



PHILOSOPHICA  
*Collana di studi e ricerche filosofiche*

*Comitato scientifico*

János Kelemen  
*Full professor of philosophy (ELTE, Budapest) and Doctor of the Hungarian  
Academy of Sciences*

R.P. Willy Okey, cp  
*Recteur de l'Université Saint Augustin de Kinshasa (USAKIN)*

doc. PhDr. Ján Pavlík  
*Vedoucí katedry filosofie - Vysoká škola ekonomická v Praze (VŠE)*

Prof.ssa Maria Chiara Pievatolo  
*Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Pisa*

Prof. Dr. Josef Quitterer  
*Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck*

Prof. Guido Traversa  
*Ambito di Storia e Filosofia dell'Università Europea di Roma*

LUIS GUERRERO M.

# ¿Qué significa existir?

*Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*



Guerrero M., Luis

¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard

1. Kierkegaard, Søren. 2. Historia de la filosofía. 3. Antropología.

B 4378

Copyright © 2017 by IF Press srl  
IF Press srl - Roma, Italia  
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-107-9

*Terminado de imprimir en el mes de enero del 2017*

*Para Luis Antonio y Juan Manuel*



## INTRODUCCIÓN

Los escritos de Kierkegaard están motivados por la comunicación existencial. Esta característica los hace distintos de la mayoría de los escritos filosóficos, cuya finalidad es plasmar y transmitir conceptos y teorías filosóficas, gracias a lo cual cada autor puede hacer patente su visión del mundo y los diversos argumentos que tiene para legitimar su postura y, si tienen buena fortuna, conseguir adeptos a su pensamiento. Por el contrario, Kierkegaard escribe bajo una señal de alarma, pues percibe el grave deterioro espiritual en el que están sumidos los individuos en una sociedad masificada y llena de estereotipos; considera además que la misma reflexión filosófica se ha deteriorado, olvidándose de los verdaderos problemas que atañen a los individuos concretos, incluidos los propios filósofos. No busca, por tanto, transmitir conceptos ni nuevas formas de pensar, sino ayudar a sus contemporáneos, a aquellos que él llama «mi lector», a que comprendan qué significa existir y la responsabilidad que conlleva.

Esta comunicación tiene su propia dialéctica, pues los individuos que se encuentran enajenados –como en el mito de la caverna de Platón– no tienen la disposición de enfrentarse a su propia realidad interior y mucho menos el deseo de transformar su existencia. Se requiere entonces de una táctica, de una nueva forma de comunicación, de creación literaria en la que entren en juego los diversos elementos de esa dialéctica. A partir de esta convicción surge su estilo más lírico, el cual favorece en el lector una atmósfera subjetivamente reflexiva, en la que son ejemplificadas las decisiones humanas fundamentales y son vinculadas, en toda la relevancia que tienen, con la libertad y la pasión para asumir las exigencias de la vida, no como un rebaño, sino como deberes personales insoslayables, que solamente así pueden proyectarse en una auténtica transformación social.

Esta forma de concebir su tarea como escritor es quizá la clave para comprender la actualidad que tiene en nuestro contexto histórico, y el por qué sigue siendo un autor muy vivo, que ha influido en muchos de sus lec-

tores y sigue siendo un importante referente para contrarrestar los efectos de una cultura que está en diversos aspectos deshumanizada. No se trata, por lo tanto, de presentar la “filosofía” de Kierkegaard como si esta fuera un sistema de pensamiento; incluso él era consciente del peligro de convertir sus escritos en un simple tema de discusión académica. Escribir sobre Kierkegaard debería favorecer la comunicación existencial, aunque esto es casi imposible en el mundo academicista actual, dominado por una forma de escepticismo que se refugia en los aparatos críticos, en el excesivo historicismo y demás normas convencionales que la tienen aprisionada. Sin embargo, así como Kierkegaard utilizó el estilo estético para tener empatía con muchos de sus lectores, y a partir de ahí provocar otro tipo de reflexiones, también los que estamos profesionalmente vinculados a la academia nos vemos obligados frecuentemente a usar el estilo academicista; no obstante, esta aparente contradicción, puede tratarse de una forma de comunicación indirecta, de una forma subrepticia de hacer presente la auténtica comunicación existencial. Invertir los papeles y “dar liebre por gato”. En cualquier caso, siempre he recomendado a mis lectores que dediquen su atención, en este campo, a la lectura directa de sus obras.

Los ensayos reunidos en este libro, si bien pertenecen a épocas distintas, tienen un propósito común: retransmitir la comunicación existencial de Kierkegaard. En cada ensayo la ocasión es distinta: los primeros escritos de Kierkegaard, o su propuesta de verdad subjetiva como apropiación, o su visión antropológica-dialéctica que permite entender la acción humana desde una perspectiva más profunda, o su crítica al orden social establecido y a los excesos del conocimiento, o el uso de pseudónimos como estrategia comunicativa, o sus preocupaciones religiosas, etcétera. A excepción del primer ensayo que publico ahora por primera vez, los demás salieron a la luz entre 2008 y 2015; he revisado cada uno de ellos y he hecho diversas modificaciones para darles una mayor unidad. Como podrá notar el lector, hay temas y textos de Kierkegaard que están en la base de la mayoría de los ensayos y que también se encuentran en mis otros escritos sobre el pensador danés. Como suele ocurrir en estos casos, hay libros, ideas, e incluso ciertos pasajes que dejan una profunda huella en quien los lee e influyen en la comprensión de la obra en su conjunto. Agradezco a Leticia Valadez la revisión de este material y las conversaciones enriquece-

adoras que han surgido del interés mutuo por el pensamiento de Kierkegaard.

La procedencia de los textos es la siguiente: “La verdad como apropiación en Kierkegaard: Hacia una semántica existencial”, apareció en el libro *El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard*, Catalina Dobre, Leticia Valadez, Rafael García y Luis Guerrero (coordinadores). México: Ediciones Rosa Ma. Porrúa, 2014. “La acción frente a la dialéctica de la existencia” se publicó en el libro *Filosofía de la acción*, Gustavo Leyva (editor). México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008. “La crítica al orden establecido”, en el libro: *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Fernando Pérez-Borbujo (editor). Barcelona: Herder, 2013. “Un punto de encuentro: El pensador reflexivo y la crítica al academicismo”, en el libro *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, Luis Guerrero M. (coordinador). México: Universidad Iberoamericana, 2009. “Las confesiones de un ermitaño. El uso de seudónimos en La alternativa”, en el libro *Søren Kierkegaard. Los seudónimos en la comunicación existencial*, Luis Guerrero, Rafael García, Catalina Dobre (editores). México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos y Corinter editores, 2011. “Lo histórico y lo contemporáneo. Kierkegaard y la dialéctica religiosa”, en *Xipe totek*. México: Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO. Vol. XXIII-1 / n. 89 / 2014. “La dialéctica discursiva en Los escritos religiosos”, en el libro *Kierkegaard and Faith*, Roman Králik, Rafael García y otros (editores). Nitra: Universidad de Barcelona, 2009. “El silencio como contrapunto de la ética Kierkegaard-Derrida”, en el libro *¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad*, Luis Guerrero M. México: Universidad Iberoamericana, y Plaza y Valdés, 2008. “Hermenéutica kierkegaardiana. Un mapa bibliográfico”, en *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, N. 1, 2015.



GILLELEJE  
UNA VERDAD POR LA CUAL PODER VIVIR Y MORIR

A la edad de 22 años, Kierkegaard realizó un viaje a Gilleleje, un pequeño puerto pesquero en la parte más septentrional de Selandia en Dinamarca; su estancia por aquella región duró desde mediados de julio hasta finales de agosto de 1835. Sus familiares le habían recomendado salir de Copenhague y distraerse por una temporada, pues mostraba un temperamento decaído, en parte porque en los últimos tres años habían fallecido su mamá y tres hermanos, y años antes, en 1819 y 1824, habían fallecido otros dos hermanos,<sup>1</sup> en parte también por su apatía en la parte final de sus estudios universitarios.

Durante ese periodo escribió un cuaderno de viaje sobre sus distintas experiencias: visitas a lugares históricos, paseos por diversas bellezas naturales de aquella región, conversaciones con algunos lugareños, así como consideraciones personales acerca de su vida, en donde se incluye un bosquejo de carta a un pariente suyo en Brasil, en la que hace un recuento de sus intereses. Esos cuadernos de notas fueron sus acompañantes de viaje, pues reflejan su estado de ánimo, su interés en describir los lugares y las consideraciones que le provocaron, y además le permitieron ejercitarse en el arte de escribir, una cualidad que empezaba a valorar. Ya en esos escritos puede notarse una atención a elementos literarios que lo acompañarán el resto de su vida. Los siguientes dos textos de esos cuadernos de Gilleleje, a modo de ejemplo, muestran algunos de los recursos literarios de los que echó mano en sus descripciones, en ellos se nota una forma lírica y poética. El primero, con una atmósfera más melancólica y personal habla acerca de «sus difuntos»:

---

<sup>1</sup> Cfr. Leticia Valadez H., “Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”, en *Open Insight*, Volumen IV, N° 5, enero 2013, pp. 9–18.

Gilbjerget ha sido siempre uno de mis lugares favoritos. Cuando pasaba allí alguna noche tranquila, mientras el mar entonaba su canto con profunda pero tranquila seriedad, cuando mis ojos no encontraban siquiera un navegante sobre la inmensa superficie sino solo el mar, que lindaba con el cielo, y el cielo con el mar; cuando además se acallaban las ajetreadas ocupaciones de la vida y los pájaros cantaban sus nocturnos — entonces a menudo se levantaban de sus tumbas mis pocos y queridos muertos, o mejor dicho, me imaginaba que no estaban muertos. Me sentía muy bien en medio de ellos, descansaba en su abrazo y era como estar fuera de mi cuerpo, flotando con ellos en un éter superior — hasta que el ronco grito de una gaviota me recordaba que estaba solo y todo se esfumaba de mi vista y volvía con el corazón melancólico a mezclarme con las multitudes del mundo, sin olvidar esos sagrados momentos.<sup>2</sup>

El segundo texto hace una comparación en estilo poético entre un lago y el mar:

En los alrededores del lago de Gurre descansa una tranquila melancolía, que vive, por así decir, más bien en el pasado, y por ello prolifera la vegetación. El mar, en cambio, conquista la tierra – y ambos permanecen como dos poderes enemigos mutuamente enfrentados. El lago es más bello cuando una suave brisa ondula su superficie azul y el canto de los pájaros acompaña el susurro de los juncos. El mar, en cambio, solo se deja acompañar por el ronco grito de una gaviota solitaria. El mar es como un recitativo de Mozart; el lago es como una melodía de Weber.<sup>3</sup>

Dos escritos asociados a ese viaje destacan por su especial valor para conocer la génesis del pensamiento de Kierkegaard. El primero de ellos es el bosquejo de una carta, fechada el 1º de junio de 1835, quince días antes de emprender el viaje a Gilleleje, que varios historiadores han señalado que estaba dirigida a su pariente P. W. Lund, paleontólogo, que se encontraba trabajando como naturalista en Brasil, en la región de Belo Horizonte. Posiblemente Kierkegaard había recibido una invitación de él para ir a pasar una temporada a aquella región de América. La carta fue ocasión para que el joven Kierkegaard hiciera un recuento, muy estilizado, de sus propios intereses y de la relación que tenía con las áreas del saber, especialmente

---

<sup>2</sup> Kierkegaard, *Papirer*, p. 68 / I A 68.

<sup>3</sup> Kierkegaard, *Papirer*, p. 64 / I A 64.

las ciencias naturales y la teología, manifestando el temperamento de una persona muy inquieta sobre su destino, pero al mismo tiempo insatisfecha respecto al horizonte que se le presentaba en el futuro inmediato.

El segundo escrito, fechado el 1º de agosto de 1835, pareciera por su temática ser la continuación de esa carta dirigida a su familiar Lund o de una reflexión previa.<sup>4</sup> Este texto es el que a continuación se presenta y el cual se examinará con más detenimiento. Su importancia es clave para entender y contextualizar diversos aspectos del pensamiento de Kierkegaard ya presentes en esta época universitaria. Concretamente, hay tres aspectos que justifican esta relevancia: En primer lugar, es un texto que contiene una visión clara y resumida de algunos de los principales ejes de su pensamiento. En segundo lugar, se trata de uno de los primeros escritos de Kierkegaard, lo que permite una mejor interpretación de la génesis de su pensamiento sin la necesidad de vincularlo con su fallida relación amorosa con Regina Olsen. En tercer lugar, encontramos un aspecto del estilo literario que será determinante en sus escritos pseudónimos.

El primer aspecto, se desarrollará extensamente más adelante. Solamente cabe apuntar que estos temas centrales de su pensamiento que ya están muy bien delineados en este escrito son: la verdad como apropiación subjetiva, la crítica a una excesiva racionalización de la existencia y la crítica a la masificación y a los estereotipos sociales.

Algunas interpretaciones del pensamiento de Kierkegaard dan demasiado énfasis a las circunstancias afectivas de Kierkegaard y Regina Olsen, asegurando que su pensamiento es producto del conflicto interior que le provocaron los sentimientos encontrados de amor, compromiso y rompimiento que marcaron esa relación, de forma que el contenido de sus escritos es como una clave oculta, muchas veces consciente y otras inconsciente, en donde proyecta su amor y melancolía por la renuncia a su prometida. Como ejemplo de esta interpretación, está la lectura de Carlos Correas respecto a la obra de Kierkegaard, definiéndola como una producción mitopoyética, por la que el autor danés elevó a un mito amoroso y heroico su relación con Regina; así, afirma Correas, “el mito Regina-Kierkegaard es el

---

<sup>4</sup> Esto lo sugiere también la forma de comenzar el texto: “Como he tratado de mostrar en las consideraciones anteriores”. (*Papirer*, I A 75). Las referencias en español de *Papirer*, I A 75 se harán de la traducción incluida en el capítulo 1).

que juzgamos en la génesis de la filosofía kierkegaardiana; si es que aquí hay una filosofía”.<sup>5</sup> Considera que es bajo esta óptica que deben leerse los diversos escritos de Kierkegaard, sus pseudónimos, sus ensayos estéticos y de psicología experimental, y en general el conjunto de sus escritos. Sin embargo, aunque es correcto afirmar que esa historia personal-interior marcó a nuestro pensador, y que esa huella se hace presente en sus diversos escritos, es muy exagerado reducir su pensamiento y su producción literaria, filosófica y religiosa a esos motivos. El texto de Gilleleje de 1835 es un buen contraargumento a esta interpretación. Kierkegaard conoció a Regina Olsen en mayo de 1837, casi dos años después de su viaje a Gilleleje, su compromiso fue en 1840 y el rompimiento en 1841, cinco y seis años después de ese viaje; es obvio que las inquietudes de Kierkegaard expresadas en ese texto de 1835 no tienen nada que ver con su relación con Regina Olsen, y en él se contienen las raíces de su pensamiento: el escrito muestra sus preocupaciones interiores, su reacción ante determinados temas académicos y una valoración crítica del ambiente social en el que se desenvolvía; estos aspectos serán realmente el eje de su pensamiento futuro. Inclusive el rompimiento con Regina puede interpretarse al revés: después de que él comprendió su vocación y destino, el de convertirse en un escritor existencial-religioso, consideró necesario para esa tarea sacrificar su compromiso con Regina, lo que explica que unos días después de su rompimiento, el 11 de octubre de 1841, viajara a Berlín para trabajar arduamente en sus primeros libros, en los que se encuentran desarrolladas las inquietudes que ya estaban presentes en 1835.

De entre los estilos literarios y filosóficos de su época, Kierkegaard tuvo una enorme empatía respecto a ciertas formas desarrolladas por el Romanticismo, marcadas especialmente por la *Bildungsroman*, pero no reducidas a ella, en las que entraban en juego muchos elementos líricos, psicológicos, sociales, ya fuera en el entramado de una novela, de un monólogo, de un ensayo, o de un modo epistolar o como diario. En estas formas es posible incluir reflexiones filosóficas o religiosas, desprendiéndose de los estándares de escritura academicista; todo esto dentro de un estilo esté-

---

<sup>5</sup> Carlos Correas, “Kierkegaard: un mito en la génesis de una filosofía”, en Søren Kierkegaard, *Cartas del noviazgo*. Buenos Aires: Editorial Siglo XX, 1979, p. 52.

tico abierto a la creatividad del autor, lo que Kierkegaard definió como obras estéticas, refiriéndose al primer ciclo de sus escritos pseudónimos.

El texto del 1° de agosto de 1835 está redactado con esta preferencia de estilo, no se trata simplemente de un apunte personal, o de una carta dirigida a otra persona (aunque pudiera tratarse de cualquiera de las dos), sino de la confección literaria de una visión sobre la formación de la personalidad, del destino individual, que hace patente la reacción ante ciertos parámetros sociales de la vida. Muy posiblemente se trata de un primer ensayo, al modo romántico, de poner por escrito su propia concepción de la subjetividad y de cómo ésta debe resguardarse del afán desmedido por saber, y de la peligrosa influencia de una sociedad indolente y nivelada por la masa. Algo similar, aunque más extenso, intentó hacer Kierkegaard en su primera obra pseudónima *De omnibus dubitandum est*, de Johannes Climacus, redactada entre 1841 y 1843, aunque nunca la publicó. Se trata también de un texto con diversas referencias autobiográficas, de un joven que se acerca a la filosofía con el afán de encontrar respuestas para su existencia, aunque rápidamente queda decepcionado de lo que en realidad le ofrece.

### Notas sobre la presente traducción

La siguiente traducción la he realizado tomando en cuenta diversas versiones del texto: las dos versiones danesas de los *Papirer*,<sup>6</sup> en especial la de la primera edición, también revisé las dos ediciones en español de las que tengo conocimiento, la versión italiana de Cornelio Fabro y la nueva edición en inglés. Es importante señalar que en el manuscrito original de Kierkegaard, como solía ser su costumbre, además de contener notas que fueron escritas al pie de página, una de ellas está al margen, que señalaré con la leyenda [SK nota al margen], y otras fuera del documento original pero dentro del cuaderno o papeles sueltos de ese periodo o uno próximo, agregados en la primera edición de los *Papirer*. También he agregado algunas notas explicativas y referencias bíblicas en las que incluiré la leyenda (N. del T.).

---

<sup>6</sup> Kierkegaard, *Papirer*, I A 75.

Casi la totalidad del texto está escrito en un solo párrafo. He preferido mantener esta característica de la redacción original. Por otra parte, cabe señalar, que Kierkegaard usaba los guiones «—» para diversos efectos gramaticales y retóricos, no solamente como pausa o comentario a la idea principal, que es el que en ocasiones tiene en nuestro idioma español, sino para mostrar cierto énfasis, admiración, sorpresa, o que la idea tratada tiene un carácter abierto, de la cual podría ahondarse. También he preferido dejar todos esos guiones como aparecen en el texto original. El texto danés tiene diversas palabras y frases en cursivas, las cuales también aparecen en nuestra versión.

## 1. Gilleleje, D. 1° de agosto de 1835

Como he tratado de mostrar en las consideraciones anteriores, así es como he visto las cosas. No obstante, cuando ahora trato de entender claramente mi propia vida, todo me parece de manera distinta. Así como el niño requiere aprender a diferenciarse de los objetos, pues durante mucho tiempo no logra distinguirse a sí mismo de su entorno, como cuando dice “¡Arre! Soy un caballo”,<sup>1</sup> de similar manera ocurre en la esfera superior del espíritu. Por eso creía que lograría una mayor serenidad dedicándome a otros estudios, dirigiendo mis fuerzas hacia otros objetivos. De esa forma, por algún tiempo conseguiría liberarme de la inquietud, y sin embargo, ésta retornaría con mayor fuerza, del mismo modo que la fiebre reaparece después del aparente alivio de un vaso de agua fría.<sup>2</sup> Lo que realmente necesito es tener claridad acerca de *lo que yo debo hacer*<sup>3</sup> y no qué debo conocer, salvo en el caso que el saber deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi propio destino, poder ver lo que realmente Dios quiere que *yo* haga. Lo importante es encontrar una verdad que sea una verdad *para mí*,<sup>4</sup> de encontrar *la idea por la cual yo esté dispuesto a vivir y morir*. ¿De qué me serviría, a este respecto, llegar a las llamadas verdades objetivas, o estudiar los sistemas filosóficos, poder debatir con ellos y mostrar las

---

<sup>1</sup> Muchos juegos de los niños consisten en imaginar que son alguna otra cosa. (N. del T.)

<sup>2</sup> Cuán a menudo, al pensar que se tiene el mejor control sobre uno mismo, nos damos cuenta que simplemente estamos abrazando la nube de Juno.

Cuando Ixión quiso aprovecharse de la diosa Juno, Júpiter formó una nube con la apariencia de Juno para engañarlo. Después de haber hecho el amor con la nube, Ixión fue enviado al tártaro donde fue atormentado durante mucho tiempo. (N. del T.)

<sup>3</sup> Hay una relación de este texto con el episodio narrado en Hechos 9, 6, en el cual Pablo de Tarso, después de haber sido derribado del caballo en su camino a Damasco, tuvo una revelación de Jesús, quien le dijo: “levántate y entra en la ciudad, allí *se te dirá lo que debes hacer*”. Incluso, todo el texto de Gilleleje podría tener como paradigma la vida posterior de Pablo, quien *vivió y murió* en la apropiación y transmisión de esa verdad que le fue revelada. (N. del T.)

