bajo el análisis del fundamento de la *singularidad*:

“Kierkegaard se detiene en mostrar cómo el núcleo de la individualidad es la religación del hombre con su fundamento, con Dios. Esta religación es fruto de verse el hombre dotado de un ser y de una existencia recibidas, que él no se ha dado a sí mismo. Al intentar llegar a su origen, se encuentra con este vínculo esencial. (...) Pues bien, esta religación a Dios es el germen de toda solidaridad”⁴⁵².

La existencia (Realitet) del individuo debe ser asumida, singularizada (Virkelighed), es decir, salvada. Mas esta solo puede serlo a partir de la aceptación del sí mismo, desde aquella relación que lo funda y que le descubre un estar en deuda originario que es motivo de alegría. Y tarea. Siendo amado, el individuo

⁴⁵⁰ Los resultados de su investigación pueden consultarse en A. VILLAR, M. GARCÍA-BARÓ (eds), *Pensar la solidaridad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004, pp. 253-311.

⁴⁵¹ *Ibíd.* p. 307.

⁴⁵² *Ibíd.* p. 307.

singular puede amar. Desde allí, la comunidad se hace posible. Aquella afirmación de Climacus en *Migajas filosóficas* “entre hombre y hombre, la $\mu\alpha\iota\epsilon\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ [mayéutica] es lo supremo”⁴⁵³, aplicado a la comunidad simplemente viene a reforzar esta idea: que una comunidad verdaderamente humana debe promocionar en sus miembros la apropiación de su singularidad. Sin este reconocimiento del amor, no se puede hablar de comunidad. Uno es, de este modo “una ocasión” (“en Anledning”) para que el otro reconozca su deuda, pero una deuda que no es para quien solo sirvió de ocasión, sino una deuda que lo pone delante de toda alteridad, de todo *tú* y *nosotros*, pues solo allí puede pagarla. Amar a Dios se lo ama amando al otro y con el otro. Y pagar la deuda, cuando esta es una deuda de amor, es –paradójicamente– contraerla todavía más:

“No hablamos ahora sobre esto, sobre que *recibiendo se contrae una deuda*. No, aquel que ama está en deuda; en tanto que se percibe tomado por el amor, lo percibe como un estar en deuda infinita. ¡Prodigioso! Un ser humano que da su amor, según dijimos, da lo supremo que un ser humano puede dar. Y, sin embargo, precisamente al dar su amor, y por el mismo hecho de darlo, contrae una deuda infinita. Por esta razón, se puede afirmar que es lo peculiar del amor; *que el amante, por el hecho de dar, infinitamente, contrae una deuda infinita*⁴⁵⁴.

⁴⁵³ SKS 4, 220 (*Migajas filosóficas*): “Menneske og Menneske er det $\mu\alpha\iota\epsilon\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ det Høieste”.

⁴⁵⁴ SKS 9, 176-177 (*Las obras del amor*): “erom tale vi nu ikke, om, at man ved at modtage kommer i Gjeld. Nei, Den, som elsker, han er i Gjeld; idet han fornemmer sig greben af Kjerligheden, fornemmer han dette som at være i en uendelig Gjeld. Vidunderligt! At give et Menneske sin Kjerlighed er jo, som sagt, det Høieste et Menneske kan give – og dog, just idet han giver sin Kjerlighed, og just ved at give den kommer han i en uendelig Gjeld. Derfor kan man sige, at dette er Kjerlighedens Eiendommelige: at den Elskende ved at give, uendeligt, kommer – i uendelig Gjeld”.

5. El concepto de relacionalidad personal

En los capítulos precedentes hemos intentado desarrollar y exponer la definición de hombre que ofrece Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* a partir de su situación relacional –tiempo y eternidad, libertad y necesidad, finitud e infinitud. En aquella exposición, salía a relucir el papel esencial del espíritu en la síntesis cuerpo y alma, cuya expresión existencial es el Selv. El modo de ser propio del hombre es ser un Selv, en ello consiste su diferencia esencial respecto de cualquier otro viviente animal, y por ello la determinación cuantitativa, numérica o colectiva no se aplica al hombre sin atentar contra su esencial singularidad, su ser den Enkelte, individuo singular.

Puesto el fundamento del modo de ser propio del ser humano –un modo de ser *personal*– podemos ahora enunciar la peculiar manera en que este modo de ser se realiza, y que hemos querido denominar bajo el concepto de *relacionalidad personal*. Pero antes de presentar y desarrollar dicho concepto, veamos cómo lo presenta, indirectamente, el mismo Kierkegaard:

“Are you now living in such a way that you are aware as a single individual, that in every relationship in which you relate yourself outwardly you are aware that you are relating yourself to yourself as a single individual, that even in the most intimate relationships we human beings so beautifully call the most intimate you recollect that you have an even more intimate relationship, the relationship in which you as a single individual relate yourself to yourself before God?”⁴⁵⁵.

Este fragmento, perteneciente a la colección de los discursos reunidos en su obra *Discursos edificantes en varios espíritus*, explicita el principio dinámico presente a toda relación humana, que impregna todos los análisis sobre la acción humana que

⁴⁵⁵ SKS 8, 229 (*Discursos edificantes en diversos espíritus*): “Lever Du nu saaledes, at Du er Dig bevidst som en Enkelt; at Du i ethvert Dit Forhold, hvori Du forholder Dig ud efter, er Dig bevidst, at Du tillige forholder Dig til Dig selv som Enkelt; at Du endog i de Forhold, som vi Mennesker skjønt kalde de inderligste, erindrer, at Du dog har et endnu inderligere Forhold, det hvori Du som Enkelt forholder Dig til Dig selv for Gud?”.

Kierkegaard y sus pseudónimos realizan: en cada relación que el hombre, en tanto *individuo singular*, entabla con la realidad, se da de forma simultánea, implícita, sépalo este o no, una relación del individuo consigo mismo, y en dicha auto-relación, se da a su vez una relación de sí mismo *ante* el Poder que lo fundamenta (o la idea de que tal Poder exista) y que Kierkegaard identifica en sus discursos con Dios. Pero además del juego de relaciones implicada en cada relación que involucra a la persona, podemos hacer una lectura inversa, en el sentido siguiente: que la relación constitutiva del Selv se realiza, se actualiza, *en* la relación del sí mismo con la realidad. Es decir, el ser personal en el hombre –que por ser tal está situado en la temporalidad y la finitud– está llamado a una continua actualización de su posibilidad esencial, y esta pasa siempre por la mediación de la realidad: la persona elige cómo relacionarse consigo misma *en* su relación con lo real, es decir, todas las relaciones que convergen en su existencia son la *oportunidad*, el terreno abonado para la realización personal. *Aquel relacionarse consigo mismo ante Dios* que Kierkegaard pone como condición de la asunción plena del modo de ser personal, no es algo reservado a un momento de lucidez interior, que exteriormente se podría visualizar en la práctica de la oración, la meditación o el silencio, sino una relación implícita y presente en un sinfín de actos cotidianos, propios del vivir humano de cada día, incluso aquellos gestos aparentemente sencillos o banales que marcan el compás de la rutina diaria. Luego la realidad se presta como oportunidad –de aquí la insistencia por parte de Kierkegaard de mostrar la realidad como ocasión, como comadrona incluso, pero más que nada, como *don*. La contraparte de esta relación de la persona y la realidad, es la realidad misma, su capacidad para responder a la entrega de la persona que solo a través de ella se realiza, y a la vez de proponer, de ser fuente de posibilidades para la realización personal, habilitando a la persona a que pueda elegirse en el encuentro que nace de aquel vínculo. No se trata de una relación unidireccional, que impone el sujeto que se yergue como señor sobre una realidad que cae bajo su dominio, sino una relación bidireccional pues el punto de partida del sujeto es su dependencia originaria, su haber sido llamado, es decir, su relación con la realidad empieza por ser interpelado.

El concepto de relacionalidad personal designa la dinámica propia del modo de ser personal. En este apartado, comenzaremos por analizar la relación básica que hace

las veces de condición para que las demás relaciones puedan llamarse *personales* y que constituye lo que Kierkegaard denomina “la seriedad” (“Alvoren”). En segundo lugar, veremos la trama de relaciones puesta en juego a partir de esta relación primordial, y cómo el vivir humano queda condicionado a ella, para lo cual analizaremos algunos ejemplos de la vida estética y de la vida ético-religiosa. En tercer lugar, mostraremos la transfiguración que se opera en la realidad cuando la relación primera es asumida en todas sus consecuencias: desde su aparecer como don al llegar a comprender la relación como *oportunidad*.

5.1. Alvoren: la seriedad o la relación de sí mismo ante Dios.

Si bien hemos recurrido a este concepto en las páginas precedentes, conviene ahora retomarlo y desarrollarlo más ampliamente, debido a su importancia respecto a la resignificación que la seriedad opera en la relacionalidad personal, transformando en primer lugar la relación del sí mismo consigo mismo, y a partir de allí resignificando toda relación en la que este participa activamente.

Al hablar del tiempo humano, del comienzo de la propia historia, habíamos unido a la noción de seriedad el comienzo de la vida ética, al primer movimiento ético del Selv según el cual este asume responsablemente su estar en la existencia. Hay seriedad cuando no se eluden las consecuencias de la acción libre, cuando no se busca subterfugios sobre los que descargar la responsabilidad de los actos que el sí mismo realiza. Seriedad menta la forma en que uno se relaciona a sí mismo, en el reconocimiento de la importancia y el peso que adquiere la totalidad de la propia vida. Lo que no quiere decir sin embargo que uno deba tomarse a sí mismo con solemne gravedad. Seriedad también supone cierta capacidad para tomarse uno a sí mismo con humor, es más, hace falta mucha seriedad para no tomarse uno a sí mismo demasiado en serio (“Jamás ha sido serio el que no haya aprendido de la seriedad que uno también puede mostrarse demasiado serio”⁴⁵⁶).

Lo que definitivamente no significa seriedad en Kierkegaard es prestigio o reputación, ya sea prestigio social (por adquirir una posición en la vida, como esposo, padre de familia, clérigo, profesor, funcionario real, etc.) ya sea prestigio derivado de los asuntos con los que se puede tratar, incluyendo en estos asuntos el estudio de la Biblia, el manejo de la Iglesia, la administración estatal, el dirigir una cátedra universitaria, etc. No en vano algunos de los personajes más frívolos que aparecen en la obra kierkegaardiana utilizan sin cesar citas bíblicas, hablan gravemente de la vida, la muerte y el amor, o incluso son estudiantes de teología como es el caso de Juan el Seductor.

Seriedad, por el contrario, no la alcanza uno por aquello que uno haga o diga, sino según el *cómo* lo haga y *cómo* lo diga. Es un error inferir que uno es serio tomando

⁴⁵⁶ SKS 9, 335 (*Las obras del amor*): “Den var aldrig alvorlig, der ikke af Alvoren har lært, at man ogsaa kan vise sig for alvorlig”.

como única medida aquello que puede ser visto o valorado desde fuera, aquello que acontece, pues lo serio “no está en lo exterior” (“ikke i det Udvortes”):

“puede ser que uno esté al mando de muchos soldados, puede ser que escriba muchos libros, puede ser que esté en un puesto elevado, puede ser que tenga muchos hijos, o que a menudo arriesgue su vida, o que tenga el serio oficio de vestir cadáveres; su inferencia es errónea si de ello, sin más, infiere que uno es serio, pues la seriedad no está en la impresión, la seriedad es el hombre interior, no la ocupación”⁴⁵⁷.

A continuación desarrollaremos el concepto a partir de su distinción frente a la existencia estética; en segundo lugar, analizaremos el concepto partiendo de la experiencia de lo irreversible, a través de la anticipación de la propia muerte y la experiencia de la culpa. Por último, trataremos de la seriedad –enriquecida por la relación del sí mismo consigo ante Dios desde el horizonte que posibilita la fe – como punto de partida o supuesto a toda relación personal que el individuo singular entabla con la realidad.

5.1.1. La seriedad como superación a la sujeción de los estados de ánimo.

La seriedad define el modo de estar en la existencia, la forma de vivirse uno a sí mismo en cada relación que entabla con la realidad. Lo opuesto a la seriedad sería un vivir en broma, a la ligera, donde las consecuencias de mis actos no pesan, es decir, en última instancia no importan, o más bien: uno no debe rendir cuentas de su vida a nadie. Por ello insiste Kierkegaard en vincular la seriedad a la forma de relacionarse del sí mismo *ante* Dios, siendo ese «ante» la clave que da un giro a la existencia: cada uno es, aisladamente, responsable de su vivir. No ya del contenido de su vida, de todo aquello que le acontece, de todo lo padecido, sino de *cómo* todo ello ha sido vivido, apropiado desde la libertad. Pues también aquello que viene

⁴⁵⁷ SKS 5, 445 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “maaskee har mange Stridsmænd at befale over, maaskee skriver mange Bøger, maaskee er i de høie Stillinger, naar man maaskee har mange Børn, eller ofte maa være med i Livsfare, eller har den alvorlige Gjerning, at klæde Liig, saa slutter man feil, hvis man deraf uden videre slutter, at man er alvorlig, thi Alvoren er i Indtrykket, Alvoren er det indvortes Menneskes, ikke Bestillingens”.

dado por la necesidad puede ser transformado por la libertad. Incluso –dirá en varias ocasiones Kierkegaard– la libertad puede transformar lo que naturalmente nos repele y rechazamos, como es el sufrimiento inevitable,

“The external impossibility of being able to free oneself from the suffering does not prevent the internal possibility of actually being able to make oneself free in the suffering, of being able freely to take the suffering upon oneself since the patient one gives *his consent* by *willing* to submit to the suffering”⁴⁵⁸.

Seriedad es pues la actitud básica y primordial que debe dirigir los pasos del individuo singular en aquel andar que es exclusivamente suyo. Sin seriedad, su esencial capacidad de vivir desde sí mismo no se pone en juego, y lo que queda en cambio es una *disposición espectacular*⁴⁵⁹, manifiéstese esta como pasividad indiferente o como exacerbado activismo. Emprenda muchas tareas durante el día o no se levante de la cama, pase por la vida sin dejar huella o lleve a cabo innumerables acciones que queden registradas en la historia de la humanidad, en relación a sí mismo conservará la misma deuda; no asumió su primera y fundamental tarea, que la seriedad constantemente le recuerda: ser sí mismo. Y esta tarea no puede realizarla sin la posibilidad de dar cuenta de ella, es decir, sin asumirla precisamente como tarea. Seriedad es la actitud de quien comienza pues, desde la “responsabilidad de la eternidad”⁴⁶⁰. Sobre ella escribía “B” en sus cartas al joven esteta, señalando que era esta la actitud propia de quien se introducía en la vida ética. Sin seriedad, alertaba “B”, uno queda a merced de los estados de ánimo.

⁴⁵⁸ SKS 8, 220 (*Discursos edificantes en varios espíritus*): “Den udvortes Umulighed af at kunne frigjøre sig fra Lidelsen, forhindrer ikke den indvortes Mulighed af virkeligen at kunne gjøre sig fri i Lidelsen, frivilligt overtage Lidelsen, idet den Taalmodige giver sit Samtykke ved at ville finde sig i Lidelsen”.

⁴⁵⁹ Ver pág. 80.

⁴⁶⁰ SKS 8, 82 (*Una reseña literaria*): “Evighedens Ansvar”

Alvoren no se opone a los posibles *Stemningers* con que la vida afecta al individuo. Sí, en cambio, como ya anunciaba el joven Kierkegaard en *El concepto de ironía*⁴⁶¹, la seriedad permite al individuo señorear sobre los mismos, que no significa capacidad para producirlos en uno mismo o capacidad para regular su intensidad – no es dominio en este sentido–, sino capacidad para ordenarlos y colocarlos en su lugar según aquella meta más alta que el sentido de su responsabilidad le anuncia.

Recordemos que el esteta busca experimentar intensamente la vida, y esta posibilidad la encuentra en su capacidad de sentir, pena o alegría, placer o dolor, angustia, melancolía, excitación, euforia, a través del llanto, la risa, el tacto, la mirada, el oído, la fantasía. Experimentar ante la realidad distintos estados de ánimo, y estos en diversos grados de intensidad: a ellos supedita el esteta su vínculo con lo real, hacen las veces de frontera entre lo que es él y aquella vida que lo permea a cada instante. Es innegable que a través del sentir el esteta se siente a sí mismo, se experimenta como individuo único, pues es sobre él y no otro en quien la vida se vierte en toda su riqueza. Sin embargo, esa individualidad que *siente* encuentra que la única forma de permanecer sí misma en el tiempo es a través del recuerdo, entendido como actualización de lo sentido. En este punto, los estados de ánimo dejan de ser aquel cauce a través del cual la vida lo interpela, para ser aquello que se busca por sí mismo. Y el esteta, que se jacta de su capacidad de dominar y producir los estados de ánimo a su antojo, acaba siendo un esclavo de ellos. Ya no busca vivir, sino solo huir del tedio.

La seriedad, frente a esta sujeción a los estados de ánimo, se muestra como su antídoto. El individuo no reduce su singularidad a ser *una* caja de resonancia donde se cruza la vida. No es un mero espectador –fino y sutil en su mirada, no lo negaremos –de una realidad que se despliega ante sus ojos. En la seriedad, el individuo es un *tú* llamado, al que se le exige una respuesta irremediabilmente suya. Toda su vida es una respuesta. Incluso si se niega a responder, está ya respondiendo. Él solo. Él y nadie más.

⁴⁶¹ SKS 1, 319-320 (*Sobre el concepto de ironía*): "Jo sundere og alvorligere han lever, desto mere vil han ogsaa blive Herre over Stemningen, det vil sige, desto mere vil han ydmyge sig under den og derved frelse sin Sjæl"; ("cuanto más sana y seriamente viva, tanto más se hará dueño del estado de ánimo, es decir, tanto más se humillará ante él y salvará de ese modo su alma").

Por utilizar una imagen para expresar la continuidad entre los *Stemningers* y la seriedad, podríamos decir que la primera reflexión, la primera forma de autopresencia se da cuando la vida lo despierta a uno del sueño de la inmediatez a través de su resonar en uno mismo, es decir, a través de esa apelación anímica que nos llega al responder sintiendo a lo sentido. Más este primer despertar pide una sacudida más intensa, capaz de ponerlo a uno en pie. ¿Cómo se produce? Se aprende, dirá Kierkegaard. “¿Dónde se aprende la seriedad? En la vida”⁴⁶².

5.1.2. La seriedad como experiencia de lo irreversible

Un buen lugar (tópico) para distinguir la seriedad de otras posibles actitudes *espectaculares* o no comprometidas, es en la lectura cruzada entre *In vino Veritas* y el tercero de los *Discursos para ocasiones supuestas: Junto a una tumba*⁴⁶³. El banquete organizado por Constantin Constantius y recordado por W. Afham, es un ejemplo de la frivolidad directamente opuesta a la seriedad que predicara “B” en sus cartas.

⁴⁶² SKS 5, 434 (Tres discursos para ocasiones supuestas): “Hvor læres da Alvor? I Livet”.

⁴⁶³ Merece destacarse aquí la labor de W. Glenn Kirkconnell, quien ha practicado una lectura cruzada entre las obras pseudónimas y las obras escritas bajo la firma de Kierkegaard. Kirkconnell ha justificado su método de lectura a partir de un exhaustivo estudio de la estrategia comunicativa kierkegaardiana en sus obras: *Kierkegaard on ethics and religion: from Either/or to Philosophical Fragments*, Continuum International Publishing Group, NY 2008, y *Kierkegaard on Sin and Salvation: from Philosophical Fragments through the Two Ages*, Continuum International Publishing Group, NY 2010. La tesis de Kirkconnell es que una lectura paralela entre las obras firmadas y las obras pseudónimas según la serie de entregas al público (recordemos que en varias ocasiones estas eran publicadas el mismo día o con pocos días de diferencia), puede arrojar luz sobre ideas que de lo contrario resultarían confusas o ambiguas. En el caso que nos concierne, Kirkconnell –así como lo había propuesto también Emmanuel Hirsch –propone leer *Etapas en el camino de la vida* en paralelo con *Tres discursos para ocasiones supuestas*, según una relación cruzada: *In vino veritas* (la primera parte de *Etapas*) debería leerse junto al tercer discurso; los textos del casado paralelamente a *En ocasión de una boda*; y los textos de *¿Culpable o no culpable?*, la tercera parte de *Etapas*, deberían leerse a la par que el primero de los discursos, *En ocasión de una confesión*. Una justificación de esta propuesta –que nosotros damos por legítima –puede encontrarse en: W. Glenn Kirkconnell, “Earnestness or Estheticism: Post 9/11 Reflections on Kierkegaard’s Two Views of Death”, *Florida Philosophical Review*, Vol. III, Issue 2, Winter 2003, pp. 62-76.

La discusión que se da por la posibilidad misma del banquete es ya un signo del carácter huidizo de la existencia estética: *la idealidad de lo posible es superior a la actualidad y sus consecuencias* (entre las que cabría, por ejemplo, el arrepentimiento). Nadie quiere hacerse cargo de organizarlo, incluso nadie parece estar dispuesto a asistir a él a no ser que se cumpla la condición que propone Juan el seductor: que de todo se ocupen otros. Y si finalmente se hace, es porque Constantin Constantius se hace cargo, confiando en que por medio de la sorpresa y la novedad podrá eludir el tedio y temible aburrimiento que acecha a los comensales. Sin embargo, lo más indicativo de este carácter huidizo de la existencia estética lo da el final del banquete, la prontitud con que los sirvientes se aprestan a no dejar rastro de que alguna vez haya habido tal:

“we saw that demolition crew ready to destroy everything -a memento that instantly changed the participants into refugees from that place and in the same instant had already transformed, as it were, the whole surroundings into a ruin”⁴⁶⁴.

Se trata de destruir cualquier vestigio de la caducidad de las cosas, de los restos que quedan como adheridos a la acción, representados aquí por los restos de la comida. Como si los comensales no soportaran tener a la vista las consecuencias de su acción. Y por otro lado, el mismo cronista esquivo con su relato esta posibilidad, al pintarlo con vivos colores y describirlo como la muerte y ruina de lo *otro*. Afham busca de este modo sostener la atmósfera de lo interesante incluso en presencia de lo irreversible que ponen al descubierto aquellos restos que prefiguran la muerte. Porque al ser la muerte *de lo otro o del otro*, esta puede volverse todavía objeto de relación espectacular, es decir, caer en la categoría estética de lo interesante. Incluso la propia muerte cabría ser vista desde la distancia, desde fuera de uno mismo de modo que se volviera un asunto interesante y no un asunto de la seriedad.

⁴⁶⁴ SKS 6, 80 (*Etapas en el camino de la vida*): “saaledes saae man hiint Nedrivningschor færdigt til at ødelægge Alt – et Memento, der i samme Secund gjorde Deeltagerne til Flygtninge fra hiint Sted, og i samme Secund allerede ligesom havde forvandlet den hele Omgivelse til en Ruin”.

Contra esta posibilidad escribe Kierkegaard en el último de los *Discursos para ocasiones supuestas, Junto a una tumba*. Busca allí Kierkegaard anular la estrategia estética de posicionarse como mero espectador, incluso ante la muerte: “Pensarse uno mismo muerto es seriedad; ser testigo de la muerte de otro es un estado de ánimo”⁴⁶⁵. Aun cuando reaccionemos ante la muerte del otro con tristeza o dolor, esto no pasa de ser un *Stemning*. Un estado de ánimo que puede ser perfectamente legítimo, eso no lo pone en duda Kierkegaard. Pero ese *justo eco* en nosotros de un acontecimiento tal, no puede ser llamado todavía seriedad en la medida en que uno permanece –aun cuando quisiéramos acompañar al otro en la muerte- como (el) espectador/observador (“*Betragteren*”) de ella. Morir no es seriedad, sino pensar la muerte como aquello hacia donde me encamino. Y pensando en ello, tomar “la decisión de la muerte” (“*Dødens Afgjørelse*”), es decir, atendiendo al carácter decisivo y definitivo de la propia muerte, a su poder retroactivo con respecto a la propia vida, pueda uno “desistir del acto vano, instándose una y otra vez a emprender el camino del bien”⁴⁶⁶. Acto vano se corresponde con un actuar fuera de sí. Solo obrando desde sí puede uno comenzar –o disponerse a comenzar- a transitar el camino del bien. Los comensales de *In vino Veritas*, al rechazar el pensamiento de la muerte, se sitúan fuera de sí, excluyéndose a sí mismos del aprendizaje de la seriedad que ofrece el pensamiento de la muerte a quien quiera hacerse su discípulo. Pensar la propia muerte es seriedad, pensar que el tiempo de la vida acaba, de una vez para siempre, y que ello puede ocurrir en cualquier instante (esto último es lo que llama Kierkegaard la certeza de la incertidumbre de la muerte). El individuo sabe que la muerte tiene la última palabra, o más bien, el poder de imponer silencio:

⁴⁶⁵ SKS 5, 445 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “At tænke sig selv død er Alvoren; at være Vidne til en Andens Død er Stemning”.

⁴⁶⁶ SKS 5, 448 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “forsage den forfængelige Idræt, nu tilskyndedes og atter tilskyndedes til at haste paa det Godes Vei”.

“Cuando llega se dice: hasta aquí, ni un paso más; entonces se acabó, no se agrega ni una letra; entonces el sentido ha sido expuesto, no ha de oírse un ruido más –entonces todo terminó”⁴⁶⁷.

Seriedad es pensar la propia muerte y pensar que la muerte *decide* la vida, dejando expuesto de forma definitiva, su sentido. La muerte, para aquel que quiera aprender la seriedad del pensamiento de la muerte, tiene el poder de transformar la vida.

Afham, aquel *observador* privilegiado de *In vino veritas*, parecía encontrar en el recuerdo (erindre) una forma de vencer el tiempo, de esquivar su carácter irreversible. Pero Kierkegaard afirma que esto es una quimera, un autoengaño, y esto lo constata precisamente el carácter decisivo de la muerte, que, al revelar su poder –lo irreversible –le descubre al individuo su impotencia:

“Pues todas las potencias de la vida no logran resistir al tiempo que las arrastra consigo, *incluso el recuerdo está en el presente*. Y el viviente no tiene en su poder detener el tiempo. (...) La muerte, en cambio, tiene ese poder”⁴⁶⁸.

El necesario, inminente e incierto final de la vida señala el cierre de las posibilidades, o por decirlo de otra manera, anuncia la posibilidad de la imposibilidad⁴⁶⁹. La pretensión del esteta de estar ante un horizonte de infinitas posibilidades es contradicha por el pensamiento de la propia muerte. Ante el pensamiento de la muerte la pretensión de hacer y deshacer, de jugar con el tiempo como si este fuera reversible, se vuelve insostenible. Porque el tiempo

⁴⁶⁷ SKS 5, 449 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Naar den kommer, saa hedder det: her til, ikke et Skridt længere; saa er der sluttet af, ikke et Bogstav føies der til; saa er Meningen ude, ikke en Lyd mere skal der høres – saa er det forbi”.

⁴⁶⁸ SKS 5, 448-449 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Thi alle Livets Kræfter formaae ikke at gjøre Tiden Modstand, den river dem med sig, selv Erindringen er i det Nærværende. Og den Levende har det ikke i sin Magt at standse Tiden (...). Døden derimod har denne Magt”. La cursiva en el texto español es mía.

⁴⁶⁹ “La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia... de todo existir”, HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Editorial Universitaria S. A., Santiago de Chile 1997, p. 282 [§ 53].

puede ser detenido, pero no por el viviente, esto es lo que enseña la muerte. El individuo no puede detener el tiempo ni sustraerse a él. No puede deshacer aquello que ya ha quedado detrás de sí en el tiempo y que la muerte se lo adscribirá una vez cierre el círculo donde se figure la totalidad de su vida.