<sup>4</sup> Es entonces cuando una persona puede realizar una experiencia interior. Pero para muchos las distintas impresiones de la vida son como las formas que el mar dibuja en la arena, que pronto son borradas de nuevo por el mar, sin dejar ningún rastro.

inconsistencias en cada uno de sus puntos? — ¿De qué me serviría, a este respecto, desarrollar una teoría del estado, fijarme en las peculiaridades de cada lugar y, agrupándolas en un todo, construir un mundo, el cual tampoco pudiera habitar, limitándome solamente a poder enseñarlo a los demás? — ¿De qué me serviría poder desarrollar una explicación del cristianismo, y mostrar muchos de sus aspectos particulares, si esto *no* tuviera para *mí* y *mi vida* un significado profundo? En la medida en que consiguiera esto y observara cómo los demás se apropian de los frutos de mi pensamiento, en esa medida se haría más angustiada mi situación, como les sucede a esos padres que en su pobreza se ven obligados a soltar a sus hijos al mundo, confiándolos bajo el cuidado de otras personas. ¿De qué me serviría si la verdad estuviera delante de mí, fría y desnuda, indiferente a que yo la reconociera o no, produciéndome un angustiante estremecimiento en lugar de una confiada devoción? Ciertamente, no voy a negar que todavía acepto un *imperativo del conocimiento*, por medio del cual podría influir en las personas, pero *es necesario que lo haga vida en mí*, esto es lo que considero el punto principal. Mi alma tiene sed de esto como los desiertos africanos tienen sed de agua. Esto es lo que me falta, y por eso soy como un hombre que ya tiene dispuestos los muebles y alquilada una vivienda, y sin embargo no ha encontrado aún a la amada con la que pueda compartir las alegrías y los infortunios de la vida. Pero para encontrar la idea, o más propiamente para encontrarme a mí mismo, no tiene sentido avanzar en el mundo. Y eso exactamente es lo que yo hacía antes. Pensaba que era una buena idea dedicarme a la *jurisprudencia*, para ser capaz de agudizar mi mente en las mil complicaciones de la vida. En ella tendría un considerable conjunto de detalles en los cuales concentrarme y así perderme en ellos; de los hechos dados podría quizás formar una totalidad, algo organizado referente a la vida de los criminales, buscaría todos sus aspectos oscuros (también aquí hay un cierto espíritu de asociación muy notable). También por eso quise ser *actor*, ya que al ponerme en el papel de los otros podría adquirir una especie de sustituto para mi propia vida, y por medio de esos cambios exteriores encontrar una forma de distracción. Eso era lo que me faltaba para llevar una *vida completamente humana* y no solo una vida de *conocimiento*, evitando basar el desarrollo de mi mente en

aquello que la gente llama — ¡oh sí!, algo objetivo,<sup>5</sup> — que en todo caso no es mío, y sí basarlo en algo que esté ligado a las raíces más profundas de mi existencia,<sup>6</sup> a través de lo cual pueda, por así decirlo, crecer en el interior de la divinidad, aferrándome a ella incluso si el mundo entero se desmorona. *Puedes ver que esto es lo que necesito y esto es lo que busco.* Por este motivo me llena de alegría y de un íntimo consuelo contemplar a los grandes hombres que habiendo encontrado la perla preciosa<sup>7</sup> han dado todo por ella, incluso sus vidas.<sup>8</sup> Los observo intervenir resueltamente en la vida, con un andar seguro, sin vacilaciones, avanzar en el camino que han elegido, o andar fuera de los caminos trillados, concentrados en sí mismos y trabajando en sus nobles tareas. Incluso con veneración los observo en

---

<sup>5</sup> [SK al margen] Esto también explica un fenómeno no poco común, una cierta mezquindad de ideas\*. Precisamente porque la vida no tiene buena salud, sino que en ella predomina el conocimiento, las ideas no se entienden como el natural florecimiento del árbol de la vida, y no están adheridas de esa forma, ni entienden que su significado es solamente en este sentido, sino como simples destellos individuales de luz, como si se tratara de una masa de ideas, por decirlo de este modo, externas (*sit venia-aphoristically* / con la venia aforística) que hicieran la vida más rica. Ellos olvidan que las ideas son como el martillo de Thor, el cual vuelve al lugar de donde fue lanzado, aunque sea con un aspecto diferente.

\* Un fenómeno similar ocurre con la visión errónea que la gente tiene del conocimiento y sus resultados, hablan de los resultados objetivos y olvidan que el verdadero filósofo es subjetivo en el sentido más alto. Me basta con mencionar a Fichte. También lo cómico se trata de la misma manera; la gente no lo mira como una Minerva, surgiendo necesariamente de la individualidad y del ambiente del autor, como algo en cierto sentido lírico\*\*, pues no son flores que uno puede arrancar y guardar para su propio uso. (Las nomeolvides tienen su lugar en el campo, escondido y humilde, pero son desafortunadas en un jardín).

\*\* De ahí también el rubor que suele acompañar cierto tipo de ingenio; mostrando que surgió naturalmente, algo recién nacido; 20 sep., 36].

Como puede observar el lector, Kierkegaard realizó diversas anotaciones a este fragmento sobre la objetividad del conocimiento. (N. del T.)

<sup>6</sup> En cualquier caso: ¿Qué tan cerca está el hombre de la locura a pesar de todo su conocimiento? ¿Qué es la verdad sino vivir para una idea? Si bien el análisis de cualquier cosa está basado en un postulado; en el momento en que no está fuera de él, sino que vive en él, solo entonces, para él, deja de ser un postulado (Dialéctica - Discusión).

<sup>7</sup> Cfr. Mt 13, 45.

<sup>8</sup> Así que será fácil para nosotros, cuando hayamos recibido el hilo conductor de Ariadna (amor) para recorrer todos los recovecos del laberinto (vida), matar al monstruo. ¿Pero cuántos no se precipitan en la vida (el laberinto) sin haber tomado esa precaución? (Doncellas y jóvenes que todos los años son sacrificados al Minotauro).

sus desviaciones por caminos falsos, que también para ellos son muy cercanos. Ya que lo que importa es la acción interior del ser humano, su lado divino, y no la acumulación de conocimientos, que sin ninguna duda se alcanzarán, pero no en la forma de agregados accidentales, o como una sucesión de detalles, uno al lado del otro, carentes de unidad, sin un punto focal en el cual converjan todos los radios. Yo he buscado ese punto focal. Pero en vano intenté anclar, no solo en las profundidades del conocimiento, sino también en los mares sin fondo del placer. He sentido el poder casi irresistible con que un placer le da la mano a otro; he sentido esa clase de entusiasmo falso que produce. He sentido también el tedio y el malestar en que terminan. He probado los frutos del árbol del conocimiento, saboreándolos una y otra vez. Pero este gozo solamente estaba en el momento mismo del conocimiento sin dejarme una huella más profunda. Pienso que no he bebido en la copa de la sabiduría, sino que he caído en ella. Intenté encontrar ese principio de mi vida por medio de la resignación, suponiendo que todo acontece según leyes inescrutables, sin que pudiera ser de otra manera, así podría embotar mis ambiciones y mi sentimiento de vanidad. Y como era incapaz de reducir todo a mis deseos, me retiré con la conciencia de mis propias capacidades, así como lo hace el pastor jubilado que se resigna a su pensión. ¿Qué encontré entonces? No mi «yo», que era exactamente lo que yo trataba de encontrar por esos caminos (imaginaba mi alma, si se me permite hablar así, como si estuviera encerrada en una caja de sorpresas, cuyos resortes fueran accionados por circunstancias externas). — Por eso, lo primero que debía resolver era la búsqueda y el hallazgo del reino de los cielos. Entonces, así como alguien que quiere estudiar un cuerpo celeste en formación, para saber cuál será su superficie, hacia cuáles cuerpos orientará su lado luminoso y hacia cuáles otros su lado obscuro, debe esperar a que las fuerzas centrífugas y centrípetas realicen su labor, aguardando pacientemente a que esas cosas lleguen en su momento, — de la misma manera no debemos fijar nuestra atención en las cosas exteriores antes que en su fundamento interior. Uno debe, en primer lugar, conocerse a sí mismo (*γνωθι σεαυτον*). Solamente cuando alguien se ha comprendido interiormente a *sí mismo* y descubre su propio camino, su vida adquiere reposo y sentido, y solo entonces queda

uno libre de esa molesta y fatal compañera de viaje — esa ironía de la vida<sup>9</sup> la cual aparece en la esfera del conocimiento e invita al verdadero conocimiento, el cual se origina en el no-conocimiento (Sócrates),<sup>10</sup> de la misma manera como el mundo fue creado de la nada por Dios. Pero es sobre todo en las aguas agitadas de la moral donde tienen su hogar todos aquellos que aún no han entrado en los alisos de la virtud. Allí se sacude a la persona de la manera más terrible, permitiendo que se sienta feliz y satisfecho en un momento, pensando que va por el buen camino, solo para arrojarlo después a los abismos de la desesperación. A menudo parece que una persona se tranquiliza con la ensoñación de su pensamiento “esto es justamente lo que debe acontecer”, pero de repente es despertado por implacables preguntas. A menudo parece como si dejara caer un velo de olvido sobre su pasado, solo para retornar nuevamente a cada detalle bajo una penetrante luz. Cuando se esfuerza en seguir el buen camino, regocijándose con el convencimiento de haber vencido la tentación, quizá en ese mismo momento, el de la más perfecta victoria, acontezca una circunstancia exterior, aparentemente insignificante, que lo precipite desde la cima de la montaña como a Sísifo. A menudo, cuando una persona ha concentrado su energía en una cosa se topa con otra pequeña circunstancia exterior que

---

<sup>9</sup> De alguna manera sigue estando presente, pero, aun así, el ser humano podría entonces soportar las tormentas de la vida, pues cuanto más vive esa persona por una idea, más fácilmente puede sentarse en la silla del asombro ante el mundo entero. — También a menudo suele suceder que cuando alguien cree haberse comprendido a sí mismo, es presa de un extraño desasosiego por haber simplemente aprendido de memoria la vida de otro.\*

\* Una peculiar forma de ironía está también presente en el cuento árabe *Morad, el jorobado* (en *Moden Zaitung, "Bilder Magazin,"* No. 40, 1835): Un hombre consigue tener un anillo que puede darle cualquier cosa que desee, pero con el agregado “siempre y cuando”, — por ejemplo, cuando está buscando seguridad termina en prisión, etc. (Esta historia se encuentra en la *Biblioteca para la juventud* de Riise, II, 6, 1836, p.453). — También leí o escuché en alguna parte de un hombre que, estando fuera de un teatro, escuchó las notas maravillosas y encantadoras de un soprano, enamorándose inmediatamente de aquella voz, por lo que entró presuroso al teatro y se encontró con un hombre corpulento y gordo, a quien al preguntarle quién había cantado aquella bella canción, aquel hombre respondió “era yo” — Se trataba de un castrato.

<sup>10</sup> El proverbio también dice: “De los niños y los locos se escucha la verdad”. Y aquí, ciertamente, no se trata de obtener la verdad por medio de premisas y conclusiones. Con todo, ¿con qué frecuencia las palabras de un niño o un loco no silencian al hombre cuya agudeza no les podía causar ninguna impresión?

lo destruye todo. (Como aquel hombre que hastiado de la vida, y estaba a punto de arrojar al Támesis, se detuvo en el momento decisivo por la picadura de un mosquito). A menudo le sucede como al tuberculoso que cuando siente que está mejorando en realidad está empeorando.<sup>11</sup> En vano trata de resistir, se ha quedado sin fuerza y de nada le sirve haber pasado varias veces por ese mismo problema, pues ese tipo de experiencia no es provechosa en esa situación. Así como un buen nadador no podría mantenerse a flote durante una tormenta sin el firme convencimiento de que puede lograrlo, de que es más liviano que el agua y de que tiene la experiencia para hacerlo; así también quien carece de un centro que lo oriente interiormente no podrá mantenerse a flote en las tormentas de la vida. — Solo cuando alguien se ha comprendido a sí mismo de esta forma tiene la posibilidad de mantener la independencia en su existencia y evitar la renuncia de su propio yo. A menudo observamos — (en estos tiempos en los que nuestros discursos ensalzan en lugar de censurar al historiador griego que adoptó un estilo que era engañosamente parecido al del autor original;<sup>12</sup> ya que la primera recompensa de un escritor es poseer su propio estilo, esto es, un modo de expresión y representación que lleva la marca de su propia individualidad) — Con cuánta frecuencia vemos personas que por indolencia espiritual viven de las migajas que caen de la mesa de los demás, o aquellos que por egoístas razones tratan de identificarse con los otros, similares al mentiroso que de tanto repetirlas termina creyendo sus propias historias. Aunque aún estoy muy lejos de haberme comprendido interiormente, he tratado, con el profundo respeto que merece, proteger mi individualidad, — he adorado al Dios desconocido.<sup>13</sup> He tratado, con

---

<sup>11</sup> “*Es ist, wie mit den anmuthigen Morgentraümen, aus deren einschläferndem Wirbel man nur mit Gewalt sich herausziehen kann, wenn man nicht in immer drückender Müdigkeit gerathen, und so in krankhafter Erschöpfung nachher den ganzen Tag hinschleppen will*” (Novalis *Schriften*, Berlin 1826, I, p. 107). [Es como esos agradables sueños matutinos, de los que hay que forzarse para salir de su atracción encantadora y no quedar atrapados en un abrumador letargo durante todo el día, con una sensación de cansancio enfermizo].

<sup>12</sup> Seguramente Kierkegaard se refiere a Heródoto. Longino le llama ὀμηρικώτατος: (gran imitador de Homero), por la repetición, casi literal, de enunciados y de diversas formas retóricas. Por su parte, Luciano de Samósata calificó a Heródoto como un mentiroso. (N. del T.)

<sup>13</sup> El apóstol Pablo dijo a los atenienses: “Veo que son hombres sumamente religiosos. Porque al recorrer la ciudad y contemplar sus monumentos sagrados, he encontrado

excesiva inquietud, evitar el contacto cercano con aquellos fenómenos cuya fuerza de atracción pudiera ejercer gran poder sobre mí. Procuré aprender mucho de ellos, estudiando su personalidad y su significado para la vida humana. Pero he tenido cuidado de no acercarme demasiado a ellos, como lo hacen los mosquitos a la luz. En la relación con las personas comunes he tenido poco que ganar o perder, en parte por sus ocupaciones — la llamada vida práctica<sup>14</sup> — la cual me interesa poco; en parte también me separe de ellos por su indiferencia y frialdad hacia las emociones espirituales más profundas del ser humano. Tampoco mis amigos cercanos, salvo pocas excepciones, tuvieron una marcada influencia sobre mí. Una vida que no llega a comprenderse a sí misma presenta necesariamente una superficie irregular, sobre la que se adhieren los hechos particulares en un aparente caos, sin que interese unirlos en una armonía superior o se vea la necesidad que hay en ellos. Por eso, los juicios que hacía sobre mí eran siempre parciales, y yo he vacilado en darles mucha o poca importancia a lo que decían. Pero ahora evito su influencia y las posibles desviaciones que pudieran provocar sobre la dirección de mi vida. Y así, yo estoy parado una vez más en un punto donde tengo que comenzar de otra manera. Procuraré con serenidad fijar la mirada sobre mí mismo y comenzar a actuar interiormente. Por este camino podré como el niño que en su primer acto de conciencia puede referirse a sí mismo como “yo”, solamente así podré llamarme “yo” en el sentido más profundo.

Esto requiere mucha perseverancia, pues no se puede cosechar de forma inmediata lo sembrado. Tendré en cuenta el método de ese filósofo,<sup>15</sup> que mantenía a sus discípulos en silencio durante tres años, antes de poder hablar. De la misma manera que una fiesta no comienza a la salida

---

también un altar en el que está grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido”. Ahora yo vengo a anunciarles lo que adoran sin conocer”. He 17, 22-23. (N. del T.)

<sup>14</sup> Este tipo de vida, tan predominante en nuestra época, se manifiesta también a gran escala. Si antes se realizaban obras que asombraban a quien las miraba, en cambio hoy se construye un túnel bajo el Támesis (la utilidad y la ventaja). Sí, incluso antes de que el niño tenga tiempo de admirar la belleza de una planta o de algunos animales, pregunta: “¿para qué sirve?”

<sup>15</sup> Jámblico afirma que Pitágoras obligaba a los aspirantes de su comunidad a guardar cinco años de silencio como parte de su noviciado. Cfr. W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* I, tr. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1984, p.152. (N. del T.)

del sol sino al atardecer, también en el mundo del espíritu se debe trabajar un tiempo antes de que el sol pueda brillar para nosotros y nos muestre todo su esplendor. Si bien está escrito que Dios hace brillar el sol sobre buenos y malos, y deja caer la lluvia sobre justos e injustos,<sup>16</sup> esto no sucede en el mundo del espíritu. ¡La suerte está echada! — ¡Estoy atravesando mi Rubicón!<sup>17</sup> Este camino me conducirá a la batalla, pero no desistiré. No me lamentare del pasado — ¿Para qué lamentarse? Trabajaré con energía. No perderé el tiempo con lamentaciones, como el hombre que hundido en un pantano quiso calcular primero qué tan profundo estaba hundido sin darse cuenta que malgastaba su tiempo hundiéndose cada vez más. Avanzaré de prisa por el camino que he encontrado y gritaré a todo el que encuentre que no se vuelva para mirar atrás como lo hizo la mujer de Lot,<sup>18</sup> sino que recuerde que nuestro esfuerzo es para llegar a la cima.

## **2. El texto de Gilleje como primera manifestación del pensamiento kierkegaardiano**

El propósito de este ensayo es hacer una relectura del texto de Kierkegaard anteriormente presentado. Es una glosa explicativa, reagrupando diversas ideas y reflexiones del texto en los tres temas que se repiten a lo largo de sus páginas: La búsqueda de una verdad interior que dé fundamento a la existencia individual; la precaución que el yo debe tener respecto a los diversos peligros de enajenación, trivialización y masificación que la sociedad nos presenta; y la crítica a una exagerada racionalización y objetivación de la existencia.

---

<sup>16</sup> Cfr. Mt 5, 45 (N. del T.)

<sup>17</sup> Cuando Julio César era procónsul de las Galias, sus enemigos en Roma le prohibieron cruzar el río Rubicón con su ejército; sin embargo, después de pensarlo, ordenó a sus tropas cruzar el río en su camino a Roma, pronunciando las palabras *Alea iacta est* (¡La suerte está echada!). (N. del T.)

<sup>18</sup> Cfr. Gen 19, 26. (N. del T.)

## 2.1. La verdad subjetiva: búsqueda y edificación de la personalidad existencial

El tema central de este texto es, sin duda, la subjetividad, entendida esta como un anhelo de encontrar un punto de apoyo interior, que muestre el sentido y la misión en la vida. No se trata de una teoría que pudiera estar en boca de todos acerca de cuál puede ser ese sentido, se trata más bien de plantear el problema como una búsqueda personal, de propiciar una atmósfera interior adecuada que permita al individuo fijar la mirada sobre sí mismo, despojándose de las cosas que lo enajenan, o al menos lo distraen, para encontrar una idea por la cual querer vivir o incluso morir, de forma que ese apoyo le permita, entre otras cosas, enfrentar las tempestades de la vida.

Escrito fundamentalmente en primera persona, nos encontramos con una confesión, ya sea como una carta dirigida a un confidente, o un monólogo que se sirve de la escritura para reflexionar sobre sí mismo. En cualquier caso, el *pathos* que encierra es el de una persona insatisfecha por no haber podido poner aún en claro su vida. Su alma tiene sed de esa verdad interior como los desiertos del agua, “soy como un hombre que ya tiene dispuestos los muebles y alquilada una vivienda, y sin embargo no ha encontrado aún a la amada con la que pueda compartir las alegrías y los infortunios de la vida”. En repetidas ocasiones señala su carencia, sus fallidos intentos; sin embargo, cuenta con algunos aspectos determinantes a su favor: una clara conciencia de su carencia y de aquellas cosas que lo alejan de su propósito, además del firme deseo de encontrar su destino.

“Lo importante es encontrar una verdad que sea una verdad para mí, de encontrar la idea por la cual yo esté dispuesto a vivir y morir”. Esta es una primera versión de la semántica que Kierkegaard explorará a lo largo de su vida como filósofo de la subjetividad. Dentro del mismo texto existen algunas variaciones de esta verdad subjetiva; además de la verdad que sea una verdad para mí, también se refiere a una verdad que pueda habitar, o la verdad entendida como la propia vida al servicio de una idea, o la necesidad de asumir vitalmente el conocimiento. Son muchas las expresiones similares que Kierkegaard utilizará en sus obras para describir esta relación entre la verdad y el individuo, entre las que más destacan están: “la verdad como apropiación”, “la verdad subjetiva”, la verdad como com-

promiso”, etc.<sup>19</sup> Las nociones de misión, vocación, destino se refieren a este vínculo, que conecta al individuo con aquello que la existencia le reclama como punto focal de su existencia. No se trata, por ende, de una subjetividad que pueda desplazarse en cualquier dirección, hacia el rumbo que arbitrariamente haya elegido. Por el contrario, se trata de un encuentro, de *encontrar* mi destino [*Bestemmelse*]; pero, por otra parte, se trata de un compromiso, de algo que debe asumirse con toda la energía vital, lo que desarrollará ampliamente a través de la pasión como lo más genuinamente humano. Solamente de esta manera se puede sostener una existencia propia y proteger la individualidad frente a la tendencia masificadora de la sociedad, solamente así se puede tener un estilo propio, el cual manifiesta que se trata de un individuo y no de un número perteneciente a la muchedumbre, solamente así sus acciones y emociones tendrán su marca de identidad.