La muerte, por otra parte, además de recoger la vida en su totalidad, la singulariza, por ello su pensamiento invoca la seriedad:

“Y aunque una generación se uniera ruidosamente a la otra en una obra en común y el individuo se olvidara de sí mismo y se sintiera muy confiado al amparo de la muchedumbre: he aquí que la muerte coge por separado a cada uno”⁴⁷⁰.

Junto a una tumba ofrece así el reverso de la posición que asumen los comensales de *In vino veritas*, ante quienes lo irreversible del tiempo no parece tener un efecto transformador. La seriedad no es sin más el pensamiento de la propia muerte, sino el que este pensamiento penetre la vida y la transforme, resistiendo a cualquier tentación de “aplazamiento” (“Opsættelse”) aferrándose a la decisión que equivale a decir: hoy mismo. Hoy mismo, ahora, este es el momento –mi momento– para emprender el camino del bien. A la seriedad no le importa que la muerte venga inmediatamente a interrumpir y detener el camino emprendido ni que la obra de bien quede inacabada. Solo le importa una cosa: empezar ahora.

“Por lo que respecta al tiempo bien utilizado, no es esencial, en relación con la interrupción de la muerte, si el tiempo fue largo o corto; y, por lo que respecta a la obra esencial, no es esencial, en relación con la interrupción de la muerte, si aquella fue acabada o solo comenzada”⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ SKS 5, 455 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Og forenede end Slægt med Slægt sig larmende til fælles Gjerning, og glemte den Enkelte sig selv og fandt sig saa betrygget i Mængdens Skjul: see, Døden tager Hver for sig – og han bliver taus”.

⁴⁷¹ SKS 5, 463-464 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Thi med Hensyn til vel anvendt Tid er det i Forhold til Dødens Afbrydelse ikke væsentligt, om Tiden var lang eller kort; og med Hensyn til den væsentlige Gjerning er det i Forhold til Dødens Afbrydelse ikke væsentligt, om den blev færdig eller kun begyndt”.

Para Kierkegaard la seriedad es una orientación desde la que se vive, y esta orientación es algo que se aprende de variadas maneras a lo largo de la vida, siendo la experiencia de lo irreversible una de ellas. Entre *Etapas en el camino de la vida* y *Tres discursos para ocasiones supuestas*, Kierkegaard y sus pseudónimos alumbran *la seriedad* a partir del contraste, tal como hemos intentado mostrar en relación al pensamiento de la muerte y la experiencia de lo irreversible. Sin embargo, esta experiencia si bien puede prestarse como maestra de la seriedad, no es ella misma la seriedad. E incluso deja apenas enunciada la razón última según la cual el pensamiento de la muerte puede ser maestra de la seriedad. Esta razón está implícita en la imagen con la que Kierkegaard *viste* la muerte al término de su discurso: “Livets sidste Examen” (“el examen final de la vida”). La totalidad de la vida recogida en el instante de la muerte, y su carácter irreversible, se presentan a examen, ante el cual todos los individuos –cada uno separado y por sí mismo – enfrentan la misma dificultad;

“Aquí no sucede como con otras cosas, cuando al que tiene más talento se le hace más fácil aprobar, y más difícil al que tiene menos; no, sino que la muerte adapta con toda exactitud la prueba a la aptitud, y la prueba resulta igualmente difícil, porque es la prueba de la seriedad”⁴⁷².

Un examen requiere un examinado y un examinador. Este es otro aprendizaje de la seriedad, y es la seriedad misma: quien, al relacionarse consigo mismo descubre que el sí mismo no *es* sino por otro, que su sí mismo le ha sido dado y que todo lo que puede ser desde sí mismo es una respuesta al don de sí.

5.1.3. La seriedad a la luz de la culpa y la confesión de los pecados.

Lo irreversible se muestra también en una *experiencia* que para Kierkegaard resulta fundamental en la vida de un individuo. Se trata de un aprendizaje esencial, aunque en su primer momento se presenta en toda su ambigüedad. Nos referimos

⁴⁷² SKS 5, 469 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Det er ikke som ellers, at den lykkeligt Begavede har let ved at bestaae, den ringe Begavede svært, nei, Døden afpasser Prøven i Forhold til Evnen, o, saa nøiagtigt, og Prøven bliver lige svær, fordi det er Alvorens Prøve”.

al reconocimiento de la culpa, y mucho más, del propio pecado o de uno mismo en tanto que pecador. Culpa y pecado no son lo mismo, ni refieren necesariamente a lo mismo, Kierkegaard es muy claro al distinguir ambas realidades. A continuación intentaremos distinguir estos dos aprendizajes y su relación con la seriedad.

Hemos hablado ya sobre la relación que existe entre la culpa y la *singularización* – entendida esta como proceso mediante el cual uno se apercibe en su irreductible singularidad⁴⁷³. Pero queda todavía establecer los límites de la culpa en el aprendizaje de la seriedad. Esto es precisamente lo que sale a la luz al cruzar –una vez más –los textos pseudónimos y los textos firmados de 1845; esta vez nos referimos a la relación que puede establecerse entre el primero de los discursos, *En ocasión de una confesión* y el último de los textos pseudónimos de los reunidos por Hilarius Bogbinder, *¿Culpable?, ¿no culpable?*

El hallazgo del *Diario* de Quidam es ya indicativo del problema al que se enfrenta su protagonista. En medio de un lago apartado de la vista de los hombres, olvidado como lo está también el Castillo de Søborg cuyas ruinas dan un toque melancólico al cuadro, dos hombres sacan –para ellos resulta una sorpresa– una caja de madera o cofre hundido en el fondo del agua. Está cerrado con llave, y cuando lo fuerzan, descubren que la llave que la abría estaba contenida dentro de la caja,

“The box was locked, and when I forced it open the key was inside”⁴⁷⁴.

Frater Taciturnus dice que al ver el contenido de la caja y su disposición tuvo la sensación de hallarse ante algo que había sido ejecutado con gran solemnidad, como si hubiese sido realizado a la vista de Dios. El *Diario* no solo revela un secreto, una especie de tortura auto-infligida por un individuo, sino que expresa los resortes anímicos y los diversos estados psicológicos de su autor. Hay una intención explícita de hermetismo y secreto. Dirá Frater Taciturnus de su construcción imaginaria que es una figura demoníaca orientada a lo religioso

⁴⁷³ En los subapartados 1.2.2, 1.4.1 y 2.3.4 de la segunda parte de esta tesis.

⁴⁷⁴ SKS 6, 177 (*Etapas en el camino de la vida*): “Æsken var lukket og da jeg med Magt aabnede den, laae Nøglen inden i”.

(“Quidam is only a demonic figure oriented to the religious”⁴⁷⁵), pero que si bien está orientada *no entra* propiamente en el estadio religioso, sino que se retiene a sí mismo, en suspenso a través de la dialéctica de la culpa que no le permite entregarse al arrepentimiento para dejarlo atrás. Quidam vive un amor desdichado, un amor que no acaba nunca por verse realizado a pesar de la ausencia de obstáculos exteriores –que es el tema eterno de los poetas –y esta imposibilidad de realización es lo que Quidam se afana por comprender. El título de todo el escrito es otra de las pistas que nos ofrece el autor para leer su experimento: *¿Culpable?, ¿no culpable?*

Quidam se debate entre la autojustificación y la asunción de la culpa, vive en una tensión que Taciturnus denomina dialéctica, y que consiste en no poder acabar de decidirse, de arrepentirse, sino que está como en suspenso, a la espera de que algo de afuera, exterior a él, venga a confirmarlo:

“Consequently repentance has become dialectical for him and remains so for him because he must wait for information from actuality about what he has really perpetrated”⁴⁷⁶.

¿Cómo llega el hombre a conocer la culpa? La posibilidad de la culpa es el reverso de la acción humana, de la elección. Al elegir y actualizar una posibilidad se dejan de lado todas las demás. ¿Cómo saber si la elección está justificada? Responder a esta pregunta es entrar en la ética, en lo que otro pseudónimo kierkegaardiano llama *lo general*, “lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos”⁴⁷⁷. Pero Quidam no puede acudir a la ética para resolver la tensión en que se halla, reconocer su culpa y salir del embrollo comenzando por el arrepentimiento. Quidam es, como decíamos, una *figura demoníaca*, es decir –según la definición que el mismo Quidam aporta sobre lo demoníaco– alguien que se relaciona con “la idea” sin *mediación*:

⁴⁷⁵ SKS 6, 446 (*Etapas en el camino de la vida*): “Quidam er kun en dæmonisk Figur i Retning af det Religieuse”.

⁴⁷⁶ SKS 6, 416 (*Etapas en el camino de la vida*): “Angeren er altsaa bleven ham dialektisk og bliver ham det, fordi han maa vente paa Virkelighedens Oplysning om, hvad han egentlig har forskyldt”.

⁴⁷⁷ SKS 4, 148 (*Temor y temblor*): “Det Ethiske er som saadant det Almene, og som det Almene Det, der er gjeldende for Enhver”.

“every individuality who solely by himself has a relation to the idea without any middle term (here is the silence toward all others) is demonic; if the idea is God, then the individual is religious: if the idea is that of evil, then he is in the stricter sense demonic”⁴⁷⁸.

Pero además de carecer de la mediación de la ética –que le permitiría reconocer la culpa adquirida en la falta según el criterio normativo de lo general –Quidam no obra según su orientación demoníaca (ni hacia el bien ni hacia el mal), es decir, no permite que esta culmine en el obrar y por lo tanto tampoco puede hablarse con propiedad de una suspensión teleológica de la ética. La consecuencia de este estar reteniéndose a sí la libertad (postergando la responsabilidad) es lo que hace de Quidam no una figura religiosa, sino propiamente demoníaca,

“There seem to be a possibility that he would arrange his life differently if she came out of all this all right. Precisely in this lies the demonic –that with a presentiment of a possibility he is unwilling to relate himself to himself in his religious idea but understands her in esthetic categories and cheats the ethical a little, as if he were –If he is guilty– less guilty because she came out of it all right, less guilty even if she had dealt wrongly with him”⁴⁷⁹.

La angustia que transmite el *Diario*, es el resultado del estado demoníaco en que se encuentra Quidam, su incapacidad para decidirse en una orientación u otra, delegando el instante de la libertad a algo exterior a sí mismo (a los efectos que su actitud y sus acciones producen en ella). Quidam, aun cuando desea arrepentirse no puede hacerlo, pues es incapaz de renunciar a la idea de estar con ella o no

⁴⁷⁸ SKS 6, 215-216 (*Etapas en el camino de la vida*): Dæmonisk er enhver Individualitet, der ene gennem sig selv uden nogen Mellembestemmelse (her er Tausheden mod alle Andre) staaer i Forhold til Ideen; er nu Ideen Gud, saa er Individualiteten religieus, er Ideen det Onde, saa er han i strængere Forstand Dæmonisk”.

⁴⁷⁹ SKS 6, 395 (*Etapas en el camino de la vida*): “Det er som var der en Mulighed af, at han vilde lægge sit Liv anderledes an, naar hun slap vel fra det Hele. Heri ligger netop det Dæmoniske, at han i en anet Mulighed ikke vil forholde sig til sig selv i sin religieuse Idee, men gribe hende i æsthetiske Kategorier og besvige det Ethiske en lille Smule, som var han, hvis han er skyldig, mindre skyldig, fordi hun slap godt derfra, mindre skyldig, selv om hun havde Uret mod ham”.

estarlo, y por ello delega esta decisión a la respuesta que pueda venirle de fuera, buscando librarse de la responsabilidad de tener que optar por una de las dos posibilidades. Esto coincide con la descripción de lo demoníaco que hace Haufniensis en *El concepto de angustia*: “Lo demoníaco es la no-libertad que quiere consumarse. Eso, sin embargo, es y seguirá siendo una imposibilidad, pues aquella mantiene siempre una relación que, aunque parezca haber desaparecido del todo, sigue estando allí, y la angustia se muestra de inmediato en el instante del contacto”⁴⁸⁰. Quidam presiente la libertad detrás de su renuncia a la libertad y ello le produce angustia: “Lo demoníaco no se ensimisma en torno a algo, sino en torno a sí mismo, y en ello radica la profundidad de la existencia, en que la no-libertad, de hecho, se toma prisionera a sí misma”⁴⁸¹.

De esta manera, la imagen con que iniciábamos este apartado, a saber, la del secreto enterrado/hundido en el fondo del lago y del tiempo, junto aquella poderosa imagen de la llave del cofre oculta dentro del mismo y al que se accede únicamente forzándolo, se corresponden con las características de lo demoníaco que Haufniensis presenta, esto es, con el *ensimismamiento* y la *manifestación involuntaria*, determinaciones que designan “lo mismo, pues el ensimismamiento es justamente enmudecimiento y, si debe declararse, debe hacerlo contra su voluntad”⁴⁸².

El experimento de Frater Taciturnus parece una creación poética pensada para expresar –y experimentar –el estado de una naturaleza demoníaca incapaz de librarse a sí misma. Quidam no puede, como hemos visto, acudir a la ética, a las culpas que posibilita la ética y el arrepentimiento consiguiente. Pero tampoco puede alcanzar otra salida –por ejemplo, el salto a lo religioso –y esto por una razón: le falta la conciencia de pecado.

⁴⁸⁰ SKS 4, 424 (*El concepto de angustia*): “Det Dæmoniske er Ufriheden, der vil afslutte sig. Dette er og bliver imidlertid en Umulighed, den beholder altid et Forhold, og selv om dette ganske tilsyneladende er forsvundet, er det der dog, og Angesten viser sig strax i Berøringens Øieblik”.

⁴⁸¹ SKS 4, 425 (*El concepto de angustia*): “Det Dæmoniske slutter sig ikke inde med Noget, men slutter sig selv inde, og deri ligger det Dybsindige i Tilværelsen, at Ufriheden netop gjør sig selv til en Fange”.

⁴⁸²SKS 4, 425 (*El concepto de angustia*): “det Indesluttede er netop det Stumme, og naar dette skal yttre sig, maa det skee mod dets Villie”.

“If he had a sin on his conscience, if I had imagined him this way, then it would have been far easier to pull him out of this, but then the whole structure would not have manifested what I wanted it to”⁴⁸³.

En ocasión de una confesión Kierkegaard abordará la diferencia cualitativa que el pecado introduce en la relación del sí mismo consigo mismo, arrojando una luz nueva a la disposición de la seriedad tal como la hemos presentado aquí. Antes de pasar a tratar sobre esta posibilidad que habilita la conciencia del pecado necesitamos aclarar una cuestión que aquí hemos apenas aludido pero a la que se dedica una de las obras más notorias de la Autoría, nos referimos a *Temor y Temblor*, y la inconmensurabilidad entre la culpa vista desde la ética y la culpa vista desde el estadio religioso.

5.1.3.1 Más allá de la ética: el silencio y la soledad de Abraham

Comencemos por delimitar y exponer el pensamiento ético kierkegaardiano.

La primera dificultad que encontramos al intentar delimitar el pensamiento ético de Kierkegaard es la ausencia de un desarrollo sistemático y completo del tema. Antes de iniciar la Autoría, Kierkegaard expone algunas de sus ideas sobre ética en su tesis *Sobre el concepto de ironía*. Allí Kierkegaard distingue –a partir del ejemplo de la sofística y la reacción de Sócrates– una eticidad sustancial (“substantielle Sædelighed”) de una ética universal y justificada a la que accede una subjetividad madura. En la eticidad sustancial las leyes, costumbres y normas morales que constituyen la institución del Estado, son asumidas de forma ingenua, es decir, la conciencia individual no reflexiva asume estas leyes, costumbres y normas a partir de una relación de inmediatez. Pero, defendía allí Kierkegaard, la respuesta no es rechazar la eticidad ingenua o inmediata en mor de “la *arbitrariedad* de la subjetividad finita”⁴⁸⁴, sino (re)apropiarse –desde la

⁴⁸³ SKS 6, 397 (*Etapas en el camino de la vida*): “Havde han havt en Synd paa sin Samvittighed, havde jeg tænkt mig ham saaledes, saa havde det været langt lettere at klare ham ud deraf; men saa havde det hele Anlæg heller ikke udviist det, som jeg vil have”.

⁴⁸⁴ SKS 1, 246 (*Sobre el concepto de ironía*): “den endelige Subjectivitets (...) Vilkaarligheden”.

subjetividad que ha tomado conciencia de sí misma –de la idealidad ética. La postura romántica pretendía hacer de su voluntad particular la norma de todo su obrar, rechazando la totalidad de lo real a favor de “una realidad autoengendrada” (“en selvskabt Virkelighed”). El error ético de los románticos consistía fundamentalmente, según Kierkegaard, en su rechazo u olvido de la realidad histórica, del existir concreto de cada quien que entra en relación con lo real 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”⁴⁸⁵. Uno no comienza existiendo desde la nada, sino que recibe una historia, nace en una familia, con una lengua, en unas condiciones sociales concretas, etc. E incluso, con unas costumbres, normas y valores de dominio público. Por otro lado, tampoco uno viene a la existencia en soledad, sino en compañía de otros, en relación a quienes se *debe* de distintas maneras. La realidad no se presta para el individuo ético como campo de juegos, como lugar indiferente donde ejercer un experimentar puro, al capricho de un sujeto omnipotente y constituyente. Kierkegaard, tal como se puede leer en su tesis universitaria, critica la libertad negativa de los románticos y en ningún caso justifica una moral particular frente a una ética universal.

Una vez inicia la Autoría, encontramos tres momentos donde vuelve a surgir el problema de la Ética. En *O lo uno o lo otro*, “B” parece continuar el pensamiento ético que se anunciaba en *El concepto de ironía*. Para “B”, resulta fundamental el momento en que el individuo, consciente de su responsabilidad intransferible, realiza *su deber* a partir de la mediación de lo general:

“Solo cuando el individuo mismo es lo general, solo entonces lo ético puede realizarse. Ese es el secreto inherente a la conciencia, el secreto que la vida individual tiene consigo misma, el hecho de ser tanto una vida individual como, a la vez, lo general, tal vez no de manera inmediata y en cuanto tal, pero sí de acuerdo a su posibilidad. El que considera la vida de manera ética ve lo general y el que vive de manera ética expresa en su vida lo general, hace de sí mismo un hombre general, no porque se despoje de su concreción, pues

⁴⁸⁵ SKS 1, 312 (*Sobre el concepto de ironía*): “deels som en Gave, der ikke vil lade sig vrage, deels som en Opgave, der vil realiseres”.

entonces se convierte en nada, sino porque se reviste de ella y la compenetra con lo general”⁴⁸⁶.

Se trataría de incorporar en uno mismo el *deber* –en el sentido del imperativo categórico kantiano –como un principio del obrar, y no como algo exterior a uno mismo que derivaría invariablemente en una multiplicidad de principios particulares (“Una vida tan llena de deberes, desde luego, es fea y aburrida”⁴⁸⁷). Quien vive éticamente “se ha revestido del deber, y este es para él la expresión de su más íntima esencia”⁴⁸⁸; “El individuo ético no tiene el deber fuera de sí, sino en sí”⁴⁸⁹. A diferencia del romántico –*el sujeto negativamente libre* –el ético realiza su libertad en la concreción de su deber, que es universal sí, pero a la vez es intransferiblemente *suyo*. “Esto muestra que el individuo es a la vez lo general y lo particular”⁴⁹⁰. La vida ética por tanto, es una vida que, a la vez que aisla al individuo en su singularidad, lo pone en relación con lo general, librándolo de la pura arbitrariedad de su voluntad particular. *Su deber* y la *intensidad* con que se le presenta, le dice antes que nada, que él es responsable:

“responsable de sí mismo en sentido personal, en la medida en que aquello que elige tendrá una influencia decisiva para él mismo,

⁴⁸⁶ SKS 3, 244 (*O lo uno o lo otro II*): “Først naar Individet selv er det Almene, først da lader det Ethiske sig realisere. Det er denne Hemmelighed, der ligger i Samvittigheden, det er denne Hemmelighed, det individuelle Liv har med sig selv, at det paa eengang er et individuelt Liv og tillige det Almene, om ikke umiddelbart som saadant, saa dog efter sin Mulighed. Den, der betragter Livet ethisk, han seer det Almene, og den, der lever ethisk, han udtrykker i sit Liv det Almene, han gjør sig til det almene Menneske, ikke derved, at han affører sig sin Concretion, thi saa bliver han til slet Intet; men derved, at han ifører sig den og gjennemtrænger den med det Almene”.

⁴⁸⁷ SKS 3, 242 (*O lo uno o lo otro II*): “Et saadant Pligtliv er naturligtvis saare uskjønt og kjedsommeligt”.

⁴⁸⁸ SKS 3, 243 (*O lo uno o lo otro II*): “Han har iført sig Pligten, den er ham Udtrykket for hans inderste Væsen”.

⁴⁸⁹ SKS 3, 244 (*O lo uno o lo otro II*): “Det ethiske Individ har da ikke Pligten udenfor sig, men i sig”.

⁴⁹⁰ SKS 3, 251 (*O lo uno o lo otro II*): “Dette viser, at Individet paa eengang er det Almene og det Enkelte”.

responsable respecto del orden de cosas en el que vive; responsable ante Dios”⁴⁹¹.

“B” parece situarse en las coordenadas de la ética kantiana, en los tres postulados de la razón práctica (libertad, inmortalidad, existencia de Dios) y en la primacía del deber en sentido formal. Este deber se materializa a través de la mediación de lo general, de la sociedad, sus usos, costumbres y valores justificables a partir de la razón y la comunicación; en esto consiste aquella responsabilidad “respecto del orden de cosas en el que vive”. El deber liga al individuo a la trama de relaciones en las que se encuentra ya existiendo, pues no se trata en cada caso de un sí mismo abstracto, sino de “un sí mismo concreto que se encuentra en viviente interacción con este entorno determinado, con estas circunstancias de vida, con este orden de cosas”⁴⁹². El individuo ético no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil, argumenta “B”. Y aunque la máxima ética es formal, esta se realiza en lo general, en la vida social; y la transparencia que busca para sí mismo el individuo ético (frente al ocultamiento interesante del individuo estético) es aplicable también a la vida social, a la comunicación ética, por ello dice “B” que todo hombre tiene el deber de tener un amigo, o lo que es lo mismo, “todo hombre tiene el deber de revelarse”⁴⁹³. Precisamente en la comunicación, puede la materialización del deber llegar a una perfección mayor, a partir del diálogo sobre lo que es justo. James Collins resume así la ética de “B”:

“El ideal ético es poner en conformidad todos los aspectos de un ser individual con la ley universal, de manera que cada individuo exprese lo que es esencialmente humano”⁴⁹⁴.

Hasta aquí la ética según la expone “B” al joven esteta. Sin embargo, esta ética se muestra –pese a todo su interés por hacerse con la realidad concreta e histórica –

⁴⁹¹ SKS 3, 248 (*O lo uno o lo otro II*): “ansvarhavende for sig selv i personlig Betydning, forsaavidt det vil have afgjørende Indflydelse paa ham selv hvad han vælger; ansvarhavende ligeover for den Tingenes Orden, i hvilken han lever, ansvarhavende ligeover for Gud”.

⁴⁹² SKS 3, 248 (*O lo uno o lo otro II*): “et concret Selv, der staaer i levende Vexelvirkning med disse bestemte Omgivelser, disse Livsforhold, denne Tingenes Orden”.

⁴⁹³ SKS 3, 304 (*O lo uno o lo otro II*): “ethvert Menneskes Pligt at blive aabenbar”.

⁴⁹⁴ J. COLLINS, *El pensamiento de Kierkegaard*, Fondo de Cultura Económica, México 1958, pág. 89.

demasiado idealista (en el sentido de utópica), para otras voces de la Autoría: “La ética muestra la idealidad como tarea y da por sentado que el ser humano dispone de las condiciones”⁴⁹⁵. Para Haufniensis, la ética tal como la plantea “B”, encuentra su límite en el arrepentimiento, encalla en el concepto de pecado. Es verdad que “B” no excluía el arrepentimiento dentro del ámbito de la ética, pero no desarrollaba claramente en qué consistía este, sino que vagamente apuntaba a la aceptación absoluta de lo dado al individuo, incluida su historia y aquello menos diáfano de su historia que se atribuía a sí mismo sin reparo. La culpa, en esta propuesta ética, solo tiene valor en cuanto permite ver con claridad la responsabilidad intransferible: «*solo yo soy culpable, es mi culpa*», porque ese es el reverso de afirmar sin reparos la libertad: “cuando se ha arrepentido, entonces se tiene a sí misma como su tarea bajo responsabilidad eterna, y de esa manera el deber está puesto en su carácter de absoluto”⁴⁹⁶. Pero el pecado (y la culpa *del* pecado) es una falta que no puede sobrellevar el individuo, que no puede cargar; no tiene perdón, más que en la (im)posibilidad de una repetición, de un comienzo absolutamente nuevo. Por otro lado, como veremos en el siguiente subapartado (5.1.3.2 *El pecado y una nueva relación que traspasa la seriedad*), en el pecado el individuo se relaciona con Dios no a partir de la mediación de lo general –como parecía defender “B” –sino desde una segunda⁴⁹⁷ inmediatez.

Otro momento donde se critica la ética defendida por “B” es en *Temor y Temblor*, donde Johannes de Silentio parece poner en suspenso el imperativo ético del revelarse, que habilita la posibilidad de la comunicación ética –la validez universal de lo ético –. Aquí el pseudónimo irrumpe en escena para plantear una excepción a esta regla general de la responsabilidad, pero sin por ello recaer en una postura estética. Johannes de Silentio nos habla de un silencio, el de Abraham⁴⁹⁸. La acción

⁴⁹⁵ SKS 324 (*El concepto de angustia*): “Ethiken viser Idealiteten som Opgave, og forudsætter, at Mennesket er i Besiddelse af Betingelserne”.

⁴⁹⁶ SKS 3, 257 (*O lo uno o lo otro II*): “har angret sig selv, saa har han sig selv som sin Opgave under et evigt Ansvar, og saaledes er Pligten sat i sin Absoluthed”.

⁴⁹⁷ Para distinguirla de la inmediatez estética que se ha analizado en esta tesis.

⁴⁹⁸ El silencio de Abraham y el de Quidam si bien parten del mismo supuesto –al faltarles la mediación de la ética carecen del lenguaje común para expresarse –se separan en dirección contraria: Abraham está firme en la fe, Quidam en la angustia del no saber.

de Abraham, explica De Silentio, es injustificable. Ama a Isaac. Es su hijo. Más todavía, es el hijo de la promesa, el cumplimiento de su esperanza. Pero Abraham se dirige al Monte Moriah, y en ningún instante del camino Abraham deja de amar a Isaac. ¿Por qué entonces lleva con él un cuchillo de sacrificio? Johannes de Silentio describe la imposibilidad de comprender a Abraham. Nos falta la mediación de lo general, dirá, por ello Abraham permanece en silencio, por ello no puede expresar las razones de su acción. El comentario que hace Jacques Derrida a este respecto, nos parece muy acertado:

“La exigencia ética está regulada, según Kierkegaard, por la generalidad; y define, pues una responsabilidad que consiste en hablar, es decir, en introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos”⁴⁹⁹.

La ética, tal como la presenta Johannes de Silentio, es el espacio donde el hombre puede justificar su acción ante el resto de los hombres con los que con-vive. Las razones que justifican su acción deben ser universales, deben poder ser comprendidas por todos, deben *poder ser justificadas*. Incluso el héroe trágico, que se ve llevado a cometer una acción que va contra sus intereses particulares e incluso preceptos éticos generales – “Amará el padre al hijo más que a sí mismo” (“Faderen skal elske Sønnen høiere end sig selv)– *puede* hablar, justificar ante los demás su acción, mostrando un *τελος* más elevado: lo hizo *por el bien de la comunidad*. Pero “Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de conciliarse a los enojados dioses”⁵⁰⁰. Abraham conoce su deber, su deber intransferible de ser el padre de Isaac, y como tal, su deber de amarlo más que a sí mismo. Sin embargo, al obedecer a Dios, que es también su deber, lo pone ante la situación de oponer su deber a su deber, pero no como lo sería el caso de Agamenón (su deber hacia su hija y su deber hacia su pueblo, en ningún caso deja de asumir su deber ético), sino un deber que no atañe más que a él como particular, frente a un deber universal (y por ello, en este caso,

⁴⁹⁹ J. DERRIDA, *Dar la muerte*, Ed. Paidós, Barcelona 2006, p. 72.

⁵⁰⁰ SKS 4, 153 (*Temor y temblor*): “Det er ikke for at frelse et Folk, ikke for at hævde Statens Idee, at Abraham gjør det, ikke for at forsone vrede Guder”.

debe realizar una *suspensión teleológica de lo ético*). Torralba señala que la propuesta de Kierkegaard-Johannes de Silentio implicaría una superación de la ética formal kantiana, desde la categoría novedosa de la fe:

“La articulación, pues, de la libertad va íntimamente enlazada al Espíritu, pero no en tanto que sujeto moral, sino en tanto que sujeto místico. En Kierkegaard, la experiencia de la libertad radica en el Espíritu pero no autónomamente considerado sino en el Espíritu radicalmente receptivo a la llamada del Otro. La existencia abrahámica que, en Kierkegaard, representa el paradigma de la libertad, consiste, fundamentalmente, en la obediencia incondicional a la Alteridad pura”⁵⁰¹.

El mismo Johannes de Silentio afirma esto cuando expresa la paradoja de que “el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior”⁵⁰². Ya no se trata de un esteta que hace de su voluntad arbitraria el criterio último de su obrar, sino que aquí un individuo ético, que busca realizar su deber con toda seriedad (recordemos que seriedad es relación del individuo consigo mismo ante Dios, y esto coincide con el fundamento del deber que propone “B”, a saber, la “responsabilidad ante Dios”), es quien suspende la obligación de su deber en función de su obediencia a Dios. La contradicción consiste en obedecer a Dios contra Dios, pues al responder *directamente* a un mandato divino, queda en suspenso el deber ético, y el fundamento último del deber ético consiste precisamente en responder a ese mismo Dios (aunque este en realidad, no lo sea más que como postulado, “pues Dios está tomado en el sentido totalmente abstracto de lo divino, es decir, de lo general, o sea, del deber”⁵⁰³). La ética de “B” – el deber universal, lo general, la palabra compartida – está amparada en último

⁵⁰¹ F. TORRALBA, *Poética de la Libertad. Lectura de Kierkegaard*, Caparrós, Madrid 1998, p. 62.

⁵⁰² SKS 4, 149 (*Temor y temblor*): “at den Enkelte som den Enkelte er høiere end det Almene, er berettiget ligeoverfor dette, ikke subordineret, men overordne”. *Nota*: Hemos mantenido aquí la traducción de “den Enkelte”= “Particular” de Vicente Simón Merchán, porque en este contexto se manifiesta más el contraste que hay entre el individuo y lo general.

⁵⁰³ SKS 4, 160 (*Temor y temblor*): “»Gud« her tages i en aldeles abstrakt Forstand som det Guddommelige, det Almene, Pligten”.

término en la responsabilidad que como individuos tenemos ante Dios, pero Dios aquí es un postulado, es el punto donde se apoya todo el edificio de la ética universal, y aquello que reviste de carácter absoluto al deber, pero no es Aquel con quien uno se relaciona *realmente*:

“Dios pasa a ser un punto invisible de convergencia, una idea desvaída, cuyo poder solo reposa en la ética que se refiere a la existencia terrena”⁵⁰⁴.

Por ello para Abraham, ser responsable ante Dios en este sentido, es decir, *desde la mediación de la ética universal*, significa una *tentación*. Abraham obra en la pretensión de una relación *con* Dios sin la mediación de la ética. Él es la excepción, en él se anuncia la paradoja de la fe:

“Abraham, como Particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto, ¿pero hay una justificación para obrar de este modo? Sí, su justificación reside de nuevo en lo paradójico, pues si Abraham la tiene verdaderamente, no será en virtud de su integración en lo general, sino en virtud de su cualidad de Particular”⁵⁰⁵.

Si la fe no implica que el Individuo singular/Particular pueda ponerse por encima de lo general, realizar una suspensión teleológica de la ética, Abraham es, sin lugar a dudas, un asesino. Si esta pretensión de relacionarse absolutamente con lo absoluto es injustificable – y si no lo es, es porque se da un salto de la dimensión ética a la dimensión religiosa –es decir, si no hay nada más alto que la ética, entonces Abraham no se distingue de un asesino. Esta relación absoluta sin mediación, es lo que previamente definíamos como lo demoníaco-religioso. Y su posibilidad es la objeción que elevan otras voces de la Autoría a la ética de “B”, o a la pretensión de que sea esta la existencia más alta a la que puede acceder el individuo.

⁵⁰⁴ SKS 4, 160 (*Temor y temblor*): “Gud bliver et usynligt, forsvindende Punkt, en afmægtig Tanke, hans Magt er kun i det Ethiske, der udfylder Tilværelsen”.

⁵⁰⁵ SKS 4, 155 (*Temor y temblor*): “at han som den Enkelte sætter sig i et absolut Forhold til det Absolute. Er han berettiget? Hans Berettigelse er igjen det Paradoxe; thi dersom han er det, er han det ikke i Kraft af at være noget Almeent, men i Kraft af at være den Enkelte”.

Desde estas coordenadas ya podemos comprendemos mejor la inconsistencia de la posición de Quidam. Él se pone más allá de lo general, pero espera todavía una justificación que le llegue de afuera, que le indique que estaba justificado para ponerse, como Particular, por encima de lo general. Pero esto es una contradicción. Quien se sale de la ética no puede pretender alcanzar el consuelo de la ética. No puede esperar que el resultado venga a consolarlo; está solo entre los hombres, incomprendido, no puede hablar, no puede llegar a un acuerdo, no puede justificarse ante los demás. Y sin embargo el individuo singular, en este extremo aislamiento puede, tal vez, nada menos que tratar de *tú* al Dios de los cielos⁵⁰⁶.

5.1.3.2. El pecado y una nueva relación que traspasa la seriedad

La ética de “B” es una ética inmanente. Dios mismo está contenido en ella (reducido) como postulado, llegando incluso a identificarse lo divino con lo general, con el deber.

La realidad del pecado rompe con la inmanencia ética. La realidad del pecado es, para el individuo, un descubrimiento, un hallazgo que no obtiene de sí mismo ni de su experiencia en el mundo sino que le es concedido, le es *dado* descubrirlo, es decir, se trata de una realidad que le es revelada: “Sí, el cristianismo está suponiendo a gritos que es necesaria la revelación divina para saberlo”⁵⁰⁷. Para Anti-Climacus, el pagano y el hombre natural no pueden alcanzar el concepto de pecado,

“La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa –en una palabra, demasiado pecadora en cierto sentido –como para que le

⁵⁰⁶ SKS 4, 168 (*Temor y temblor*): “han siger Du til Gud i Himlene”. Esta posibilidad es lo que separa al individuo demoníaco del religioso, según Vigilius Haufniensis, pues si bien exteriormente –es decir, a ojos de los demás –puede aparentar el mismo fenómeno, el primero busca el ensimismamiento, mientras que el segundo aspira a lo contrario, ya que “uno no puede ensimismarse en Dios o en el bien, pues ese ensimismamiento significaría justamente la expansión suprema”, SKS 434-435 (*El concepto de angustia*): “kan man ikke være indesluttet i Gud, eller i det Gode, da denne Indesluttethed netop betyder den høieste Udvidethed”.

⁵⁰⁷ SKS 11, 202 (*La enfermedad mortal*): “ja, den antager, at der maa en Aabenbaring fra Gud til for at gjøre det aabenbart, hvad Synd er”.

entrarse en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia”⁵⁰⁸.

Por su parte, Haufniensis –como decíamos –afirma que la ética encalla en el concepto de pecado porque la ética presenta la idealidad y supone que el hombre reúne las condiciones para alcanzarla. No toma en cuenta que su tarea es, para el hombre solo, irrealizable. El pecado, el pecado original –¿es un estado, una predisposición?, ¿es un salto, una decisión del individuo? –muestra los límites de la autosuficiencia de la ética; que *deba* no implica que *pueda*, esto es lo que afirma el concepto de pecado. E incluso no basta con que el hombre *pueda* hacer el bien, hace falta que lo *quiera*. Se puede no querer el bien, aun conociéndolo. Se puede – como veíamos al referirnos a la angustia como vértigo de la libertad – no querer-querer.

Pero lo fundamental del concepto de pecado para nuestro análisis de la seriedad es que expresa, ante todo, una posición del existente. *Implica una relación en la que se está*. El pecado lo reconoce el hombre que tiene fe, aquel que cree que un “hombre individual existe delante de Dios, y que puede hablar con Dios siempre que quiera, seguro de que Dios lo escuchará”⁵⁰⁹, “en la relación más íntima con Dios”⁵¹⁰, de ese Dios sufriente (“denne lidende Gud”) que “casi poniéndose de rodillas le ruega a ese hombre individual que tenga a bien aceptar la ayuda que se le ofrece”⁵¹¹. Esto es lo que supone el concepto de pecado. El individuo no peca sin más, sino que peca *delante de Dios*. De ahí que Anti-Climacus insista en afirmar que la categoría que le falta a Sócrates en su definición del *pecado como ignorancia* es la categoría “Trods”, que Demetrio Gutiérrez traduce por *desafío*. El hombre puede desafiar a Dios porque Dios ha querido entablar con él –ese individuo singular, todo individuo sea quien sea, “hombre o mujer, criada o ministro, comerciante o

⁵⁰⁸ SKS 11, 203 (*La enfermedad mortal*): “Den græske Intellectualitet var for lykkelig, for naiv, for æsthetisk, for ironisk, for vittig – for syndig til at kunne faae det i sit Hoved, at En med sit Vidende kunde lade være at gjøre det Gode, eller med sit Vidende, med Viden om det Rette, gjøre det Urette”.

⁵⁰⁹ SKS 11, 199 (*La enfermedad mortal*): “dette Menneske er til for Gud, kan tale med Gud, hvad Øieblik han vil, sikker paa at blive hørt af ham, kort (...)”.

⁵¹⁰ SKS 11, 199 (*La enfermedad mortal*): “paa den fortroligste Fod med Gud”.

⁵¹¹ SKS 11, 199 (*La enfermedad mortal*): “han næsten beder og bønfaller dette Menneske om dog at tage mod Hjælpen, som tilbydes ham!”.

barbero, estudioso o aldeano, etc., etc.”⁵¹²– una relación personal. El concepto de pecado contiene en sí la fe como presupuesto y el escándalo como posibilidad:

“La estrechez de corazón característica del hombre natural es incapaz de someterse a lo extraordinario que Dios tenía destinado para él. Así es como se escandaliza”⁵¹³.

El desafío (Trods) del pecado no es por no comprender (según la definición socrática del pecado como ignorancia) sino por no *querer* comprender. Se trata de una posición *ante* Dios. Y aquí Dios no es un mero recurso legitimador de la ética, sino lo *absolutamente otro* (“Dios y el hombre son dos naturalezas separadas por una infinita diferencia cualitativa”⁵¹⁴) que es a la vez el Bien supremo, el Santísimo,

“nadie puede *ver a Dios sin pureza*, y el pecado es precisamente impureza, y por eso *nadie puede alcanzar el conocimiento de Dios sin llegar a ser un pecador*”⁵¹⁵.

En el pecado uno se reconoce extraviado del bien, como no-bueno, y en ese *reconocimiento* del pecado se halla el comienzo del camino que lo lleva a buscar a Dios, como aquello que no es él. Al reconocer el pecado *como* pecado, se cuenta ya con la presencia de Dios –el omnipresente –inmanente en cuanto que está en todo y alumbra la relación (y el individuo se descubre pecador ante Él), pero trascendente al mismo tiempo, como lo absolutamente otro:

“Si llega a saber que es un pecador, esto ocurre en la medida en que llega a estar solo, él y precisamente él, solo con el Santísimo”⁵¹⁶.

⁵¹² SKS 11, 198 (*La enfermedad mortal*): “Mand, Kone, Tjenestepige, Minister, Kjøbmand, Barbeer, Studiosus o. s. v.”.

⁵¹³ SKS 11, 199 (*La enfermedad mortal*): “Det naturlige Menneskes Snæverhertethed kan ikke unde sig selv det Overordentlige, som Gud har tiltænkt ham; saa forarges han”.

⁵¹⁴ SKS 11, 237 (*La enfermedad mortal*): “Gud og Menneske ere to Qvaliteter, mellem hvilke der er en uendelig Qvalitets-Forskjel”.

⁵¹⁵ SKS 5, 407 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Ingen kan see Gud uden Reenhed, og Synden er netop Ureenhed, og derfor kan ingen tage Kjende paa Gud uden at blive en Synder”.

⁵¹⁶ SKS 5, 409 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Dersom han faaer at vide, at han er en Synder, da skeer dette jo derved, at han bliver alene, han, netop han, alene med den Hellige”.

El reverso de la conciencia del pecado consiste en la posibilidad de la reconciliación, la posibilidad de devenir conciencia del perdón de los pecados. Esta dirección que puede tomar la conciencia del pecado es, no solo el camino para no caer abatido por la culpa o un arrepentimiento que lleve a la desesperación, sino el camino para conocer más al Dios vivo, al Dios que perdona, y que perdona no bajo la forma de retribución o intercambio, sino por el puro don de su amor sin medida, cuya mirada *cubre la multitud de pecados* (*Tres discursos edificantes*, 1843; *Dos discursos para la comunión de los viernes*, 1851), y no la cubre solo para Él, para su mirada, sino –y esto nadie más que Él puede hacerlo– también cubre la multitud de pecados al pecador, a su propia mirada⁵¹⁷. Dios no es aquí el postulado que sostiene el absoluto del deber y el edificio de la ética universal, sino Aquel que permite al individuo nacer de nuevo: “Behold, everything has become new!” (“See Alt er blevet nyt!”⁵¹⁸).

Decíamos al hablar del amor como condición de la alteridad⁵¹⁹, que el imperativo del deber que trae consigo la seriedad acababa en última instancia –si se recorría el camino que conduce a su fundamento originario– por devenir en un «deberás amar». El pecado sitúa al individuo en la misma encrucijada: desesperar (ensimismarse o empeñarse en seguir en el pecado, dando lugar a un nuevo pecado y así indefinidamente) o introducirse en la lógica del amor. Porque recibir el perdón de los pecados solo es posible si se está ya amando. El pecador-perdonado requiere ver cumplida una condición para poder serlo: creer en el perdón de los

⁵¹⁷ SKS 12, 299 (*Dos discursos para la comunión de los viernes*): “hvilken Myndighed for at byde den Fortvivlende, Den, der i Angerens Qvaler ikke kan og ikke tør glemme, den Sønderknuste, der ikke kan og ikke tør lade være at stirre paa sin Skyld, hvilken Myndighed for at byde ham, at lukke sit Øie, og hvilken Myndighed for derpaa at byde ham aabne Troens Øie, saa han seer Reenhed hvor han saae Skyld og Synd! Denne guddommelige Myndighed har kun han, Jesus Christus, hvis Kjerlighed skjuler Syndernes Mangfoldighed”, “(...) what authority [is required] to command the despairing person, the one who in the agony of repentance is unable and does not dare to forget, the prostrate penitent who is unable and does not dare to stop staring at his guilt, what authority is required to command him to shut his eyes, and what authority is then required to command him to open the eyes of faith so that he sees purity where he saw guilt and sin! The divine authority he alone has, Jesus Christ whose love hides a multitude of sins”.

⁵¹⁸ SKS 12, 298 (*Dos discursos para la comunión de los viernes*).

⁵¹⁹ Ver 4.3 *El individuo Singular ante las relaciones interpersonales y la comunidad*, pp. 208-224.

pecados. Y para ello necesita estar ya inserto en la dinámica del amor que presenta el cristianismo: amar a Dios más que al propio pecado, esto es, amar a Dios de modo que su amor no quede suspendido por el pensamiento de que el pecado del individuo es imperdonable, es decir: «*mi* pecado es tal que no puede alcanzar *Su* perdón». Esto es una auténtica prueba para el individuo pues como observa Kierkegaard en el primero de sus discursos sobre “*La mujer que era una pecadora*”,

“there is nothing to which a human being so desperately firmly clings as to his sin”⁵²⁰.

Es el amor de Dios el que vence las resistencias de la desesperación del perdón de los pecados, un amor que incluye, por cierto, una cuota necesaria de amor-a-sí-mismo:

“God help us, there is no other way (...); God forbid that I would ever presume to want to love my God or my Savior in any other way, because if there were literally no self-love in my love, then I would no doubt be only imagining that I could love them without standing in need of them –and from this blasphemy may God preserve me!”⁵²¹.

Confesar los pecados, dirá Kierkegaard en el discurso aludido, es amar mucho, es amar a Dios –confiar en que para Él lo imposible es posible – amar a Dios más que al propio pecado.

El pecado es un concepto que solo cobra sentido en el horizonte de la fe, allí donde el individuo está inmerso en la dinámica de la fe; dinámica que eleva la relación del sí-consigo (la seriedad) a una nueva posición, donde uno es, nada menos, que interlocutor del Dios altísimo, donde el *ante-Dios* es un *ante-el-Amor*.

⁵²⁰ SKS 11, 279 (*Tres discursos para la comunión de los viernes*): “der er Intet, som et Menneske hænger saa fortvivlet fast ved, som ved sin Synd”.

⁵²¹ SKS 11, 278 (*Tres discursos para la comunión de los viernes*): “Gud bedre det, det er nu engang ikke anderledes (...): Gud forbyde, at jeg nogensinde fordristede mig til at ville elske min Gud eller min Frelser anderledes; thi var der intet i den Forstand Selvkjærligt i denne min Kjerlighed, saa vilde jeg vel indbilde mig, at jeg kunde elske dem uden at trænge til dem – og for denne Formastelse bevare Gud mig!”.

5.1.4. Ser interpelado: el fundamento de la seriedad.

La seriedad, una vez hemos realizado –sin duda de manera meramente indicativa – el recorrido de dicho concepto en la Autoría, se muestra como el presupuesto o condición primordial de la relacionalidad personal. Tanto cuando funge como posición esencial del individuo singular a partir del reconocimiento de su valor eterno (desde la ética), como cuando llega a ser traspasada e iluminada por la pretensión cristiana (desde la fe), la seriedad permite al individuo relacionarse con lo real como *tal* individuo, como “punto arquimédeo a partir del cual se puede alzar el mundo entero”⁵²². Cuando la relación del sí-consigo-mismo se refleja en aquel *ante Dios* que hace a la seriedad, el individuo singular obra, irremediamente, desde sí, haciéndose responsable de sus actos y al mismo tiempo haciéndose cargo de su circunstancia, incluyendo todo aquello que no es efecto de su actuar libre pero que sin embargo forma parte de su realidad-recibida, la cual puede hacerla suya o reapropiarse eligiéndola-aceptándola.

Para llegar a los supuestos de la seriedad que determinan la forma de relación del sí-consigo y del sí mismo con las realidades en las que se realiza, debemos detenernos un momento a recapitular sobre el papel que juega el “ante Dios” en la constitución relacional del Selv.

Ser un *tú* de Dios es, en sentido ontológico, lo primero según la idea cristiana de creación que Kierkegaard sin duda hace suya, pero existencialmente puede ser adonde el individuo arribe acaso al final de sus días, después de mucho bracear en el mundo, o en el momento cualesquiera que *sufra* esa primera conmoción ética de la que habla “B” –“el instante en que uno se hace consciente de sí mismo en su valor eterno es más significativo que cualquier otra cosa en el mundo”⁵²³. El despertar ético consiste no simplemente en saberse un ser en relación (relación de sí mismo consigo mismo) –pues esto lo sabe también el esteta–, sino saberse relación triangulada, relacionada a sí misma desde su relación a un tercero, la cual relación (*for Gud*) da un nuevo sentido a la primera relación (*Selv*). El sí mismo se

⁵²² SKS 3, 253 (*O lo uno o lo otro II*): “archimediske Punkt, fra hvilket man kan løfte Verden”.

⁵²³ SKS 3, 198 (*O lo uno o lo otro II*): “at blive sig bevidst i sin evige Gyldighed er et Øieblik, der er betydningsfuldere end Alt i Verden”.

reconoce como un ser llamado, interpelado, nombrado. Su vida entera se revela como respuesta a esa llamada originaria. En la ética, este *ser llamado* equivale al deber de responder a ese primer tú que lo arranca del sueño solipsista. El despertar ético del individuo se inicia en el reconocimiento de haber sido regalado a sí mismo en aquel primer “tú” que le es dirigido desde la eternidad –aunque efectivamente el reconocimiento se produzca en la existencia temporal, y responda a diversos grados de conciencia de sí mismo y del *otro* desde el cual el Selv deriva su identidad, se es plenamente un tú en la medida en que se emerge de la temporalidad trascendiéndola⁵²⁴ –y por lo tanto en el reconocimiento de estar esencialmente en deuda, recibéndose a la vez como don y tarea.

El fundamento de la seriedad en el individuo es su ser interpelado, y su primer movimiento será esencialmente receptividad. La ética le descubre al individuo que en aquella recepción de sí en que consiste el responder al llamado que lo constituye, el sí mismo solo puede hacerlo inserto en la trama de relaciones en la que se halla existiendo, principio formulado –como hemos visto –por “B”, pues siempre se es “un sí mismo concreto que se encuentra en viviente interacción en este entorno determinado, en estas circunstancias de vida”⁵²⁵.

Hasta aquí no nos hemos salido de los márgenes de la ética, porque *el Dios* de aquel *ante Dios* todavía no pasa de ser un postulado de la libertad; eso sí, fundamental y condicionante, pues implica la posibilidad absoluta de sentido, aquello que dona y a la vez es garantía del valor eterno del obrar personal frente a la posibilidad contraria, la de la indiferencia que aniquila toda pretensión de singularidad. Climacus es el pseudónimo que explícitamente recoge esta alternativa al individuo singular, la *única alternativa consecuente frente al cristianismo* (“den eneste Conseqvents udenfor Christendommen”), la alternativa del panteísmo que torna en *trivial* el drama existencial, según la cual “toda decisión de la existencia no puede llegar a ser sino una sombra chinesca [et Skyggespil] frente a lo que ha sido

⁵²⁴ Ver 3.4 *El otro (y el Otro) en la constitución relacional del Selv*, pp. 184-188.

⁵²⁵ SKS 3, 250 (*O lo uno o lo otro II*): “et concret Selv, der staaer i levende Vexelvirkning med disse bestemte Omgivelser, disse Livsforhold”.

eternamente decidido tras ella”⁵²⁶. “Et skyggespil”, que en la versión inglesa de los Hong se traduce por “shadow (skygge) play (spil)”, es decir, la posibilidad del panteísmo haría de las decisiones del individuo un mero *juego de sombras*, un esparcimiento disolvente de una individualidad ilusoria.

También seguiremos en la dimensión ética (si se quiere, podemos hablar aquí de dimensión ético-religiosa) si señalamos otra consecuencia de este auto-relacionarse polarizado en Dios. Aquí el *ante Dios* (también como postulado) marca la pauta, pone la meta e ideal a alcanzar, hacia donde tiende el sí mismo en su recepción de sí. Llegar a ser sí mismo, pero llegar a serlo *ante Dios*, ajustándose a la plenitud del sí mismo concebido –es decir, creado –por Dios.

El sí mismo no puede recibirse desde la nada ni la pura arbitrariedad de sí mismo, y esa es precisamente la pretensión desesperada de quien busca crearse a sí mismo prescindiendo “de toda relación al Poder que lo fundamenta” o a “la idea de que tal Poder exista”⁵²⁷, según la expresión de Anti-Climacus. Que el autor de *La enfermedad mortal* utilice aquí todavía la fórmula “la idea de que tal Poder exista”, se debe a que su primer acercamiento a la desesperación y la constitución del Selv se mueve en los márgenes de lo universal humano, de aquello que el hombre puede deducir de su propia experiencia. Dios (o el Poder que le ha puesto como espíritu), es el fundamento de la posibilidad del Selv, posibilidad que le habilita a ser-este-y-no-otro, y a ejercer ese su poder-poder singularizante. Es la apelación originaria y constituyente de la libertad: solo eligiéndose absolutamente a sí mismo en cada elección el Selv responde a la llamada originaria. Por lo tanto, la respuesta a la llamada originaria que lo constituye es recibirse como espíritu, esto es, *eligiendo elegir*, haciéndose responsable de sí mismo, diciendo sí o amén a la propia libertad. Inserto en esta dinámica, en la «conciencia de mi valor eterno», en el interés por su propia existencia –la seriedad –el individuo se encuentra ante unas posibilidades que ni son arbitrarias ni son neutrales o indiferentes. No son arbitrarias, porque si

⁵²⁶ SKS 7, 207 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “alle Existents-Afgjørelser kun blive et Skyggespil mod hvad der evigt er afgjort bag ved”.

⁵²⁷ SKS 11, 182 (*La enfermedad mortal*): “løsrivende Selvet fra ethvert Forhold til en Magt”, “at der er en saadan Magt til”.

“es tarea de todo individuo hacerse plenamente humano”⁵²⁸, habrá que discernir entre aquellas posibilidades que le acercan o alejan de aquella meta de la ética. Incluso tomando buena cuenta de lo accidental o diferencial de la propia individualidad frente a la de los demás (desde aquellos dones o talentos naturales, hasta las condiciones en las que se encuentra uno existiendo), pues *en lo concreto* es como uno se recibe a sí mismo. No se puede llegar a ser sí mismo plenamente de cualquier manera, no cualquier sí mismo es el sí mismo al que se debe aspirar. El Dios es el que aporta ese criterio, y lo hace como un Otro-personal, capaz de interpelar personalmente al Selv. Dicho en primera persona: para que viva no simplemente como “los demás”, sino según lo que Él ha pensado para mí, aun si eso supone ir en contra de lo que “los demás” esperan de mí⁵²⁹ (como sería el caso de Abraham y la posibilidad de una suspensión teleológica de la ética).

La neutralidad de las posibilidades, por otro lado, queda anulada precisamente por el interés infinito del Selv en su propia existencia, en conformar su vida a la verdad y el Bien, en la preocupación por su beatitud eterna, y su capacidad de relacionarse absolutamente a ese *τελος* absoluto ante el que todos los fines relativos palidecen. Vemos cómo estamos aquí más allá de la ética, en lo que Climacus llamaría religiosidad A, en un ámbito ético-religioso, que no es sino la continuidad natural de la ética –“Si lo religioso es verdaderamente lo religioso, ha pasado por lo ético y lo contiene en sí, entonces no puede olvidar que religiosamente el pathos no es cuestión de cantar alabanzas y celebrar o componer himnos, sino existir uno mismo”⁵³⁰–, donde el deber se identifica con responder ante un Quien creador, el Dios personal donante del ser y el sentido del Selv y del mundo entero. Esta religiosidad “se halla orientada hacia lo puramente humano” (“er i Retning af det

⁵²⁸ SKS 7, 316 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “er det ethvert Individis Opgave at vorde et heelt Menneske”.

⁵²⁹ “The ethical task as Climacus describes it is therefore the task of becoming the person God created one to be”, EVANS C. S., *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge University Press, U.K. 2009, p. 114.