Esta nueva dimensión existencial de la verdad requiere fijar la mirada sobre uno mismo, recorrer el camino de la interioridad. Así, el anhelo por encontrar la verdad subjetiva promueve una nueva forma de relacionarse consigo mismo. El lema del pórtico de Delfos que Sócrates asumió como tarea: *γνῶθι σεαυτόν* (conócete a ti mismo), es un buen indicativo de esa relación por la cual un individuo puede llamarse a sí mismo un *yo* [*jeg*] en un sentido profundo. A esta profundidad [*dybde*] se refiere en múltiples ocasiones en el texto de Gilleleje, cuando afirma, por ejemplo, que desarrollar o entender el significado de un fenómeno solamente puede tener relevancia cuando le proporcionan a su vida un sentido más *profundo*; o que tiene la necesidad de llevar una vida plenamente humana basada en lo que está ligado a la raíz más *profunda* de su existencia. En otro pasaje afirma: “Solo cuando el hombre se ha entendido a sí mismo en *profundidad* y contempla el transcurrir de su camino, solo entonces su vida tiene paz y sentido”; en cambio, cuando intentó probar los frutos del árbol del conocimiento su satisfacción fue solamente momentánea pues no le dejó una marca más *profunda*; también se refiere a ella cuando afirma que se aleja de las personas comunes por su frialdad y su falta de simpatía para considerar las emociones espirituales más *profundas*. Solamente cuando un individuo se ha entendido a sí mismo en *profundidad*, solamente así es ca-

---

<sup>19</sup> Esta semántica kierkegaardiana será el tema del siguiente capítulo.

paz de sostener una existencia propia y evitar la renuncia a su propio yo; y solamente entonces será capaz, como el niño que al realizar su primera acción consciente se llama a sí mismo «yo», así será capaz de llamarse «yo» en un sentido más *profundo*.

Tanto la acción exterior como el conocimiento adquieren una nueva dimensión, la verdad subjetiva es el auténtico parámetro desde el que deben juzgarse y asumirse esas actividades, pues gracias a esta verdad uno puede llegar a comprender su destino, encontrar una idea, una concepción de la existencia que posibilita ver con claridad “lo que debe hacerse”, que permita un compromiso, un fervor sobre la tarea emprendida, esto lo reitera cuando afirma: ¿Qué es la verdad, sino vivir para una idea? Asumir vitalmente el conocimiento significa una actitud de alerta, como cuando se escucha la señal de alarma, que no solamente previene de un peligro, sino que dispone a una acción inmediata; de la misma manera el conocimiento debe ser una señal de alerta que antecede a la acción.

Estos aspectos de la verdad interior están relacionados con un fundamento constitutivo último, por lo que Kierkegaard no duda en afirmar la necesidad de lo divino como fundamento interior, pues ninguna de las cosas contingentes puede proporcionar la base sólida y el sentido profundo a su existencia. El texto contiene una expresión muy relevante para entender la continuidad con su pensamiento posterior, la verdad no es ni arbitraria ni relativa, sino que está ligada a la raíz más profunda de la existencia, por la cual hay un crecimiento “en el interior de la divinidad”. Años más tarde, en su obra pseudónima *Migajas filosóficas*, el pseudónimo afirma que “el conocimiento de sí es conocimiento de Dios”.<sup>20</sup> Esta afirmación revela una importante consecuencia en la forma como entiende la existencia: conocerse en profundidad, conlleva entender aquello que lo liga con su fundamento, con el lado divino del hombre. Crecer en la divinidad es haber penetrado en el ámbito divino del ser humano. La verdad viene de Dios, la Verdad es Dios mismo. Anhelar el conocimiento de la verdad subjetiva es entrar en contacto con lo divino: “ver lo que Dios quiere” que haga, estar unido a Él “aunque el mundo se derrumbe”. En esta visión trascendente de la vida el autor señala que lo primero que debe resolver es la búsqueda y el hallazgo del reino de los cielos; esta referencia

---

<sup>20</sup> Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p.29 / SV<sup>1</sup> IV 205.

al reino de los cielos no se debe entender despectivamente, como si se tratara “del más allá” como sinónimo de evasión o desinterés de la vida temporal; por el contrario, y como se ha visto, son numerosas las afirmaciones que señalan el compromiso temporal con aquel fundamento divino. La verdad subjetiva es crecer en la divinidad, que en definitiva es una forma de penetrar en el reino de los cielos.

El anhelo aún insatisfecho de encontrar la verdad interior no lleva a nuestro escritor a un desánimo o escepticismo sobre su hallazgo, se nota en él una disposición para el esfuerzo que requiera esa búsqueda, sabe que el camino que ha emprendido implica lucha, pero tiene la determinación de seguir adelante y no renunciar. Con entusiasmo fija su mirada en la cima que desea alcanzar. Para esto, por una parte, requiere mucha paciencia y perseverancia, a ejemplo de Pitágoras que pedía a sus discípulos permanecer callados durante varios años como una necesaria preparación interior, es consciente de que no se puede cosechar de inmediato lo sembrado, pues en el ámbito espiritual también se debe preparar el terreno antes de que dé sus frutos.<sup>21</sup> Por otra parte, la tarea requiere diligencia, no dejar simplemente que el tiempo pase, no mirar atrás, sino avanzar con prisa por aquel camino de esfuerzo, repetir con Julio César antes de cruzar el Rubicón: “La suerte está echada”, y entonces no detenerse.

Esta lucha está inspirada y avalada por aquellos que lo han precedido en ese esfuerzo, contemplando con alegría a aquellos grandes hombres que encontraron la piedra preciosa, por la cual sacrificaron incluso su vida, puede imaginarlos con paso seguro, avanzando sin dudar por la senda que les fue asignada, interviniendo en la vida con fuerza, también los ve al borde del camino concentrados en sí mismos y trabajando por aquella idea superior. El ejemplo de estas personas es un punto que Kierkegaard incluirá con frecuencia en sus escritos, por ejemplo, en *Temor y temblor* (1843) y en *Dos escritos edificantes* (1843) recrea esta misma referencia: En *Temor y temblor* compara a los antiguos filósofos y a los antiguos creyentes, cuyo esfuerzo no era cuestión de días o de semanas sino de toda la vi-

---

<sup>21</sup> Sobre este punto puede leerse: “La paciencia como el contenido ético de la temporalidad del individuo”, en Rafael García, *El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard*. Catalina Dobre, Leticia Valadez, Rafael García, Luis Guerrero (coordinadores). México: Rosa Ma. Porúa Ediciones, 2014.

da, tanto en ejercicio de juzgar la realidad a partir de la duda, como la de los hombres de fe, cuya tarea era asignada a la vida entera; luchadores que al final del camino, podían recordar todas aquellas batallas que acrisolaron su vida.<sup>22</sup> En la oración que introduce el discurso edificante Kierkegaard señala *En la espera de la fe* que en los momentos de tristeza el corazón puede fortalecerse y reanimarse con el recuerdo de los grandes hombres escogidos para ser instrumentos, aquellos que mantuvieron su alma libre ante la dureza de las tribulaciones espirituales.<sup>23</sup> El ejemplo de esos hombres nos proporciona, como Ariadna, el hilo que nos facilita salir del laberinto en que una falsa concepción de la vida nos ha introducido.

## 2.2. La defensa del individuo contra la masificación

El interés e insistencia de un individuo por conocerse a sí mismo, por encontrar su destino, por tener un propio estilo, está naturalmente asociada por una correspondiente preocupación respecto al peligro de que el yo quede atrapado en la enajenación producida por las diversas formas de masificación. En esta pérdida de la individualidad se anida en el sujeto el deseo de vivir “como los demás”, fincando su identidad en los parámetros externos que la sociedad le presenta, aceptando con gusto los paradigmas ajenos a cambio de la propia alma, de la misma manera que los conquistadores engañaban a los indígenas con el intercambio de trozos de espejo por el oro que ellos poseían. Estos elementos serán la base de la crítica social que Kierkegaard desarrollará en sus escritos posteriores.

Cuando se es espiritualmente indolente [*aandelig ladhed*] respecto a la edificación de la individualidad, entonces se vuelve más cómodo e incluso necesario vivir de *lo otro*, alimentándose de las migajas que caen de la mesa de los demás; así, alguien puede creer que ha dado un paso a favor de su personalidad y, sin embargo, lo único que ha hecho es aprenderse de memoria la vida de los demás, pues de tanto mirarlos, en un afán de encontrar un lugar en el mundo, se vuelve “más fácil y seguro lo de ser como los demás, es decir, un mono de imitación, un número en medio de la mul-

---

<sup>22</sup> Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 53 / SV<sup>1</sup> III 59.

<sup>23</sup> Kierkegaard, *En la espera de la fe*, p. 39 / SV<sup>1</sup> III 15.

titud”.<sup>24</sup> El problema no es el contacto con los demás, sino que esa relación no está precedida por una idea clara sobre sí mismo, y entonces las experiencias particulares se adhieren a la superficie que es su única realidad; además, *los otros* puede ser en muchos casos un espejismo, pues no se trata de personas, de individuos concretos con los cuales uno pueda relacionarse, sino de un conjunto, de una masa enajenada; por lo que asociarse a *esos otros* termina por ser un engaño, una forma de indolencia espiritual.

Aunque en muchos de sus escritos posteriores Kierkegaard señala la importancia y necesidad de colaborar, aunque sea de forma indirecta, en la edificación de la personalidad espiritual de los demás –incluso el objetivo de este texto en buena medida es edificante–, es necesario también evitar caer bajo la influencia de las personas que no muestran ninguna empatía por lo espiritual; para esto hay que tener especial precaución con aquellos que tienen una personalidad atrayente, o incluso con los amigos más cercanos con los que se podría confundir su amistad con un falso mimetismo espiritual. En cambio, con las personas más comunes el peligro es menor, pues ejercen poca atracción por el tipo de intereses que ocupan sus mentes; sus parámetros de éxito y el modo de vida no tienen mayor relevancia para otra persona que quiera encontrar la verdad existencial que les es propia, aquella por la cual se quiere vivir y morir.

Kierkegaard usa diversas imágenes para mostrar el peligro de esta falta de identidad. Una de ellas es la analogía que está al principio del texto: así como en la etapa temprana de la infancia, los niños no se distinguen de su entorno, del mismo modo este fenómeno suele repetirse en una esfera espiritual superior, cuando el individuo, muchas veces sin saberlo, construye su identidad por medio de los parámetros externos, cree que *es* solamente cuando logra identificarse con los estereotipos que la sociedad masificada le impone. Usa también la imagen de un historiador griego que de manera falaz adoptó el estilo de otro historiador, cuando en realidad, como ya se ha mencionado, la singularidad del yo conlleva tener un estilo propio. En este mismo pasaje usa otra imagen, la del mentiroso, que de tanto repetir sus historias termina creyéndolas, así sucede, como dirá en *La enfermedad mortal*, con aquella enfermedad sorda, que vive en el engaño de creer que está en la verdad, creer que su situación es normal y, por con-

---

<sup>24</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 55 / SV<sup>1</sup> XI 147.

siguiente, cierra las puertas a todo aquello que pudiera sacarlo de su auto-engaño.

De modo imaginario, y para remarcar las diversas posibilidades en las que una persona puede evadir la responsabilidad de ser un yo, el texto se refiere a las distintas formas como el protagonista consideró buscar, de manera equivocada, la construcción de su propia individualidad. Su intención de dedicarse a la jurisprudencia estaba motivada por la posibilidad de perderse en las mil minucias y circunstancias que envuelven la vida de los otros; consideraba que podía aplicar su ingenio a través de las complicaciones de la vida y seguir los pormenores que envuelven la vida oscura de los criminales. Del mismo modo, en la posibilidad de ser actor buscaba ponerse en el papel de los demás por medio de la personificación de distintos caracteres y acontecimientos de la vida, distrayéndose así de su propia y real situación en la vida. Sin embargo, como nada de esto podría colmar su espíritu, consideró el camino de la resignación, a través de la cual se puede intentar evadir el problema de la responsabilidad sobre uno mismo, por medio de la consideración del peso de un destino arbitrario y ciego que domina nuestro ser, intentando creer que entonces todo sucede de acuerdo a las leyes de ese destino, sin que la voluntad pueda cambiar un ápice sus designios; de esta forma se cree que no es posible culparse a sí mismo del curso que toma la vida; sin embargo, pudo darse cuenta que tampoco la resignación podía satisfacer sus inquietudes más profundas. Todas estas evasiones acentuaron su preocupación existencial, pues imaginaba su alma como si estuviera encerrada en una caja de sorpresas, en la cual las circunstancias exteriores oprimen el resorte que lo hace saltar mostrando en el vaivén su rostro sin vida.

### *2.3. Los límites del conocimiento objetivo*

La distinción entre verdad objetiva y verdad subjetiva es una de las más importantes aportaciones del pensamiento de Kierkegaard, pues reviste un matiz existencial y no solo epistemológico. El conocimiento subjetivo es la búsqueda personal y preponderantemente interior de un punto de apoyo sólido para la vida, como queda de manifiesto en el texto de Gilleleje. Fru-

to de esta verdad subjetiva es el compromiso vital por dar cumplimiento a la vocación personal, una apropiación de la verdad gracias a la cual la tarea es asumida con pasión, aquello por lo cual se puede vivir y morir. El énfasis está, como ya se ha dicho, en encontrar mi tarea, mi destino, aquello con lo cual debo comprometerme, en encontrar *la verdad para mí*. No bastan, entonces, las verdades universales, aplicadas a cualquier persona y en cualquier circunstancia, como pudieran ser las normas éticas universales, o los criterios políticos y sociales más aceptados, estos aspectos pueden ser puntos de referencia, pero nunca deben reducir a un individuo a un simple miembro más de la especie humana, pues en esa medida se perdería el carácter irrepetible de cada ser humano,<sup>25</sup> y podría diluirse la tarea específica que a cada uno le corresponde.

En contraposición, el conocimiento objetivo tiene otros parámetros, pues no busca verdades individualizadas sino conocimientos con el mayor grado de universalización posible; por ejemplo, busca responder a la pregunta ¿qué es el ser humano?, ¿qué características comunes compartimos?, ¿cuáles son los criterios de conducta que pueden establecerse como normas generales?, etc. En cambio, no está directamente interesado en responder a preguntas como: ¿quién eres tú como individuo singular?, ¿cuál es tu tarea específica en la existencia?, ¿cuál es el grado de tu responsabilidad ante la tarea asumida?, etc. En otras palabras, la objetividad se centra más en la parte especulativa del conocimiento, o en aspectos técnicos de utilidad instrumental, en cambio la verdad subjetiva en el carácter vital y específico del individuo. Es precisamente este interés en lo general lo que marca otra característica presente en el conocimiento objetivo, pues se trata de una investigación que tiene que ser compartida y confrontada con otros conocimientos y con otros pensadores, con las diversas teorías y posturas existentes. Las conclusiones de un teórico deben ser expuestas y eventualmente avaladas o rechazadas por la comunidad del conocimiento. Este aspecto abierto al debate de las teorías y de los argumentos, si bien valioso en su propio ámbito, es de suyo interminable, pues siempre puede haber nuevos argumentos o contraargumentos, nuevas teorías que pongan en tela de juicio las anteriores, nuevos hallazgos en la in-

---

<sup>25</sup> Sobre este carácter único e irrepetible del ser humano puede verse lo que Kierkegaard desarrolla en las *Obras del amor*, SV<sup>1</sup> pp. 325-330 / IX 257-261.

formación, nuevas publicaciones, etc. De tal forma que el conocimiento objetivo tiene sus propias reglas de discusión y evolución; en muchas ocasiones las teorías pasadas solamente sirven como un referente histórico o parcial para el debate más actual. La experiencia milenaria de este tipo de conocimientos nos muestra que la espiral del conocimiento objetivo es cuasi infinita, y es por este motivo que implica un peligro latente para el que está preocupado por encontrar la verdad subjetiva, pues en lugar de profundizar en sí mismo, y en aquellas verdades básicas para poder emprender la tarea, se introduce en la espiral de los conocimientos y discusiones sin fin. En el *Postscriptum*<sup>26</sup> se hace alusión al ejemplo del conocimiento subjetivo y objetivo en relación a un pasaje del Nuevo Testamento. El lector creyente y preocupado por su verdad subjetiva, leerá sus páginas para comprender que son palabras que se dirigen a él, y que lo cuestionan sobre su situación real, y lo incitan a vivirlas y a comprometerse con ellas, de forma inmediata. En cambio, desde una perspectiva objetiva, ese mismo pasaje requerirá interminables aproximaciones y discusiones; por ejemplo: si tiene problemas en su historicidad, si debe distinguirse una interpretación literal o alegórica, si las palabras usadas requieren un análisis hermenéutico detallado; se podrán discutir las diversas interpretaciones que se le han dado a ese texto, cuáles son los argumentos de los críticos y qué posibles respuestas hay, etc. El que hace este tipo de análisis está preocupado por dar argumentos que hagan plausible su interpretación, puede estar pensando en el escrito en el que dará a la luz pública sus conclusiones, o en la intervención académica en donde tendrá que defenderse de posturas contrarias. En última instancia, los conocimientos objetivos tienen un interés distinto a la preocupación subjetiva. Querer encontrar la respuesta a la verdad personal por medio del conocimiento objetivo es un despropósito o al menos una distracción, inclusive cuando esos conocimientos sean filosóficos, teológicos o psicológicos, aquellas que aparentemente deberían ser las disciplinas que ayudan a dar respuesta a las inquietudes vitales; puede acontecer lo que con ironía señala uno de los pseudónimos de *O lo uno o lo otro* cuando afirma: “Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee

---

<sup>26</sup> Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 38 / SV<sup>1</sup> VII 27.

en la casa de un comerciante un letrado que dice: *Aquí se plancha*. Si uno se dirige ahí con su ropa para que se la planchen se sentirá desconcertado, pues el letrado está simplemente en venta”.<sup>27</sup> De esta forma, la objetivación de la existencia reduce lo singular de cada individuo a generalizaciones racionales; sin embargo, las realidades complejas y particulares de cada individuo, en donde intervienen la libertad, la fe, el amor, la pasión, no pueden ser resueltas o explicadas por estructuras racionales, como si se tratara de algo determinado e indistinto en todos los seres humanos. Otro aspecto señalado en este texto es el ejemplo socrático, cuya misión consistía en ayudar a otros a reconocer su propia ignorancia, como un paso previo y necesario para conocer la verdad.<sup>28</sup> El conocimiento objetivo pareciera tomar el camino contrario, pues para debatir en el mundo del conocimiento objetivo es muy común anclarse en la seguridad de nuestros conocimientos, de forma que es muy difícil reconocer que se está equivocado, por eso el texto señala la importancia de esa dieta socrática, que consiste en el camino de la ironía, por el cual uno debe desandar muchos pasos para reconocer su situación, pero sin caer en el otro extremo que consiste en la desesperación y el escepticismo.

Es por estos motivos que el texto de Gilleleje abunda en la distinción antes señalada y su autor marca una clara distancia respecto a los conocimientos objetivos. Por eso se pregunta críticamente: ¿De qué me serviría encontrar la verdad objetiva y ser capaz de estudiar los diversos sistemas filosóficos y debatir con ellos? ¿De qué me serviría hacer un estudio comparado de los sistemas de gobierno? ¿De qué me serviría elaborar una nueva teoría sobre el significado auténtico del cristianismo? En resumidas

---

<sup>27</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. I, p. 57 / I, SV<sup>1</sup> I 16.

<sup>28</sup> Aunque existen múltiples ejemplos de esta actitud socrática, baste con mencionar el que encontramos en el *Teeteto*: Como era costumbre en Sócrates, la conclusión del diálogo es negativa, en el sentido de haber dejado al descubierto la ignorancia de su interlocutor; y deja abierta e indeterminada una respuesta positiva –en este caso lo que es el conocimiento–. Cuando al final del diálogo con Sócrates, Teeteto reconoce que sigue sin saber qué es el saber, Sócrates le responde:

“Si en lo sucesivo, Teeteto, quieres producir y, en efecto, produces frutos, serán mejores gracias a esta discusión; y si permaneces estéril, no te harás pesado a los que conversen contigo, porque seréis más tratable y más modesto, y *no crearás saber lo que no sabes*. Esto es todo lo que mi arte puede hacer y nada más. Yo no sé nada de lo que saben los grandes y admirables personajes de estos tiempos y de los tiempos pasados”. Platón, *Teeteto*, 210d.

cuentas: ¿De qué me serviría conocer la verdad objetiva, fría, desnuda, indiferente a ser asumida vitalmente?

La distinción anteriormente señalada entre la verdad subjetiva y el conocimiento objetivo no supone un rompimiento simplista con el conocimiento, como el texto lo señala en distintos puntos, y posteriormente Kierkegaard insistirá en ello. Explícitamente afirma: “Ciertamente, no voy a negar que todavía acepto un *imperativo del conocimiento*, por medio del cual podría influir en las personas, pero *es necesario que lo haga vida en mí*, esto es lo que considero el punto principal”. También el conocimiento es valioso como un elemento precedente a la acción, señalando a este respecto que no importa la cantidad de los conocimientos adquiridos sino la relevancia que éstos tienen en la conformación de la vida, pues lo que importa es beber en la copa de la sabiduría no ahogarse en ella.

#### 2.4. *Las agitadas aguas de la moralidad*

Si bien este apartado podría incluirse en el primero sobre la búsqueda y construcción de la personalidad existencial, el fragmento dedicado a la moralidad incluye una consideración que merece una especial atención. ¿A qué se refiere cuando afirma que quienes todavía no avanzan con los vientos favorables de la virtud, aún tienen su morada en las agitadas aguas de la moralidad? Desde luego que no se trata de una invitación a la inmoralidad, o a una indiferencia ante las normas de comportamiento que establece. La dirección vital y subjetiva que se busca a lo largo del texto no es un parámetro exclusivamente moral, ya que no basta que una persona se comporte bien, en el sentido de no transgredir la ley criminal, o las diversas normativas que le impone la sociedad, pues podrían cumplirse esas normas y no obstante, el individuo en cuestión, podría seguir en la incertidumbre de cuál es su destino, o cumplir esas normas sin haberse comprometido existencialmente, con toda su pasión, en sacar adelante la tarea que le es propia, lo que comúnmente se entiende por mediocridad. Así, “ser bueno” puede significar que se evita hacer lo prohibido y que se hacen muchas cosas positivas, pero no necesariamente que se está comprometido a cabalidad con la misión que la vida le ha encomendado. En esta direc-

ción se desarrolla la ética planteada por el pseudónimo B, el juez Guillermo, su visión de vida ética es una propuesta de construcción de la personalidad y de las tareas encomendadas por su propia vocación, y no tanto el cumplimiento de las normas que distinguen a los criminales de los que no lo son, pues para una persona ética, esos criterios no suponen un criterio real; por ejemplo, una persona ética no está bajo la tensión de no matar, o no robar, o no cometer crímenes perseguidos por la justicia, su preocupación está en ser responsable de su *tarea*. Esta idea la expresa de muchas formas el juez Guillermo, por ejemplo: “El individuo no tiene el deber fuera de sí mismo. Cuanto más profundamente ha cimentado el hombre su vida de manera ética, tanto menos sentirá la necesidad de hablar del deber a cada instante, de angustiarse a cada instante respecto de sí lo ha cumplido, de consultar a cada instante a los demás respecto a cuál es su deber”.

Por otra parte, el sentido del fragmento “sobre las agitadas aguas de la moral” se complementa con la explicación que le sigue, donde hace una descripción de cómo una persona que no tiene la virtud está continuamente a merced de la contradicción entre los buenos propósitos y las caídas recurrentes:

Allí [en las agitadas aguas de la moralidad] se sacude a la persona de la manera más terrible, permitiendo que se sienta feliz y satisfecho en un momento, pensando que va por el buen camino, solo para arrojarlo después a los abismos de la desesperación. A menudo parece que una persona se tranquiliza con la ensoñación de su pensamiento “esto es justamente lo que debe acontecer”, pero de repente es despertado por implacables preguntas. A menudo parece como si dejara caer un velo de olvido sobre su pasado, solo para retornar nuevamente a cada detalle bajo una penetrante luz. Cuando se esfuerza en seguir el buen camino, regocijándose con el convencimiento de haber vencido la tentación, quizá en ese mismo momento, el de la más perfecta victoria, acontezca una circunstancia exterior, aparentemente insignificante, que lo precipite desde la cima de la montaña como a Sísifo. A menudo, cuando una persona ha concentrado su energía en una cosa se topa con otra pequeña circunstancia exterior que lo destruye todo. (Como aquel hombre que, hastiado de la vida, y estaba a punto de arrojar al Támesis, se detuvo en el momento decisivo por la picadura de un mosquito). A menudo le sucede como al tuberculoso que cuando siente que está mejorando en realidad está empeorando. En vano trata de resistir, se ha quedado sin fuerza y

de nada le sirve haber pasado varias veces por ese mismo problema, pues ese tipo de experiencia no es provechosa en esa situación.

Esta explicación muestra una condición humana frágil respecto a la perfección moral, y bajo esta consideración pueden entenderse muchos otros textos de Kierkegaard o sus pseudónimos, en los cuales se insiste en la necesidad de la reconciliación, del perdón, de la actitud maternal de comprensión ante la debilidad. En el *Concepto de la angustia* el pseudónimo señala que la ética encalla al erigirse en una idealidad, la cual es intransigente y sus exigencias interrumpen la existencia.<sup>29</sup> En *O lo uno o lo otro*, el pseudónimo –el esteta A– afirma que lo ético es severo y duro; pone el ejemplo de un delincuente que intentó disculparse ante el juez alegando que su madre era propensa a robar, a lo que el juez inmisericorde responde que a quien juzga no es a su madre sino a un ladrón<sup>30</sup>. Asimismo, en *Sobre el concepto de ironía* señala al judaísmo, en el tiempo del advenimiento de Cristo, como una religión de normas, preceptos, mandamientos, que al final se convirtió en algo impracticable.<sup>31</sup> El camino de la subjetividad presente en el texto no se refiere, por tanto, a concebir la vida bajo unos parámetros estrictamente morales, sino hacia una búsqueda y crecimiento de la propia vocación, lo que permitirá, a la larga, encontrar un adecuado sentido a los esfuerzos morales que cada individuo tiene que enfrentar a lo largo de su vida.

\*\*\*

Kierkegaard confiaba en el poder de la palabra escrita, en el poder que una buena lectura tiene sobre el lector, en la capacidad de que ella contribuya a sacudir la existencia de un individuo, pues –como muchas otras situaciones vitales–, invita a hacerse preguntas fundamentales de la existencia. Muchas veces la palabra escrita es el preámbulo o acompañante de un recorrido psicológico de introspección existencial, una toma de concien-

---

<sup>29</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 49 / SV<sup>1</sup> IV 289.

<sup>30</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. I, p. 165 / SV<sup>1</sup> I 123.

<sup>31</sup> Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 288 / SV<sup>1</sup> XIII 336. Desde el punto de vista cristiano se hace un énfasis en la redención como reconciliación, es necesaria la conciencia del pecado (de la no-verdad), pero también de la gracia como un don. Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, pp. 31-34 / SV<sup>1</sup> IV 208-212.

cia, una sacudida de estereotipos adquiridos. Este texto de Gilleleje, como después serán muchas de las obras de Kierkegaard, produce estos efectos cuando el lector tiene la suficiente empatía con él; al fin y al cabo, Kierkegaard es un escritor que no buscaba transmitir conceptos, ni conocimientos, ni sistemas, sino producir que el lector pudiera enfrentarse consigo mismo.

## LA VERDAD COMO APROPIACIÓN. HACIA UNA SEMÁNTICA EXISTENCIAL

Tan solo conozco verdaderamente la verdad cuando ésta se hace una vida en mí.<sup>1</sup>

En las obras de Kierkegaard encontramos frecuentemente algunas expresiones de suma importancia para su propuesta de comunicación existencial. Algunas de ellas son: «La verdad como apropiación», «La verdad como interioridad», «La verdad subjetiva».<sup>2</sup> En todas ellas hay una referencia a lo dado, a la realidad, o a un hecho de la realidad en cuanto que puede ser conocido: «la verdad»; pero esta parte de las expresiones está unida inseparablemente a un referente subjetivo: al «yo individual» que da sentido al todo de la expresión. De esta forma se hace énfasis en que no se trata de un conocer por conocer, en la dirección más especulativa y tradicional del conocimiento objetivo, sino de un conocimiento que ayuda y compromete al individuo en su conformación, en su tarea de llegar a ser sí mismo, a poseer su yo. Ya en 1835, en los papeles que escribió en Gilleleje, afirmó:

Lo importante es encontrar una verdad que sea una verdad para mí, de encontrar la idea por la cual yo esté dispuesto a vivir y morir. ¿De qué me serviría, a este respecto, llegar a las llamadas verdades objetivas, o estudiar los

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* p. 224 / SV<sup>1</sup> XII 207.

<sup>2</sup> Estas expresiones, con algunas variantes son frecuentes a lo largo de toda la producción kierkegaardiana. Por ejemplo “*For den subjektive Reflexion bliver Sandheden Tillegnelsen, Inderligheden, Subjektiviteten, og det gjelder netop om eksisterende at fordybe sig i Subjektiviteten.*” [Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo importante es sumergirse, existiendo, en la subjetividad]. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 194 / SV<sup>1</sup> VII 160.

sistemas filosóficos, poder debatir con ellos y mostrar las inconsistencias en cada uno de sus puntos? [...] si esto no tuviera para mí y mi vida un significado profundo.<sup>3</sup>

Esta semántica, como muchos otros elementos de su pensamiento, son un antecedente de las expresiones heideggerianas, cuando en *Ser y tiempo* usa expresiones compuestas separadas por un guion ‘-’, como: «ser-ahí», «ser-en-el-mundo», «ser-en-el-tiempo», «ser-con-los-otros», etc. En ellas también hay una intención de mantener unidas en un todo, aquello que la tradición filosófica ha separado en su afán objetivante. Safranzki lo explica del siguiente modo:

El análisis del «ser-en» conduce a extravagantes atornillamientos de la terminología. Eso se debe a que todo enunciado conceptual ha de evitar una recaída en la separación, aparentemente obvia, del sujeto y objeto, y en la elección de un punto de vista bien «subjetivo» (interior), bien «objetivo» (exterior). Surgen así las palabras monstruosas repletas de guiones, que quieren designar las estructuras en su conexión inseparable.<sup>4</sup>

En buena medida el análisis existencial que propone Heidegger es como una colonia de algas, que por donde quiera que la cojamos, se arranca siempre como un todo. Heidegger se justifica afirmando que, aunque esas palabras pesadas no resulten agradables, más que de un capricho busca responder a las exigencias de los fenómenos mismos, pues no se trata de complacer con palabras bellas sino a la ciencia y la filosofía. Sin embargo, Heidegger se enredó demasiado en su terminología y exageró sus «extravagantes atornillamientos», como los llama Safranzki. Kierkegaard, por su parte, para poder expresar esta mutua relación de ciertos términos unió algunos términos con mayor sencillez y elegancia.

El contenido o referente de estas expresiones: “La verdad como apropiación”, “La verdad como interioridad”, “La verdad subjetiva”, “la verdad que es habitada”, no pueden ni deben ser tratadas bajo un criterio semántico proposicional clásico, cuyo parámetro de posibilidad sea su ca-

---

<sup>3</sup> Kierkegaard, *Papirer I A 75*.

<sup>4</sup> Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets editores, 1997, p. 190.

rácter llano de verdad o falsedad, tal como lo estableció –entre otros– el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*.<sup>5</sup> Esta teoría proposicional va de la mano con la distinción hecha por diversos filósofos, entre las afirmaciones con sentido y aquellas que carecen de sentido, para excluir, como carentes de sentido, aquellas que no pueden reducirse a estados de cosas bajo esos parámetros de verdad y falsedad. Wittgenstein propone como tarea desenmascarar las proposiciones sin sentido que han invadido a la filosofía a lo largo de su historia, de forma que los problemas filosóficos terminan por resolverse al descubrir que son pseudo-problemas al carecer de sentido proposicional.

Si este criterio binario de verdad/falsedad fuera el único criterio de sentido, las expresiones kierkegaardianas referidas a la verdad como: «la apropiación», «la interioridad», «la subjetividad», serían un elemento sobrante en el mejor de los casos, perturbador o equívoco en el peor. Podrán entonces aplicarse a las obras de Kierkegaard las severas críticas que Hegel acostumbraba lanzar contra el subjetivismo que veía en los románticos, a quienes acusaba de resignificar equívocamente términos tan importantes como bien y mal.

Esta última oscurísima forma de mal, por la cual el mal se convierte en bien y el bien en mal, y por la cual la conciencia se conoce como poder, por lo tanto, como absoluta, es el supremo grado de la subjetividad bajo el punto de vista moral, la forma en la cual ha prosperado el Mal en nuestros tiempos, es decir, por medio de la filosofía, de una superficialidad de pensamiento que ha trastornado de esta manera un concepto profundo y se ha atribuido el nombre de filosofía; así como al mal se ha atribuido el nombre de bien.<sup>6</sup>

Sin embargo, lejos de caer en un subjetivismo, la propuesta kierkegaardiana desarrolla una semántica existencial, que posibilita la reflexión filosófica del yo en su proceso de llegar a ser sí mismo. Esta es una de las princi-

---

<sup>5</sup> En el parágrafo 4.2 afirma que “el sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 79.

<sup>6</sup> G. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. México: Juan Pablos Editores, 1980, § 140, p. 137.

pales aportaciones de este pensador danés. Antes de esbozar en qué consiste esta semántica, revisemos el ejemplo, ya clásico, de John L. Austin, en su trabajo *Cómo hacer cosas con palabras* en cual establece una semántica no binaria, que amplía el parámetro de lo verdadero-falso.

Austin afirmó que “durante mucho tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un enunciado solo puede consistir en describir algún estado de cosas, o enunciar algún hecho con verdad o falsedad”.<sup>7</sup> Sin embargo, existen ciertas expresiones, que para un lógico tradicional pueden parecer como pseudo-proposiciones sin sentido y, no obstante, deben ser admitidas con nuevos criterios de validez para su uso, ya que “dichas expresiones no son un sin sentido, y no contienen ninguna de esas señales de peligro verbales que los filósofos han descubierto, o creen haber descubierto”.<sup>8</sup>

Un par de ejemplos de este tipo de expresiones son:

- «Te declaro culpable de homicidio», cuando un juez, al final de un juicio condena a una persona.
- «Te prometo que te pagaré el préstamo al final del mes».

A estas oraciones Austin las denomina oraciones realizativas, pues “indican que emitir la expresión es realizar una acción y que está no se concibe normalmente como el mero decir algo”.<sup>9</sup> Cuando alguien en un acto judicial afirma: «te declaro culpable», lo que hace esa expresión no es informar sobre un juicio, sino que es el juicio mismo. Por esto los criterios de valoración de dichas oraciones realizativas no son los de verdad/falsedad.

Así, un juicio penal puede valorarse bajo otros criterios; por ejemplo, si fue con apego a las leyes, si el juez actuó de forma honesta, si el acusado era realmente culpable. O una promesa puede valorarse por la sinceridad con la que se hace, o por el cumplimiento de las acciones que realizan lo prometido, teniendo en cuenta el criterio moral de que la palabra empeñada obliga; pero también desde un punto de vista legal pueden tomarse

---

<sup>7</sup> J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1988, p. 41.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 47. Austin aclara que estas expresiones, para que puedan ser consideradas realizativas tienen que ser pronunciadas en un contexto adecuado; por ejemplo, el juez en un juicio.

acciones en caso de incumplimiento. De esta forma sería incorrecto decir que una promesa fue falsa, sino más bien que fue sincera, o hecha de mala fe, o no cumplida, etc. En el contexto del imperativo categórico, donde entran en juego la libertad y el deber, Kant hizo notar fórmulas gramaticales que pareciendo enunciados no son formuladas para registrar o suministrar información acerca de los hechos; por ejemplo, las proposiciones éticas, muchas de las cuales buscan manifestar emociones convenientes, prescribir modos de conducta o influir sobre el comportamiento. De la misma manera Austin conecta las oraciones realizativas con la ética y el derecho, pues si bien esas expresiones no pueden ser calificadas de verdaderas o falsas, sí pueden tener una valoración ya sea jurídica o ética. Aunque en Austin la gama de expresiones realizativas es más amplia.

Regresando a la propuesta kierkegaardiana, el propósito es entender los alcances epistemológicos/antropológicos de cierto tipo de conocimientos, en los cuales entender, en el sentido más fuerte, implica involucrarse activamente en una dirección marcada por lo conocido. Esta relación entre conocimiento y respuesta existencial se da de manera ordinaria a niveles simples, aunque requiriere de mayor decisión, compromiso y esfuerzo a medida en que aquello que conocemos es más exigente. Un ejemplo del primer caso, de respuesta en un nivel naturalmente accesible es el siguiente:

- Si sabemos que se aproxima el cumpleaños de una persona muy querida, nuestros pensamientos, afectos, acciones, van naturalmente preparando ese acontecimiento: Le escribimos una carta, le compramos un regalo, le enviamos unas flores, asistimos a su celebración. Por ser una persona muy querida, todo aquello manifiesta unos sentimientos, una historia de relaciones, una respuesta existencial.

Si una persona que afirma que tiene los mejores afectos respecto a la otra persona, pero en la práctica muestra indiferencia ante la celebración, salta a la vista una incoherencia entre la mencionada «sinceridad del sentimiento» y su reacción. Hay un término latino que se aplica muy bien a esta circunstancia, el término «estupor». Alguien causa «estupor» cuando sus palabras o comportamiento no están en sintonía con una situación determinada. Nos quedamos «estupefactos» ante su reacción. También de

esa expresión se derivan los términos «estúpido» y «estupidez», referidos a una persona o situación en las que se hace evidente la contradicción señalada. Kierkegaard usa la expresión «contrasentido lamentable y ridículo», cuando afirma, en un texto clave para su semántica existencial:

Lo que más provoca en uno risa o llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres, hasta tal punto que éstos no solamente no expresan con su vida, aunque fuera de una manera muy lejana, que han comprendido, sino que cabalmente expresan en la práctica todo lo contrario. El espectáculo de un contrasentido tan lamentable como ridículo le hace a uno exclamar, sin poderlo remediar: Pero, ¿cómo diablos es posible que hayan comprendido?, ¿no será más bien una mentira? Aquí nos viene a sacar del apuro aquel viejo irónico y moralista, diciéndonos: ¡No, amigo mío, no lo creas nunca! No lo han comprendido, pues si lo hubiesen comprendido de veras, entonces lo expresarían también con sus vidas y harían de seguro lo que habían comprendido<sup>10</sup>

El ejemplo del cumpleaños de una persona querida es, como se había mencionado, un caso que facilita ver la conexión entre un tipo de conocimientos y sus implicaciones de “apropiación”, lo que Kierkegaard llama verdad subjetiva. Sin embargo, esta obvia implicación resulta más problemática en otro tipo de situaciones; pongo un ejemplo:

- Conocemos el apuro o necesidad de una persona cercana a nosotros (un colega de trabajo, un vecino, algún familiar, o cualquier persona que por diversas circunstancias establece contacto con nosotros). Aunque desgraciadamente el mal ajeno puede ocasionar en algunos alegría o indiferencia pensemos, para nuestro ejemplo, que la situación del conocido despierte sentimientos de pena e incluso de compasión, a lo cual nos preguntamos ¿cómo puedo ayudarlo? ¿lo busco? ¿le digo que puede contar conmigo?

Lo ideal sería tener una actitud similar al caso anterior del festejo: ponernos manos a la obra para socorrer aquella persona. Sin embargo, nuestra experiencia nos dice que esto es menos común, más complejo. Esa dificultad hace que comiencen a desfilar razones y argumentos que nos hacen

---

<sup>10</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p.119 / SV<sup>1</sup> XI 201.

dudar, postergar, disminuir la ayuda e incluso olvidar aquella necesidad. Puede pensarse entonces «él no me ayudó en tal ocasión, ¿yo por qué?, tiene otras personas que le pueden ayudar», «él es el que se metió en problemas, que él los solucione», o acudir a los consejos de la así llamada “sabiduría popular”: «no soy hermana de la caridad», «que cada quien se rasque con sus propias uñas», ya que «no hay que sudar calenturas ajenas». Y si hicieran falta más: «no te metas de redentor para no terminar crucificado», pues «les das la mano y te toman el pié», ya que «todo quieren peladito y en la boca». Afortunadamente, también puede darse el caso de que una persona ponga lo que está de su parte para ayudar al otro. La parábola del buen samaritano ejemplifica muy bien esta diversidad de reacciones. En cualquier caso, hay una respuesta ante el conocimiento de un hecho dado. Causaría estupor que alguien simplemente, se llevara las manos a la cabeza en actitud reflexiva y simplemente concluyera: «es verdad, esta persona tiene un problema», y después tranquilamente siguiera con sus ocupaciones.

En éstos como en muchos otros ejemplos, el conocimiento no se reduce al parámetro de «verdadero/falso». No se trata de un asunto teórico o simplemente especulativo, sino que implica una respuesta, una actitud. Tampoco se reduce a asuntos puntuales, sean estos morales, o prácticos y cotidianos, como cuando nos preguntamos ¿cómo vestarnos?, o ¿qué ruta seguir para evitar el tráfico? En un sentido más profundo, más existencial, más kierkegaardiano, se trata de cómo afrontamos nuestra propia vida. Los escritos de Kierkegaard son un ejercicio de este último tipo de preguntas y del tipo de respuestas existenciales que debieran seguirles. Bajo estos parámetros, entran en juego el conocimiento y la pasión, la angustia y la libertad, la autodeterminación y el destino, la individualidad y el compromiso con los demás, la reflexión silenciosa y la acción, la conciencia y la culpabilidad, la paradoja y la fe. Todas estas nociones existenciales muestran una notoria importancia en los escritos de nuestro pensador.

La filosofía, la religión e incluso la estética son formas de establecer contacto con este ámbito más profundo de la existencia, por eso a Kierkegaard le parece un contrasentido cuando se intentan reducir a sistemas de conocimiento, a un juego teórico de “expertos en la materia”, los cuales se han enfocado “de una manera alocada y vanidosa por los derroteros de una

ciencia hinchada y estéril...”<sup>11</sup> Por el contrario, esos saberes, deben ayudar a que los individuos se enfrenten con transparencia a su modo de estar en el mundo.

Sus obras están escritas en esta clave semántica. Entre los muchos textos que pueden servir para ilustrar esta postura, muestro dos. El primero lo tomo de *La enfermedad mortal*, en el capítulo citado, que dedica a la ignorancia socrática, hace una irónica crítica a aquellos que dicen ser concedores de algo que debiera comprometerlos (el bien, la justicia, la verdad, la humildad, los horrores del mal) y, sin embargo, sus acciones reflejan lo contrario a esa aparente sabiduría:

Es extremadamente cómico el que una persona, conmovida hasta las lágrimas, de forma que no es solo el sudor lo que escurre por su cara, se ponga a leer o escuchar las reflexiones sobre la abnegación y la nobleza [...] Es extremadamente cómico el que un predicador, con acentuada veracidad en la voz y elocuencia en sus gestos, que casi se sale del púlpito, que logra con su intensidad conmover a quienes lo escuchan, que inclusive él mismo se conmueva, que describe los rasgos de la verdad y pone al descubierto las artimañas de la maldad y de los demás poderes del infierno, todo esto con un aplomo en la figura, con un aire de valentía, y una propiedad de movimientos dignos de admiración.<sup>12</sup>

Sin embargo, a este aparente conocimiento sobre la abnegación, la nobleza, la verdad y la maldad, no corresponde una forma de vida acorde con esos conocimientos.