⁵³⁰ SKS 7, 353 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Hvis nemlig det Religiøse i Sandhed er det Religiøse, har gennemgaaet det Ethiske og har det i sig, saa kan det ikke glemme, at religiøst ligger Pathos ikke i at besynge og besynge eller skrive Vise-Bøger, men i selv at existere”

rene Menneske”), es la religiosidad al alcance del hombre natural y el pagano⁵³¹, la cual Johannes Climacus está muy lejos de menospreciar,

“En mi opinión, la Religiosidad A (dentro de los límites en los que se encuentra mi existencia) es tan ardua para un ser humano que siempre es tarea suficiente por hacer”⁵³².

Kierkegaard reconoce el valor presente en el horizonte existencial que abre la religiosidad A en las posibilidades existenciales del hombre natural, y del pagano. Ese valor se descubre al profundizar en el despertar ético –la tarea de ser sí mismo –y llegar a discernir las implicaciones últimas de aquél deber, que sitúan al Selv ante una relación personal con el Dios-más-allá del mundo, que no se confunde con el mundo ni con el individuo.

El cristianismo, por su parte, plantea la existencia desde un ángulo irreconciliable con cualquier aprendizaje inmanente; supone para Kierkegaard una novedad absoluta, que en cierto sentido viene a negar uno de los presupuestos fundamentales de la religiosidad A: la imposibilidad de la posibilidad (de ser sí mismo). El pecado es esta posibilidad que imposibilita, es posicionarse ante Dios desde el desafío (Trods), es no querer recibirse (por debilidad u obstinación dirá Anti-Climacus). La fe es lo que permite al Selv saberse pecador, y es la puerta para conocer más a Dios. Pero no al Dios que se intuye vagamente como instancia del Bien (religiosidad A, fundamento del horizonte ético-religioso), sino al Dios de la Misericordia, al Dios del perdón de los pecados y del amor incondicional al individuo singular: el Dios que anuncia la fe cristiana, el Dios-hecho-hombre, cuya noticia recorre la historia a través del testimonio frágil de los cristianos, y que

⁵³¹ Hay al menos otros dos usos del término pagano en Kierkegaard que difieren del que aquí empleamos. Se trataría del cristiano-pagano (o pagano de la cristiandad), y el pagano de los discursos cristianos (las preocupaciones del pagano), que vendría a referir una existencia “sin Dios”. El sentido de pagano que aquí empleamos es el usado por Climacus, y otros pseudónimos, cuando se elogia la existencia de un Sócrates, por ejemplo, e incluye un vivirse tensionado hacia el Bien, lo divino, el Dios.

⁵³² SKS 7, 353 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “min Mening er, at Religieusiteten A (i hvis Confinium jeg har min Existents) er saa anstrengende for et Menneske, at der i den altid er nok af Opgave”.

pone al creyente, según Johannes Climacus, ante la tesitura de entregarse a la paradoja de *transformar su existencia en virtud de la fe a través de la relación a algo histórico*⁵³³.

Podemos concluir que la seriedad es la actitud relacional del Selv que se sabe existente *delante* de Dios; para el hombre natural y el pagano, seriedad consistirá en vivirse como ser interpelado, tensionado hacia el Bien. Para el cristiano, significará partir de la conciencia de ser un pecador y la confianza de que para Dios todo es posible, para lanzarse a la existencia transformadora de y en Cristo (imitatio Christi).

5.1.5. Entre el monasterio y el parque de atracciones

Nos situamos ahora en la encrucijada del hombre religioso que imagina Johannes Climacus, aquella encrucijada que nos ofrece un camino que lleva al monasterio y otro camino que lleva al parque de atracciones:

“Nuestra persona religiosa elige el camino que lleva al parque de atracciones, y ¿por qué? Porque no se atreve a elegir el camino del monasterio. Y, ¿por qué no se atreve? Porque es demasiado exclusivo. Así que sale por ahí. “Pero no lo pasa bien”, tal vez diga alguien. Sí, por supuesto que lo pasa bien. Y, ¿por qué lo pasa bien? Pues porque la expresión más humilde para la relación con Dios es reconocer la propia humanidad y es humano entretenerse”⁵³⁴.

En esta opción del hombre religioso por el parque de atracciones, están implicadas *dos* consecuencias de la seriedad.

⁵³³ Cf. SKS 7, 229 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*).

⁵³⁴ SKS 7, 446-447 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Vor Religieuse vælger Veien til Dyrehaven, og hvorfor? | Fordi han ikke tør vælge den til Klosteret. Og hvorfor tør han ikke det? Fordi den er for fornem. Saa tager han derud. »Men han morer sig ikke«, siger maaskee Nogen. Jo, han gjør saamænd. Og hvorfor morer han sig? Fordi det er det ydmygste Udtryk for Guds-Forholdet at vedgaae sin Menneskelighed, og det er menneskeligt at more sig”.

La primera, es la relación entre la seriedad y la exterioridad. Decíamos al comienzo del apartado 3.1 que no es posible exteriorizar la seriedad ni deducirla de lo que aparece, de lo que es dado como *aparencia*. Se aplica a ella el mismo principio que a la demostración del espíritu: la única demostración del espíritu es la demostración del espíritu en uno mismo. No hay que olvidar que la seriedad es una disposición ético-religiosa, que implica por tanto una forma de estar en relación muy específica. *Existir ante Dios*, ante el Ab-soluto imposible de apresar, para empezar solo es posible desde el interés infinito del sujeto existente por su mismo existir. El pathos acorde a la seriedad será por tanto aquél que Johannes Climacus llama *pathos existencial*, aquella pasión que lleva al sujeto existente a dejarse afectar y ser transformado por la idea, en este caso la idea de *existir ante Dios*. ¿Y cómo transforma esta noción «existir ante Dios» la existencia entera del sujeto existente? Recibiéndose como espíritu, haciéndose –y queriéndolo- responsable de sí, e implicándose en aquello en que consiste ser y persistir como espíritu infinitamente interesado en su existencia: o sea, en su ser interpelado el existente reconoce que es espíritu afectado, por tanto existencia anhelante en pos de su realización plena y perfecta, es decir, en pos de lo imposible. Imposible en primer lugar porque en tanto espíritu, se recibe y se elige a sí mismo, pero esa elección de sí se da en el tiempo, es decir en un continuo advenir de lo temporal, del tiempo siempre abierto, y por ello no acaba nunca de estar realizándose. Y por otro lado, los márgenes de aquella realización se cierran siempre en lo finito, dejando escapar, por decirlo de alguna manera, al Dios que convoca, que ha despertado el sentido de la libertad: el existente ve transcurrir su existencia en lo finito y caduco, y sus posibilidades realizadas son realizaciones finitas. Ante este callejón sin salida, viene a rescatar al existente el pathos propiamente religioso, que consiste en afirmar la posibilidad del existente de relacionarse absolutamente con el *τελος* absoluto. Garrido-Maturano ve en el *pathos religioso* una actitud respetuosa con el mismo aparecer del espíritu a sí mismo, que no se censura a sí mismo sino que se abre a las consecuencias últimas de la promesa de cumplimiento que lo constituye:

“Asumir la pasión religiosa equivale a no pactar con la insensata negación de nuestra propia constitución, que justo por ser la nuestra no puede ser negada, sino tan solo re-negada, y arder, en cambio, a causa del Deseo de lo absolutamente Otro; desear ese Deseo, consumir la vida toda tras un Deseo

sin satisfacción que espera lo imposible. Aquí Kierkegaard y Levinas se dan la mano y escriben juntos: “Morir por lo imposible: he aquí la metafísica”. El testimonio de lo infinito en el sujeto, el testimonio de Dios afectando originariamente al hombre y generando en él la pasión re-religiosa (aquella pasión que se vuelve a ligar con la afección originaria de lo infinito) no radica en ninguna felicidad maravillosa que pudiera encontrarse en una vida de presunta santidad ni en ninguna iluminación mística que nos contactaría de modo inmediato con lo Divino, sino precisamente en asumir este Deseo de un sentido absoluto para la propia existencia, que ha sido puesto originariamente en el sujeto y que la renueva constantemente”⁵³⁵.

Querer relacionarse absolutamente con el *τελος* absoluto es ya *querer lo infinito*, y quererlo como se quiere aquello que tiene la capacidad de ser querido en todo momento, aquello que Kierkegaard llamará en sus discursos *beatitud eterna* (eterna: siempre presente). La pasión o pathos religioso (o Deseo, como lo llama Garrido-Maturano) es el zenit de la seriedad, su culminación, que toma en cuenta y desarrolla hasta sus últimas consecuencias todos los elementos implicados en esta relación del sí-consigo *ante* Dios. La *verdad* de la relación (y auto-relación) del existente queda restringida a los límites del diálogo iniciado por la palabra concipiente de Dios, por la interpelación creadora: (aparte de Dios) “nadie lo sabe, excepto el individuo mismo en su conciencia”⁵³⁶. Por ello Climacus –aun reconociendo lo auténtico del espíritu monacal en cuanto a su pasión religiosa por lo absoluto– critica del movimiento monástico su “distintiva y separada exterioridad” (“distingvert særskilt Udvorteshed”). Y otro pseudónimo, Johannes de Silentio, al hablar del caballero de la fe lo imagina como un *incógnito*:

“¡Santo cielo!, ¡este es el hombre!, pero ¿será posible? ¡Si parece el jefe de una oficina de recaudación de impuestos! Sin embargo, ése es el hombre.

⁵³⁵ Garrido-Maturano, A., “El Reino de los cielos y el Parque de Diversiones. La esencia del pathos religioso y su relación con el esteético en el pensamiento de Søren Kierkegaard”, *IV Jornadas Internacionales de Estudios Kierkegaardianos 2010*. En Biblioteca Kierkegaard Argentina: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar>

⁵³⁶ SKS 7, 358 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Ingen det uden Individet selv med sig selv”.

Luego me acerco a él y lo observo; escruto hasta su más imperceptible movimiento, por si se da el caso de que haga alguna especie de, digamos, señal telegráfica de significado diferente, una señal procedente del infinito: una mirada, un ademán, un gesto melancólico, una sonrisa que, al ser distinta de las finitas, delatase lo infinito. ¡Nada! Entonces examino su figura de pies a cabeza, con la esperanza de descubrir una posible grieta a través de la que se vislumbrase lo infinito. ¡Nada! Todo él es macizo. ¿Y su punto de contacto con el suelo? Es sólido, íntegramente: ningún buen burgués de esos que, aparatosamente vestidos, se pasean una tarde de domingo por Fresberg plantaría el pie en el suelo con mayor firmeza. Nada puedo descubrir en él de esa actitud diferente y distinguida característica del caballero de lo infinito. Se divierte con todo, participa en todo, y cada vez que se le ve intervenir en lo particular lo hace con esa tenacidad que es más bien típica del hombre mundano cuyo espíritu está apegado a semejantes cosas cismundanas. Sabe muy lo que hace y por qué lo hace. Se podría pensar al verlo que es un plumífero que ha vendido su alma a la contabilidad italiana, tan exacto es”⁵³⁷.

La seriedad es disposición, y por tanto, interioridad. *Y la verdadera interioridad no exige ninguna señal externa.*

⁵³⁷ SKS 4, 133-134 (*Temor y temblor*): “»Herre Gud! er det Mennesket, er det virkelig ham, han seer jo ud som en Rodemester.« Imidlertid er det dog ham. Jeg slutter mig lidt nærmere til ham, passer paa den mindste Bevægelse, om der ikke skulde vise sig en lille uensartet Brøks-Telegraphering fra det Uendelige, et Blik, en Mine, en Gestus, et Vemod, et Smil, der forraadte det Uendelige i sin Uensartethed med det Endelige. Nei! Jeg examinerer hans Skikkelse fra Top til Taa, om der ikke skulde være en Revne, igjennem hvilken det Uendelige tittede ud. Nei! Han er heelt igjennem solid. Hans Fodfæste? er kraftigt, tilhører ganske Endeligheden, ingen pyntet Bor|germand, der Søndag-Eftermiddag gaaer ud paa Fresberg, træder grundigere paa Jorden, han tilhører ganske Verden, ingen Spidsborger kan tilhøre den mere. Intet er at opdage af dette fremmede og fornemme Væsen, hvorpaa man kjender Uendelighedens Ridder. Han glæder sig ved Alt, deeltager i Alt, og hver Gang man seer ham deeltage i det Enkelte, skeer det med en Vedholdenhed, som betegner det jordiske Menneske, hvis Sjæl hænger fast ved Sligt. Han passer sin Gjerning. Naar man da seer ham, skulde man troe, han var en Skriverkarl, der havde fortabt sin Sjæl i det italienske Bogholderi, saa punktlig er han”.

La segunda consecuencia de la seriedad en el ejemplo de la encrucijada entre el monasterio y el parque de atracciones sirve como equilibrio o contraparte a la primera que hemos señalado. Podría resumirse en un sencillo enunciado: *vivir es confiar que vivir tiene sentido*. En la reflexión de Johannes Climacus esta contraparte está apuntada, pero el autor pseudónimo no la desarrolla. La apunta cuando dice que el hombre religioso que acude al parque de atracciones se divierte, sin fingimientos ni apariencias. ¿Y ello cómo se explica? “porque la expresión más humilde para la relación con Dios es reconocer la propia humanidad y es humano entretenerse”. También Johannes de Silentio deja apuntada esta característica de la seriedad en su más alta expresión, cuando hablando del caballero de la fe dice que “se divierte con todo, participa en todo, y cada vez que se le ve intervenir en lo particular lo hace con esa tenacidad que es más bien típica del hombre mundano”. ¿En qué consiste en última instancia esta característica? En la actitud de apertura generosa, de entrega confiada al presente, de respuesta agradecida. Hay una confianza infinita en quien así se recibe como espíritu humano, y en quien así se relaciona con las personas, circunstancias y cosas que emergen ante él como realidad dada. El hecho de que esta característica no la desarrollen pseudónimos como Johannes Climacus o De Silentio, es porque su alumbramiento pleno lo trae la fe cristiana. La religiosidad A, lo ético-religioso tal como lo hemos presentado aquí, invitaría a una confianza tal pero en algún sentido todavía titubeante, sospechosa ante la experiencia del sinsentido, del absurdo del mal y el sufrimiento del inocente que el existir presentan en algún momento u otro, más cuando es experiencia de uno mismo como causa de ello u obstáculo/escándalo para uno mismo u otros. Mas lo religioso-cristiano, con su fe en el perdón de los pecados (que descubre al existente, por iniciativa divina, al Dios Amor, al Dios de la Misericordia), trae la conmoción interior de ser salvado, y la promesa de una redención absoluta del mundo. Desde estas coordenadas, el existente puede entregarse a esta segunda espontaneidad (no ingenua) en su relación con lo real, esa forma que en lo exterior bien la podría confundir Johannes De Silentio con la espontaneidad mundana⁵³⁸.

⁵³⁸ A describir esta relación confiada de segunda espontaneidad con la existencia apuntan muchos de los discursos cristianos de Kierkegaard, entre los que sobresalen a este respecto y por contraste

5.2. Inmediatez y relación

El análisis de la dinámica relacional del Selv nos llevó a considerar las condiciones de posibilidad de su verdad, cuyo origen remitimos a su constituirse como respuesta a una llamada (tanto a nivel ontológico como existencial). Al sacar las consecuencias de un punto de partida al que arribamos al final de nuestro análisis, emergía una forma específica de praxis que resumimos en un enunciado simple: *vivir es confiar que vivir tiene sentido*. Queda ahora por ver cómo se despliega esta acción (auto)transformadora y relacional del Selv. Para ello, nos haremos eco de la distinción clave entre *hombre inmediato* y *hombre relacional* que propone José Luis Cañas en su estudio *Søren Kierkegaard: entre la inmediatez y la relación*. Sobre esta distinción, nos atenderemos principalmente a la *actitud* del existente frente a lo dado, actitud fundamental de la que se derivan dos praxis divergentes entre sí. Veremos como Kierkegaard y sus pseudónimos describen la (inter)acción del individuo y lo dado, mostrando su articulación interna y los efectos de esta en la dinámica interior del Selv, en la dirección del *ensimismamiento* (*Indesluttethed*) o la *expansión* (*Udvidethed*), según la nomenclatura de Vigilius Haufniensis.

En primer lugar desarrollaremos el concepto de *hombre inmediato* (*Den Umiddelbare*, literalmente: “El inmediato”), siguiendo la descripción propuesta por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. A continuación examinaremos el tipo de acción e interacción que se desprende de la actitud nuclear del *hombre inmediato*, desde algunos ejemplos aportados en *O lo uno o lo otro I*, *La repetición*, *Etapas en el Camino de la vida* y en varios de los *Discursos edificantes*. Una vez hayamos descrito formas de encarnar esta actitud, concluiremos apuntando a su estado inherente, la *desesperación* (*Fortvivlelse*) cuya actitud paradigmática y culminante es el ensimismamiento.

En segundo lugar alumbraremos la actitud fundamental del *hombre relacional*. Para ello, partiremos de considerar la condición que habilita a esta actitud, y describiremos algunas de sus características generales. Ello nos mostrará la íntima

los siete discursos reunidos bajo el título: *las preocupaciones de los paganos* (“Hedningenes Bekymringer”).

conexión que existe entre la actitud relacional del ser humano y la concepción de la existencia toda como *don* (*Gave*).

5.2.1 La primera inmediatez: del hombre inmediato al hombre monológico.

Una vida humana en la pura inmediatez es difícil, si no imposible, que se vea realizada. Se trataría de un estado de estricta animalidad. Ni siquiera el caso ideal del Don Juan de Mozart cabría en esta categoría, pues al personaje de la ópera mozartiana –aun siendo un caso ideal, también irrealizable humanamente –lo definiríamos como pura sensualidad, y esta consiste en la presencia del espíritu negándose a sí mismo, mientras que la pura inmediatez equivaldría a la pura ausencia de reflexión, la carencia *absoluta* de espíritu. Kierkegaard y sus pseudónimos plantean sí, ciertos paradigmas que se verían realizados según grados infinitamente diversos. La advertencia es poca a este respecto en un autor tan cauto y fino en sus observaciones, y a la vez tan atento a la densidad ontológica de lo real, pues podemos caer en la tentación de reducir su pensamiento a una exposición reduccionista y estática por ejemplo, de los estadios estético, ético y religioso. En este sentido, podríamos hacernos eco de la advertencia de Anticlimacus en su tipología de las formas de la desesperación y explayarla a toda la obra kierkegaardiana:

“La vida real es demasiado varia como para que solamente se dedique a mostrar semejantes contradicciones abstractas”⁵³⁹.

Al presentar al *hombre inmediato* buscamos abarcar las posibilidades de un tipo de existencia cuya actitud fundamental se opone a la del *hombre relacional*, es decir, aquella existencia que de partida esté negada a la relación plena, en contraposición con aquella otra en la que uno está *presente* de modo pleno en la relación (relación por tanto que requiere como *conditio sine qua non*, como veremos más adelante, la apertura a lo real y la entrega colaborativa). Negarse a relacionarse de esta manera, anima al cierre sobre sí mismo del Selv, al existir *incurvatus in se ipsum* de la tradición agustiniana.

⁵³⁹ SKS 11, 163 (*La enfermedad mortal*): “Virkelighedens Liv er for mangfoldigt til blot at udvise saadanne abstracte Modsætninger”.

Desde estas coordenadas no debemos perder de vista el amplio abanico de posibilidades de realización que presenta esta actitud existencial (con mayor o menor grado de conciencia de sí) y por otro lado, debemos sin temor exceder la identificación –común en ciertas apropiaciones del pensamiento kierkegaardiano– entre inmediatez y búsqueda de placer (sea este más o menos sofisticado). Sin duda hay una relación entre vivir “instalado”⁵⁴⁰ en la inmediatez y la reducción del fin que condiciona todo el horizonte de la acción humana a la búsqueda de placeres y sensaciones donde uno agote su experiencia de sí mismo. Pero el sentir-sentir o sentir-se (la sensualidad) como meta, tiene en su raíz un rechazo radical del Selv a su condición de espíritu, a su origen, a su haber sido dado a sí mismo y al mismo tiempo llamado a ser sí mismo (aquello que hemos definido como *ser interpelado*). Renegar de este originario modo de ser (-interpelado) –que, según veíamos, constituye tanto el fundamento ontológico del Selv como la abertura del espacio genuino para la libertad y el horizonte ético radical –incapacita al hombre inmediato a reconocer la alteridad.

La sensualidad constituye el límite del paradigma de la inmediatez, una forma de lidiar con la pérdida de la primera inmediatez, aquella según la cual uno soñaba inconsciente ser uno y lo mismo con las cosas, en indistinguible continuidad con el mundo. Al estar presente el espíritu, ante el vértigo de la libertad o el ansia ante la propia nada *frente* al mundo, el espíritu se aferra a la finitud, se niega en tanto espíritu, y retorna sobre la realidad en el afán de poseerla, de (re)hacerse uno con ella, de olvidarse a sí mismo *en* ella. Sentir intensamente, ir tras el goce, es buscar retornar a esta primera inmediatez. La imposibilidad de matar el espíritu que barrunta dentro de uno, de no poder destruir “aquello que no puede ser pasto de las llamas, es decir: al yo”⁵⁴¹, es lo que lleva al individuo a aferrarse cada vez más a lo finito. De aquí que el modo de relación característico de este estado no quede del todo aclarado por el afán de sentir, sino que debemos atender sobre todo a su carácter monológico, pues de lo que se trata sobre todo es de hacer manifiesto la actitud de fondo, el vértigo que lo lleva a aferrarse a lo que tiene a mano y que en

⁵⁴⁰ “En el estadio estético el hombre vive en la inmediatez, no solo arrojado en lo exterior y lo sensorial, sino que vive instalado en ella, como diría Heidegger”, J. L. CAÑAS, *Søren Kierkegaard: entre la inmediatez y la relación*, Ed. Trotta, Madrid 2003, p. 25.

⁵⁴¹ SKS 11, 135 (*La enfermedad mortal*): “som ikke kan brænde, eller ikke forbrænde, i Selvet”.

términos de praxis se traduciría en una acción en la que *no-media-palabra*, una acción irreverente sobre la realidad, que solo quiere oír su propia voz o que consigue elevar su tono hasta asfixiar cualquiera *otra* que no sea la suya. Mas este estruendo de la propia voz es solo una estrategia para ocultarse a uno mismo el miedo a la libertad, a existir como espíritu.

La inmediatez perdida hace extraña y distante a la realidad, y la forma de salvar aquella distancia es poseyéndola, a través del sentirla pero no solo. También el movimiento contrario, aquel que busca aumentar la distancia que media entre uno mismo y la realidad hasta anular la segunda en virtud de su lejanía, conduce a la misma actitud monológica, pues una forma extrema de posesión es tomar lo otro, *la muerte de lo otro*, que aquí se busca.

La realidad, para esta actitud, se reduce a aquello que puede ser conocido objetivamente (como objeto, que no me compromete), sentido, disfrutado, manipulado, poseído o dominado. Es el amplio campo donde ejercer una voluntad a capricho, porque al presentarse como realidad meramente deseada (sin voz), o en todo caso impotente y vacía de sentido, que no interpela, no aporta ninguna norma o valor al que atenerse, sino que queda a merced del arbitrio de una voluntad cualquiera que tenga la suficiente determinación para ejercer sobre ella su poder. Esta realidad que así se presenta no dice nada, es muda y sin dueño, indefinida, plástica y sin ley (logos).

En el paradigma de la inmediatez –según el sentido amplio que hemos querido conceder al concepto “inmediatez” (Umiddelbarhed) –encontraremos por lo tanto un arco de posibilidades de existencia trazado entre la pura pasividad (carente de iniciativa, como un mero registrar lo padecido) y la pura actividad (coactiva, unilateral, prepotente). Hay un claro paralelo entre los extremos del arco y las dos formas de desesperación según la categoría de conciencia anotadas por Anti-Climacus: *debilidad (Svaghed)* y *obstinación/desafío (Trods)*.

En primer lugar el modo de ser inmediato desde su extremo pasivo, el de meramente padeciente, es el que Anti-Climacus agrupa bajo el nombre de *El inmediato*:

“El hombre inmediato –en cuanto en la realidad pueda darse una inmediatez desprovista de reflexión –no está más que anímicamente determinado, y su yo y él mismo no son más que un simple algo dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad, en estrecha interdependencia con lo otro (το ετερον) y solamente teniendo una apariencia ilusoria de que haya algo eterno en él. De esta manera, el yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, etc. pero en definitiva siempre pasivo. Incluso cuando anhela, este yo no es más que un dativo, como le pasa al niño que siempre está diciendo *para mí*. Este hombre no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable, y sus conceptos favoritos son: dicha, desgracia y destino”⁵⁴².

El hombre inmediato está perdido en la vida del mundo, es “un simple algo dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad”, su yo es un yo en “apariencia ilusoria”, sin conciencia de ser precisamente un yo –espíritu, *individuo singular*– que vive el tiempo como mera sucesión de momentos y que se vincula a lo real empastándose con ello, sin interponer la distancia (la pausa, el silencio, la distinción...) que otorga el espíritu. Por todo ello es primordialmente pasivo, las cosas le pasan, la vida *le* vive. El hombre inmediato vive hacia fuera, volcado en la mundanidad, que consiste según el mismo Anti-Climacus “en que se atribuya un valor infinito a lo indiferente”⁵⁴³, y esto es posible porque lo que permite diferenciar entre lo indiferente y lo relevante es precisamente aquello de lo que el hombre inmediato carece: un yo, re-conocido en su valor eterno. Por otro lado, las categorías que maneja el hombre inmediato, a saber, dicha (Lykke, también

⁵⁴² SKS 11, 165-166 (*La enfermedad mortal*): “Den Umiddelbare (forsaavidt da Umiddelbarhed kan i Virkeligheden forekomme ganske uden al Reflexion) er blot sjælelig bestemt, hans Selv, og ham selv, et Noget med indenfor Timelighedens og Verdslighe dens Omfang, i umiddelbar Sammenhæng med det Andet (το ετερον), og har kun et illusorisk Skin af som var der noget Evtigt i det. Saaledes hænger Selvet umiddelbart sammen med det Andet, ønskende, begjerende, nydende o. s. v., men lidende; endog begjerende er dette Selv et Dativ som Barnets mig. Dets Dialektik er: det Behagelige og det Ubehagelige; dets Begreber: Lykke, Ulykke, Skjebne.”

⁵⁴³ SKS 11, 149 (*La enfermedad mortal*): “[thi Verdslighed] er just at tillægge det Lige gyldige uendelig Værd”.

“fortuna”, “suerte”), desgracia (Ulykke, también “infortunio”, “mala suerte”) y destino (Skjebne), designan estados que sobrevienen al individuo, que deciden su situación desde afuera.

De forma recurrente aparecerá esta posibilidad existencial en los *Discursos edificantes*. En el segundo de los *Dos discursos edificantes* (1843), por ejemplo, Kierkegaard habla ya de una posibilidad de existencia acorde al paradigma de la inmediatez:

“Sin saber cómo, están en medio de la corriente de la vida, son un eslabón en la cadena que une el pasado al porvenir sin preocuparse de cómo sucede, se dejan llevar por la ola de lo actual”.

“¿por qué va a preocuparse la ola respecto de adónde va o de dónde viene?”⁵⁴⁴.

Su pasividad le lleva a estar a merced de aquello que pueda acontecerle o sobrevinirle,

“la cosa sucede del modo siguiente: aquello en que el hombre inmediato tiene puesta su vida, o, en cuanto todavía hay en él una leve sombra de reflexión, aquella parte de vida interior a la que se siente especialmente vinculado, le es arrebatada «por un golpe del destino» y llega a ser –para usar su propia expresión –un desgraciado; es decir, que la inmediatez en él se ha quebrado de tal manera que ya no puede volver a ensamblarse y no tiene más remedio que desesperar”⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ SKS 5, 43/4 (*Dos discursos edificantes 1843*): “Uden at vide hvorledes, ere de midt i Livets Bevægelse, et Leed i Kjeden, der knytter en Fortid til en Eftertid; ubekymrede om, hvorledes det gaaer til, bæres de hen paa Samtidens Bølge”; “hvad bekymrer det ogsaa Bølgen, hvorfra den kommer eller hvor den farer hen?”.