...pero a renglón seguido, –¡uno, dos, tres, rompan filas!– Y aún con lágrimas en los ojos y sudor en la frente, y con el mejor esfuerzo que su corta capacidad le permite, es cómplice en el triunfo de la mentira. (...) o en seguida, y prácticamente todavía con el sobrepelliz puesto, tímida y cobardemente, se aparta del camino cuando se presenta el menor inconveniente. (...) Al mismo tiempo observo la forma como esa persona busca asiduamente el puesto en que mundanamente mejor se esté y se instala en él de la forma más segura posible, observo con qué angustia, como si su vida dependiera de eso, soslaya cualquier ráfaga de viento que le sea desfavorable, venga éste de la derecha o de la izquierda. Al observar este contrasentido tan lamentable como

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 118 / SV<sup>1</sup> XI 201.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 119 / SV<sup>1</sup> XI 201.

ridículo, involuntariamente tiene uno que exclamar: ¿En qué mundo cabe el que hayan comprendido? ¿Será verdad el que ellos hayan comprendido?<sup>13</sup>

En *Para un examen de conciencia. Recomendado para la época presente* Kierkegaard emplea la figura del espejo –tomada del apóstol Santiago–, para señalar el peligro de entretenerse juzgando si la verdad es la verdad, en un círculo vicioso y *cuasi* infinito de parámetros objetivizantes. Por el contrario, la adecuada actitud es juzgarse a sí mismo ante la verdad, para poder entonces comenzar a actuar y buscar conformar el yo bajo su guía. Esto es lo que sucede cuando uno está frente al espejo, uno no mira el espejo, sino que se mira en el espejo.

El afán erudito, crítico, la excesiva racionalización convierte el conocimiento en una mirada al espejo y no en un mirarse al espejo. Hay varios ejemplos en el texto señalado: la Biblia, una carta de amor, la petición de una tarea del profesor hacia su alumno, el decreto de un rey. Citaré dos fragmentos de esos textos, uno correspondiente al caso de la Biblia y el otro al decreto del rey.

La “Palabra de Dios” es, en efecto, el espejo –pero, pero, ¡ah!, ¡qué terriblemente complicado! –estrictamente hablando, ¿qué corresponde a la “Palabra de Dios”? ¿Cuáles libros son auténticos? ¿Fueron realmente escritos por los apóstoles, y son los apóstoles dignos de confianza? ¿Han visto ellos todo personalmente, o tal vez lo han oído de otros y tan solo algunas cosas? En cuanto a los modos de lectura, existen treinta mil maneras distintas. Y luego la copiosa cantidad de eruditos cada uno con su propia opinión, y las hay opiniones que son eruditas y otras no tanto acerca de cómo un pasaje en particular ha de ser comprendido... ¿Acaso no es cierto que todo esto tiene el semblante de ser bastante complicado?<sup>14</sup>

Esto es lo que sucede con la erudición. No obstante,

La Palabra de Dios es el espejo –al leerla, al escucharla, se supone que me vea a mí mismo en el espejo. (...) Cuando lees la Palabra de Dios, no son los pasajes oscuros los que te obligan sino aquellos que comprendes, y con esos has de cumplir inmediatamente. Si has comprendido un solo pasaje en toda

---

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> Kierkegaard, *Para un examen de conciencia / ¡Juzga por ti mismo!*, p. 65 / SV<sup>1</sup> VXI 315.

la Sagrada Escritura, bien, entonces debes cumplir con ése en primer lugar, pero antes de eso no debes sentarte a ponderar los pasajes oscuros. Si no lees la Palabra de Dios de tal manera que consideres que la mínima parte que comprendes te obliga instantáneamente a obrar acordemente, entonces no lees la Palabra de Dios.<sup>15</sup>

Algo similar dice en su ejemplo del decreto del rey:

Imagina un país. Un decreto real se da a conocer a todos los oficiales y subordinados –en corto, a la población entera. ¿Qué sucede entonces? Un cambio notable toma lugar en todos. Todo mundo se convierte en intérprete, los oficiales públicos se convierten en autores, y cada bendito día una interpretación se publica, y cada una es más erudita, más penetrante, más elegante, más profunda, más ingeniosa, más maravillosa, más hermosa, más maravillosamente hermosa que la otra. El criticismo, el cual se supone que debería mantener un punto neutro, difícilmente puede sostener una visión general de esta vasta literatura; en efecto, el criticismo mismo se convierte en una literatura tan prolija, que es ya inconcebible sostener una visión general del criticismo: todo es interpretación –pero nadie lee el decreto de tal manera que cumpla con él. Y no solo todo se ha trastocado en interpretación –no, también han transformado la noción de lo que es la seriedad, y transformaron en seriedad el asunto de las interpretaciones.<sup>16</sup>

La semántica propuesta por Kierkegaard está orientada a que el individuo sea consciente de que ciertos conocimientos atañen a su propia vida, que debe juzgarse a sí mismo bajo esa realidad, que está comprometido existencialmente a actuar bajo esas guías. En cierta medida es una filosofía de la acción. Cuando usa expresiones como: «La verdad como apropiación», «La verdad como interioridad», «La verdad subjetiva», están acompañadas de otras no menos importantes, unas que enfatizan lo objetivo de la verdad, como: «deber», «destino», «vocación», «reclamo», «revelación», «don». Y otras que enfatizan la respuesta del sujeto: «convencimiento», «decisión», «pasión», «esfuerzo», «constancia», «humildad». Esta nueva semántica está más próxima a la comunicación que al saber, busca ser espejo, no para mirar el espejo, sino para mirarnos en el espejo.

---

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 72 / SV<sup>1</sup> VXI 322.

## LA ACCIÓN FRENTE A LA DIALÉCTICA DE LA EXISTENCIA

Lo que realmente necesito es tener claridad acerca de lo que yo debo hacer y no que debo conocer, salvo en el caso que el saber deba preceder a la acción.<sup>1</sup>

La acción, bajo la perspectiva de acción existencial o, dicho en otras palabras, el compromiso que cada ser humano tiene con su propia existencia, es uno de los principales móviles de la filosofía de Kierkegaard. La acción así considerada sirve para entender con mayor claridad la crítica que él realiza a aspectos dominantes de su época. Para poder comprender los fundamentos de la acción en el conjunto de su filosofía es necesario analizar algunos aspectos centrales de la antropología que él propone. Este análisis, sin embargo, presenta una dificultad metodológica, pues el lenguaje obliga a estudiar separadamente diversos fenómenos que, en los actos humanos, se dan de manera unitaria. Al pretender hacer un estudio por medio de la reflexión filosófica de las distintas categorías que la acción humana implica, es natural que resulte secuencial –al menos en la exposición– lo que de suyo es simultáneo. Por esto, antes de llevar a cabo un análisis detallado de la acción bajo las principales categorías antropológicas que se encuentran en las obras del pensador danés, es conveniente esbozar una síntesis que muestre en pocos párrafos lo que se desarrollará más adelante.

El ser humano es una unidad específicamente distinta a cualquier otro ser presente en el mundo. Cada individuo es una síntesis de diversas cualidades constitutivas, que le posibilitan y le exigen devenir en nuevas determinaciones de su yo. Este hacerse del yo, de relacionarse consigo mismo y

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, *Papirer*, I A 75.

con el mundo para llevar a cabo las diversas síntesis de su propia dialéctica, es posible gracias a la conciencia que tiene de sí y a la libertad abierta hacia su propia determinación como un individuo singular. Esta es la razón por la cual los seres humanos diferimos unos de otros, la historia de cada uno es irrepetible por otro ser humano, la forma de enfrentar la vida solamente está determinada en parámetros amplios, en su estructura dialéctica, por lo que corresponde a cada individuo la tarea de construir su propio yo. Esta tarea no está decidida de antemano ni por la historia universal, ni por la cultura, la edad o las circunstancias familiares; todos esos elementos y la misma constitución dialéctica del ser humano solamente son un referente a las determinaciones más fundamentales del yo, las cuales están basadas en su libertad. En consonancia con esta posición, los estadios de la existencia son una contrapropuesta a los estadios dialécticos del sistema hegeliano, pues en éstos hay una determinación en el devenir del espíritu que se manifiesta en la historia. Los estadios de la existencia, por el contrario, no son determinaciones de un espíritu universal, sino modos de vida de individuos singulares, no responden a épocas de la humanidad sino a decisiones precisas en la temporalidad de cada individuo.

Los estadios de la existencia son formas de vida que por ser vitales – pues se refieren a la construcción del propio yo en su temporalidad– siempre están en movimiento, por lo que su consideración no pretende encasillar en unos cuantos grupos toda la riqueza y singularidad de los individuos. Los estadios de la existencia solamente marcan el acento dialéctico que el yo ha elegido en un momento determinado, no se refieren a categorías rígidas y bien delimitadas. Teniendo en cuenta este carácter abierto, es lógico suponer que estos tres estadios no son necesariamente separables o independientes en un sentido general, las personas solemos tener comportamientos alternados con base en elementos de cada uno de ellos, ya que nuestra constitución dialéctica siempre está abierta a ellos; sin embargo, en un sentido más estricto, hay decisiones e individuos con modos de vida que sí responden solamente a uno de los estadios, aunque aparentemente se viva recurriendo a los tres.

Bajo estos supuestos Kierkegaard describe los tres estadios de la existencia, el estético, el ético y el religioso. En el primero de ellos, el estético,

la persona apoya su existencia a través de un sentido de la vida, como constitución de su propio ser, por medio de la sensibilidad, no solamente en el sentido filosófico de encontrar reposo existencial por medio del arte, sino también en la búsqueda de placeres, y del afianzamiento de su ser en lo inmediato, en lo tangible y concreto, como así lo expresa uno de sus pseudónimos:

Por limitadas que sean sus dotes, por modestas que sean las condiciones de su vida, toda persona siente la necesidad natural de formarse un concepto de la vida, una idea del significado y del objeto de la vida. El que vive estéticamente también lo hace, y la expresión común que se ha escuchado en todo tiempo y en las etapas más distintas es la siguiente: «Hay que gozar de la vida».<sup>2</sup>

A este goce corresponde la inmediatez de la sensibilidad, cuyo principio fundamental es el instante. Kierkegaard realizó en varias de sus obras un estudio antropológico de las diversas maneras como esta forma de vida se manifiesta, sin pretender ser exhaustivo por los motivos arriba señalados sobre el carácter abierto y libre del modo de ser del humano.

En el estadio ético la persona busca fundamentar y realizar su yo a través de la mediación que brinda la racionalidad, concibe la vida de manera más ordenada, bajo los parámetros éticos del deber, de una visión más amplia, más comunitaria y recapacitando continuamente sobre las consecuencias futuras de sus actos. No busca reafirmar su singularidad de forma egoísta, sino que la proyecta como deber, como respeto a los principios universales. “El que vive éticamente se ha visto a sí mismo, no permite que en él vayan y vengan ideas imprecisas, no permite que posibilidades seductoras lo distraigan con sus charlatanerías, no tiene la impresión de ser como una carta mágica de la que puede salir ya una cosa ya otra, según la manera de manipularla”.<sup>3</sup> Esta mediación racional del comportamiento conlleva una prudencia al actuar, sobriedad y moderación de las inclinaciones.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. II, p. 167 / SV<sup>1</sup> II 163.

<sup>3</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. II, p. 231 / SV<sup>1</sup> II 231.

<sup>4</sup> Ronald M. Green realizó un detallado estudio sobre la influencia y diferencias entre la concepción ética de Kant y la de Kierkegaard. Cfr. Green, *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*. New York: University of New York Press, 1992.

De todas las determinaciones a las que el ser humano tiene que hacer frente y que posibilitan los estadios de la existencia, hay una cualitativamente superior, la posibilidad de Dios, de un tercero que sea el fundamento de cualquier otra determinación del yo. Esta posibilidad surge de maneras diversas, en primer lugar, ante la conciencia de que el yo no se ha dado el ser a sí mismo; por otro lado, y de una forma existencial-dialéctica, está la conciencia de la imposibilidad última de llevar a cabo una síntesis acabada del propio yo, esto es, la conciencia de su ser contingente; pero también se encuentra el hecho histórico-cultural de la religión y particularmente de la figura de Cristo y lo que se nos ha transmitido de él. Si bien Kierkegaard es un agudo crítico de las formas desvirtuadas de la religión, considera que ésta no puede dejarse de lado al tratar de entender a los seres humanos, además de que el hecho histórico de Cristo, su vida, sus enseñanzas y la creencia cristiana de su divinidad son una posibilidad de encontrarse con una fundamentación última de la existencia. Ambas realidades, la conciencia del yo como un ser contingente y el conocimiento cultural de la religión obligan al yo, por medio de su libertad, a aceptar o rechazar a Dios como fundamento de su vida. Cualquier persona, creyente o no, filósofo o no, en la medida que es consciente de sí, elige su modo de existencia, y para ello toma posición frente a Dios y la religión. El que basa su vida en el estadio religioso, es un individuo que tiene continuamente frente a sí las exigencias que para él Dios tiene preparadas en cada momento de su vida, exigencias que requieren su fe y su pasión por asumirlas y llevarlas a cabo.

Las posibilidades en las que la libertad humana se desenvuelve dentro del marco general de los tres estadios de la existencia, hacen que la tarea de hacerse continuamente no sea una tarea simple, reducida a un proceso de elegir y actuar. Las dificultades aparecen por distintos flancos: la oposición que surge en el propio yo debida a su constitución dialéctica, su carácter temporal y contingente que no permite una absoluta certeza sobre aquello que se elige, la incompatibilidad y fuerza de muchas de las posibles determinaciones, con la consecuente angustia o desesperación, la posibilidad de la fe o de escandalizarse frente a la religión, la tendencia a la comodidad y mediocridad, además del conjunto de vicios culturales que facilitan que el yo se desentienda de sí mismo, que se distraiga en asuntos

banales o en asuntos que parecen muy serios a los ojos de los demás, pero que no constituyen avance alguno a su propia tarea como ser humano. Teniendo en cuenta estas y otras dificultades, la tarea de llegar a ser sí mismo debe encaminarse a través de la verdad subjetiva, ésta se manifiesta de muchas maneras: la conciencia de lo que significa existir, la interioridad como actitud primordial, el compromiso por hacer vida –sin dilaciones– aquello que se considera como tarea, la pasión que debe seguir a ese compromiso, la correcta distinción entre el afán de ayudar a los otros y el respeto a su libertad, el temple ante las incomprendiones y sacrificios que acontecen al no ceder ante las categorías de la mundanidad.

La tarea filosófica de Kierkegaard es compleja, pues para fundamentar su antropología debe evitar la salida fácil de convertir en objeto al ser humano, lo que traería como primera consecuencia una confusión y un descamino. Es por eso que acude a experiencias psicológicas de la subjetividad, originarias en el sentido actual de la fenomenología, que tienen dos importantes características, en primer lugar esas experiencias tienen la virtud de ser comunes a todos los seres humanos, evitando cualquier relativismo que pudiera pensarse al asociarse con la subjetividad; pero también esas experiencias psicológicas siempre están abiertas a las determinaciones del yo, de la libertad individual, lo que evita por su parte caer en un determinismo antropológico. Siguiendo el principio aristotélico de que el ser se conoce en sus operaciones, las experiencias psicológicas presentadas por Kierkegaard son una pieza clave de su filosofía. La primera de estas experiencias es la angustia. Como es sabido, las reflexiones sobre la angustia son relevantes no solamente para el pensamiento del filósofo danés sino para la fenomenología a partir de Heidegger.

El interés de Kierkegaard por la angustia puede entenderse como una respuesta a la noción análoga que presentó Hegel en 1807 en su *Fenomenología del espíritu*; en donde la conciencia es presentada, en el origen de su desarrollo hacia la conciencia como saber absoluto, como conciencia desventurada o desdichada –pues tiene en sí la contradicción–, siendo al mismo tiempo conciencia que se ve contingente y mudable, pero que al mismo tiempo se experimenta inmutable y simple. El intento de Hegel por superar este estado de conciencia lo orienta a que el yo no se encuentre a sí mismo fuera de sí mismo, sino dentro de sí mismo, por medio del con-

cepto de absoluto,<sup>5</sup> mientras esto ocurre la conciencia desdichada es el estado habitual del estar fuera de sí mismo, que será superado al establecerse la síntesis por medio de la autoconciencia del yo como saber absoluto.<sup>6</sup>

El punto de partida de Vigilius Haufniensis –pseudónimo usado por Kierkegaard en *El concepto de la angustia*– puede tener cierta semejanza con el de Hegel, pero con el objetivo preciso de mostrar que el intento idealista de superar la contradicción desde el propio yo, por medio de la razón, es falaz. Refiriéndose a la filosofía idealista señala que “despacha a veces las contradicciones con una síntesis que no dice nada; pero esta ganancia la paga ulteriormente, como toda adquisición ilegal”.<sup>7</sup> Las reflexiones sobre la angustia llegan a conclusiones muy distintas a las del filósofo de Stuttgart, entre otras cosas porque Kierkegaard da un peso decisivo a cada individuo, a su subjetividad, a su libertad, a diferencia del proceso racional histórico y universal de Hegel.

La angustia como estado psicológico manifiesta el estado abierto del ser humano, la indeterminación del yo, la posibilidad de elegir determinaciones fundamentales respecto a su existencia. Sin embargo, este carácter abierto aunado a su contingencia y a la imposibilidad de un conocimiento acabado de su propio ser y de la realidad, hacen que la libertad, en un sentido más radical, esté en un punto ciego, ante la nada de la posibilidad como pura indeterminación, este estado del yo libre ante la conciencia de su indeterminación produce angustia. Por eso es necesario distinguir el estado de angustia “del miedo y demás estados análogos; estos se refieren siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”.<sup>8</sup> En estricto sentido las indeterminaciones particulares, las de todos los días, solo son a lo sumo, manifestaciones de la indeterminación originaria del yo que tiene la tarea de hacerse y para lo cual requiere de un fundamento.

---

<sup>5</sup> G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 473.

<sup>6</sup> Cfr. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1991, pp. 172-194; donde afirma que la conciencia desgarrada es el tema fundamental de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

<sup>7</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 36 / SV<sup>1</sup> IV 281.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.88 / SV<sup>1</sup> IV 314.

En *El concepto de la angustia* se distinguen tres momentos en torno a la conciencia, a los que corresponde sendos estados de angustia. El primer momento corresponde al estado de inocencia, al segundo corresponde el despertar de la conciencia, y por último la conciencia del mal como auto-determinación elegida. La inocencia es un estado del yo como espíritu que sueña, en el cual no hay una distinción entre mi yo y mi no-yo. Es ignorancia, pero no en un sentido negativo, ni lo es al modo de un estado meramente animal, sino una ignorancia de un yo abierto pero que aún no es consciente de las exigencias de esta constitución abierta, las cuales están presentes, pero en estado de ensoñación. Aunque el término empleado de 'ignorancia' pueda parecer como referido a la razón –o a la lógica en sentido hegeliano–, pertenece más a la voluntad y a la ética, a la ignorancia del bien y del mal, cuando el yo se adentra en su conocimiento gracias a su propia experiencia como ejercicio de la libertad. La ignorancia como inocencia aún no emite valoraciones respecto a sí mismo en un sentido profundo, la angustia que surge de este estado es entendida en su sentido más radical –como pura indeterminación de su yo–, y su expresión es 'angustiar de nada', pero al mismo tiempo es el espíritu que se angustia de sí mismo. El yo no puede comprenderse a sí mismo, ni tampoco puede hundirse en lo meramente animal o en lo vegetativo, puesto que está determinado como espíritu. La inocencia no es una carga, ni un sufrimiento. La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática, en el sentido en que, en el estado de ensoñación del espíritu, la angustia se presenta como una dulce opresión, como una dulce angustia.

Psicológicamente, la pérdida de la inocencia suele estar asociada a la conciencia de culpa; sin embargo, el pseudónimo afirma que no es así; esta nueva forma de angustia señala la pérdida de la inocencia en su estado de ensoñación y es enfrentada a la posibilidad de la libertad, como un estado inmediatamente anterior a la elección entre el bien o el mal. Es importante subrayar que este despertar de la conciencia y su correspondiente angustia es anterior a la elección, y por consiguiente a su primera determinación hacia el bien o hacia el mal. Por esto, tomando ocasión de la imagen de caída descrita en el *Génesis*, que le interesa para conocer el estado psicológico de Adán antes de la caída, la conciencia se despierta ante la posibilidad de su libertad por medio de la prohibición divina de comer del fruto

del árbol del bien y del mal. Adán, antes de decidir sintió angustia en relación a su propia libertad. La angustia explica la posibilidad como condición *sine qua non* del mal, pero no determina a la voluntad. “La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota solo en el salto cualitativo”.<sup>9</sup> Si la angustia explicara el mal, éste tendría que venir de manera necesaria al despertar la conciencia, lo que suprimiría la libertad.

Esta relación entre la posibilidad y la angustia no debe entenderse como *concupiscentia*, pues ésta tiene como fundamento anterior al propio pecado, en cambio la angustia como inocencia tiene al pecado como una posibilidad posterior. La angustia como condición no tiene ninguna entidad en el hecho de que el mal se dé, pues de lo contrario la condición del mal tendría que ser el mal mismo. Lo mismo debe decirse con lo que respecta al egoísmo, cuando se quiere explicar por medio de él la causa del pecado original: “Si se dice que el egoísmo fue el motivo del pecado de Adán, esta explicación es un juego en el que el explicador encuentra lo que él mismo ha metido antes dentro”.<sup>10</sup> En este contexto se encuentra la célebre analogía que realiza entre la angustia y el vértigo: “Puede compararse la angustia con el vértigo. Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar con una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo”.<sup>11</sup> La causa de este vértigo reside tanto en los ojos como en el abismo, pues bastaría dejar de mirar el abismo para no sentirse atraído por él. La conciencia de la libertad ante la propia posibilidad se constituye en este factor. “Así la angustia como vértigo de la libertad surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse”.<sup>12</sup> El acto libre es aquel en el que se opera este salto cualitativo, aquel en el que el yo busca un apoyo para realizarse teniendo frente a sí la infinitud de su posibilidad al modo de un abismo. Este ‘echar mano a la finitud’, el apoyar la existencia en alguna de-

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 168 / SV<sup>1</sup> IV 362.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 148 / SV<sup>1</sup> IV 348.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 117 / SV<sup>1</sup> IV 331. Cfr. John M. Hoberman, *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death*. Georgia: Mercer University Press, 1997, pp. 185-208.