⁵⁴⁵ SKS 11, 166-167 (*La enfermedad mortal*): “Det, hvori den Umiddelbare har sit Liv, eller, forsaavidt han dog har en lille Smule Reflexion i sig, den Deel deraf, ved hvilken han især hænger, berøves ham »ved et Slag af Skjebnen«, kort, han bliver, som han kalder det, ulykkelig, det er, Umiddelbarheden i ham faaer et saadant Knæk, at den ikke kan reproducere sig selv: han fortvivler”.

La imagen de la ola que utiliza Kierkegaard para representar el carácter del hombre despreocupado o indiferente hacia sí mismo, lo toma del comienzo de la epístola de Santiago, “el que vacila es semejante al oleaje del mar, agitado por el viento y zarandeado de una a otra parte” (*St. 1, 6*). Un vivir así –*sin ganar en la vida nada que sea firme*, hubiera dicho “B” –zarandeado por la corriente del momento, es propio del hombre desconfiado e incapaz de ponerse en juego y que sin embargo hace de la temporalidad el escenario disponible donde mantenerse ocupado, entretenido en aquello cuyo valor se deduce de su capacidad de ocupar-entretener-hacer gozar al individuo.

En relación a *lo otro*, decía Anti-Climacus, el hombre inmediato “se enlaza inmediatamente” con ello “deseando, anhelando, gozando, etc.” desde una pasividad que debe entenderse como falta de iniciativa, haciéndose mero receptáculo de impresiones y reproductor de afectos. A medida que hay mayor reflexión y conciencia de sí, la pasividad se mantiene como indiferencia *hacia* y anulación *de* las posibilidades que lo otro alberga en sí, reduciéndolas todas ellas hacia una única posibilidad común: la de su impacto en uno mismo. Desaparece o queda anulada la alteridad, pues ella es solo excusa, medio, material absolutamente disponible, forzable. Aquí se percibe el carácter monológico de esta actitud anclada en la existencia que no se vive como espíritu, su desinterés por cualquier *palabra* (logos) *otra* que la suya, su sordera al *testimonio* de las cosas:

“Solo aquel que entregó su alma a los apetitos mundanos, aquel que eligió el brillante sortilegio del placer y no consiguió liberarse de su frívola o melancólica angustia, solo ese se contenta con que las cosas de la creación presten su testimonio, de manera que él pueda utilizarlas, de manera astuta y suspicaz, al servicio del instante. Y como el hombre es amo de la creación, esta obedece también al amo que no lo merece”⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ SKS 5, 92 (*Tres discursos edificantes 1843*): “Kun Den, der hengav sin Sjæl til de verdslige Begjeringer, Den, der valgte Lystens glimrende Trældom og ikke formaaede at frigjøre sig fra dens letsindige eller tungsindige Angst, kun han nøies med at lade Skabningen aflægge sit Vidnesbyrd, at han snildt og kløgtigt kan benytte den i Øieblikkets Tjeneste. Og Mennesket er Skabningens Herre, derfor adlyder den endog det uværdige Herskab”.

Imponiéndose sobre la realidad, desde un afán de dominio que asfixia las posibilidades inherentes a las cosas, el hombre monológico dispone de ellas según su deseo, según su capricho, las posee y las emplea “al servicio del instante”. Y la realidad viéndose así tratada, así y todo responde y aunque no dé de sí todo aquello que podría dar, todo lo que cabe en sus posibilidades, reconoce el señorío del hombre sobre ella y obedece.

Pero los frutos que el hombre cosecha desde esta relación de dominio y coacción sobre la realidad son precarios, efímeros y abocan al tedio, a experimentar la futilidad y el sinsentido. El poeta de los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ corrobora este circuito; el reducir la interacción con la realidad a la obtención del goce, inicia una carrera vertiginosa que no acaba sino en la decepción y el tedio,

“Como es sabido, hay insectos que mueren en el instante de la fecundación; eso vale para todas las alegrías: al momento del goce, supremo y más suntuoso de la vida le sigue siempre la muerte”⁵⁴⁷.

“La mayoría de las personas corren tan aprisa tras el goce, que lo dejan atrás. A ellas les sucede lo que le sucedió a aquel enano que vigilaba en su castillo a una princesa que había sido secuestrada. Un día se tumbó a dormir la siesta. Cuando se levantó una hora más tarde, ella ya no estaba. Sin más dilación se calza sus botas de siete leguas y al primer paso ya la había dejado muy atrás”⁵⁴⁸.

“¡Miserable destino! En vano maquillas como una vieja furcia tu surcado rostro, en vano haces ruido con cascabeles de bufón; me aburres; es siempre lo mismo, un *idem per idem*. Ninguna variación,

⁵⁴⁷ SKS 2, 28 (*O lo uno o lo otro I*): “Der er som bekjendt Insekter, der døde i Befrugtelsens Øieblik, saaledes er det med al Glæde, Livets høieste og yppigste Nydelses-Moment er ledsaget af Døden.”

⁵⁴⁸ SKS 2, 37-38 (*O lo uno o lo otro I*): “De fleste Mennesker haste saa stærkt efter Nydelsen, at de haste den forbi. Det gaaer dem, som det gik hiin Dverg, der bevogtede en bortført Prindsesse i sit Slot. En Dag tog han sig en Middagssøvn. Da han en Time efter vaagnede op, var hun borte. Hurtigt trækker han sine Syvmiils-Støvler paa; med eet Skridt er han hende langt forbi”.

siempre un refrito. ¡Venid a mí, sueño y muerte! Nada prometes, todo lo cumples”⁵⁴⁹.

La pasividad de la falta de iniciativa, agotada la novedad del goce, acaba tarde o temprano en la inacción –“No me apetece nada de nada” (“Jeg gider slet ikke”)– y se alimenta *de*, a la vez que desemboca *en*, el sinsentido, en una mirada sobre lo real desproporcionada, absurda,

“Mi contemplación de la vida carece por completo de sentido. Supongo que un espíritu maligno ha colocado un par de anteojos sobre mi nariz, una de cuyas lentes agranda en desmesura, mientras que la otra empequeñece según igual medida”⁵⁵⁰.

Hay una desconfianza profunda en el interior del hombre monológico, una desconfianza que lo retiene en sí mismo, que le impide relacionarse en verdad y libertad con la realidad, disponerse a la escucha y a la obediencia, a la tarea (Opgave) hacia lo dado (Gave), hacia las realidades del entorno que constituyen el lugar de su existencia, de su facticidad; al relacionarse estéticamente, él mismo no se relaciona a sí mismo en la relación, por ello es que no sale de sí hacia lo real (Realitet), y por ello no hay tampoco vuelta sobre sí desde lo real (Virkelighed). Al faltar lo que Climacus llamará la apropiación (Tilegnelsen), que sería este camino de ida y vuelta de la relación plena, la relación con la realidad es objetivante, exteriorizada, no comprometida –diríamos que se queda en pura Realitet sin Virkelighed –y a la larga, tediosa, pues el individuo no deriva de ella ningún sentido ni encuentra en ella valor alguno. Esta consecuencia repercute todavía más en el aislarse del individuo hacia sí mismo, es decir, en su ensimismarse, pues la decepción que experimenta continuamente desde esta relación monótona lo confirma en su desconfianza hacia la realidad. Y al mismo tiempo, la desconfianza le impide entregarse, darse plenamente en la relación, más bien lo contrario, esto

⁵⁴⁹ SKS 2, 38-38 (*O lo uno o lo otro I*): “Usle Skjebne! forgiveves opsminker Du som en gammel Skjøge dit furede Ansigt, forgiveves larmer Du med Narrebjelderne; Du kjeder mig; det er dog det Samme, et idem per idem. Ingen Afvexling, altid Opkog. Kom Søvn og Død, Du lover Intet, Du holder Alt”.

⁵⁵⁰ SKS 2, 33 (*O lo uno o lo otro I*): “Min Betragtning af Livet er aldeles meningsløs. Jeg antager, at en ond Aand har sat et Par Brillor paa min Næse, hvis ene Glas forstørrelser efter en uhyre Maalestok, hvis andet Glas formindsker efter samme Maalestok”

es, buscará dominar, controlar, poseer, manipular lo que tiene ante sí, a mano, ya sea en la inmediatez del goce vulgar, ya por un refinado cálculo y control a partir del imperio sobre los estados de ánimo y el dominio del olvido y el recuerdo, como propone “A” en *La rotación de los cultivos*, o como actúa el seductor reflexivo (“den reflekterede Don Juan”), que se anuncia en *Los estadios eróticos inmediatos*, y cobra vida en la figura de Juan el Seductor.

De ahí que no haya de extrañarse que el autor de *La rotación de los cultivos* presente los ámbitos relacionales potencialmente más plenos de la vida interhumana como trampas del tedio, ámbitos de los que rehuir: la amistad, el matrimonio, el trabajo... Las relaciones con los demás, son reducidas a “material de entretenimiento” (“Stof til Morskab”), y uno debe tener siempre a mano la posibilidad de “apearse de ellas” (“kan løbe fra det”). Por eso el secreto para conducirse en la vida evitando el tedio, es la arbitrariedad, que sería el reflejo interior del sinsentido y la indiferencia de la realidad toda,

“Con la arbitrariedad que está dentro de uno se corresponde la casualidad que está fuera de uno. Se debe mantener siempre un ojo abierto a lo casual, estar siempre *expeditus* por si alguien se ofreciese”⁵⁵¹.

El hombre monológico carece de alteridad, carece de prójimo, y todo lo que se le presenta lo recibe como ocasión para el entretenimiento, para el experimento, y en esa actitud de aprovechamiento (en el sentido de consumo) uno que así se vive debe estar siempre a la caza de oportunidades, expectante “por si alguien se ofreciese”.

5.2.2. La (im)posibilidad de la Repetición (Gjentagelsen) a la luz del hombre monológico y el hombre relacional.

Nada hay de lo que el hombre monológico desee escapar más que de la rutina, los usos y la costumbre. La novedad que persigue es la de lo distinto:

⁵⁵¹ SKS 2, 289 (*O lo uno o lo otro I*): “Med Vilkaarligheden i Een selv corresponderer Tilfældigheden udenfor Een. Man bør derfor altid have et aabent Øie for det Tilfældige, altid være expeditus, hvis Nogen skulde tilbyde sig”.

“Sin duda es el primer período del enamoramiento la época más bella; en cada cita cada mirada se hace de algo nuevo con lo que ilusionarse”⁵⁵².

Las experiencias del objeto van agotando al objeto; en el mismo instante de su disfrute/posesión, éste se devalúa y las posibilidades anunciadas en el contacto se van estrechando hasta quedar anuladas. El sentimiento que acompaña este cierre de posibilidades es el hastío, el tedio. El hombre monológico que ha experimentado este ciclo que termina en el aburrimiento se pregunta: ¿Es posible evitar esta caída? El arte del olvido y el recuerdo, el dominio del contraste, es según veíamos, la estrategia que proponía el esteta de *La rotación de los cultivos*. Más, ¿es ésta la más alta sabiduría? ¿Se puede entrar en relación con lo real de forma tal que se repita sin cansar la experiencia originaria, la novedad-plena de la primera vez?

La pregunta que Constantin Constantius se hace al principio de la obra que lleva su firma –*la posibilidad de la repetición*– es precisamente una pregunta a este respecto. Una posibilidad que le interesa infinitamente al hombre monológico que vive en clave estética; se trataría de la posibilidad de renovar, de llenar lo previamente vaciado, con el fin de volver a disfrutarlo, a experimentarlo como si fuera la primera vez. Pero justamente porque la forma de relación no cambia sino que permanece la misma, la repetición no es posible, no se realiza.

La obra de Constantin Constantius está escrita, según él mismo confiesa para “que los herejes no puedan comprenderlo”⁵⁵³, y efectivamente el sentido de la obra no se deja apresar con facilidad; en primer lugar, el sentido del concepto *repetición* (Gjentagelse) –el eje sobre el que se estructura todo el libro– varía a lo largo de la obra, y su esclarecimiento resulta por ello sin duda una tarea ardua. Los dos ejemplos utilizados para esclarecer el concepto (el viaje a Berlín de Constantin y la decisión del Joven) son intentos frustrados de llevar a cabo la repetición, y el lector se queda por ello sabiendo en qué *no* consiste la misma y vagamente sospechando en qué *sí* podría consistir. En segundo lugar, la dificultad de comprender esta obra

⁵⁵² SKS 2, 33 (*O lo uno o lo otro I*): “Det er dog den skønneste Tid Forelskelsens første Periode, naar man ved enhver Sammenkomst, ethvert Øiekast henter noget Nyt hjem at glæde sig over”.

⁵⁵³ SKS 4, 91 (*La repetición*): “at Kjætterne ikke kunne forstaae det”.

está dada por la forma en que presenta el tema principal, a saber: una construcción imaginaria. Johannes Climacus señala en el Apéndice al *Postscriptum* titulado “Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” (*Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur*) que en la construcción imaginaria/experimento psicológico hay una anulación consciente y provocadora de la comunicación, de modo que:

“Si lo que dice el que escribe es serio, entonces este se reserva la seriedad esencialmente para sí mismo. Si el receptor lo interpreta con seriedad, lo hace esencialmente por sí mismo y en esto consiste justamente la seriedad”⁵⁵⁴.

Constantin Constantius se presenta como un esteta *maquinador* que se divierte a expensas de otros. Esto lo reconocemos nada más comenzar a leer la obra, por cómo habla de sí mismo y cómo se nos muestra en el trato con el joven, a quien se acerca –a través de su capacidad manipuladora –como se acerca un coleccionista a un objeto de su interés:

“Con ayuda de mis descuidadas y divertidas maneras de hombre habituado a las tertulias de café, logré hacer que también él se sintiera atraído hacia mí, frecuentara mi trato y viera en mí un verdadero confidente. Con los mil recursos de mi conversación lograba fácilmente que la melancolía encerrada en su espíritu se desbordase de la forma más violenta y apasionada”⁵⁵⁵.

Se podría decir que el Joven es un instrumento en sus manos, que emplea con destreza para obtener de él las notas –sentimientos, expresiones, reacciones –que desea cuando lo desea; y si el Joven consigue escapar de sus manos, encuentra el experimentador nato la forma de seguir extrayendo de él aquello que le interesa:

⁵⁵⁴ SKS 7, 240 (*Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*): “Er det Udsagte den Skrivendes Alvor, saa beholder han Alvoren væsentlig for sig selv; opfatter den Modtagende det som Alvor, gjør han det væsentligen ved sig selv, og dette er netop Alvoren”.

⁵⁵⁵ SKS 4, 11 (*La repetición*): “Ved Hjælp af disse skjødsløse, tilnærmende Conditor-Inclinationer havde jeg allerede draget ham til mig, og lært ham i mig at see en Fortrolig, hvis Tale paa mange Maader fristede det Melancholske i ham frem under Brydningens Form”.

“Una vez, contra mi voluntad, había tenido que adoptar una actitud observadora hacia el muchacho, no me quedaba más remedio que intentar con toda clase de experimentos y artimañas, como los pescadores que echan su redes junto a los bancos de sardinas, seguir el rumbo de su melancolía”⁵⁵⁶.

Constantin lo manipula, lo espía, finge cuando está con él y se sube siempre sobre esta supuesta relación amiga para *observar* y disfrutar de su experimento. Es un tipo de esteta avanzado, que no se sacia con la inmediatez del goce –no puede, aunque quisiera, ser el Don Juan de Mozart –sino que debe procurarse otras formas más sutiles y elaboradas de disfrute: “lo único que deseo de los hombres es poder tener acceso al contenido de sus conciencias. Este contenido lo peso una y mil veces, y cuando descubro una conciencia cuyo contenido da un buen peso en mi balanza, entonces ningún precio me parece demasiado elevado”⁵⁵⁷. Aquello que lo mueve es, en palabras del joven, “el afán desmedido de saciar su hambre y sed psicológicas”⁵⁵⁸.

Y sin embargo, al mismo tiempo que se nos manifiesta de forma patente su actitud monológica, podemos leer –elevándonos por encima de su ironía y cinismo –una autocrítica a la existencia estética en general y un anhelo por superar el modo de ser inmediato que constituye dicha existencia; preguntar por la repetición es preguntar por el salto a una vida nueva pues en la posibilidad de la repetición está la posibilidad de romper con el hermetismo estético. A la vez que Constantin se muestra como un esteta consumado, procura dejar pistas que podrían sugerir que se trata de una existencia que ha dejado atrás la forma de relación monológica que hemos asociado nosotros al paradigma de la inmediatez propio del estadio estético (su capacidad, por ejemplo, para distinguir aquello que *no* es la repetición o el

⁵⁵⁶ SKS 4, 14 (*La repetición*): “Da jeg mod min Villie var kommen til at forholde mig iagttagende mod ham, kunde jeg ikke lade være ved allehaande Experimenter, som Søemanden siger, at lokke hans Melancholies Fart”.

⁵⁵⁷ SKS 4, 54 (*La repetición*): “jeg forlanger Intet af Menneskene uden deres Bevidstheds Indhold. Det veier jeg paa, og alt eftersom det har Vægtfylde, er ingen Priis mig for høi”.

⁵⁵⁸ SKS 4, 63 (*La repetición*): “deres psykologiske Sult og Tørst”.

certero diagnóstico que hace del joven y su posible *cura...*); en esa ambigüedad permanece, intencionalmente, el autor de *La repetición*.

La obra consta de dos partes. La primera parte se inicia con un desarrollo del concepto y la posibilidad efectiva de la repetición; en este contexto, se narra la historia de un Joven enamorado que no puede ver realizado su amor y que recurre a Constantin como único confidente. El autor pseudónimo trama un plan que haría posible, hipotéticamente, la repetición, que en este caso implicaría un *retorno al origen*⁵⁵⁹ de la relación de los novios y a la promesa contenida en ese origen. El plan de Constantin buscará librar al Joven de la mistificación poética y a la joven de una posible incitación encubierta (pues en esta mistificación ella resulta cubierta de halagos), dos actitudes monológicas que impedirían la realización efectiva de su amor. Sin embargo, el joven desaparece y el plan no se ejecuta. La primera parte cerrará con el relato de los propios intentos de Constantin Constantius por llevar a cabo la repetición viajando a Berlín (intentando revivir una experiencia pasada), quien, después de constatar y declarar su fracaso, nos asegurará que la ansiada repetición es imposible.

La segunda parte está estructurada en torno a una serie de cartas que el Joven habría enviado a su mentor tiempo después de los acontecimientos narrados en la primera parte. En las cartas, el Joven comunica a su antiguo confidente la lucha interior que ha estado librando por alcanzar la repetición. La última carta es de Constantin Constantius y va dirigida al lector de la obra: allí vuelve sobre el sentido de la repetición y el autor pone en duda la verdad de la repetición que el Joven reclama haber realizado-vivido. Pues aunque Constantin reconoce que el movimiento religioso que el Joven pretende está fuera de su alcance (“me resulta absolutamente imposible hacer un movimiento hacia lo religioso”⁵⁶⁰), sospecha

⁵⁵⁹ Debe destacarse aquí la lectura fenomenológica que de esta obra ha hecho Garrido-Maturano, tal como la expone en su trabajo: “El instante en que se recupera el origen: Apuntes introductorios para una comprensión fenomenológica de la categoría kierkegaardiana de repetición”, *Thémata. Revista de Filosofía* N°55 (2017) pp.: 41-64.

⁵⁶⁰ SKS 4, 57 (*La repetición*): “En religiøs Bevægelse kan jeg ikke gjøre”.

que este no fue llevado a cabo, pues “si nuestro joven hubiera poseído una base religiosa más profunda, nunca habría llegado a ser un poeta”⁵⁶¹.

Antes de decidir el acierto o no de la valoración que hace Constantin sobre la situación del Joven, conviene delimitar, desde la obra misma y siguiendo su estructura, el significado y sentido de la repetición.

¿En qué consiste pues, la repetición? Constantin Constantius comienza su exposición del concepto relacionándolo con el recuerdo (erindre):

“Repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento pero en sentido contrario”⁵⁶².

El recuerdo es –y en tal sentido lo tomará Constantin –el arte del esteta, según el cual se debe proceder con la realidad como se relaciona una abeja con la flor: extraer de ella todo el néctar que contenga, y luego, una vez vaciada de todo contenido interesante, prescindir de ella. Es decir, relacionarse con la realidad solo en cuanto esta dé motivos para ejercitar en uno mismo el sentir(se) de los posibles estados de ánimo, a través de la idealidad desprendida de la realidad. Es precisamente esta forma monológica de vincularse lo que le impide al Joven amar genuinamente, le impide entregarse de tal modo que haga en ese movimiento de salida de sí un espacio donde *dar a luz la alteridad*. Por este afán de extraer el néctar (los movimientos anímicos que se despiertan en uno mismo) y desechar la flor (la realidad, lo dado, en este caso, *ella en sí misma*) el Joven está abocado al ensimismamiento y la soledad radical y en un sentido ni siquiera ha dejado nacer a la joven que dice amar:

“ya en los primeros días de su enamoramiento se encontraba predispuesto no a vivir su amor, sino solamente a recordarlo. Lo que quiere decir que, en el fondo, había agotado ya todas las posibilidades y daba por liquidada la relación con su novia. En el mismo momento de empezar ha dado un salto tan tremendo que se ha dejado atrás

⁵⁶¹ SKS 4, 9 (*La repetición*): “Havde han havt en dybere religiøs Baggrund, da var han ikke bleven Digter”.

⁵⁶² SKS 4, 9 (*La repetición*): “Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning”.

toda la vida. El que la muchacha muriera mañana mismo, no representaría ningún cambio esencial para él, porque seguiría haciendo las mismas cosas, arrojarse en el sillón, llorar a lágrima viva y repetir incesantemente los versos del poeta”⁵⁶³.

El carácter monológico de esta forma de entrar en contacto con la realidad es patente, y hace de la realidad una fuente limitada de posibilidades que aboca inevitablemente al tedio. En el recordar de esta manera uno *se evade de la realidad hacia la idealidad del recuerdo*. La realidad no interesa, sino solo lo que ella pone en movimiento: la muchacha no es para el joven una realidad “sino solamente el puro reflejo de sus propios movimientos interiores y el acicate constante de los mismos”⁵⁶⁴. Aquí se muestra la perspicacia del experimentado esteta, quien atina enseguida a comprender el problema del Joven: su relacionarse con la realidad a través del recuerdo. Constantin distingue inmediatamente aquello que hace desgraciado al Joven enamorado: que no ama. O más bien, que

“la muchacha no era en realidad su amada, sino simplemente la ocasión que despertó en él la vena de la actividad creadora y lo convirtió en un poeta”⁵⁶⁵.

Para el Joven, la enamorada es un objeto, un medio para poetizarse a sí mismo como aquél que ama «apasionadamente», luego ella no existe para él en tanto ella misma, es decir, el Joven vive en la inmediatez que consiste en relacionarse a sí mismo desde una relación sin *alteridad*; “la existencia o no-existencia de esta no tenía, en cierto sentido, ninguna importancia real para él”⁵⁶⁶.

⁵⁶³ SKS 4, 14 (*La repetición*): “Han var forelsket dybt og inderligt, det var klart, og dog var han istand til strax en af de første Dage at erindre sin Kjærlighed. Han var i Grunden færdig med det hele Forhold. Idet han begynder, har han gjort et saa forfærdeligt Skridt, at han har sprunget Livet over. Om Pigen dør imorgen, det vil ingen væsenlig Forandring fremkalde, han vil atter kaste sig hen, hans Øie vil atter fyldes med en Taare, han vil atter gjentage Digterens Ord”.

⁵⁶⁴ SKS 4, 55 (*La repetición*): “men en Reflex af Bevægelserne i ham og Incitament for disse”.

⁵⁶⁵ SKS 4, 15 (*La repetición*): “Den unge Pige var ikke hans Elskede, hun var Anledningen, der vakte det Poetiske i ham og gjorde ham til Digter”.

⁵⁶⁶ SKS 4, 15 (*La repetición*): “Hendes Tilværelse eller Ikke-Tilværelse var i en vis Forstand i Virkeligheden uden Betydning for ham”.

El movimiento del recuerdo es hacia atrás en el sentido siguiente: se trata de un movimiento de captura y huida. Al tomar contacto con la realidad, el sí mismo apresa la realidad en el recuerdo e inmediatamente se retrotrae, alejándose de ella hacia el interior de uno mismo con el objeto de gozar con el recuerdo y todas las posibilidades de disfrute que contenga. La eternidad del recuerdo, por su parte, consiste en esta forma de presencia de la idea no sometida a los vaivenes de la temporalidad: puedo hacer presente el recuerdo a voluntad (y también olvidarlo). Se trata de atesorar, de poseer y tener en absoluta disposición aquello que recuerdo. La realidad en este caso, carece de iniciativa, no propone nada, es excusa para el ejercicio ilimitado de la voluntad, y su función y valor consiste meramente en proveer al individuo de la materia prima para experimentar(se).

Si este es el movimiento que realiza el recuerdo ¿en qué consistirá pues, la repetición, es decir el mismo movimiento pero en sentido contrario? La respuesta más directa a esta pregunta no la aporta Constantin, sino otro pseudónimo, Vigilius Hafniensis. En una nota al pie de página, Haufniensis hace una mención de la obra *La repetición* y comenta lo que considera el meollo de la cuestión. Dice que el movimiento que realiza la repetición es un movimiento religioso en pos de “la idealidad de la realidad”, donde sugiere también que “o bien toda la existencia termina con la exigencia ética, o bien se cumple la condición y toda la vida y la existencia vuelven a comenzar de nuevo, no mediante una continuidad inmanente con lo precedente, lo cual sería contradictorio, sino con una trascendencia que separa la repetición respecto de la primera existencia”, todo lo cual nos lleva a poder afirmar que “con la fe comienza la repetición”, y sin ella “el espíritu finito desespera”⁵⁶⁷.

En este condensado pie de página, Vigilius Haufniensis nos ofrece la clave para leer la obra de Constantin Constantius. Cobran aquí todo su sentido algunas de las afirmaciones oscuras que Constantin dispersa a lo largo de su obra:

⁵⁶⁷ SKS 4, 324 (*El concepto de angustia*): “Virkelighedens Idealitet”; “Enten er hele Tilværelsen endt i Ethikens Fordring, eller Betingelsen skaffes tilveie, og hele Livet og Tilværelsen begynder forfra, ikke igjennem en immanent Continuitet med det Foregaaende, hvilket er en Modsigelse, men ved en Transcendents, der adskiller Gjentaelsen fra den første Tilværelse ved en Kløft saaledes”; “thi i Troen begynder Gjentaelsen”; “fortvivler den endelige Aand”.

“La repetición es la realidad y la seriedad de la existencia”⁵⁶⁸.

“La repetición es una esposa amada, de la que nunca jamás llegas a sentir hastío, porque solamente se cansa uno de lo nuevo, pero no de las cosas antiguas, cuya presencia constituye una fuente de placer y felicidad”⁵⁶⁹.

“cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo”⁵⁷⁰.

“La repetición es y será siempre una trascendencia”⁵⁷¹.

La repetición, en pocas palabras, consiste en el *cumplimiento* de la promesa contenida en la interpelación radical desde la que el sí mismo comienza a existir. Si decíamos que se comienza a existir como sí mismo en el reconocimiento *de y en el otro*; que, en la medida en que se profundiza en este modo radical de ser como ser interpelado, se llega a la seriedad (existir ante Dios) bajo la condición de creer en la posibilidad absoluta de sentido que se contiene como promesa en el interés del sí mismo por existir (el pathos existencial, el sí a la propia libertad); entonces, responder a esta llamada originaria (es decir, dar el salto de la fe) implicará una forma específica de relación, determinada por la apertura a lo real y la entrega colaborativa. La apertura a lo real no es otra cosa que el reconocimiento de la alteridad, dotada de consistencia y valor propio. Es sin duda un re-conocimiento capaz de ver desde un lugar distinto (la relación del sí-consigo ante Dios) *lo mismo*, pero no ya en los términos de la objetividad –en el sentido de objeto a disposición de un sujeto, que existe solo por él y para él –sino en su mismidad y presencia plena (no agotable ni reducible). Y en estos términos, también la relación que lo vincula a lo real se transfigura, pues ahora es ella misma –la realidad– una fuente

⁵⁶⁸ SKS 4, 11 (*La repetición*): “Gjentagelsen den er Virkeligheden, og Tilværelsens Alvor”.

⁵⁶⁹ SKS 4, 10 (*La repetición*): “Gjentagelsen er en elsket Hustrue, man aldrig bliver kjed af; thi det er kun det Nye, man bliver kjed af. Det Gamle bliver man aldrig kjed af; og naar man har det for sig, bliver man lykkelig”.

⁵⁷⁰ SKS 4, 25 (*La repetición*): “aar man siger, at Livet er en Gjentagelse, saa siger man: Tilværelsen, som har været til, bliver nu til”.

⁵⁷¹ SKS 4, 57 (*La repetición*): “Gjentagelsen [derimod] er og bliver en Transcendents”.

de iniciativa que trasciende al sujeto y lo interpela. En su apelar al sí mismo y dentro del marco de la confianza por el origen compartido, este puede entregarse, colaborar activamente con la realidad en *sus* posibilidades.

Se trata de un movimiento religioso que lo re-liga a lo real, pues la realidad es descubierta en su valor infinito para el individuo, no por aquello que puede obtener de ella, sino porque solo en ella y por ella puede el sí mismo responder a la llamada originaria. La realidad es fuente inagotable de sentido, en esto consiste el movimiento “en pos de la idealidad de la realidad”. El sí mismo se aparta del camino que lo conduce al tedio porque ya no encuentra la idealidad en el retorno de las cosas, sino en su salida hacia ellas; la idealidad brota incesantemente de la realidad y separada de ella como de su fuente, se seca. En el contexto de un discurso edificante, Kierkegaard lo expresará así:

“Pues el que está sin Dios en el mundo se cansa enseguida de sí mismo, y esto lo expresa de una manera distinguida cansándose de la vida entera; pero el que está en compañía de Dios vive junto a aquel cuya presencia da aun a lo insignificante un significado infinito”⁵⁷².

La trascendencia de la repetición, que Constantin Constantius y Vigilius Haufniensis oponen a la inmanencia del recuerdo, consiste en esta salida del sí mismo hacia lo otro, posibilitado por el comparecer de la alteridad. Hace falta un salto, un claudicar de la autosuficiencia y una renuncia a la sabiduría del cálculo, *a la experiencia como única guía de la vida*⁵⁷³, para librarse del auto-encierro al que uno se aboca al supeditar todo a la seguridad que brinda el control y dominio sobre las cosas. Hace falta estar dispuesto a perder el control de todo, haber experimentado el límite de los propios esfuerzos y la imposibilidad de reproducir aquello que anhelamos; hace falta constatar la impotencia de lo inmanente para dar cuenta de la repetición, es decir, para dar cabida a lo inesperado, al imprevisto capaz de lo imposible.

⁵⁷² SKS 5, 449 (*Tres discursos para ocasiones supuestas*): “Thi Den, der er uden Gud i Verden han bliver vel snart kjed af sig selv, og udtrykker dette fornemt ved at være kjed af hele Livet, men Den der er i Selskab med Gud, han lever jo sammen med Den, hvis Nærværelse giver selv det Ubetydeligste uendelig Betydning”.

⁵⁷³ Cf. SKS 5, 256-258 (*Tres discursos edificantes 1844*).

Constantin Constantius describe, irónicamente, una situación vivida que lo habría llevado a una desconfianza de la realidad, que cerraría a la posibilidad misma de la repetición. Allí, se atina a vislumbrar la promesa de la existencia, pero basta una mota de polvo para volverla promesa-incumplida:

Yo estuve una vez muy cerca de esa felicidad. Me había levantado de la cama muy temprano y me encontraba extraordinariamente bien. Esta sensación de bienestar fue creciendo a medida que avanzaba la mañana y alcanzó su punto máximo un poco después del mediodía, exactamente a la una de la tarde. Era una sensación maravillosa y casi me parecía que iba a coger el sol y las estrellas con la mano. Una sensación tan maravillosa que no hay termómetros que la puedan registrar en su escala, ni siquiera termómetros poéticos. Mi cuerpo se había hecho ligero, como si ya no existieran las leyes de la gravedad terrestre. Me pareció incluso que no tenía cuerpo, precisamente porque todas sus funciones estaban admirablemente satisfechas y todas las células se nutrían de gozo por sí mismas y por el organismo entero. Los latidos inquietos de la sangre en las venas no hacían más que recordarme y acrecentar la delicia de aquel instante sublime y glorioso. Mi caminar tremolaba, no como el ave que corta el aire con sus alas y huye veloz de la tierra, sino como el oleaje del viento sobre sus sembrados, como el nostálgico mecerse de las olas en el mar, o como el ensoñado deslizarse de las nubes sobre el cielo. (...) Todas las emociones más hondas resonaban en mi alma con su eco melódico. Todos los pensamientos se ofrecían a mi mente con un aire festivo de dicha, tanto la ocurrencia más insignificante como la idea más rica y fecunda. Cualquier sentimiento era sentido previamente y brotaba así de mis mismas raíces interiores. Todas las cosas estaban como enamoradas de mí y se estremecían en un contacto íntimo con mi propio ser, lleno de presagios. La existencia entera se esclarecía misteriosamente dentro de mi microscópica felicidad, tan abundante y caudalosa que lo explicaba todo sin salir de sus límites (...).

Pero, ¡ay!, de repente empezó a picarme en un uno de los ojos, precisamente el bueno, no sé qué cosa, quizá un pelillo de las cejas, un pelo de la cabeza o simplemente un grano de polvo, lo único que sé es que en ese mismo instante me sentí casi hundido en el abismo de la desesperación más espantosa”⁵⁷⁴.

La realidad se muestra por un momento como realidad cumplida, todo parece estar engranado y cada elemento parece encontrarse realizando sus posibilidades según *su* fin particular, pero sirviendo al fin total hacia el que todo fin particular converge. El cuerpo es símbolo de esta armonía: “todas sus funciones estaban admirablemente satisfechas y todas las células se nutrían de gozo por sí mismas y por el organismo entero”. Cada realidad se presenta entrañada con las realidades del entorno, y sin embargo basta que se introduzca un elemento ínfimo fuera de lugar, una nota que desafine, y la armonía cósmica se esfuma, dando paso a la “desesperación más espantosa”. Se trata de una pérdida de la confianza innata que hace posible la relación ingenua y primera con las cosas, cercana al de la primera inmediatez; confianza rota por la aparición de un elemento que amenaza o pone en duda la *capacidad* del individuo que se entrega y la posibilidad de la realidad de *responder* a esa entrega.

⁵⁷⁴ SKS 4, 46-47 (*La repetición*): “Jeg har engang været nær efter det. Jeg stod op en Morgen og befandt mig ualmindelig vel; dette Velbefindende tiltog mod al Analogi op ad Formiddagen, præcise Kl. 1 var jeg paa det Høieste og ahned det svimlende Maximum, der ikke findes anført paa nogen Velværens Gradestok, ikke engang paa et poetisk Thermometer. Legemet havde tabt sin jordiske Tyngde, det var som havde jeg intet Legeme, netop fordi enhver Funktion nød hele sin Tilfredsstillelse, enhver Nerve frydede sig paa egne og det Heles Vegne, medens ethvert Pulsslag som Organismens Uro kun mindede om og angav Øieblikkets Vellyst. Min Gang var svævende, ikke som Fuglens Flugt, der gennemskærer Luften og forlader Jorden, men som Vindens Bølgen over Sæden, som Havets længselssalige Vuggen, som Skyens drømmende Hengliden. (...) Enhver Stemning hvilede i min Sjæl med melodisk Resonants. Enhver Tanke tilbød sig, og enhver Tanke tilbød sig med Salighedens Festlighed, det taabeligste Indfald ikke mindre end den rigeste Idee. Ethvert Indtryk var ahnet før det kom, og vaagnede derfor i mig selv. Hele Tilværelsen var som forelsket i mig, og Alt bævede i skjæbnsvangert Rapport til min Væren, Alt var omineust i mig, og Alt gaadefuldt forklaret i min mikrokosmiske Salighed. (...) da begynder pludselig noget at gnave i mit ene Øie, om det var et Øienhaar, et Fnug, et Støvgran, jeg veed det ikke, men dette veed jeg, at jeg i samme Øieblik styrtede ned næsten i Fortvivlelsens Afgrund”.

Quisiéramos hacer aquí un inciso para traer a diálogo al filósofo español A. López Quintás, quien, además de haberse adentrado en el pensamiento de Kierkegaard⁵⁷⁵, ha dedicado buena parte de su investigación a pensar y clarificar los modos de relación que promueven la vida humana. En una de sus obras, habla precisamente de aquello que Constantin Constantius expone con cierta ironía en el pasaje aludido, esto es, de la crisis de la confianza, de aquello que puede suscitar su aparición y de la encrucijada en la que se sitúa el hombre que se enfrenta a ella. Sobre esta crisis de confianza, y en el contexto de una amplitud de autores que lidian con ella (López Quintás incluye a Kierkegaard, Unamuno, Heidegger, Sartre y Camus, entre otros) el filósofo español comenta⁵⁷⁶:

“El hombre, cuando se abre a la creación de ámbitos de convivencia, haciendo el juego de la vida humana, vinculándose creadoramente a todas las realidades que le ofrecen campos de posibilidades, siente una sensación gozosa de plenitud. Pero puede acontecer que este hombre deba enfrentarse a un determinado momento a *situaciones-límite*: una quiebra económica (es decir, el desmoronamiento de la trama de relaciones económicas), un fracaso amoroso (el desmoronamiento de una red de relaciones afectivas), la desaparición de un ser querido con el que estaba uno «ambitalizado» –entreverado creadoramente– de modo que su falta provoca un desgarramiento interno en el propio ser. Estas formas de desmoronamiento sitúan a quien las experimenta ante una especie de vacío, vacío de todo cuanto se le mostraba confiado, seguro, a mano, dominable; algo con lo cual podía contar como algo fiel, perenne, inquebrantable y, en cuanto tal, calculable. El hombre suele atenerse, aferrarse y entregarse confiado a

⁵⁷⁵ Por ejemplo, “Los tres estadios en el camino de la vida según S. Kierkegaard”, en LÓPEZ QUINTÁS A., *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Ed. Narcea, Madrid 1979, p. 48-84.

⁵⁷⁶ Un término clave de su pensamiento, fundamental para comprender el texto citado, es el de “ámbito” o “realidad ambital”; el mismo refiere a la realidad en su vertiente relacional, vista como realidad envolvente, fuente de iniciativa y receptiva a su vez de la iniciativa del hombre que se relaciona con ella: un “tipo de realidades que no están hechas de una vez por todas sino que tienen iniciativa y deben ir configurando su ser mediante la creación de vínculos fecundos con las realidades del entorno”, en LÓPEZ QUINTÁS, A., *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid 1999, p. 35.

las realidades que le ofrecen una seguridad fácil. Se deja mecer por las costumbres y circunstancias que lo arropan, y tiende a considerar este entorno acogedor como algo definitivo”⁵⁷⁷.

Constantin Constantius describe una situación de plenitud al saberse entreverado con la realidad, en una dinámica de apelación y respuesta, de correspondencia entre el pulso vital, su estructura corporal y el espacio que habita. Todo este entorno acogedor se desmorona por un “pelillo de las cejas”, mensajero de la finitud y de la muerte. Constantin se desmorona ante lo que López Quintás denomina *experiencia de vacío*, que es a la vez pérdida de control e imposibilidad de previsión.

Un desmoronamiento tal lo sitúa uno en una encrucijada que lo lleva a tener que decidirse por dos caminos:

- 1) “Abrirse al reconocimiento de que el mundo confiado de las realidades a mano –realidades que se pueden ver, tocar, oír, calcular, sopesar –no es el mundo único y modélico, soportar el vértigo que produce el vacío provocado por el hundimiento de un sistema de seguridades, y dar el salto a la «trascendencia», a un plano de la realidad situado allende el mundo de los meros objetos. Este salto del mundo de los entes al plano del ser –en términos de Heidegger –constituye el núcleo de la experiencia metafísica”⁵⁷⁸.

Este primer camino es un camino que re-hace la confianza, que –aun después del desmoronamiento provocado por la crisis – opone el *amparo* al *desamparo*, haciendo que triunfe el primero; López-Quintás señala que el salto a la «trascendencia» no se da de forma automática como resultado de la crisis objetivista (lo controlable, manipulable, dominable, calculable, previsible, etc. se ha mostado como radicalmente insuficiente) sino que requiere de una expresa y esforzada voluntad de *encuentro*. Voluntad –diríamos nosotros siguiendo a Kierkegaard –que descansa en la fe de quien *vive confiando que vivir tiene sentido*, y

⁵⁷⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad*, Ed. RIALP, Madrid 1998, pp. 93-94.

⁵⁷⁸ *Ibíd.* p. 94.

que espera *en* la posibilidad misma del encuentro y en que la respuesta a la propia entrega llegará, no de forma calculada sino como don que acontece, como regalo.

La otra vía que señala López Quintás tiene un paralelo con la obstinación del desesperado que hemos analizado previamente:

- 2) “Otra posibilidad ante el vacío abierto por el desmoronamiento de la vertiente objetivista de lo real es asentarse en el hueco dejado por la desaparición de lo que constituía hasta el momento el mundo propio; aceptar la falta de sentido de la realidad entorno y la condición falaz, engañosa, hipócrita de la existencia; exaltar a la condición de «realismo heroico» esta forma de sinceridad desgarrada; hacer las paces con la amargura de ver la vida rota y consumir la existencia en la vana tarea de subir una piedra a la cima de una montaña a sabiendas de que una y otra vez rodará de nuevo al valle.

Esta actitud contraría de tal modo la tensión normal del hombre hacia un mundo de acción con sentido y eficacia creadora – creadora de ámbitos y fundadora en la misma medida de amparo– que el hombre recibe la impresión de que nada está en su sitio, todo carece de significación, el mundo da vueltas a su alrededor y le causa el vértigo del mareo. He aquí la *náusea*⁵⁷⁹.

Constantin Constantius, en el texto al que hemos aludido parece tomar esta segunda vía, encallando en la finitud –en el ridículo “pelillo” o mota de polvo que irrumpe quebrando la experiencia gozosa de sí mismo y la realidad que lo envuelve amigablemente: “Todas las cosas estaban como enamoradas de mí y se estremecían en un contacto íntimo con mi propio ser, lleno de presagios” –y lo lleva a retroceder hacia sí mismo, hacia el sinsentido, la desesperanza y el elogio estético de la muerte “¡Oh muerte, grande es tu persuasión”⁵⁸⁰, pues se ha llegado a la certeza de que *el camino de la vida no merece lo que cuesta* (“Men Reisen lønner ikke Umagen”).

⁵⁷⁹ Ibíd. pp. 95-96.

⁵⁸⁰ SKS 4, 49 (*La repetición*): “O! Død! stor er Din Overtalelse”.

La crisis o desmoronamiento que señala López Quintás también le llega al Joven de *La repetición*, aunque la situación que lo empuja en su caso es la culpa, la culpa por la situación hacia la que cree haber abocado a la joven, y la culpa por su incapacidad para *realizar* su amor. En una de sus primeras cartas, llega a decir el Joven:

“La vida se me ha hecho totalmente imposible. El mundo me produce náusea y me parece insípido, sin sal y sin sentido. (...) ¿Dónde me encuentro y hacia dónde me encamino? ¿Qué quiere decir eso de «el mundo y la vida»? ¿Qué significan estas palabras de uso corriente? ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿Cómo vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidas, en lugar de enrolarme de pronto en el montón, como uno de tantos, o una simple pieza comprada por un negrero?”⁵⁸¹.

Aunque esta descripción de la propia situación parece una capitulación del joven ante la vida y su sinsentido, las siguientes cartas parecen abrir una posibilidad imprevista, que sacaría al joven de esta situación. Esta posibilidad aparece en la figura de Job, en quien el Joven encuentra un modelo a seguir. Sin embargo, dirá al final Constantin Constantius, aquella dirección religiosa que parecía tomar el Joven “en el mismo momento en que cesa ese estado de suspensión o vacilación fugitiva vuelve a recuperarse a sí mismo en su forma de vida anterior, es decir, en cuanto poeta, y lo religioso desaparece del horizonte y solamente permanece activo como un substrato indefinible”⁵⁸². De haberse cumplido aquella dirección religiosa, el Joven “habría actuado con una consecuencia y una firmeza inquebrantables, y conseguido un incontestable hecho de conciencia en el que apoyarse

⁵⁸¹ SKS 4, 68 (*La repetición*): “Mit Liv er bragt til det Yderste; jeg væmmes ved Tilværelsen, den er smagløs uden Salt og Mening. (...) Hvor er jeg? Hvad vil det sige: Verden? Hvad betyder dette Ord? Hvo har narret mig ind i det Hele, og lader mig nu staae der? Hvem er jeg? Hvorledes kom jeg ind i Verden; hvorfor blev jeg ikke adspurgt, hvorfor ikke gjort bekjendt med Skikke og Vedtægter, men stukket ind i Geledet, som var jeg kjøbt af en Seelenverkoper?”.

⁵⁸² SKS 4, 95 (*La repetición*): “men i det Øieblik, den midlertidige Suspension hæves, faaer han sig selv igjen, men som Digter, og det Religieuse gaaer til Grunde ∴ bliver som et uudsigeligt Underlag”.

constantemente, sin ninguna ambigüedad, sino de la manera más seria y segura, porque era un hecho basado en su relación a Dios”⁵⁸³.

¿Qué es aquello que pone de manifiesto Job y que debe entenderse como posibilidad genuina de la repetición? El Joven que intenta la repetición, vuelve sobre el ejemplo de Job:

“¡Job! ¡Job! ¡Oh Job! ¿No dijiste realmente otra cosa que aquellas palabras hermosas: «El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Alabado sea su nombre!»?”

Si leemos las palabras de Job, y volvemos sobre la literalidad de la palabra danesa “Gjentagelse”⁵⁸⁴ vemos que la repetición es algo que debemos comprender en el marco del *dar y recibir*, de la *donación* y una forma específica de *recepción*, que abriría la posibilidad de una *recuperación* de lo que ha sido previamente tomado, es decir, la repetición consistiría en re-tomar lo dado. Si decíamos que en el paradigma de la inmediatez hay una añoranza por la inmediatez perdida, imposible ya en el emerger del espíritu –y las distintas formas de lidiar con esta falta abocaban a la relación monológica– la repetición vendría a consistir en retomar-lo-dado-por-perdido, es decir, recuperar aquella inmediatez sin negar el espíritu, dar con una *segunda inmediatez* que en lenguaje neotestamentario podría enunciarse como *perder el mundo para ganar el alma, y ganar otra vez el mundo sin perder el alma*.

Para verificar esta posibilidad y responder cabalmente a la pregunta por la repetición, hace falta volver la mirada a las obras de la mano derecha que nos regaló Kierkegaard, sobre todo a los *discursos edificantes* publicados entre Octubre y Diciembre de 1843, el mismo año en que publicó *La repetición*. En las series de

⁵⁸³ SKS 4, 95 (*La repetición*): “han havde da handlet med en ganske anden Jern-Conseqvents og Urokkelighed, han havde da vundet et Bevidstheds-Faktum, han bestandig kunde holde sig til, og som aldrig blev ham tvetydigt, men reent Alvor, fordi det var sat ved ham selv i Kraft af et Guds-Forhold”.

⁵⁸⁴ *Gjentagelse* es una palabra danesa compuesta del verbo “tage” (tomar, apropiarse, asir) y “gen” (prefijo que tiene dos sentidos: “volver a” y “estar contra” o “estar delante de”, similar a las palabras inglesas “again” y “against”). Literalmente significar repetir, con los dos sentidos expuestos: re-tomar (volver a comenzar) y re-apropiarse (de lo que tengo delante).

discursos agrupados en aquellos dos volúmenes, Kierkegaard abordará muchos de los temas que quedan abiertos en *La repetición*, empezando por la misma posibilidad de la repetición y su condición. El análisis de los discursos nos situará ya en el paradigma del hombre relacional.

5.2.3. La existencia como don: pedagogía de la recepción.

Tres discursos edificantes (1843) fueron publicados el mismo día que *La repetición y Temor y Temblor*, el 16 de octubre. Los dos primeros de esta serie discurren sobre un pasaje de la Primera carta de San Pedro: “*El amor ha de cubrir la multitud de pecados*”. Parecería a primera vista que el tema de estos dos discursos se aleja de aquella pregunta que se hacía Constantin Constantius. Nada más lejos. En el mismo comienzo del primer discurso caemos en la cuenta de la estrecha relación que hay entre el amor y la repetición, pues el amor es allí definido como aquello “que nunca se transforma en otra cosa”⁵⁸⁵, es decir, que *siempre es*, que no cambia, que no varía según el tiempo... ¿Tendrá el amor que ver con aquello que dice el Joven en la última de sus cartas, a saber, que “la eternidad es cabalmente la auténtica repetición”⁵⁸⁶? Hay al menos dos formas de introducir el amor que es el tema del primer y segundo discurso en relación a la repetición. La primera de ellas, es una que no hemos abordado del todo en nuestro análisis previo, y tiene que ver con el pecado y con la imposibilidad de cumplir la exigencia de la ética si no es saltando a la fe, a la fe en el perdón de los pecados, perdón que hace *nuevas todas las cosas*, que permite al individuo volver a comenzar, y no caer en la desesperación:

“o bien toda la existencia termina con la exigencia ética, o bien se cumple la condición y toda la vida y la existencia vuelven a comenzar de nuevo, no mediante una continuidad inmanente con lo precedente, lo cual sería contradictorio, sino con una trascendencia que separa la repetición respecto de la primera existencia”.

⁵⁸⁵ SKS 5, 66 (*Tres discursos edificantes 1843*): “der aldrig bliver noget Andet”.

⁵⁸⁶ SKS 4, 88 (*La repetición*): “Evigheden, der er den sande Gjentaelse”.

La *condición* de la que habla Haufniensis en aquel pie de página que hemos recordado ahora, es precisamente la *posibilidad* de cumplir la exigencia de la ética, la exigente y acuciante tarea de elegirse a uno a sí mismo sin desesperar, cosa que el individuo no puede hacer si no es apoyándose en la certeza de que es amado por Dios y que es precisamente el amor de Dios aquello que lo rescata del pecado – *cubre la multitud de pecados*– y lo alcanza siempre a él, atravesando el abismo insalvable del pecado, haciendo posible lo que para el individuo es imposible: elegirse absolutamente. La repetición aquí es esta eternidad o posibilidad cumplida de nacer de nuevo, parido a cada instante presente por el don del amor trascendente de Dios.

La otra forma de relacionar el amor y la repetición es porque en el amor el hombre realiza aquella relación plena con la realidad que estaba contenida en la posibilidad de la repetición. El amor es la expresión consumada de la relación con lo real a la que el hombre está llamado. El amor es lo que hace posible y a lo que tiende como su perfección el hombre relacional⁵⁸⁷.

Recordemos al hombre monológico, ese que carece de alteridad, cuya acción es siempre coacción, imperio *sobre*, control y asfixia de lo otro en tanto que otro. La dinámica del hombre relacional lo llevaría en dirección contraria a este: si el primero tiende al ensimismamiento, el segundo lo hace hacia la expansión y comunicación. En el tercero de los discursos edificantes de 1843, *La confirmación del hombre interior*, el filósofo danés nos da la clave para comprender el dinamismo que guía a este hombre relacional; dice allí Kierkegaard que el hombre es el *amo* de la creación, pero en seguida distingue el sentido genuino del término amo; ¿en qué consistiría pues gobernar, ser el amo legítimo de la creación? Aquí se anuncia el *hombre relacional*, ese que tiene “el coraje de tomar la responsabilidad de amo sometiéndose al compromiso de servir”, y “la humildad de obedecer para aprender a gobernar y para solo seguir gobernando en la medida en que él mismo

⁵⁸⁷ Esta es también la interpretación de Francesc Torralba; hablando del amor al prójimo, dice: “En él tiene lugar el movimiento de la repetición (Gjentagelsen)”, TORRALBA ROSELLÓ, F. “La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de las Obras del amor (1847)” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 72, N° 271, (2016): p. 418.

obedece”⁵⁸⁸. Frente al hombre monológico, el hombre relacional está presto a servir, a la obediencia, a aprender (“lære”) de lo otro, es decir hay una disposición hacia la cosa, una actitud de apertura, escucha y colaboración. Hay, pues, un diálogo, una relación que entraña, una acogida en ambas direcciones, un abrazo: las posibilidades del hombre y las posibilidades de lo otro, de la cosa, de lo real, se encuentran, y el hombre cumple su *sublime destino* (“ophøiede Bestemmelse”), “el ser colaborador de Dios” (“at være Guds Medarbejder”).

Para que sea posible este “diálogo”, el hombre relacional da por cumplida la posibilidad dialógica de lo real, la inteligencia de la realidad, es decir, asume que es posible descubrir una coherencia en el mundo, un orden en las cosas; este orden le viene dado por una ley que trasciende al propio hombre, y de la que este mismo participa:

“Pues si el hombre ha de gobernar, entonces debe haber un orden en el mundo; si no, asignarle un dominio de poderes indóciles que no obedecen ley alguna sería burlarse de él. Y si ha de gobernar, debe haber entonces una ley en él mismo”⁵⁸⁹.

Este reconocimiento de un *logos* (ley, razón, palabra) común lo dispone a una actitud piadosa de contemplación y escucha, que orienta toda su acción, pues no puede –no debe –imponer sin más su voluntad, sino más bien debe buscar *ajustarla* es decir, *hacer justicia* al orden dado.

Sin embargo, para que esta relación plena con lo real sea posible, para que el hombre cumpla su *sublime destino*, debemos volver sobre el dinamismo interior del hombre relacional, que conecta y posibilita toda relación fecunda con la realidad. Es verdad –el mismo Kierkegaard lo reconoce – que la realidad obedece al amo que no lo merece, y así el hombre puede manipularla, conocer sus resortes,

⁵⁸⁸ SKS 5, 92 (*Tres discursos edificantes, 1843*): “Mod til at paatage sig Herrens Ansvar ved at underkaste sig Tjenerens Forpligtelse”, “Ydmyghed til at ville lyde for at lære at herske og bestandig kun at ville herske forsaavidt han selv lyder”.