<sup>12</sup> *Idem*.

terminación, será la base de las diversas posibilidades que el yo tiene para configurar su forma de vida en concordancia con sus decisiones.

El tercer estado de angustia corresponde a la experiencia del mal. La elección del mal no es necesaria, pero una vez que se ha hecho presente en el mundo surge la distinción entre angustia objetiva y angustia subjetiva. La angustia objetiva es el reflejo del mal en el mundo entero, es la suma de elecciones que lo dañan y que lo potencian. Continuamente nos angustiamos de la situación del mundo y presenciamos el mal que lo afecta, nos preocupa el futuro, el destino de la humanidad y nos hace dudar sobre la razón de ser de la realidad, la naturaleza misma reciente el desorden y es testigo, a su modo, de la presencia del mal. Si bien este estado de cosas no determina cualitativamente a la naturaleza humana, sí abre la posibilidad de ser degradada al verse involucrada en el resultado de esas sumas que tienen como producto la extensión del mal en el mundo. Por su parte, la angustia subjetiva es la angustia que no solamente se enfrenta a la posibilidad de su propia libertad sino a la presencia del mal en su propio yo y en el mundo. El individuo no elige a lo largo de su vida *tam quam tabula rasa* sino bajo las determinaciones del mal que generación tras generación se han sumado, también el pasado de cada individuo, en la medida que ha contribuido a la presencia del mal, constituye una realidad que no puede evadir sin que haga sentir esa angustia subjetiva. Aunque teóricamente se prefiera muchas veces minimizar el mal, considerándolo como una categoría innecesaria de una moral conservadora, o incluso un rebajamiento de la concepción del ser humano; sin embargo, en nuestra experiencia psicológica cotidiana nos enfrentamos continuamente a esta angustia, sin que esas consideraciones puedan acallar los reclamos del yo.

En 1849, cinco años después de la publicación de *El concepto de la angustia*, Kierkegaard publica un estudio sobre la desesperación con el título de *La enfermedad mortal*, bajo el pseudónimo Anti-Clímacus, en el que aborda otro estado psicológico complementario a la angustia. Por medio de la desesperación explica la situación antropológica que es el resultado de los diversos intentos erróneos de ser sí mismo. La desesperación es una cierta enfermedad propia del espíritu, es decir, del yo; y en cuanto tal puede revestir dos formas: la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del que desesperadamente quiere ser sí mismo. Bajo estas formas se

puede comprender claramente que el desesperar radica en el hombre mismo, y por eso, si el hombre no fuera una síntesis no podría desesperar. Por ser una enfermedad del yo puede representar una ventaja o una desventaja. Es ventaja en tanto que es posibilidad del espíritu, un animal no puede desesperar. La posibilidad de esta enfermedad “es la ventaja del hombre sobre el bruto, ventaja que nos caracteriza infinitamente más que la del andar vertical, ya que ella significa la infinita verticalidad o elevación que nos compete por el hecho de ser espíritu”.<sup>13</sup> Además, darse cuenta de esta enfermedad posibilita al yo situarse y estar cualitativamente un paso adelante respecto a su posible cura. Sin embargo, aunque poder desesperar es una ventaja, el hecho de estar desesperado es una desgracia; desventaja en cuanto realidad, ya que el ser un desesperado representa una caída respecto del poder serlo o no; y en este caso, la caída es tan profunda, como infinita es la ventaja de la posibilidad. Por tanto, lo más elevado respecto de la desesperación sería precisamente no estar desesperado.

Sócrates probaba la inmortalidad del alma por la imposibilidad de que la enfermedad propia de la misma, es decir, el pecado, la destruya;<sup>14</sup> situación que no acontece con las enfermedades corporales, las cuales acaban con el cuerpo. La desesperación es considerada como una enfermedad mortal que no puede hacer morir a quien la padece; es una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere. Esta enfermedad, aunque en un sentido distinto al que ordinariamente se tiene respecto a algunas otras enfermedades, ataca lo más fundamental del ser humano, su propio yo; y sin embargo, el desesperado no puede morir, ya que la muerte no es aquí el último trance de la enfermedad, aquí la enfermedad y su tormento consiste precisamente en no poder morir. Parecería que no es lo mismo desesperar de algo que desesperar de sí mismo. Pero cuando el ser humano desespera de *algo* lo que propiamente hace es desesperar de *sí mismo*, y quiere deshacerse de sí mismo o busca desesperadamente afirmarse a sí mismo. Sin embargo, desesperar de algo no es todavía la auténtica desesperación. Desesperar de algo solo es el comienzo, como cuando el médico dice de una enfermedad que todavía no se ha declarado. Una vez declarada la desesperación, uno se desespera de sí mis-

---

<sup>13</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 35 / SV<sup>1</sup> XI 129.

<sup>14</sup> Platón, *República*. Madrid: Gredos, 1998, 610e-611a.

mo. Esto es inevitable, el desesperado puede intentar ignorar su enfermedad, incluso es posible que logre evitar muchos de sus malos tragos, es posible que alcance un éxito completo en la empresa de la pérdida del propio yo; pero esta enfermedad, como sucede muchas veces con el cáncer y otras enfermedades, se considere como enfermedad sorda, el que la padece puede no darse cuenta de su estado, y en el caso de la desesperación no darse cuenta de que su vida es una forma desesperada de relacionarse con su propio yo.

Baste un ejemplo de la dialéctica desarrollada en *La enfermedad mortal* para mostrar la forma como el yo puede desesperar. Me referiré específicamente a la desesperación bajo la categoría de finito-infinito en su doble forma, la desesperación de la finitud que equivale a falta de infinitud, y la desesperación de la infinitud que equivale a falta de finitud. En *La enfermedad mortal*,<sup>15</sup> el pseudónimo Anti-Climacus dedica un apartado al estudio de las posibles formas en que estas categorías —finitud e infinitud— pueden perder al propio yo, por medio de un engaño, en el que una de las partes pretende constituirse en la medida en que suprime a la otra. En uno o en otro intento la acción humana está orientada a una forma de vida, al aseguramiento de su existencia por medio de un estadio que pueda servirle de báculo.

El yo tiene la posibilidad de proyectarse a lo infinito, este deseo ayudado por la fantasía o por la razón, puede ser la ocasión de la desesperación, al buscar la infinitud como una evasión de la finitud. La infinitud que equivale a falta de finitud es la ilimitada fantasía que imagina colocar al yo en una existencia ideal, en donde sus sentimientos, deseos y conocimientos son transportados por la abstracción de lo finito en aquello que el yo desea ser, en el tipo de existencia y en el mundo que responde a sus deseos y a su imaginación. Un yo así es pura fantasía, que no acepta la determinación de lo finito pues eso cortarían sus pretensiones; sin embargo, en la medida en que rechaza la determinación de la finitud pierde la realidad y, también en esa medida, se pierde a sí mismo. Anti-Climacus señala que la fantasía, cualidad que viene asociada a la categoría de infinitud en el ser humano, es la facultad de *instaurare omnia*. La fantasía es una importante capacidad humana, los sentimientos, los conocimientos y la voluntad

---

<sup>15</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, pp. 51-56 / SV<sup>1</sup> XI 143-148.

que haya en un ser humano dependen, en definitiva, de la fantasía que tenga; esto es, de cómo se proyecten reflexivamente en la fantasía todas aquellas cosas. “La imaginación equivale a la reflexión infinitizadora, por lo que el viejo Fichte tenía razón al suponer que la fantasía, incluso respecto al conocimiento, es el origen de las categorías”.<sup>16</sup> Sin embargo, la fantasía puede perder al yo al distanciarse de las determinaciones de la finitud, entonces el sentimiento se torna imaginario, el yo se va evaporando poco a poco hasta convertirse en una especie de sensibilidad impersonal, la cual inhumanamente y de modo sentimental participa en el destino de una u otra abstracción: por ejemplo la humanidad, la historia, la sociedad, todo ello *in abstracto*. La concepción de ser humano que él representa se torna infinita, pero no de forma que se vaya haciendo más y más sí mismo, por el contrario, no dejando de perderse constantemente.

Con estas bases desarrolla una de sus múltiples críticas al sistema hegeliano, como un intento de dar una solución acabada a la realidad dialéctica por medio de su presunto acceso a lo absoluto gracias a la razón conceptual. No hace sino romper con la noción de sistema de Hegel, porque no considera que la explicación de todas las realidades pueda verse desde una misma ciencia omniabarcante”.<sup>17</sup> El conocimiento infinitizado produce con categorías abstractas sistemas lógicos, en los que queda excluida la duda, ahí la razón lo domina todo y, por ende, en donde no hay lugar para lo paradójico, ni ocasión para superar la razón. Hegel se convierte en objeto de ironía en *La enfermedad mortal*:

¡Veámoslo! Un pensador acaba de construir un enorme edificio lógico, un sistema, un vasto sistema que abarca toda la existencia y toda la historia universal, etc., etc. Ahora bien, consideremos su vida personal. ¿Dónde habita? ¡Asombroso! ¡Lamentable y ridículo hasta más no poder! Porque nuestro pensador no habita personalmente, como cabría esperar, en ese espléndido palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en las caballerizas de al lado, o quizá en la misma perrera, o a lo más en la casita destinada al portero del palacio. Y Dios te libre de que se te ocurra venir a insinuarle que se dé cuenta de semejante contrasentido, pues no te puedes figurar lo mucho que se disgustaría. Ya que no le atemoriza para nada lo de estar en el error, su única

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 55 / SV<sup>1</sup> XI 144.

<sup>17</sup> Rafael García, *El problema de la comunicación en Soren A. Kierkegaard*. Roma: IF Press, 2012

preocupación ha sido lograr acabar el sistema, precisamente aprovechando que estaba en el error.<sup>18</sup>

La crítica emprendida por Kierkegaard contra Hegel va más allá de la ironía, en la introducción de *El concepto de la angustia* se lee lo siguiente:

Si alguien quisiera tomarse el trabajo de detener y recoger en la Lógica de Hegel —tal como salió de las manos del maestro y como ha sido corregida por su escuela— a todos los aventureros fantasmas y duendes, que ayudan solícitos al movimiento lógico, las edades posteriores verían con admiración cuán trasnochadas agudezas representaron un gran papel en la Lógica, no por cierto como aclaraciones accesorias y observaciones ingeniosas, sino como dirigentes del movimiento, que hicieron de la Lógica de Hegel una obra de maravilla y dieron alas al pensamiento lógico, sin que nadie advirtiese que el largo manto de la admiración ocultaba la maquinaria que ponía las marionetas en movimiento.<sup>19</sup>

Kierkegaard considera que los intentos idealistas llevan en el fondo a la destrucción del yo,<sup>20</sup> inclusive les da el calificativo de una actividad inhumana, pues no es un conocimiento entendido al modo socrático de conocerse a sí mismo; por el contrario, el idealismo exige al individuo sumisión a las categorías racionales. El idealismo también, al convertirse en escuela, se envanece en un ambiente academicista cerrado y petulante, en un *sancta sanctorum*; por esto puede compararse el sistema hegeliano con lo que sucedía en “la edificación de las pirámides que costaron tantas vidas humanas, o lo que sucede en la música de coros rusos en que los hombres se destrozan la voz con el fin de dar, poco más o menos, una sola nota”.<sup>21</sup>

Pero esta forma desesperada de infinitización no solamente se refiere a Hegel o algunos intentos filosóficos, sino también a una gran cantidad de personas consideradas individualmente, en las cuales su voluntad ha sido presa de su propia fantasía, en ellas su yo no hace sino diluirse más y más. A este tipo de categoría pertenecen las personas que al no poder poseer lo

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. / p. 65 / SV<sup>1</sup> XI 156.

<sup>19</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 41 / SV<sup>1</sup> IV 284n.

<sup>20</sup> Cfr. Gordon Marino, *Kierkegaard in the Present Age*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001, pp. 17-27, donde se hace un estudio sobre el daño que se produce al objetivar el yo, considerando al pensador que objetiva como un suicida.

<sup>21</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 53 / SV<sup>1</sup> XI 145.

que habían deseado inicialmente se refugian –sépanlo o no– en su fantasía, o aquellos cuya imaginación exaltada llena de perfecciones al objeto de su amor, de tal suerte que llegan a rechazar a ese mismo objeto real en su concreción y finitud, para quedarse con el ideal infinito; también pertenecen las personas que han sufrido un desengaño en el objeto de su pasión y se refugian en amores ilusorios, o aquellos que conscientes de su situación dialéctica como existentes, alimentan continuamente fantásticas imágenes para evadirse de ella. A estas categorías puede pertenecer la *religiosidad fantástica* que no es sino una borrachera, en término empleado por Kierkegaard,<sup>22</sup> producida por esta infinitización producto de la fantasía. Con esta forma errónea de relacionarse con un dios fantástico, la falsa religión es en sí una forma de alienación que no es sino un producto desesperado del hombre mismo.

Estas formas manifiestan la desesperación del yo que quiere constituirse por medio de la infinitud rechazando la finitud; así entendida, la desesperación es una transgresión del yo y de aquello que pudiera constituirlo, pues en ese devenir la libertad ha elegido ser infinito sin pasar por la síntesis dialéctica, con lo cual no se es cabalmente un yo. “El yo es la síntesis en que lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha. De ahí que la desesperación peculiar de la infinitud sea lo fantástico, lo ilimitado”.<sup>23</sup>

De la misma manera analiza la desesperación opuesta, la desesperación de la finitud que equivale a falta de infinitud. Si en la anterior, en la que la infinitud equivale a falta de finitud, entra en juego lo fantástico, lo abstracto, la infinitización que todo lo puede; en su opuesta, la finitud que equivale a falta de infinitud, se produce una ceguera para lo que de infinito hay en el ser humano, aquellos que al rechazar toda la irrealidad producida en la desesperación de la infinitud se anclan con todo convencimiento en la finitud. La mundanidad la constituyen aquellos que ponen como categoría suprema lo finito, lo que es inmediato y concreto. La mundanidad consiste en que se atribuya un valor infinito a lo indiferente (estrechez intelectual, estética, económica, etc.). Con la misma fuerza con la que Kier-

---

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem.*

kegaard reacciona en contra del idealismo, lo hace también ante la mundanidad, pues ambas formas tienen algo en común: la pérdida del yo.

La consideración mundana de las cosas no comprende la limitación y estrechez que representa perderse a sí mismo; esta pérdida acontece cuando uno se hace finito, convirtiéndose en un número. Ser uno más es no ser sí mismo, y esta es otra forma de estar desesperado. Permitir que al abrigo de la mundanidad los demás escamoteen a la persona su propio yo, es dejar de ser un individuo para convertirse en masa. “De esta manera, con tanto mirar a la muchedumbre de los hombres en torno suyo, con tanto ajeteo en toda clase de negocios mundanos, con tanto afán por llegar a ser prudente en el conocimiento de la marcha de todas las cosas del mundo, nuestro sujeto va olvidándose de sí mismo, e incluso llega a olvidar —entendiéndolo en el sentido divino de la expresión— cómo se llama, sin atreverse ya a tener fe en sí mismo, encontrando muy arriesgado lo de ser uno sí mismo, e infinitamente mucho más fácil y seguro lo de ser como los demás, es decir, un mono de imitación, un número en medio de la multitud”.<sup>24</sup>

Así, con el afán desesperado de integrarse a la masa, el yo puede fácilmente encajar dentro de cualquier actividad mundana. No encuentra dificultad con su propio yo rebajado. Además, de esta forma, nadie lo ve como un ser humano desesperado. Y es que el mundo en general no tiene ni idea de lo auténticamente terrible, no considera como desesperación lo que hace la vida más cómoda ni mucho menos lo que está dentro del estándar humano. El ser humano que vive bajo la categoría de la finitud vive a las mil maravillas en la temporalidad; es un individuo en apariencia, alabado por los demás, honrado y bien visto; se ocupa siempre en toda suerte de proyectos terrenos. “Semejantes hombres hacen gala de sus recursos, amontonan dinero, realizan sensacionales hazañas mundanas, son artistas de la previsión, etc., etc., e 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 ningún yo delante de Dios —y todo esto a pesar de ser tan egoístas”.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 55 / SV<sup>1</sup> XI 147.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 56 / SV<sup>1</sup> XI 148.

También la mundanidad tiene su forma desesperada de relacionarse con un dios hecho a su medida. En la primera forma de desesperación *la religiosidad fantástica*, que consiste en establecer a dios como protector del yo que desespera ante lo finito, es muchas veces el producto que resulta del miedo y rechazo del mundo, pero esta construcción fantasmagórica de dios como defensor no es de ninguna manera una síntesis, ni mucho menos una relación con Dios. Pero también –encuadrada en la desesperación que nos ocupa– es frecuente encontrar otra forma ficticia de relación, *la religiosidad mundana*, en la cual lo finito se establece como guardián de la propia existencia, que todo lo prevé y todo lo tiene asegurado, pretendiendo entablar un comercio entre él y Dios, religiosidad en la que dios es hecho a la medida de las necesidades temporales, dios representa el papel de testigo beneplácito ante los éxitos y placeres del mundo, presente en las fiestas, en las investiduras y en las victorias; también representa el papel complementario del dios bondadoso, consolador ante las penas y sufrimientos, y misericordioso ante las frecuentes caídas. Un dios que no reclama nada para sí, a condición de poder participar a su modo de la vida mundana.

La gran muchedumbre de la mundanidad puede pasar toda o gran parte de su vida sin el más importante de los conocimientos, que es el de poseer un yo, los ruidos de las ocupaciones mundanas alejan a los individuos de esta conciencia. También el que está muy ocupado en construir un edificio fantástico –muchas veces alejado del mundo– en el cual pretende habitar, puede pasar su vida sin la conciencia de poseer un yo. En ambos casos, como se había mencionado, la desesperación está presente como una enfermedad sorda, que consume al enfermo sin que éste se dé cuenta de su gravedad. Por esto insiste en un estado superior del individuo por medio del cual es cualitativamente superior. Este salto cualitativo corresponde a la conciencia de poseer un yo. “En general, la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo en relación al yo. Cuanta más conciencia, más yo”.<sup>26</sup> Esta conciencia no es la simple distinción entre el sueño y la vigilia psicósomática, ni el saber que se está haciendo esto o aquello, o de que se persigue este o aquel fin, ni que se ha elegido este u aquel modo de vida. La auténtica conciencia de poseer un yo implica cua-

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 50 / SV<sup>1</sup> XI 142.

lidades precisas: ser consciente de la necesidad de que en el yo se realice la síntesis de la dialéctica constitutiva, de la dificultad de realizar esta síntesis, de la posibilidad de Dios como fundamento, de no rebajar a ninguna de sus determinaciones al yo. Solamente el que es consciente en esta forma puede auténticamente elegir su existencia desde el espíritu, aceptar o rechazarse a sí mismo, negar o abandonarse en Dios. Esta es la auténtica elección del espíritu. En estricto sentido aquí se encuentra la posibilidad de la verdadera libertad.

Este salto cualitativo puede realizarse de diversas maneras, la existencia no tiene una forma única para hacer presente al individuo su propio yo. En primer lugar está la época de la juventud; ya que si la infancia es la época natural de la inconsciencia, de la dependencia natural a los otros y a su propia fantasía, en la juventud al yo se le hacen patentes sus posibilidades y sus determinaciones, es la época en que se enfrentan los ideales con las propias limitaciones y se hace presente también la desigualdad entre lo ideal y lo real, es la época en que el individuo es consciente de la insuficiencia de la mundanidad establecida —presentándose el deseo de cambios radicales en la vida social y política— es la época en la que el yo se sabe libre para construir su propia existencia, para aceptar o rechazar a Dios de su vida.<sup>27</sup> En cambio, la supuesta madurez que da la edad muchas veces puede constituirse en una trampa para callar o diluir las exigencias de la juventud; esta supuesta madurez es el disfraz de la mundanidad, del escepticismo. “Lo más cómico del caso está en que el fundamento de toda esa sabiduría de la vida, tan ensalzada en el mundo, y de todo ese repertorio satánico de buenos consejos y prudentes palabras —‘deja que pase el tiempo’, ‘no te apures, todo se arreglará’, etc.— no es otro, entendiéndolo idealmente, que una completa estupidez que ni sabe dónde está el verdadero peligro ni en que consiste”.<sup>28</sup> Por esto —afirma el pseudónimo— no es extraño que Sócrates, que conocía tan bien a los seres humanos, amase tanto a la juventud.

---

<sup>27</sup> Cfr. “Las edades de la vida: Infancia, juventud y madurez”, en Luis Guerrero Martínez, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. México: Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 89-104.

<sup>28</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 80/ SV<sup>1</sup> XI 169.

La segunda forma natural por la que un individuo puede ser consciente de poseer un yo lo constituyen los golpes de la vida, las situaciones límite. Por este modo llegan “aquellos a quienes un terrible acontecimiento o una decisión espantosa han ayudado a tomar conciencia de su espiritualidad”.<sup>29</sup> La presencia inminente de la muerte y las enfermedades, las traiciones e incomprensiones, la ruina económica, las calamidades naturales y las guerras, hacen que el individuo adquiera la perspectiva de la finitud de lo temporal y los engaños de su propia fantasía, cuestionándose el sentido de su propia existencia. La conciencia aparece “tan pronto como cesan las ilusiones de los sentidos y la existencia empieza a tambalearse”.<sup>30</sup> Sin embargo, estas sacudidas, que en mayor o menor número se hacen presentes a lo largo de la vida, llaman a la puerta de la espiritualidad, no entran en ella. El individuo puede fortificarse para que estas sacudidas sean amortiguadas y posteriormente ignoradas, buscando nuevas y mayores formas para evadirse de ellas.