⁵⁸⁹ SKS 5, 91 (*Tres discursos edificantes, 1843*): “Thi skal Mennesket herske, da maa der være en Orden i Verden; det var jo ellers kun en Spot over ham at sætte ham til at beherske vilde Magter, der ingen Lov adlyde. Og dersom han skal herske, da maa der jo være en Lov i ham selv”.

hablar su lenguaje y hacer con ella lo que venga en gana. Pero para llegar a ser “Guds Medarbejder”, co-creador, o sea, *relacionarse creativamente* con la realidad, no basta saber manipularla sino que hace falta una actitud de disponibilidad y apertura, de espíritu colaborativo. Pero para ello, para que el hombre se instale en una relación de apelación-respuesta con la realidad, para que pueda entregarse confiadamente a esta relación activo-receptiva, de veneración y ajuste, hace falta en última instancia, ver la realidad toda como fuente de sentido, como entorno benéfico que lo envuelve y lo plenifica, y en última instancia como *oportunidad* para relacionarse a sí mismo ante Dios. La condición de posibilidad de este horizonte existencial se halla estrechamente vinculada a la estructura relacional del Selv, pues lo mismo que explica a lo uno explica lo otro. Kierkegaard vincula la condición de posibilidad de sentido del mundo y de uno mismo en la preocupación que anuncia al hombre interior, “la preocupación acerca de qué ha de significar el mundo para él y él para el mundo, acerca de qué ha de significar para él todo aquello que, en él, hace que pertenezca al mundo, y él, en ello, para el mundo”⁵⁹⁰. Y esta preocupación no es *sobre* el mundo, sino que *en* el mundo se preocupa “por Dios y por sí mismo, y por la explicación que le permite comprender la relación y por el testimonio que lo corrobora en la relación”⁵⁹¹. La piedra angular de la relación de sí consigo –la posibilidad de la aceptación de sí mismo–, y la relación creativa con lo real, es la misma, y es “la explicación que le permite comprender la relación” y no es una explicación ardua, difícil sino simple y al alcance de todos⁵⁹²:

⁵⁹⁰ SKS 5, 93 (*Tres discursos edificantes, 1843*): “hvad Verden har at betyde for ham og han for Verden, hvad Alt det i ham, hvorved han selv tilhører Verden, har at betyde for ham, og han deri for Verden”.

⁵⁹¹ SKS 5, 94 (*Tres discursos edificantes, 1843*): “om Gud og om sig selv, og om Forklaringen, der gjør ham Forholdet forstaaeligt, og om Vidnesbyrdet, der bekræfter ham i Forholdet”.

⁵⁹² “Kierkegaard insiste en que este amor de Dios es personal y se concretiza en cada ser humano. Eso no significa que se divida en partes iguales, sino que todo el amor de Dios, con toda su absolutez se manifiesta en cada hombre y mujer, sea cual sea su función y su estado en el *corpus socialis*. Dios manifiesta su amor absoluto en lo relativo: “Me maravillo ante el hecho de que Dios se comunique con todos los hombres y de que los ame a todos por igual sin aplastarles con el peso de su amor. ¡Qué dificultad para Él! Se hace pequeño para que uno pueda verdaderamente amarle. Y cuando uno no tiene a nadie que le comprenda, Él está dispuesto a escucharle y sabe su problema mucho más que él mismo” [IV A 102]”, TORRALBA F., *Amor y Diferencia, el misterio de Dios en Kierkegaard*, PPU, Lleida, 1993 pp. 126-127.

el *ser amado por Dios*. Esta explicación simple y al alcance de todos: ¿quién puede entenderla? Aquel a quien esta explicación –locura y necesidad, en virtud del *absurdo* diría Johannes de Silentio –no escandaliza, aquel que posee la fe, o asiente al testimonio que corrobora la explicación y lo confirma en el hombre interior, ese testimonio que no es inmanente, que no puede dársele a sí mismo el hombre sino que le es dado:

“la confirmación no puede dársele el hombre a sí mismo, y el que recibe un testimonio no es tampoco el que lo da. (...): pues el testimonio mismo es una dádiva procedente de Dios, de quien procede toda dádiva buena y perfecta⁵⁹³”.

La fe que corrobora aquello que hace posible el sentido de la libertad y del mundo lo inserta a uno en la lógica del don, según la cual la existencia misma es un don y uno mismo es un don y la tarea en sí misma es un don. Es la misma lógica que lleva a Job a alabar a Dios y reconocer que el Señor dio, y el Señor lo quitó, pero lo que no puede quitar es la relación –en la cual Él se está dando siempre. Desde este punto, puede leerse en todos los escritos de la mano derecha de Kierkegaard (discursos edificantes y cristianos) una latente pedagogía de la recepción (o lo que es lo mismo una invitación a la paciencia y la mansedumbre), un constante anunciar la alegría del recibir, meditando y recordando que *todo buen don y dádiva perfecta desciende del Padre de las luces, en quien no se da mudanza ni sombra de alteración*:

“el hombre interior no mira los dones, sino al dador, la distinción humana entre lo que podría llamarse el don y lo que el lenguaje no está dispuesto a llamar de ese modo, para él desaparece esencialmente en el dador; alegría y pena, dicha y desdicha, indignancia y victoria son, para él, dones, pues para él el dador es la cuestión principal. El hombre interior comprende, entonces, y está seguro de que Dios es un padre en los cielos, y que esta no es una imperfecta

⁵⁹³ SKS 5, 104 (*Tres discursos edificantes, 1843*): “Bekræftelsen kan intet Menneske give sig selv, og den, der modtager et Vidnesbyrd, er jo ikke den, der giver det. (...); *thi Vidnesbyrdet selv er en Gave fra Gud, fra hvem al god og fuldkommen Gave kommer*”.

expresión figurativa, sino que es la más propia y la más verdadera porque él no solo da los dones sino que se da él mismo con ellos”⁵⁹⁴.

Decíamos al culminar nuestro análisis de la seriedad, que *vivir es confiar que vivir tiene sentido*. Para que el mundo aparezca como significativo, el sí mismo debe ante todo ser significativo para sí mismo, estar infinitamente interesado en sí mismo y captar la *relación* como el ámbito de su mismo acontecer como tal, como la realidad efectiva en la que su ser relacional existe, donde se juega su relación originaria.

Kierkegaard ahonda en esta idea en los discursos y conduce continuamente al lector/oyente a vincular la perplejidad metafísica –¿por qué hay algo y no más bien nada?– consigo mismo (su mismo existir) y el amor de Dios, en una relación de ideas que podríamos expresar diciendo *que existir es hacerlo desde un primer y eterno oír del Dios inmutable: «es bueno que tú existas»*.

El don y la tarea se identifican: recibirme, llegar a ser quien soy y existir ante Dios –estar en relación con el absolutamente Otro que salva la distancia imposible–, coinciden.

5.3. Prospectiva: la relación como oportunidad.

Los discursos edificantes y cristianos, la obra explícitamente religiosa, que medita en torno a la Palabra de Dios en el contexto del cristianismo, y que Kierkegaard publicó y en ocasiones leyó ante la congregación cristiana, tienen el mérito de expandirse más allá de su auditorio natural. Constituyen estos escritos, una suerte de praxis kierkegaardiana, de escritos exhortativos estrechamente vinculados a su filosofía del *individuo singular*; siempre desde una razón abierta y en diálogo con la

⁵⁹⁴ SKS 5, 104 (*Tres discursos edificantes, 1843*): “det indvortes Menneske seer ikke paa Gaverne, men paa Giveren, den menneskelige Adskillelse mellem hvad der maatte kaldes Gave og hvad Sproget ikke er tilbøieligt til at kalde saaledes, forsvinder for ham i det Væsentlige i Giveren; Glæde og Sorg, Lykke og Ulykke, Nød og Seier er for ham Gaver; thi ham er Giveren Hovedsagen. Det indvortes Menneske forstaaer da og er forvissat om, at Gud er en Fader i Himlene, og at dette Udtryk ikke er et billedligt ufuldkomment, men det egentligste og det sandeste, fordi han ikke blot giver Gaverne men sig selv med”.

revelación cristiana, una razón capaz de desfallecer ante la Paradoja pero capaz también de levantarse y emprender un camino nuevo. Kierkegaard evitó reducir la fe religiosa a una posibilidad más, inmanente y en estrecha continuidad con los descubrimientos de la razón, al modo de un estadio superable de la manifestación del Espíritu absoluto. La fe cristiana implica irrupción inaudita, salto imprevisible. Pero antes de llegar a ella –o de que ella llegue a nosotros –el existente puede realizar movimientos que lo alejan o acercan a una posición más o menos receptiva, dispuesta a la escucha, presta a emprender la tarea. Como bien dice Jerome de Gramont, el centro de gravedad de la obra kierkegaardiana se desplaza “del existir-ante Dios hacia el devenir cristiano”⁵⁹⁵, y los esfuerzos del filósofo danés van siempre encaminados a acompañar al lector a la línea de salida, al punto de partida, al comienzo.

Este comienzo es, paradójicamente, siempre posible, siempre latente, siempre a mano. Es el “Hoy” que Kierkegaard clama en los escritos que llevan su nombre. Las circunstancias sean cuales sean, dicha o desdicha, magnificencia o miseria, alegría o dolor, ninguna puede anular la posibilidad sobre la que pivota la filosofía entera de Kierkegaard: el momento presente es siempre el momento oportuno para recibir el don y realizar la tarea de ser sí mismo. La relación, en este esquema, es siempre oportunidad para relacionarse a uno a sí mismo delante de Dios, de existir como individuo singular, decir sí a la libertad, al espíritu, al valor eterno y al amor primero.

A partir de estas coordenadas, los discursos edificantes y cristianos (véase por ejemplo los discursos reunidos bajo el título *El evangelio de los sufrimientos*, o la serie *Los lirios del campo y las aves del cielo*) adquieren una luz distinta, manifestando una estrecha continuidad dentro del pensamiento del autor, pues vienen a desarrollar las consecuencias –contando, claro, con el dato de la revelación cristiana –del *modo de ser originario como ser interpelado*, y que nosotros hemos desarrollado bajo el concepto de *relacionalidad personal*.

⁵⁹⁵ DE GRAMONT, J. “Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación” en Open Insight, Volumen V, Nº 8 (2014): p. 82.

CONCLUSIONES

Las conclusiones que se presentan a continuación ofrecen una recapitulación que da cuenta de los pasos seguidos en la investigación y sugieren posibles vías abiertas para ulteriores trabajos. Se finaliza con una conclusión de carácter personal.

Recapitulación: desarrollo de la investigación.

El punto de partida de nuestra investigación quedaba establecido por el lugar que ocupa la categoría «*relación*» en la antropología kierkegaardiana. Dos textos señalados en la *Introducción* nos servían como guía, siendo retazos de un mapa todavía por trazarse: la definición del Selv dada por Anti-Climacus (SKS 11, 129) y el entramado relacional presente a toda relación que el hombre entabla con el entorno, esquematizado por Kierkegaard en *Un discurso ocasional* (SKS 8, 229). Hallábamos allí dos ideas que nos servirían de guía a lo largo de toda la investigación: 1. La idea del Selv, como *relación en relación*; 2. La idea que postula que en toda relación del hombre con lo real hay implícita una relación previa—en un estrato más profundo —fundante y constitutiva del Selv; por lo cual, las relaciones externas expresan siempre una relación interna o incluso íntima, que determina a la primera.

Para apreciar estas dos ideas en su justa medida, debíamos atender, en primer lugar a la constitución relacional del Selv, y en segundo lugar, a la praxis derivada de la aceptación o rechazo del sí mismo a esta relación originaria y fundante. Para la primera de las tareas que nos imponíamos, comenzamos considerando el marco más amplio de la vida humana y la idea kierkegaardiana de presentar al hombre como una síntesis entre pares dialécticos (tiempo-eternidad, libertad-necesidad, finitud-infinitud); el análisis de cada uno de estos pares en relación a la existencia humana nos abocaba a la consideración de las posibilidades existenciales provocadas por el equilibrio o desequilibrio dado en la relación entre dichos términos. De modo que ya desde el comienzo de nuestra investigación veíamos corroborarse la intuición desde la que partíamos, esto es, el estrecho vínculo entre las dos ideas de base que hemos señalado. Pronto concebimos el papel principal que juega la libertad en la antropología kierkegaardiana, hasta el punto de constatar que el movimiento de la libertad y la constitución del Selv se dan de

forma simultánea. Por su parte, la libertad entendida como posibilidad-de-poder realizada en la existencia supone o postula una apelación absoluta como causa, pues la libertad se nos presentaba como respuesta a una llamada, y el Selv constituido se mostraba a la vez como *don* y *tarea*: el don de ser y la tarea de llegar a ser sí mismo. Cada vez más se nos hacía evidente la estructuración del pensamiento kierkegaardiano en torno a esta constatación, que el mismo Kierkegaard supo subsumir bajo la categoría «*den Enkelte*» (sirviendo la Autoría, su estrategia y composición como testimonio de esta categoría nuclear).

Sobre este marco dialógico «*llamado-respuesta*», comenzó a dibujarse el mapa que buscábamos al comienzo, uniéndose las ideas de base en torno al concepto de *relacionalidad personal*. Dos movimientos relacionales opuestos llamaron nuestra atención, por su estrecha relación a este marco apelante donde acontecía la consitución del Selv: el ensimismamiento o vuelta cerrada del Selv sobre sí mismo, y la expansión o comunicación, es decir, la salida de sí mismo hacia lo otro. Las figuras existenciales dibujadas por Kierkegaard en sus obras de *la mano izquierda* y *de la mano derecha*, venían a representar en mayor o menor medida este movimiento de cierre o apertura, de anulación o habilitación de la alteridad. Estos movimientos adquirirían su expresión, hacia el final de nuestra investigación, en dos figuras que agrupamos bajo el nombre genérico de *hombre monológico* y *hombre relacional*. Lo fundamental en cualquier caso, y de forma recurrente volvía a surgir en todos nuestros análisis, era la relación condicionante de toda praxis, la relación del sí mismo consigo mismo ante Dios, aquello que Kierkegaard denomina *seriedad*. Esta seriedad por su parte, mostraba dos posibles horizontes para el individuo singular, el ético-religioso y el religioso-cristiano. La distinción entre estos dos horizontes venía dado por la presencia o no del pecado en la conciencia de sí mismo, presencia que denotaba a su vez una relación novedosa y posiblemente escandalosa, traída por la fe cristiana: ser llamado es ser amado, ser requerido amorosamente por el Dios que se da, se vacía absolutamente haciéndose hombre, (el Cristo que aconteció y vivió entre los hombres mil ochocientos años atrás –hoy diremos dos mil) para que el hombre (no la humanidad, sino el individuo singular) *sea* y quede salvada la distancia infinita entre el pecador y el Santo. Este horizonte, sin embargo, quedó meramente anunciado, pues excedía los límites de esta investigación. Sin embargo, la apertura a estos dos horizontes

existenciales radicales nos permitió mostrar la coherencia de toda la obra kierkegaardiana desde la idea del hombre como *ser interpelado*, fruto de nuestro análisis sobre el Selv como *relación en relación* y las expresiones derivadas de este modo de ser relacional.

Vías abiertas a futuras investigaciones

La presente tesis espera servir como punto de partida de un proyecto más amplio de comprensión, análisis, profundización y divulgación del pensamiento de Søren Kierkegaard. Nuestra intención más inmediata es proseguir con el estudio del idioma danés, a fin de adentrarnos mejor y más profundamente en los textos del filósofo. Dicho lo cual, creemos que la presente investigación ofrece algunos puntos de partida para ulteriores desarrollos, entre los que nos gustaría destacar los siguientes:

«La relación como oportunidad»: estudio y comprensión de la obra de la mano derecha a partir de esta clave. Este sería tal vez el desarrollo natural de la tesis aquí expuesta. Se trataría de leer la obra religiosa de Kierkegaard desde el punto al cual arribamos al final de nuestra investigación: es en relación a todo aquello que conforma la vida concreta del individuo singular donde puede este realizar la tarea de ser sí mismo, y esto solo puede serlo si lo es ante Dios. Esta tesis –a la que arribamos en nuestra investigación –se transfigura a partir de la fe cristiana, de modo que el *ante Dios* ya no significa lo mismo en el contexto de la fe. Aquí habría que explicar y desarrollar que la relación no es solo *ante* Dios, sino *con* Dios. Ese «con» debe ser explicado pues es precisamente lo distintivo del «ante» Dios cristiano, con el que acaba por identificarse.

La relación con Dios como principio de orden y equilibrio en el ámbito de las relaciones interpersonales. Vinculada a la primera vía de desarrollo, vemos que es posible rastrear en Kierkegaard un intento por presentar el amor a Dios como fundamento del orden de las relaciones humanas. Contra la tendencia a hacer de Kierkegaard un defensor de una Alteridad única –desvalorizando las alteridades finitas, las relaciones personales o la vida comunitaria –creemos que una lectura atenta no solo contradice esta tendencia sino que intensifica la posibilidad que esta

tendencia pretende salvar. *Las obras del amor*, sin duda resultará un texto de referencia a este respecto.

Otra posible vía de desarrollo que nos llamó la atención, tiene que ver con *la idea de stemning*, que hemos traducido por estado de ánimo, temple, atmósfera emotiva o disposición afectiva. Si bien se asocia este concepto al tipo de existencia estética que se ha presentado continuamente como insuficiente e incapaz de dar cuenta del sí mismo en sentido pleno, en varias ocasiones Kierkegaard señala la justa orientación o disposición, así como el resonar verdadero del impacto de la realidad en uno mismo. Acercarnos a la idea de stemning desde estas coordenadas podría contribuir a una apropiación más coherente de la misma en el marco general del pensamiento kierkegaardiano.

Conclusión personal

La presente investigación nos ha servido como ocasión para introducirnos en el pensamiento de Kierkegaard. El tema escogido y el método que nos impusimos, hizo que nos adentrásemos en una variedad de temas que sin duda merecerían análisis más detallados y rigurosos. Esperamos sin embargo que nuestra alusión a los mismos haya estado siempre justificada por el desarrollo mismo de la investigación; y su tratamiento, si no ha sido exhaustivo esperamos que haya sido al menos certero. Hemos dedicado tiempo a hacernos una idea cabal del marco general del pensamiento del autor antes de pasar al análisis específico del objeto de nuestra tesis. Creemos que el estudio preliminar da cuenta de nuestra intención de integrar nuestro análisis en la totalidad del pensamiento kierkegaardiano.

Además de poner en valor el apartado metodológico, quisiéramos señalar aquí dos conclusiones a las que arribamos en nuestra lectura, y que fueron para nosotros una suerte de descubrimientos, en el sentido de que superaron nuestra previsión y dieron un nuevo sentido a la investigación. El más notable (por inesperado) fue el que nos llevó a concebir a la persona humana como un ser cuya esencia consiste en ser interpelado. El otro, en estrecha vinculación con el primero, es la idea meramente anunciada, de la posibilidad de concebir el mundo, la realidad del entorno, como *amparo*. Excediendo ambas ideas el marco exclusivo de una

investigación académica, podemos decir que son frutos regalados al doctorando quien se los lleva consigo para seguir pensando –rumiando, diría Kierkegaard– sin olvidar el compromiso de verificar a lo largo de la vida que le quede, su posibilidad de verdad.

RESUMEN

TÍTULO:

El concepto de relacionalidad personal en S. A. Kierkegaard.

INTRODUCCIÓN:

El pensamiento de Kierkegaard se estructura en torno a la categoría de individuo singular (den Enkelte). Con esta categoría expresa el filósofo danés el carácter singular e intransferible de cada ser humano. El acontecer del espíritu en el hombre es lo que le hace ser un sí mismo (Selv), una relación (cuerpo y alma) en relación (espíritu) puesta por un tercero (el Poder que lo funda). Estudiar la constitución relacional del Selv y derivar de su modo de darse las posibilidades del vivirse en el hombre es el objeto de la presente tesis.

OBJETIVOS:

Desarrollar y exponer el concepto de relacionalidad personal en la filosofía de S. Kierkegaard a partir de los textos que componen la Autoría.

Clarificar, a partir de dicho concepto, las posibilidades existenciales del vivirse estético y el vivirse ético-religioso.

RESULTADOS Y CONCLUSIONES: presentados en el contexto de cada capítulo.

1. Vida y obra. Breve exposición de la vida y obra de Kierkegaard, destacando una descripción del contexto sociocultural de la llamada *edad de oro danesa*, el transcurso de la vida del filósofo considerando episodios que influyeron directamente en la comprensión de su propia vocación y su proyecto literario-filosófico, y un listado de reseñas breves a las obras que componen la Autoría (esto es, el conjunto de obras publicadas en vida por el autor, desde *O lo uno o lo otro* hasta el final de su vida).

2. Leer a Kierkegaard. Se presenta aquí una propuesta metodológica de acceso a la obra kierkegaardiana a partir de tres criterios mínimos para intentar una lectura coherente y ajustada al espíritu del autor: 1) la consideración de la relación *Kierkegaard-Sócrates*, 2) el desarrollo del concepto de *stemning* como disposición previa a la lectura y 3) la *palabra del autor sobre su obra*, en donde hemos reunido y analizado los diversos momentos en los que Kierkegaard reflexiona explícitamente sobre la intención vertebradora de su trabajo y la forma de acceder a su obra según el espíritu que la anima.

3. La estructura ontológica de la vida humana.

Partiendo de la definición de Anti-Climacus del hombre como síntesis, se presentan los términos de dicha síntesis, a saber: tiempo-eternidad, libertad-necesidad, infinitud-finitud. A partir de una reconstrucción de dichos términos en las diversas obras de la Autoría se clarifica el modo propio del existir humano. El primero de los análisis recae sobre el significado del tiempo. Partiendo de vivencias encontradas del tiempo (particularmente contrastadas en *O lo uno o lo otro*), llegamos a la conclusión de que el tiempo humano comienza en el momento en que se hace presente el espíritu, en el acto originario de la libertad según el cual se emerge de la mera sucesión o duración, dimensionando y temporalizando el tiempo a partir del eje que constituye el sí mismo. Esta tesis se corrobora al analizar la dupla libertad-necesidad. Allí arribamos al planteamiento –que acabará siendo central en la tesis –de que la libertad solo cobra sentido en el ámbito de un diálogo creador, que lo primero de la libertad es concebirse como respuesta a una llamada, y el hombre se concibe así como un ser interpelado. Esta condición de sentido se presenta al propio agente libre como un postulado de su libertad. Unido al análisis de la necesidad –esto es, el hombre como ente natural, concreto, histórico –tratamos los conceptos de finito e infinito, acotándolos al marco de la dinámica del espíritu descrita en *La enfermedad mortal*. Después de este recorrido, se nos hizo necesario plantear la dinámica constituyente del Selv, que venía a corroborar nuestra intuición dialógica: tratamos del papel que juega el «otro» (y el «Otro») en la constitución relacional del Selv.

4. El individuo singular.

En este capítulo se abordó la categoría de individuo singular bajo la guía de dos preguntas fundamentales. En la primera de ellas nos preguntábamos si ser un individuo singular es propio de todo ser humano existente, o si por el contrario es algo a lo que se llega –en función de ciertas aptitudes puestas en juego, la realización de ciertos actos, etc. –A partir de la lectura de *El concepto de angustia*, principalmente, pudimos desarrollar la idea de que todo hombre es sí mismo y la especie. Esto nos llevó a vincular esencialmente singularidad y ser humano, llegando a afirmar que no hay ser humano que no sea a la vez, individuo singular. Sin embargo, aquello que uno *es*, por la peculiar situación de estar siempre en devenir, puede ser negado (re-negado) en la forma en que uno se relaciona consigo mismo. Esto venía a resolver la segunda de las preguntas que nos hacíamos, a saber: ¿de qué modo puede uno retener el advenimiento de sí mismo? La huida de sí mismo se hace patente en los fenómenos de gregarismo, que Kierkegaard observa y critica a lo largo de su obra, particularmente en la última parte de su reseña a la novela de T. Gyllembourg *Dos épocas*, titulado *La época presente*. Además de analizar la relación individuo-muchedumbre, prestamos debida atención al fenómeno de nivelación que trae el *Público*. Dada la insistencia de oponer la categoría Individuo singular a las diversas formas de huida del sí mismo “en los demás”, quisimos abordar la relación entre el individuo singular y la alteridad, en particular bajo la forma de las relaciones personales y la comunidad, pues suelen presentarse estos puntos como deficientes en el pensamiento del autor al ser menos atendidos por el filósofo danés. Creemos haber mostrado, a través de hacer manifiesta esta relación, la importancia de las relaciones interpersonales en el pensamiento kierkegaardiano, y a la vez describir o poner las bases para pensar la posibilidad de la comunidad desde el individuo singular.

5. El concepto de relacionalidad personal.

El último de los capítulos viene a desarrollar el concepto de relacionalidad personal a partir de lo expuesto en los capítulos anteriores. Se examina en primer lugar la relación fundamental que *personaliza* al resto de relaciones que el ser humano entabla con la realidad: la relación del sí mismo consigo mismo *ante* Dios, que Kierkegaard denomina «seriedad». El despliegue y desarrollo del concepto nos permitió abarcar y unir buena parte de las obras que componen la Autoría, a la vez

que nos ayudó a clarificar otros conceptos clave como «estados de ánimo», «ética», «arrepentimiento», «reconciliación», «pecado», etc. A partir de la forma que adquiere esta relación del sí mismo consigo mismo ante Dios, se derivan dos horizontes relacionales posibles, el estético y el ético-religioso, que nosotros agrupamos bajo dos figuras o paradigmas generales, a los que llamamos *hombre monológico* y *hombre relacional*. Acudiendo a diversos ejemplos –entre los que destacamos los protagonistas de la obra *La repetición* –mostramos los modos de relación que priman en cada uno de estos paradigmas. Frente al «ensimismamiento» al que se aboca el hombre monológico, el hombre relacional sale de sí en «expansión», y lo que le permite dar este salto es la fe, la confianza en el cumplimiento de la promesa contenida en la apelación originaria de la que emerge la libertad, no solo confianza en que puede llegar a ser sí mismo, sino confianza en que puede hacerlo justamente en la relación que lo vincula a su realidad concreta y existente. El tiempo y el mundo, cada relación desde sí mismo con lo otro se transforma de esta manera en oportunidad para su sí, oportunidad para hacer de su vida una respuesta a la llamada que lo ha creado y constituido como un individuo singular, como un ser amado que ha contraído la deuda infinita del amor.

SUMMARY

TITLE:

The concept of personal relationality in S. A. Kierkegaard

INTRODUCTION:

The thought of Kierkegaard is structured around the category of the single individual (den Enkelte). With this category the Danish philosopher expresses the unique and non-transferable character of each human being. The emerge of the spirit in mankind is what makes him a self (Selv), a relationship (body and soul) in relation (spirit) set by a third party (the Power that creates him). Studying the relational constitution of the Selv and deriving from its way of giving itself the possibilities of living in the human being is the object of the present thesis.

AIM:

- To develop and expose the concept of personal relationality in the philosophy of S. Kierkegaard from his Autorship.
- To clarify, from this concept, the existential possibilities of the aesthetic living and the ethical-religious living.

RESULTS AND CONCLUSIONS: presented, as follows, in the context of each chapter.

1. Life and work.

Brief account of Kierkegaard's life and work, highlighting a description of the sociocultural context of the so-called Danish golden age, the philosopher's lifetime considering episodes that directly influenced the understanding of his own vocation and his literary-philosophical project, and finally, a list of brief reviews of

the works that constitute the Authorship (that is, the group of works published in life by the author, from *Either or* to the end of his life).

2. Reading Kierkegaard.

A methodological proposal of access to the Kierkegaardian work is presented here based on three minimum criteria to try a coherent reading and adjusted to the spirit of the author: 1) the consideration of the Kierkegaard-Socrates relationship, 2) the development of the concept of stemming as disposition prior to reading and 3) the author's word on his work, where we have gathered and analyzed the various moments in which Kierkegaard reflects explicitly on the intent of structuring his work and how to access his work according to the spirit that inspires it.

3. The ontological structure of human life.

Starting from the definition of man of Anti-Climacus “as a synthesis”, the terms of this synthesis are presented: time-eternity, freedom-necessity, infinitude-finitude. From a reconstruction of these terms in the various works of the Authorship, it is clarified the proper mode of human existence. The first analysis falls on the meaning of time. Starting from an analysis of different experiences of time (particularly contrasted in *Either or*), we come to the conclusion that human time begins at the moment when the spirit becomes present, from the original act of freedom, according to which it emerges from the mere succession or duration, dimensioning and temporalizing time from the axis that constitutes the self. This thesis is corroborated when analyzing the duo freedom-necessity. It is then when we get to the statement -which will end up being central in the thesis- that freedom only makes sense within the realm of a creative dialogue, that the main thing of freedom is to be conceived as a response to a call, and man is conceived as an appealed being. This condition of meaning is presented to the free agent as a postulate of his freedom. Linked to the analysis of necessity -that is, man is a natural, concrete, historical entity- we treat the concepts of finite and infinite, limiting them to the framework of the dynamics of the spirit described in *Sickness*

Unto Death. After this journey, it became necessary to consider the constituent dynamics of the Selv, which came to corroborate our dialogical intuition: we deal with the role played by the "other" (and the "Other") in the relational constitution of the Selv.