Una forma superior, no estrictamente natural, de adquirir la conciencia del propio yo es la de llevar a sus límites el estadio existencial en el que se está viviendo; esto es, descubrir que el futuro de la vida estética ya no puede ser mayor al que ya se posee y, sin embargo, el placer sensible es insuficiente e insatisfactorio para fundamentar la propia existencia. Lo mismo acontece con la vida ética cuando el individuo que se ha esforzado por mucho tiempo en vivir de acuerdo con los parámetros éticos y racionales, percibe que todo aquello aún es insuficiente para encontrar el sentido de su vida, o que la propia existencia haga poner en duda aquellos parámetros en los que tanto había confiado. En el estadio religioso el límite está en la prueba y en la posibilidad del escándalo en el que la fe es considerada locura para la razón.

Existe otra forma más, que tiene que ver con la personalidad por medio de la cual el individuo puede tener conciencia de poseer un yo: la personalidad melancólica. Este estado consiste en el desengaño del mundo y de sí mismo respecto a las categorías que suelen acompañar a los demás individuos, siendo lo propio de esta personalidad la intranquilidad e insatisfacción de la propia existencia. Aquí el yo, por medio de la reflexión, es

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 47 / SV<sup>1</sup> XI 140.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 65 / SV<sup>1</sup> XI 156.

enfrentado continuamente a su propio yo, de tal modo que no puede confundir sus determinaciones con su propia naturaleza. “No abandono las ideas extrañas de la melancolía, pues estas últimas, que un tercero llamaría quizá fantásticas, y ella, afectuosamente, tristes caprichos, yo las llamo hostigadoras. Con tal de que persevere, me conducirán a la certidumbre eterna de lo infinito”.<sup>31</sup> La existencia melancólica coloca al individuo de manera inmediata con el verdadero problema de la existencia, y en este sentido es una gran ganancia poseer esta personalidad, pero al mismo tiempo es muy costosa, pues la vida se le presenta como desdicha; difícilmente un melancólico puede encontrar tranquilidad en su existencia.

Por medio de la comunicación se le presentan al ser humano otra forma importante para penetrar en la conciencia de su propio yo. La comunicación reviste en Kierkegaard un valor educativo-existencial muy importante. Sin embargo, somete esta forma de aproximación a la conciencia a un examen detallado, pues el lenguaje también puede alejar a un individuo de su propio yo. Para hacer esta valoración, acude a la mayéutica socrática como parámetro de comunicación existencial, como forma para sacudir a las conciencias y así puedan enfrentarse a sí mismas. Con su ironía, Sócrates introducía la duda en los espíritus excesivamente seguros de sí mismos, para desasosegar las conciencias instaladas con excesiva comodidad en su situación temporal. “Sócrates es y será para mí el único reformador que reconozco; los otros, en mi opinión, pueden haber estado entusiasmados y bien intencionados, pero al mismo tiempo eran notablemente limitados”.<sup>32</sup> La comunicación así entendida no consiste en mostrar la realidad objetivada con eruditos argumentos, sino una llamada de atención sobre la autenticidad de la propia existencia. Por el carácter abierto del ser humano la comunicación existencial llega a los linderos de la libertad, pero no debe intentar sobrepasarlos. “Por toda la eternidad es imposible que yo obligue a una persona a aceptar una opinión, una convicción, una creencia. Pero sí puedo hacer una cosa: puedo obligarle a darse cuenta”.<sup>33</sup>

Cada una de estas formas mencionadas anteriormente pueden ser la ocasión de que el individuo tome conciencia de lo que significa poseer un

---

<sup>31</sup> Søren Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida*, p. 386 / SV<sup>1</sup> VI 353.

<sup>32</sup> Kierkegaard *Papirer*, VIII 123.

<sup>33</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista como escritor*, p. 57 / SV<sup>1</sup> XIII 538.

yo. Solamente aquí el ser humano ejercita su más radical voluntad de elegir, solamente desde esta conciencia puede entender su situación y comprender el alcance y los límites de sus posibilidades existenciales. Sin embargo, la conciencia de sí mismo es también la forma más peligrosa de perderse a sí mismo: ya sea que por medio de la conciencia desespere de su propia condición y no quiera ser sí mismo –desesperación de la debilidad–, o que por medio de la conciencia quiera desesperadamente afirmarse a sí mismo como su propio fundamento –desesperación de la obstinación–, rechazando cualquier intromisión externa.

En *La enfermedad mortal* se analizan diversas formas como el yo puede perderse a sí mismo, aunque esta vez bajo los parámetros de la conciencia. La conciencia desesperadamente débil es aquella a la que le humilla su condición existencial, por lo que no desea ser sí mismo, pero al mismo tiempo no soporta la humillación de abandonarse en un tercero, convirtiéndose en un individuo hermético. El yo no quiere reconocerse después de tanta debilidad, pero tampoco quiere olvidarla. El individuo hermético no desea que nadie venga a hablarle acerca de su caso, este individuo no confía a nadie los secretos íntimos de su propio yo. No siente impulso comunicativo, o ha aprendido a dominarlo a la perfección y solo se escucha a sí mismo hablando sobre el particular, está lo bastante herméticamente cerrado como para mantener lejos a cualquiera de los inoportunos que solazarían su curiosidad entrando en sus secretos personales. Por lo general quien sufre tiene echada la vista sobre una o muchas de las maneras en que pudiera ser auxiliado y desearía serlo. Si se le auxilia de una de esas maneras no pone ningún reparo en que se le ayude. La cosa cambia cuando se trata de tener que ser socorrido en un sentido profundamente serio y sin ninguna condición, como es el caso de una ayuda superior. Aquí hay que humillarse y recibir la ayuda sin reparo o condición, anonadándose en las manos del auxiliador. Esto sería demasiado doloroso para el desesperado. Prefiere, en su debilidad, quedarse solo con sus habituales sufrimientos, que son muchos y muy fuertes, pero que al yo en cuestión no le parecen tan intolerables como aquella humillación.

La conciencia débil puede reaccionar de diversos modos; puede intentar perder su yo con el ruido de la mundanidad, puede también intentar reducir a la nada su yo eterno por medio del suicidio, o puede, por

último, obstinadamente permanecer desesperadamente en su debilidad y sus lamentaciones interiores. La reacción que ocurre ordinariamente, en virtud de la propia debilidad del espíritu es la de arrojarse de lleno a la vida de la mundanidad, quizá en la distracción de las grandes empresas, y por este camino llegue a ser alguien que con su carrera fulgurante deje en la historia una gran huella de su existencia, “uno de esos espíritus inquietos que quiere olvidar a todo trance y pretende acallar los fuertes ruidos interiores con medios no menos fuertes, aunque de otra clase, que los que empleaba Ricardo III para no oír las maldiciones de su madre”.<sup>34</sup> O quizá busque olvidar, lanzándose a la vida de los sentidos, incluso al libertinaje para, de esa manera, retornar desesperadamente a la inmediatez, pero siempre con la conciencia atenta al yo que él no quiere ser.

Tanto en *La enfermedad mortal*<sup>35</sup> como en *El concepto de la angustia*<sup>36</sup> se menciona el peligro del suicidio que acecha al individuo que conscientemente no desea ser sí mismo. Si bien por el suicidio el individuo no puede deshacerse de su yo eterno, el suicida confía en que aquello que manifiesta su espiritualidad —la desesperación— puede ser quitado a la par que la vida. El individuo taciturno puede llevar hasta el extremo su hermetismo, de tal modo que su única realidad sea su propio yo que no desea en absoluto, no pudiendo soportar su propia existencia.

Analícemos ahora al yo que desesperadamente quiere ser sí mismo, que al igual que algunas formas de la debilidad, no permite que nada ni nadie venga en su ayuda, pero con la diferencia de que el yo, en esta forma de conciencia, se alza combativo y desafiante ante cualquier tipo de fundamentación, es la forma existencial más radicalmente opuesta a Dios, esta radicalidad se basa precisamente en que se le enfrenta, por esto lo califica como personalidad demoníaca. Quiere ser sí mismo no solo de una manera desafiadora y obstinada, sino que lo quiere ser haciendo hincapié con todas sus fuerzas en el desafío mismo. Obstinadamente quiere ser, “desligando al yo de toda relación al poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal poder exista”.<sup>37</sup> Quiere imponérsele, desafiándolo y

---

<sup>34</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 90 / SV<sup>1</sup> XI 177.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 69 / SV<sup>1</sup> XI 159.

<sup>36</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p.279 / SV<sup>1</sup> IV 424.

<sup>37</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 93 / SV<sup>1</sup> XI 179.

permaneciendo vinculado a Él en fuerza de malicia. Un ejemplo referido en *La enfermedad mortal* de esta obstinación es la actitud de Prometeo, quien prefirió seguir con sus tormentos antes de humillarse ante Zeus. Las palabras de Prometeo, a lo largo de toda la descripción que hace Esquilo, reflejan la arrogancia de querer ser sí mismo, precisamente a costa del rechazo de la voluntad de los dioses:

¡Sábelo bien! No cambio yo mi desgracia por un rebajamiento como el tuyo que llega hasta la adoración. Porque tengo mejor servir a esta roca que verme como mensajero de Zeus, ese padre de los dioses. El único modo de responder a los orgullosos es demostrándoles orgullo. [...] Te seré franco: ¡abozrezco a todos los dioses! [...] Te imaginas quizá que, en un buen día, atemorizado por las amenazas de Zeus, me tornaré en corazón de mujer e iré a suplicar a ése, el más aborrecido, con las palmas de mis manos femeniles vueltas hacia el cielo, que me desate las cadenas: ¡Muy lejos estoy de eso!<sup>38</sup>

El yo que quiere ser sí mismo no quiere oír nada acerca de la consolación que la eternidad pudiera tener guardada para él, porque ese consuelo representaría su ruina. El mismo se presenta como objeción contra toda la existencia. Esta obstinación es complementaria del hermetismo, ya que ante la conciencia de la imposibilidad de que el yo pueda autofundarse, el individuo *obstinadamente* desespera de que alguien salga en su ayuda o ve *obstinadamente* en esa ayuda un descamino del propio yo. Por eso, no existe ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío. “La misma expresión ‘no querer ser...’ nos está indicando obstinación. Por otra parte, la suprema obstinación de una desesperación nunca deja de venir acompañada de cierta debilidad. En una palabra, que la diferencia mutua es solo relativa”.<sup>39</sup> Tanto el hermetismo como la obstinación no tienen una representación extrínseca en las que se descubra, no hay nada externo que les corresponda, pues una correspondencia exterior respecto del hermetismo sería una flagrante contradicción. La correspondencia es la revelación. Todo signo exterior es aquí completamente indiferente. Lo único que se ha de custodiar a todo trance es ese hermetismo o interioridad. Solo los individuos meramente inmediatos no pueden guardar nada secreto,

---

<sup>38</sup> Esquilo, *Obras*. México: Ediciones Tradición, 1975, 221-222.

<sup>39</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 72 / SV<sup>1</sup> XI 163.

pues todo yo que sea un poco reflexivo concibe perfectamente que al yo se le mantenga a raya.

Sentadas las bases antropológicas y las diversas dificultades a las que se enfrenta el yo respecto a la tarea de hacerse a sí mismo, puede entonces comprenderse mejor las diversas reflexiones que Kierkegaard realiza respecto al actuar cotidiano de los individuos, y los parámetros que el compromiso existencial les presenta para responder a la vida diaria y a sus proyectos vitales. Desde luego que no se trata de soluciones fáciles para un problema complejo, sino más bien una actitud que ayuda a hacer frente a la dialéctica existencial. Kierkegaard insiste en la imposibilidad de una vida definitivamente resuelta teniendo en cuenta la finitud, temporalidad y contingencia de los seres humanos; sin embargo, esto no implica la imposibilidad de una vida comprometida con el afán de resolver el dilema de su existencia, resolución que no debe confundirse con una solución especulativa, filosófica o conceptual, sino por medio del esfuerzo, de las acciones comprometidas de la cotidianidad.

La verdad como simple contenido intelectual puede convertirse en el peor de los engaños, pues resulta una delación, una distracción para el yo, un simple juego especulativo en el que el profesor o el escritor se convierte en un técnico del saber. Acudiendo a la ignorancia socrática, Kierkegaard distingue entre dos formas de saber, la del que afirma saber pero que muestra en su vida que realmente no ha entendido lo que implica el saber, convirtiendo su saber en un entretenimiento retórico. O el saber del que se convierte en un testimonio vivo de la verdad que ha comprendido. Esta última forma de saber es la que denominará como verdad subjetiva, no es mera subjetividad pues requiere del compromiso por enfrenarse a la realidad, a un auténtico conocimiento que le impele a actuar, a acomodar su existencia conforme a ese saber.

El compromiso con la verdad requiere del esfuerzo del individuo, involucrar decisivamente a su voluntad para llevar a cabo, sin dilaciones, aquello que sabe y que se le exige como tarea. “El saber es un deleite, y ninguna persona cultivada y de inteligencia querría permanecer en la ignorancia de aquello que es correcto; le parecería una injuria si alguien le imputase el no saberlo, pero obrar en concordancia, eso requiere esfuerzo [...] Luchar personalmente por ser honesto, recto y desprendido requiere

de esfuerzo”.<sup>40</sup> La voluntad es necesaria para la transición entre el haber comprendido y el cumplimiento correspondiente. Dicho inversamente, solo en la idealidad pura no hay ninguna dificultad en el tránsito del entender al cumplir. “Para la especulación pura resulta muy fácil el tránsito del pensar al ser, pues allí todo acontece inmediatamente. ¡Lástima que sea solo en las nubes!”.<sup>41</sup> En el mundo real, de los individuos concretos, no es tan fácil dar el paso entre haber comprendido y el cumplimiento correspondiente. En cambio, en el cultivo de la pura idealidad, en donde la persona real e individual no es tomada en cuenta, la transición es necesaria – después de todo, en el sistema no hay nada que no suceda por necesidad–, en la idealidad no hay ninguna dificultad emparejada en el tránsito del entender al actuar. Este es el secreto de la filosofía moderna, esta correspondencia entre el pensar y el ser que está implícita en el *cogito ergo sum*.

Si entre el entender y el cumplir no hay necesariamente una continuidad inmediata, ¿qué puede suceder en ese lapso de tiempo si el individuo no actúa inmediatamente? La voluntad puede estimar favorable o desfavorable lo conocido. El móvil que puede haber para que la voluntad estime desfavorablemente algo puede deberse a las inclinaciones del individuo, muchas de ellas relacionadas con su naturaleza inferior. Si es desfavorable, ordinariamente no busca de manera inmediata actuar en contra de los dictados de la inteligencia. La voluntad deja que pase el tiempo, como un tiempo de tregua entre ella y la razón, como diciendo “ya mañana veremos”. Hay una dilación para actuar. En este tiempo de tregua, lento y apaciguador, el conocimiento se va oscureciendo y la naturaleza inferior va aumentando sus posibilidades de victoria. Al final, la inteligencia se ha pasado del lado de las inclinaciones que la voluntad desea favorecer, de manera casi imperceptible ha cambiado su juicio, ha caído en la ignorancia. “Tal vez sea esto lo que pase con la gran mayoría de las personas, trabajando en el oscurecimiento de sus conocimientos éticos y ético-religiosos, que con sus decisiones y consecuencias los llevarían a comportarse de un modo que no agradaría a su naturaleza inferior, para compensar esta situa-

---

<sup>40</sup> Søren Kierkegaard, *¡Juzga por ti mismo!*, p. 150 / SV<sup>1</sup> XII 397.

<sup>41</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 122 / SV<sup>1</sup> XI 205.

ción desarrollan afanosamente sus conocimientos estéticos y metafísicos, los cuales éticamente no son más que una distracción”.<sup>42</sup>

Al considerar la acción humana en el contexto filosófico de Kierkegaard es necesario referirse también al parámetro religioso. Como se mencionó al considerar los estadios de la existencia, el yo no puede evadir tan fácilmente su elección sobre Dios, cada individuo deberá tomar postura en torno a sus propias creencias o incredulidades sobre la base de las exigencias antropológicas de su yo,<sup>43</sup> como también por ciertos acontecimientos históricos, como la encarnación y las enseñanzas de Cristo, o por fenómenos culturales, como las múltiples manifestaciones de auténtica fe o incredulidad, pero, como se ha visto a lo largo de este escrito, esta toma de postura no se refiere a un simple juicio racional, como si se tratara de creer o no en los seres extraterrestres, su aceptación –en caso de darse– compromete la existencia en el más alto grado posible, pues se trata de una determinación del yo fundamental, ya sea en un sentido o en otro.

El ambiente filosófico de mediados del siglo XIX estuvo enmarcado por el debate en torno al estatuto de la religión. Autores como Göschel, Conradi, Gabler, Rosenkranz, Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach participaron desde la derecha o la izquierda de ese debate. Algunos consideraban que con el sistema hegeliano se había superado definitivamente la religión, mientras que otros veían en ese mismo sistema el fundamento racional para comprender su importancia, así como para asegurarle en puesto relevante dentro de la sociedad. La religión fue abordada desde diversas perspectivas, como fenómeno histórico, social, antropológico, metafísico y teológico. La filosofía de Kierkegaard también es una respuesta original a este debate. Como ya se mencionó, fue un agudo crítico de la religiosidad como forma de evasión del yo, en las diversas caras que la religiosidad puede revestirse para ese propósito. Sin embargo, su crítica y propuesta estaban en oposición a cualquiera de las escuelas hegelianas, pues en ellas la razón se convertía en el parámetro inapelable de la religión, ya fuera a favor o en contra.

---

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> Kant se refirió extensamente a esta necesidad en el libro segundo de su *Crítica de la razón práctica*. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. México: Universidad Autónoma de Metropolitana, 2001.

En *Temor y temblor* se enfrenta al sistema racionalista e idealista con un ejemplo muy usado por ellos, la figura de Abraham como padre en la fe. Para Kant y Hegel, Abraham era un ejemplo de los desvaríos en los que cae la religión al pretender una autonomía por encima de la razón. Kierkegaard analiza la esencia de la religión desde la perspectiva de la fe que no puede doblegarse a los parámetros racionales, la fe es presentada como posibilidad de escándalo para la razón. Con esto desea evitar uno de los vicios del racionalismo, que en aras de acreditar la religión ante el sistema dominante se rebajen las exigencias de la fe. Para él, la dialéctica existencial está estrechamente vinculada con la relación de cada individuo con la posibilidad de Dios como fundante. En la figura de Cristo y en el auténtico cristianismo está la posibilidad de entender la existencia y la forma de construir, con los límites de la temporalidad, una adecuada síntesis del yo. Kierkegaard elabora una filosofía de la religión con sumo cuidado, pues debe evitar un sinnúmero de posibles desvíos.

La lectura de las obras de Kierkegaard debe hacerse también bajo estos parámetros en torno a la religión, pues en ellas se enfrenta al lector no solamente ante sus diversas posibilidades antropológicas, sino también a la posibilidad de Dios como fundante. Como se ha visto, no se trata de una nueva demostración de la existencia de Dios, ni siquiera de un acercamiento de la religión por medio de argumentos racionales en boga, al estilo de los *praeambula fidei*. Por el contrario, presenta una religión que pasa por la paradoja y la posibilidad del absurdo; además es exigente: implica de cada individuo un compromiso ante Dios con su propia existencia, traducándose éste en el testimonio de una vida apasionadamente comprometida con la verdad; por eso afirma que el cultivo de la fe es una tarea que dura toda la vida.<sup>44</sup>

No es necesario determinar el comportamiento exigido a los individuos, pues no es posible hacer una lista de “las acciones a seguir”, una casuística general. Por el contrario, basándose en la libertad, en el carácter abierto del ser humano, y en las distintas circunstancias de cada individuo, lo importante es estar receptivos a la tarea que en cada circunstancia la existencia reclama de cada uno. Así por ejemplo, al referirse al amor afirma que no debe buscarse el describir todas las obras que le corresponden,

---

<sup>44</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 5 / SV<sup>1</sup> III 59.

“ni siquiera una de esas obras quedará descrita de un modo plenamente definitivo, afortunadamente. Porque lo que en su plena riqueza es esencialmente inagotable, es también esencialmente indescriptible”.<sup>45</sup> Lo que sí es posible exigir, como consecuencia del compromiso con la verdad, es una auténtica pasión en las tareas que la existencia reclama de nosotros.

---

<sup>45</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 250 / SV<sup>1</sup> IX 199.



## LA CRÍTICA AL ORDEN ESTABLECIDO

“La presente época no me entenderá bien, en este caso pertenezco a la historia y sé con certeza que encontraré allí un lugar y cuál será ese lugar”.<sup>1</sup>

“Llegamos al resultado de que el hombre se siente libremente activo solo en sus funciones animales –comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el adorno personal– mientras que en sus funciones humanas se ve reducido. Lo animal se vuelve humano y lo humano animal.”<sup>2</sup>

Søren Kierkegaard es reconocido por varios aspectos centrales de su pensamiento: la filosofía de la existencia, que acentúa el valor del individuo frente al peligro frecuente de su objetivación; su crítica al sistema hegeliano en su afán de reducir la realidad a categorías lógicas y del pensamiento; el enfrentamiento con la iglesia danesa de su tiempo, así como la contrapropuesta de un cristianismo originario y auténtico. Estos temas que recorren la diversidad de sus escritos van acompañados de otros no menos importantes: los estadios de la existencia, la ironía, los pseudónimos, la comunicación indirecta, la pasión y los estados existenciales como la angustia, la desesperación, la libertad; o sus diversos estudios estéticos, entre los que destaca su análisis del *Don Giovanni* de Mozart, la tragedia de Antígona o su famoso *Diario de un seductor*. Sin embargo, otro de los aspectos de su pensamiento es su preocupación y crítica social. Teniendo en cuenta

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 115 / SV<sup>1</sup> XIII 579.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 108.

que el siglo XIX amaneció con el gran acontecimiento que supuso la Revolución Francesa, acontecimiento debatido por la mayoría de los intelectuales de todo el mundo; por otra parte, el siglo XIX concluyó con la herencia social de Marx y Engels; es notorio que la postura de Kierkegaard no haya sido tan vinculada a la problemática social; por el contrario, fue considerado por algunos como un individualista e incluso como un solipsista.<sup>3</sup>

Este capítulo busca señalar la relevancia que tuvo para el filósofo danés la problemática y la crítica social, mostrando cómo esta crítica social es una de las columnas centrales de su pensamiento que, a su vez, motiva y soporta su labor de escritor. Su defensa al individuo, su crítica al sistema hegeliano y su preocupación por un cristianismo auténtico, tienen un punto en común: su preocupación social. En su diario de Gilleleje afirmó: “Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer (...) Se trata de entender mi destino, encontrar esa idea por la cual quiera vivir o morir.”<sup>4</sup> Esta búsqueda se concretó poco tiempo después: encontró en su labor de escritor, como ironista, el motivo providencial de su existencia. Esta vocación de escritor está estrechamente ligada a la percepción de su momento histórico-social, y a lo que el destino providencial le marcaba como labor sacrificada a favor de sus contemporáneos. Esta tesis está sostenida principalmente por tres textos de Kierkegaard: *Sobre el concepto de ironía*, *El concepto de la angustia* y *La época presente*. A partir de su concepción de crítica social contenida en esos libros, el lector de Kierkegaard puede observar en sus demás textos este eje social al que me refería anteriormente.