4. The single individual.

In this chapter the category of the single individual was addressed under the guidance of two fundamental questions. In the first of them we asked ourselves whether being a single individual is typical of every existing human being, or if on the contrary it is something that is reached - depending on certain skills put into play, the performance of certain acts, etc. -From the reading of *The concept of anxiety*, mainly, we could develop the idea that every man is himself and the race. This led us to link essentially uniqueness and mankind, and that there is no human being that is not at the same time, a single individual. However, what one is, by the peculiar situation of always being in becoming, can be denied (re-negade) in the way one relates to oneself. This came to solve the second of the questions we asked ourselves, that is: in what way can one retain the becoming of oneself? Running away from oneself is evident in the phenomena of gregariousness, which Kierkegaard observes and criticizes throughout his work, particularly in the last part of his review of the novel *Two Ages* by T. Gyllembourg, entitled *The Present Age*. In addition to analyzing the relation between the individual and the crowd, we pay attention to the leveling phenomenon that the Public brings. Given the insistence of opposing the single Individual category to the various forms of escape from oneself "in others," we wanted to address the relationship between the single individual and alterity, particularly in the form of personal relationships and community, since these points are usually presented as missing in the author's thought. We believe we have shown, through making this relationship manifest, the importance of interpersonal relationships in Kierkegaardian thought, and at the same time laying the foundations of community.

5. The concept of personal relationality.

The last chapter develops the concept of personal relationality as from what was exposed in the previous chapters. First of all, the fundamental relationship that personalizes the rest of the relations that the human being establishes with reality is examined: the relation of the self with itself before God, which Kierkegaard calls "earnestness". The unfolding and development of this concept allowed us to cover and unite a good part of the works that make up the Authorship, at the same time that it helped us to clarify other key concepts such as "moods", "ethics", "repentance", "reconciliation", "sin", etc. From the form that acquires this relationship of the self with itself before God, two possible relational horizons are derived, the aesthetic and the ethical-religious, which we group under two figures or general paradigms, which we call *monological man* and *relational man*. Referring to several examples -among which we highlight the protagonists of the work *Repetition*- we show the modes of relationship that prevail in each of these paradigms. Opposite to the "enclosing reserve" which the monologue man turns, the relational man moves towards its "expansiveness", and what allows him to make this leap is faith, trust in the fulfillment of the promise contained in the original appeal of freedom, not only confidence in the possibility of becoming oneself, but also confidence that this can be achieved precisely in the relationship that links itself to its concrete and existing reality. Time and the world, each relation from itself to the other is transformed in this way into an opportunity to make its whole life a response to the call that has created and constituted itself, as a singular individual, as a loved one, as one that has acquired an infinite debt of love.

BIBLIOGRAFÍA

Índice de traducciones empleadas

<i>Om Begrebet Ironi</i>	<i>De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía.</i> Trad. D. González y B. Saez Tajafuerte, Trotta, Madrid 2006.
<i>Enten-Eller</i>	<i>O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida, vol. I ,</i> Trad y edición, B. Saez Tajafuerte y D. González, Trotta, Madrid 2006. <i>O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida, vol. II,</i> Trad. D. González, Trotta, Madrid 2007.
<i>Gjentagelsen</i>	<i>La repetición,</i> Trad. D. Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid 2009.
<i>Frygt og Bæven</i>	<i>Temor y Temblor,</i> Trad. V. Simón Merchán, Alianza, Madrid 2009.
<i>Philosophiske Smuler</i>	<i>Migajas filosóficas/ El concepto de angustia/ Prólogos,</i> trad. de Darío González y Óscar Parceró, Ed. Trotta, Madrid 2016.
<i>Begrebet Angest</i>	<i>Migajas filosóficas/ El concepto de angustia/ Prólogos,</i> trad. de Darío González y Óscar Parceró, Ed. Trotta, Madrid 2016.
<i>Forord</i>	<i>Migajas filosóficas/ El concepto de angustia/ Prólogos,</i> trad. de Darío González y Óscar Parceró, Ed. Trotta,

	Madrid 2016.
<i>Stadier paa Livets Vei</i>	<i>Stages on Life's Way</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 1988.
<i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift</i>	<i>Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas</i> , Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Sígueme, Salamanca 2010.
<i>En literair Anmeldelse (Nutiden).</i>	<i>La época presente</i> , Trad. M. Svensson, editorial Trotta, Madrid 2012.
<i>Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv</i>	<i>Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009.
<i>Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger</i>	<i>Without Authority</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009.
<i>Sygdommen til Døden</i>	<i>La enfermedad mortal</i> , Trad. D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid 2008.
<i>Indøvelse i Christendom</i>	<i>Ejercitación del cristianismo</i> , Trad. D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid 2009.
<i>To opbyggelige Taler (1843)</i>	<i>Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas</i> , Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.
<i>Tre opbyggelige Taler (1843)</i>	<i>Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas</i> , Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.
<i>Fire opbyggelige Taler (1843)</i>	<i>Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas</i> , Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.
<i>To opbyggelige Taler (1844)</i>	<i>Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas</i> , Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.
<i>Tre opbyggelige Taler (1844)</i>	<i>Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas</i> , Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.

<i>Fire opbyggelige Taler (1844)</i>	<i>Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas</i> , Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.
<i>Tre Taler ved tænkte Leiligheder</i>	<i>Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas</i> , Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.
<i>Opbyggelige Taler i forskjellig Aand</i>	<i>Upbuilding Discourses in Various Spirits</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009.
<i>Kjerlighedens Gjerninger</i>	<i>Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso</i> , Trad. D. Gutiérrez Rivero, revisada y actualizada por Victoria Alonso, Sígueme, Salamanca 2006.
<i>Christelige Taler</i>	<i>Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009.
<i>Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen</i>	<i>Los lirios del campo y las aves del cielo</i> , Trad. D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid 2007.
<i>Tre Taler ved Altergangen om Fredagen</i>	<i>Without Authority</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009.
<i>En opbyggelig Tale</i>	<i>Without Authority</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009.
<i>To Taler ved Altergangen om Fredagen</i>	<i>Without Authority</i> , Edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 2009.
<i>Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet</i>	<i>Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo</i> , Trad. A. R. Albertsen en colaboración con M. J. Binetti, C. R. Cordero, Ó. A. Cuervo, A. M. Fioravanti, Trotta, Madrid 2011.

<i>Øieblikket</i>	<i>El Instante</i> , Trad. A. R. Albertsen en colaboración con M. J. Binetti, Ó. A. Cuervo, H. C. Fenoglio, A. M. Fioravanti, I. M. Glikmann y P. N. Gorsd, Trotta, Madrid 2006.
<i>Guds Uforanderlighed</i>	<i>El Instante</i> , Trad. A. R. Albertsen en colaboración con M. J. Binetti, Ó. A. Cuervo, H. C. Fenoglio, A. M. Fioravanti, I. M. Glikmann y P. N. Gorsd, Trotta, Madrid 2006.
<i>Papirer</i>	<i>Los primeros diarios (1834-1837)</i> , Volumen I, Trad. M. J. Binetti, Universidad Iberoamericana, México 2011. <i>Søren Kierkegaard's Journals and Papers</i> , Volume 1, A-E, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Indiana University Press, Bloomington and London 1967. (Nota: Se han empleado también traducciones de los Hong de aquellas selecciones de los <i>Papirer</i> que acompañan las diversas obras de la serie <i>Kierkegaard writings, I-XXVI</i> , Princeton University Press, 1978-2009).

Bibliografía primaria

Soren Kierkegaards Skrifter, edición a cargo del Soren Kierkegaard Forskningscenter, red. Niels Jorgen Cappelorn, Joakim Garff, Anne-Mette Hansen, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alistair McKinson y Finn Hauberg Mortensen. Copenhague: Gad. También a través de la página electrónica: www.sks.dk.

En Inglés

Kierkegaard writings, I-XXVI, Princeton University Press, 1978-2009 (Howard V. Hong and Edna H. Hong, Series Editors).

- I. *Early Polemical Writings* (2009)
- II. *The Concept of Irony* (1992)
- III. *Either Or, part I* (1987)
- IV. *Either Or, part II* (1987)

- V. *Eighteen Upbuilding Discourses* (1990)
- VI. *Fear and Trembling* (1983)
- VII. *Philosophical Fragments* (1985)
- VIII. *The Concept of Anxiety* (1981)
- IX. *Prefaces* (2009)
- X. *Three Discourses on Imagined Occasions* (1993)
- XI. *Stages on Life's Way* (1988)
- XII. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, volume I (1992)
Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, volume II (1992)
- XIII. *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings* (2009)
- XIV. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review* (1978)
- XV. *Upbuilding Discourses in Various Spirits* (2009)
- XVI. *Works of Love* (1998)
- XVII. *Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress* (2009)
- XVIII. *Without Authority* (2009)
- XIX. *Sickness Unto Death* (1983)
- XX. *Practice in Christianity* (1991)
- XXI. *For Self-Examination. Judge for Yourself!* (1991)
- XXII. *The Point of View* (2009)
- XXIII. *The Moment and Late Writings* (1998)
- XXIV. *The Book of Adler* (1998)
- XXV. *Letters And Documents* (2009)
- XXVI. *Cumulative Index* (2000)

KIERKEGAARD, S. *The Journals of Kierkegaard*, trans., selected and with an introduction by Alexander Dru, Harper Torchbooks, New York 1959.

KIERKEGAARD S., *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Volume 1, A-E, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Indiana University Press, Bloomington and London 1967.

En español

Los primeros diarios (1834-1837), Volumen I, Trad. M. J. Binetti, Universidad Iberoamericana, México 2011.

Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. Schelling, Trad. O. Parcero Oubiña, editorial Trotta, Madrid 2014.

De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía. Trad. D. González y B. Saez Tajafuerte, Trotta, Madrid 2006.

Johannes Climacus, o De todo hay que dudar, Trad. J. Teira Lafuente, Alba, Barcelona 2008.

O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida, vol. I, Trad y edición, B. Saez Tajafuerte y D. González, Trotta, Madrid 2006.

O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida, vol. II, Trad. D. González, Trotta, Madrid 2007.

Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas, Trad. D. González, Trotta, Madrid 2010.

Temor y Temblor, Trad. V. Simón Merchán, Alianza, Madrid 2009.

La repetición, Trad. D. Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid 2009.

Migajas filosóficas o un poco de filosofía, Trad. R. Larrañeta, Trotta, Madrid 2007.

Migajas filosóficas/ El concepto de angustia/ Prólogos, trad. de Darío González y Óscar Parcero, Ed. Trotta, Madrid 2016.

Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas, Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Sígueme, Salamanca 2010.

La época presente, Trad. M. Svensson, editorial Trotta, Madrid 2012.

Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso, Trad. D. Gutiérrez Rivero, revisada y actualizada por Victoria Alonso, Sígueme, Salamanca 2006.

La enfermedad mortal, Trad. D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid 2008.

Los lirios del campo y las aves del cielo, Trad. D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid 2007.

Ejercitación del cristianismo, Trad. D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid 2009.

Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo, Trad. A. R. Albertsen en colaboración con M. J. Binetti, C. R. Cordero, Ó. A. Cuervo, A. M. Fioravanti, Trotta, Madrid 2011.

El Instante, Trad. A. R. Albertsen en colaboración con M. J. Binetti, Ó. A. Cuervo, H. C. Fenoglio, A. M. Fioravanti, I. M. Glikmann y P. N. Gorsd, Trotta, Madrid 2006.

Bibliografía secundaria

ABELLÁN-GARCÍA BARRIO A., *Crítica, fundamentos y corpus disciplinar para una teoría dialógica de la comunicación*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 2012.

ADORNO T. W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, AKAL, Madrid 2006.

BALTHASAR H. U. Von, *Gloria, una estética teológica*, vol. 1, *La percepción de la forma*, Trad. Emilio Saura, Editorial Encuentro, Madrid 2007.

BARRETT III L. C., *Kierkegaard*. Abingdon Press, Nashville 2010.

BINETTI M. J., *El poder de la libertad*, CIAFIC ediciones, Buenos Aires 2006.

La posibilidad necesaria de la libertad. Cuadernos de Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

BUBER M., *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1993.

¿Qué es el hombre?, FCE, México 1974.

BURGOS J. M., *El Personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Ed. Palabra, Madrid 2000.

CAÑAS FERNÁNDEZ J. L., *Soren Kierkegaard, entre la inmediatez y la relación*, Trotta, Madrid 2003.

Antropología de las adicciones: psicoterapia y rehumanización, (2ª ed. española) Dykinson, Madrid 2015.

Ciencias de la Persona. Antropología personalista aplicada. Dykinson, Madrid, 2018.

CASTELLANI L., *De Kirkegord a Tomás de Aquino*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1973.

COLLINS J., *El pensamiento de Kierkegaard*. Trad. E. Landázuri, FCE, México 1958.

CROSBY J. F., *La interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.

El personalismo de John Henry Newman, Ed. Palabra, Madrid 2017.

DERRIDA J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona 2006.

DOBRE, C. E., *Pascal, Kierkegaard, Buber. Un nuevo modo de filosofar: la relación como fundamento de la existencia*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2013.

De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard, IF PRESS, Roma 2015.

EVANS, C. S., *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Baylor University Press, Texas 2006.

GARCÍA-BARÓ M., *De estética y mística*, Sígueme, Madrid 2007.

Filosofía socrática, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005.

Sócrates y Herederos. Introducción a la historia de la Filosofía occidental, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009.

GARCÍA PAVÓN R., *La categoría de contemporaneidad y el estatuto existencial de la fe en el pensamiento de S. A. Kierkegaard*, Disertación de Doctorado, Universidad Iberoamericana de México, México D. F. 2009.

GARCÍA PAVÓN R., DOBRE C. E., *Søren Kierkegaard y los ámbitos de la existencia*, Bonobos Editores, México 2011.

GLENN KIRKCONNELL W., *Kierkegaard on Ethics and Religion*, Continuum, New York 2008.

Kierkegaard on Sin and Salvation, Continuum, New York 2010.

GUARDINI R., *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.

Cartas sobre autoformación. Ediciones Librería Emmanuel, Buenos Aires 1982.

La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida. Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.

GUERRERO MARTÍNEZ L. (coord.), *Søren Kierkegaard. Senderos existenciales*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, México 2013.

GUERRERO MARTÍNEZ L., GARCÍA PAVÓN R., DOBRE C. E. (Coord.), *Los pseudónimos en la comunicación existencial*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, México D. F., 2011.

GUERRERO MARTÍNEZ L., GARCÍA PAVÓN R., DOBRE C. E., VALADEZ L. (Coord.), *Conversaciones sobre Kierkegaard*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, México D. F. 2013.

GUISSANI L., *El sentido religioso*. Ediciones Encuentro, Madrid 2005.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Editorial Universitaria S. A., Santiago de Chile 1997.

HANNAY A., *Kierkegaard, a biography*, Cambridge University Press, USA 2001.

HEGEL G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 1966 (vigésima reimpresión 2010).

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Alianza, Madrid 2008.

HILDEBRAND D. Von, *La Esencia del Amor*, EUNSA, Pamplona 1998.

Ética, Ediciones Encuentro, Madrid 1997.

El Corazón, Ediciones Palabra, Madrid 2009.

JESPERSEN K. J. V., *A History of Denmark*, Palgrave Essential Histories, Palgrave Macmillan, Basingstoke and New York 2004.

JOLIVET R., *Las doctrinas existencialistas*, Ed. GREDOS, Madrid 1976.

Introducción a Kierkegaard, Ed. GREDOS, Madrid 1950.

KIRMMSE B., *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. Princeton University Press, New Jersey 1996.

Kierkegaard in Golden Age Denmark. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990.

KOMAR, E. *El tiempo y la eternidad*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires 2003.

Curso de Metafísica 1972-1973: VIII Volúmenes, Ediciones Sabiduría Cristiana 2008.

LÓPEZ QUINTÁS A., *Metodología de lo suprasensible I, Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Editora Nacional, Madrid 1963.

Metodología de lo suprasensible II, El triángulo hermenéutico, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Palma de Mallorca, 1974

Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre, Ed. Narcea, Madrid 1979.

Estética de la creatividad, Ed. RIALP, Madrid 1998.

Inteligencia creativa, el descubrimiento personal de los valores. BAC, Madrid 2003.

LOZANO DÍAZ V., *Pensamiento y realidad: el sistema de Hegel*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2013.

MALANTSCHUK G., *Kierkegaard's concept of existence*, Marquette University Press, Milwaukee 2003.

Kierkegaard's thought, Princeton University Press, Princeton 1974.

PINKARD T., *Hegel*, Acento editorial, Madrid 2001.

ROVIRA R., *Los tres centros espirituales de la persona: introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2006.

RUBIO HÍPOLA, F. J., *La fundación del acto operativo en el tomismo contemporáneo*, Disertación de Doctorado, Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2017.

SAFRANSKI R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Buenos Aires 2012.

SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Ed. SUR, Buenos Aires 1947.

SELLÉS J. F., *La antropología de Kierkegaard*, EUNSA, Madrid 2014.

Claves metódicas de acceso a la obra de Soren Kierkegaard, Universidad de Navarra, Pamplona 2012.

SODERQUIST B., *The Isolated Self*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2013.

STAN, L., *Selfhood and Otherness in Kierkegaard's Authorship*, Lexington Books, Maryland (USA) 2017.

STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

TAYLOR C., *Hegel*, Anthropos, Barcelona 2010.

TAYLOR M. C., *Journey to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley 1980.

Kierkegaard's pseudonymous authorship. A study of time and the self, Princeton University Press, Princeton 1975.

THULSTRUP N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press, Princeton 1980.

TORRALBA ROSELLÓ F., *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, PPU, Barcelona 1993.

Poética de la libertad, Caparrós Editores, Madrid 1998.

Kierkegaard en el laberinto de las máscaras, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2003.

VARDY P., *Kierkegaard*, Herder, Barcelona 1997.

VIÑAS, A. *Kierkegaard: Una teoría del cielo*. Disertación de Doctorado, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2017.

WAHL J., *Kierkegaard*, Ediciones Losange, Buenos Aires 1956.

Historia del existencialismo: discusión Kafka y Kierkegaard, Dédalo, Buenos Aires 1960.

WOJTYLA K., *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982.

Artículos y otros

AA.VV. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Series editor: STEWART J., The Soren Kierkegaard Research Centre Foundation, University of Copenhagen, Denmark (Ashgate Publishing Ltd):

Volume 2, *Kierkegaard and the Greek World*; Tome I: Socrates and Plato. Tome II: Aristotle and other Greek authors.

Volume 5, *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*; Tome I: Philosophy. Tome II: Theology. Tome III: Literature, Drama, Music.

Volume 6, *Kierkegaard and his German contemporaries*; Tome I: Philosophy. Tome II: Theology. Tome III: Literature and Aesthetics.

Volume 7, *Kierkegaard and his Danish contemporaries*; Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory. Tome II: Theology. Tome III: Literature, Drama and Aesthetics.

Volume 10, *Kierkegaard influence on Theology*; Tome III: Catholic and Jewish Theology.

AA.VV. *Kierkegaard Studies*. The Soren Kierkegaard Research Centre Foundation, University of Copenhagen, Denmark (Walter de Gruyter):

–Yearbook: 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002.

–Monograph Series:

Volume 9. *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*, Ulrich Knappe.

Volume 10. *Kierkegaard and his contemporary*, Jon Stewart.

Volume 15. *The Kierkegaardian Author*. Joseph Westfall.

Volume 17. *Autopsia Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida*, Marius Timmann Mjaaland.

Volume 35. *Kierkegaard Existencial approach*, Karl Verstrynge (editor).

AA.VV. *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, edited by P. Houe, G. Marino, and S. H. Rossel, Ed. Rodopi, Amsterdam 2000.

AA.VV. *A Kierkegaard Critique*. Edited by Howard Johnson and Niels Thulstrup, Harper & Row, U. S. 1967.

AA.VV. *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Edición a cargo de Miguel García-Baró, Ediciones Encuentro, Madrid 2005.

ABELLÁN-GARCÍA BARRIO, A., “De la Dialéctica a la Dialógica” en *Mar Océana*, n.º 31 (2012): pp. 97-125.

BELLINGER C. K., “The crowd is untruth: a comparison of Kierkegaard and Girard”, en *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* Volume 3, 1996 103-117.

BENAVIDES C. E., “Algunos puntos capitales de la reflexión existencial de Kierkegaard en torno a la noción de la libertad según el análisis de Cornelio Fabro” en *Escritos*, Vol. 24, No. 52 (2016): pp. 61-87.

CAÑAS J. L. “Las categorías de inmediatez y relación en Søren Kierkegaard” en *Cuadernos de Pensamiento* N.º. 16, 2004, pp. 60-84

“De la deshumanización a la rehumanización. (El reto de volver a ser persona)” en *Pensamiento y Cultura*. Vol. 13 (2010): 67-79.

DE GRAMONT, J. “Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación” en *Open Insight*, Volumen V, N.º 8 (2014): pp. 79–102.

DÍAZ, C., “Ser filósofo para pasar del *Pienso, luego existo* al *Soy amado, luego existo*”. *Studium Veritatis*, AÑO 8, n.o 14, (2010): pp. 85-124.

ELLERAY, R. "Kierkegaard, Socrates and existential Individuality", *Richmond Journal of philosophy* 16 (2007): 1-12.

GARCÍA MARTIN, J. "La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S. A. Kierkegaard" en *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, N.º 13 (2007): pp. 82-92.

"Kierkegaard: la soledad y la angustia del individuo singular" en *La mirada kierkegaardiana* N.º 1 (2009): pp. 48-59.

"El valor exponencial del concepto de individuo en el Diario de Søren A. Kierkegaard" en *Metafísica y Persona*, Año 2, N.º 3 (2010): pp. 205-212.

GARRIDO-MATURANO, A. "Una cuestión de intensidad. La significación estético-religiosa del Eros en el pensamiento de S. Kierkegaard" *Revista de Filosofía* Vol. 38 Núm. 1 (2013): pp. 99-119.

"Figuras y esencia de la melancolía: una reflexión a partir de S. Kierkegaard" en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N.º 42 (2015): pp. 43-63

"Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard", *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 65, (2015): pp. 107-118.

"El instante en que se recupera el origen: apuntes introductorios para una comprensión fenomenológica de la categoría kierkegaardiana de repetición" en *Thémata: Revista de filosofía*, N.º 55 (2017): págs. 41-64.

GIACCHETTI A., "De la aceptación de sí mismo a la persona como fundamento en el pensamiento de Romano Guardini" en *Persona y Cultura* Número 6, Año 6 (2008): pp. 38-59.

GLEN KIRKCONNELL W. "Earnestness or Estheticism: Post 9/11 Reflections on Kierkegaard's Two Views of Death" en *Florida Philosophical Review*, Vol. III, Issue 2, Winter (2003): pp. 60-76.

GOÑI, C. "Sócrates y Kierkegaard", en *ESPIRITU XLX* (2001) 75-99.

LARRAÑETA, R. "Razón y Religión en Søren Kierkegaard" en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, Nº 3 (1998): pp. 147-167.

LLEVADOT, L. "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: el lugar de lo ético en el pensamiento existencial" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 41 (2008): pp. 87-107.

"Negatividad: la figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard" en *Contrastes: revista internacional de filosofía*, Nº 14, (2009): pp. 269-280.

"La muerte del otro: Kierkegaard, Levinas, Derrida" en *Convivium* 24, (2011): 103-118.

NEGRE RIGOL, M. "Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard" en *Anuario filosófico*, Vol. 21, Nº 1(1988): pp. 51-72.

PRIETO LÓPEZ, L. "Metafísica de la participación y de la inmanencia" en *Revista Agustiniiana* 153 (2009): pp. 635-654.

RUDD, A., "Kierkegaard on patience and temporality of the self: The Virtues of a Being in Time" en *Journal of Religious Ethics*, 36 (2008): pp. 491-509.

SARF, H. "Reflections on Kierkegaard's Socrates", *Journal of History of Ideas*, vol. 44, No. 2 (1983), pp. 255-276.

SÀEZ I TAJAFUERCE, B. "Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad" en *Daimon: Revista de filosofía*, Nº 16, (1998): pp. 171-178.

SUANCES, M. "Los fundamentos de la solidaridad en Kierkegaard", en A. VILLAR, M. GARCÍA-BARÓ (eds), *Pensar la solidaridad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004, pp. 253-311.

SVENSSON, M. "El conocimiento existencial es conocimiento práctico. Una interpretación de la tesis kierkegaardiana sobre la subjetividad de la verdad", *Anuario Filosófico* 47/3 (2014): 605-624.

TORRALBA ROSELLÓ, F. "José Luis López Aranguren, lector de Kierkegaard" en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 68, Nº 255, (2012): pp. 25-49.

“La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de las Obras del amor (1847)” en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 72, N° 271, (2016): pp. 411-429.

VIÑAS, A., “Sobre la verdad, el existir y el morir: Søren Kierkegaard” en *Razón y Fe*, t. 268, n° 1382 (2013), pp. 473-482.

AGRADECIMIENTOS

El resultado de la presente investigación comenzó su andadura hace seis años. Coincidió su comienzo con una boda, y su desarrollo con el nacimiento de dos hijos, Maca y Pipe, y una mudanza (de ida y vuelta) transatlántica. Dicho lo cual, no puedo dejar de agradecer en primer lugar a la persona que, en medio de las dificultades, armada de una paciencia infinita y una generosidad desbordante, me animó siempre, e incluso se prestó en ocasiones a escuchar mi críptico desahogo cada vez que un texto complejo o ambiguo me animaba a claudicar. A ella esta tesis va dedicada, y espero que con ella mi vida entera: Gemma, promesa cumplida de amor conyugal y testimonio vivo de un Amor más grande.

Dicho lo cual, puedo también mirar atrás y reconocer con enorme agradecimiento a muchas personas que de una forma u otra me han prestado ayuda y apoyo. Agradezco al director de esta tesis, el profesor José Luis Cañas, por abrirme las puertas de su despacho desde el primer momento, y por su orientación primera y decisiva, así como su cálido y siempre disponible trato. A los profesores Salvador Antuñano y Miguel García-Baró, por enseñarme y devolverme el amor a la filosofía y el empeño por buscar la verdad. A mi profesor de Estética, Don Alfonso López Quintás. A Juan Jesús Álvarez, Álvaro Abellán, Javier Rubio, Rocío Solís y tantos otros amigos y colegas de la Universidad Francisco de Vitoria, con quienes pude enriquecer mi lectura de Kierkegaard a través del diálogo. También entran en esta categoría de amigos Ángel Viñas y Leonardo Rodríguez Duplá, de quienes no solo pude enriquecer mi lectura de Kierkegaard sino aprender de su profunda mirada y rigor.

Aunque no resulte del todo común esta mención, también querría agradecer a aquellas personas que han dedicado buena parte de su vida a leer la obra de Kierkegaard y hacérsela accesible a los demás, sin duda una tarea esforzada; especialmente agradezco al investigador argentino Ángel Garrido-Maturano, al profesor español Francesc Torralba, al profesor danés Arne Grøn, y al estudioso americano Stephen Evans por sus trabajos; he encontrado en ellos claridad, rigor y profundidad, y sin duda han contribuido a mi propia lectura del filósofo danés.

Por último, va esta tesis y mi vida, a Quien un día me llamó y me amó primero, a Quien hace nuevas todas las cosas. ¡Venga tu Reino!