En *El concepto de la ironía* (1841), investigación que presentó al término de sus estudios universitarios, sostiene que la ironía en su significación esencial se hace presente a través de individuos concretos cuando una época ha llegado a su fin, cuando no soporta más los valores que la mantuvieron en pie. Esta concepción de la ironía es central para entender su vocación de escritor y la crítica social que desarrollará indirecta o directamente en todas sus obras. El ‘fin de una época’ tiene también cierta cer-

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, Harald Höffding, uno de los primeros comentaristas traducidos al español, afirmó que “si Kierkegaard hubiese querido aplicar seriamente su principio de la subjetividad ética, no debió aislar al individuo de toda relación con la realidad, de toda relación con los demás hombres”. Höffding, “La personalidad de Søren Kierkegaard”, en *Revista de Occidente* 82, 1930, 1-33.

<sup>4</sup> Kierkegaard, *Papirer*, I A 75.

canía, no solamente con el momento histórico de Europa a mediados del siglo XIX, sino también con la filosofía idealista y el concepto de historia que la soportaba, especialmente en el caso de Hegel; sin embargo, en Kierkegaard hay una singularidad en su concepción filosófica de la historia, que permite que la ironía y el ‘fin de una época’ tengan rasgos específicamente puntuales.

En *El concepto de la angustia* aborda el concepto de historia haciendo una importante distinción entre la historia cualitativa de cada individuo, la cual se determina por medio de la libertad y la historia cuantitativa de la especie humana; esta última, sin que pueda ser equiparada a la cualitativa, influye o puede influir en las decisiones de los individuos en los distintos momentos de la historia.

Si en *El concepto de ironía* y *El concepto de la angustia* se exponen los conceptos de ironía e historia que fundamentan su crítica social, en el texto *La época presente* se describen algunos de los rasgos principales en los que la época manifiesta su descomposición y caducidad. A través de cinco determinaciones de la época: sensata, reflexiva, desapasionada, encendida en fugaz entusiasmo e indolente, hace una radiografía crítica de su época – en muchos aspectos muy aplicable a la nuestra –, y al mismo tiempo, en contraposición, desarrolla su defensa a la auténtica individualidad como el adecuado fundamento de la sociedad. Aunque los conceptos desarrollados en *La época presente* se encuentran presentes en sus otros escritos, en esa pequeña obra los sintetiza adecuadamente.

## 1. La ironía y el fin de una época

Kierkegaard no desconocía las preocupaciones sociales que estaban presentes en el debate público de su época; sin embargo, consideraba que esos discursos popularizados solo atendían a ciertas manifestaciones, pero no a la raíz del problema. “Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber que confunde, es de otro Sócrates (...) Desde luego, nuestro

tiempo necesita muchísimo de semejante cura irónico-ética, hasta tal punto que quizá sea lo único de lo que en realidad está necesitado”.<sup>5</sup>

Este texto, del pseudónimo Anti-Climacus, pareciera opuesto a las preocupaciones sociales, como si las minimizara e hiciera a un lado, o como si se tratara de una peculiar obsesión hacia la ironía socrática. No obstante, se trata de un texto que conduce directamente a una concepción de la sociedad, de la historia y de la ironía, con una enorme preocupación, y a la vez, con un claro sentido crítico y propositivo. Para comprender lo anterior hay que retomar la explicación que Kierkegaard desarrolla en *El concepto de la ironía*; en la segunda parte de esa obra dedica un importante capítulo a *La validez histórica universal de la ironía*, en unas cuantas páginas desarrolla una interesante concepción de la historia y del papel que la ironía puede tener en el ‘fin de una época’.

Entre las diversas manifestaciones de la ironía distingue entre la principal forma: *sensu eminentiori*, la cual juega un papel decisivo en el ‘fin de una época’, de las formas más comunes, las cuales no tienen esa relevancia histórica. Esta distinción es de suma importancia para no confundir el propósito radical de la ironía, al modo socrático, con sus diversos usos retóricos o las formas menores de crítica social, sobre todo en una época donde la ironía estaba en la palestra de la discusión filosófica y cultural, especialmente entre los representantes del Romanticismo y las fuertes críticas que Hegel realizó a esa concepción romántica de la ironía. Aunque hay características comunes a toda forma irónica, como el manifestar lo contrario a lo que se piensa, la distinción busca separar su uso retórico del temperamento auténticamente irónico. Por ejemplo, entre las formas comunes se encuentra la vanidad irónica, aquella por la que puede establecerse una cierta superioridad racional, la de aquel que mira con desdén el lenguaje ordinario, jugando con el ocultamiento de lo que quiere decirse, “tanto como los reyes y los príncipes hablan francés, se habla ahora de manera irónica para que la gente común no entienda, así también la ironía se empeña en *aislarse*, no desea que se entienda de manera ordinaria”.<sup>6</sup>

¿En qué consiste la ironía *sensu eminentiori*? Para dar respuesta a esta pregunta esboza un concepto de historia y de momento histórico. El desa-

---

<sup>5</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 121 / SV<sup>1</sup> XI 203.

<sup>6</sup> Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 277 / SV<sup>1</sup> XIII 324.

rollo histórico es algo dinámico, cada generación, cada época está en unas circunstancias específicas y busca hacer real la concreción de la Idea, la tarea histórica que a sus contemporáneos les ha tocado asumir. Sin embargo, en ese transcurrir histórico, llega un tiempo en que la realidad en una época determinada pierde su vigencia, se desdibuja el valor que para ciertas generaciones aquella idealidad representó, comienza entonces a decaer de forma que la época ya no se soporta a sí misma en esa idealidad, y por lo cual esa realidad histórica tiene que ser desplazada por otra. En una estructura dialéctica muy cercana a la de Hegel, afirma que el presente ya no responde a las exigencias del devenir histórico en su conjunto.<sup>7</sup>

Este paso de una época a otra es complejo de diversos modos, al hacerse presente el choque entre la época que está caducando y la época por venir. Este choque está representado por las fuerzas del presente, las cuales quieren mantener su hegemonía, aunque incluso no sean conscientes ni comprendan que su idealidad ha dejado de tener peso histórico. Por otro lado, diversas señales indican el surgimiento de una nueva época, algunas individualidades favorecen su advenimiento: el profeta, el héroe, el irónico, cada uno con un papel específico en esa transición. Estos individuos son sacrificados por encontrarse en ese punto de inflexión histórica, en donde el choque se hace presente; ya que, ordinariamente, el cambio de una época lleva consigo la necesidad de víctimas. “En esto reside la profunda *tragicidad* de la historia universal. Un individuo puede estar al mismo tiempo justificado e inhabilitado en sentido histórico-universal. En la medida en que es último, debe llegar a ser una víctima; en la medida que es primero, debe prevalecer, es decir, prevalecer en tanto que llega a ser una víctima.”<sup>8</sup>

El individuo profético es capaz de visualizar lo nuevo a lo lejos, aunque no de una forma clara, tiene algunos rasgos, pero de indefinidos contornos. No se encuentra en el futuro, sino que lo presente y queda absorto en sus visiones. Por esto, aunque no puede hacer que el futuro se haga presente, sí puede profetizarlo y advertir su llegada. Esta advertencia re-

---

<sup>7</sup> Esta cercanía con la concepción histórica de Hegel será también distanciada en ese texto; en obras posteriores será precisada, como se verá más adelante en su concepción histórica en *El concepto de la angustia*.

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 286 / SV<sup>1</sup> 334.

presenta el choque, pues sus contemporáneos no visualizan lo mismo que él, por eso está perdido para la realidad a la que pertenece y se convierte en víctima. No obstante, su relación es pacífica, no le toca a él combatir directamente, ni destruir ni construir, solamente anunciar.

La lucha directa a favor de lo nuevo está encabezada por el héroe trágico, el revolucionario. Con la convicción de que una nueva realidad tiene que desplazar a la anterior, de una forma frontal emplea sus fuerzas en combatir lo caduco como entrada a una nueva época. En esta batalla la época cobra también víctimas entre los héroes trágicos.

No basta visualizar el nuevo porvenir, ni luchar por que se haga realidad, también es necesario que lo antiguo sea desplazado. “Es preciso que lo antiguo se muestre en toda su imperfección. Aquí es donde nos encontramos con el *sujeto irónico*. Para el sujeto irónico la realidad dada ha perdido completamente su validez, ha llegado a ser para él una forma imperfecta que, sobre todo, estorba. Pero, por otro lado, no posee lo nuevo”.<sup>9</sup> El irónico tiene la peculiar característica de usar la fuerza de lo antiguo, que aún persiste, para que lo antiguo se destruya a sí mismo al manifestarse en su invalidez. El ironista no señala directamente el mal de la época, como si se tratara de un tercero que condena, sino que conduce a la época para que se derrumbe al manifestarse. Tanto el profeta como el héroe están más atentos al porvenir, en cambio el ironista no; él está centrado en ver la contradicción en lo antiguo, su papel histórico está de frente a su época y de espaldas al futuro, de forma inversa a como están el profeta y el héroe. “La ironía es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia”.<sup>10</sup> Esta clarividencia negativa de su época lo convierte en un ser aislado, pues no pertenece a la época ni encuentra acomodo en ella, esa realidad ha llegado a ser una forma imperfecta que su existencia no puede aceptar. Encuentra en su estado, a pesar de todo, un elemento que usa a su favor: la libertad negativa, es libre de las ataduras en que la época tiene sujetos a los demás individuos, pero es negativo pues no hay nada que lo ancle, que lo retenga, queda suspendido. Gracias a esta libertad puede ponerse en servicio de la ironía del mundo.

---

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 283 / SV<sup>1</sup> XIII 331.

Kierkegaard reconoce en Hegel una correcta caracterización de la ironía en dos aspectos distintos. En primer término, como “negatividad absoluta e infinita”, y la ontología de la ironía como “ironía del mundo”. ¿Cómo entiende y aplica Kierkegaard estas determinaciones de la ironía? La ironía es *negatividad* en cuanto que no reconoce la realidad dada. Esa realidad carece de soporte, es el punto de inflexión –negativo– del movimiento histórico en su proceso dialéctico, el de una realidad que debe ser desplazada. La ironía es *infinita* porque no niega fenómenos particulares de la realidad, como si se tratara de aspectos aislados, sino que niega la realidad dada de forma general. Dicho de otra forma, los parámetros que habían dado sentido a una época han desaparecido, con lo cual las partes ya no tienen sentido. La causa del problema no está en los fenómenos independientes sino en aquello que les daba unidad. Esas ideas que tenían valor en una época podían servir indefinidamente, infinitamente, para dar sentido a las más variadas manifestaciones, como un cuerpo vivo que infunde su vitalidad a todo el organismo; al desaparecer esto, por contraparte, la ironía se vuelve infinita. La ironía es *absoluta*, pues aquello en virtud de lo cual niega la realidad se basta a sí misma y es capaz de dar un nuevo sentido a toda la realidad. Es la idea a la cual sirve –aunque no la conozca– el ironista.

Sin embargo, Hegel le da otro sentido, consideraba que la ironía de los románticos, como Schlegel, Solger o Tieck, estaba viciada pues no era sino una proyección de subjetividades individuales que no querían someterse a una idea universal. Por ejemplo, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel señala que “La ironía tiene como exponente a Friedrich von Schlegel. En ella el sujeto se sabe dentro de sí como lo absoluto, todo lo demás es vano para él; todas las determinaciones que se forman acerca de lo recto y de lo bueno las destruye de nuevo. Puede fingirlo todo; pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La ironía conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada y juega con todas las formas”.<sup>11</sup> El carácter absoluto de la ironía que Hegel critica se refiere al criterio subjetivo, vanidoso e hipócrita, en la cual el individuo se pone como único parámetro.

---

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía* Tomo III. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 482.

El carácter absoluto que Kierkegaard refiere a la ironía no va en el sentido anterior. También para él la ironía es una determinación de la subjetividad, ya que es un sujeto individual el que hace frente a la realidad con su libertad negativa; sin embargo, su temperamento y motivación irónica no están al servicio de un capricho subjetivo, como puede ser común a otras formas comunes de ironía, sino que el ironista está al servicio de una idea. Es esta vocación la que lo convierte también en una víctima “porque lo consume el celo de servir al espíritu universal”.<sup>12</sup> La idea a la que sirve todavía está oculta para él en sus determinaciones, él no la mira, pero sabe que le sirve al contribuir en la destrucción de lo caduco. No sirve a una determinación en su singularidad, ni a un capricho de su propia subjetividad, sino al carácter absoluto de una idea que se manifestará en una nueva época.<sup>13</sup>

La otra determinación de la ironía que Kierkegaard retoma de Hegel es “la ironía de la historia”. Su base está en la concepción dialéctica de la realidad, a través de la cual, en el proceso histórico como advenimiento del espíritu, cada realidad parcial contiene en germen su propia negación y, por ende, su propia aniquilación. Cada época, si bien tiene un carácter absoluto respecto a lo que la valida y da sentido a todas las determinaciones, es al mismo tiempo relativa, pues surge en la medida que era la consecución lógica del vaciamiento de la anterior; perderá, por consiguiente y en su debido momento, la fuerza, el sentido y la justificación que la hicieron sostenerse en pie. De esta forma se desarrolla su interna tendencia auto-destructiva, “precisamente porque toda realidad histórica particular es siempre solo un momento en el devenir-realidad de la idea, ella lleva consigo el germen de su caída”.<sup>14</sup> Kierkegaard pone el ejemplo del judaísmo, cuyo germen irónico consistía en ser poseedores de la Ley, como un invaluable tesoro, con la promesa de la bienaventuranza en la medida de su cumplimiento; sin embargo, su fortaleza era su debilidad, pues en realidad no podían cumplir los mandamientos prescritos por esa ley, que, por otro lado, se habían convertido en un interminable conjunto de preceptos. Así,

---

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 287 / SV<sup>1</sup> XIII 335.

<sup>13</sup> Mark Dooley recupera esta consideración como parte de la ética de la ironía. Cfr. Mark Dooley, *The politics of exodus. Kierkegaard's ethics of responsibility*. New York: Fordham University Press, 2001, pp. 43-73.

<sup>14</sup> Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 288 / SV<sup>1</sup> XIII 336.

el decálogo se convirtió en sustento pero, a la larga, en su punto de inflexión. Como se había mencionado, el ironista observa con claridad que ha llegado ese punto de inflexión en la época que vive, su tarea consiste en que lo negativo de la época se muestre provocando así su ruina.

Además de este ejemplo del judaísmo, en distintos lugares de su estudio sobre “La validez histórico-universal de la ironía”, señala otros ejemplos. El más importante de ellos se refiere a Sócrates y la época del helenismo. La subjetividad irónica *sensu eminentiori* se manifestó por primera vez en la historia con Sócrates. También en él la realidad dada había perdido sentido. “Al aniquilar el helenismo utilizó la ironía; su actitud hacia el helenismo fue siempre irónica; siendo un ignorante y sin saber nada, buscó siempre la dilucidación en los otros, e hizo que lo establecido se derrumbara precisamente al dejarlo subsistir”.<sup>15</sup> Kierkegaard recalca la ignorancia socrática, ya que este aspecto confirma su tesis acerca de la ironía y marca una diferencia fundamental con la interpretación de Hegel. Debido a la concepción peyorativa e incluso exasperada que Hegel aplica a la ironía,<sup>16</sup> su visión del filósofo ateniense, a este respecto, es cautelosa y de ninguna manera radical. Para Hegel la ironía socrática no representa una subjetividad negativa, no se trata de un ignorante sino de un sabio, su ironía está más próxima a una táctica retórica que a una posición existencial. Kierkegaard cita algunos textos de Hegel de sus *Lecciones de la historia de la filosofía* en los que el filósofo alemán hace esa interpretación socrática, cuando afirma que “Sócrates se hace ignorante, y aparentando dejarse instruir, instruye a los demás”,<sup>17</sup> “la ironía concierne al modo particular en que una persona se conduce con otra”.<sup>18</sup>

Para Kierkegaard esta interpretación hegeliana de Sócrates es errónea y le hace perder todo su peso histórico, se trata más de una visualización platónica que socrática. Para Kierkegaard la ignorancia socrática es real y no es de ninguna manera peyorativa de su relevancia histórica. Su ironía dialéctica consiste en que la falsedad de los sofistas, y con ella del helenismo, se hiciera patente, no es que fuera un partero de la verdad, sino un

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 290 / SV<sup>1</sup> XIII 339.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 289 / SV<sup>1</sup> XIII 338.

<sup>17</sup> Citado por Søren Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía*, p. 291 / SV<sup>1</sup> XIII 339.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 292 / SV<sup>1</sup> XIII 340.

partero de la contradicción. Recordemos, a modo de ejemplo, un texto del dialogo platónico *Menón*, en el cual Menón se desespera por ver como se desvanece a través de la ironía de Sócrates el conocimiento que creía poseer:

– Menón: “Aunque diez mil veces he realizado toda clase de discursos sobre la virtud y delante de mucha gente, y además bien –como al menos a mí mismo me lo parecía–, ahora no puedo en absoluto decir qué es”.<sup>19</sup>

– Sócrates: No es que yo mismo esté fuera de confusión poniendo en confusión a los demás, sino que estando yo completamente confuso, confundo también a los otros”.<sup>20</sup>

Esas frecuentes declaraciones de Sócrates acerca de su ignorancia son, al mismo tiempo, un principio, ya que saber que se es ignorante es el comienzo del saber; pero es un saber negativo, ya que no es un saber sobre algo, no tiene contenido positivo y ésta es precisamente la determinación de la ironía. Por eso, el enorme valor de Sócrates es negativo y con él aparece por primera vez la ironía como instrumento para derrumbar lo establecido, gracias a ella la época es despojada de los créditos falsamente adquiridos o ya caducos.

Esta concepción de la ironía con la que Kierkegaard comenzó su producción intelectual es una clave hermenéutica muy importante para entender su labor como escritor, el uso de la comunicación indirecta, de los pseudónimos y de la ironía misma. No es arbitrario afirmar que él se sentía el portador de una nueva manifestación histórica de la ironía *sensu eminentiori*, para cumplir un cometido negativo respecto a su época. Al inicio de este apartado cité un texto de *La enfermedad mortal* donde su autor hace referencia a que lo que necesita el mundo es de otro Sócrates; en este mismo texto, refiriéndose a la hipocresía de su época, en la cual, de forma corriente se afirma saber una cosa y se hace lo contrario, exclama: “Oh Sócrates, yo sé que cuento con tus parabienes si me sirvo de ellos y los juzgo en el banquillo de lo cómico –naturalmente, siempre que la ironía resul-

---

<sup>19</sup> Platón, *Menón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 80b.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 81c.

tante sea de la buena”.<sup>21</sup> Su cometido, por tanto, no es desarrollar un sistema de conocimientos al modo tradicional de la filosofía, sino provocar que la época se muestre en toda su imperfección. Por eso es importante hacer una relectura de Kierkegaard considerándolo como un crítico del orden establecido.

Si bien *Sobre el concepto de ironía* es la base en la que se asienta su proyecto existencial como escritor, su concepto de historia tendrá algunas variantes que pueden ayudar a complementar su importante concepción del ‘fin de una época’. La concepción de la ironía, emparentada estrechamente con épocas históricas, pareciera a simple vista no tener una especial distinción con la concepción histórica de Hegel, o la de tintes dialéctico-idealista, a pesar de las claras diferencias que Kierkegaard marca respecto a la ironía hegeliana. Puede dar la impresión de que la parte más existencial, subjetiva y libre de las acciones individuales se diluye en una concepción de la historia más universal con ciertos elementos reiterativos de la historia. Para aclarar este punto me referiré a su obra *El concepto de la angustia*, pues ahí se contienen importantes explicaciones sobre las determinaciones históricas que utiliza Kierkegaard, las cuales complementan lo que afirmó en su trabajo sobre la ironía.

Tres años después de la aprobación de su tesis en la Universidad de Copenhague apareció su obra *El concepto de la angustia*, firmada por el pseudónimo Vigilius Haufniensis. Los problemas centrales de esta obra son, por una parte, comprender cuáles fueron las condiciones de posibilidad originarias que permitan esclarecer el pecado de Adán y Eva; y por otra, explicar la relación que existe entre ese primer pecado con los pecados de los individuos posteriores. Busca, en definitiva, poder abordar el origen y la progresión del mal como posibilidad de la libertad. El problema es de capital importancia ya que se trata de vincular la libertad humana, que no tiene solución de continuidad, con la progresión del pecado en la historia.

La clave para dilucidar este problema es la distinción que establece entre el individuo y la especie. “La razón de esto es muy honda y constituye nada menos que la esencia de la existencia humana. Esta razón no es otra que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí

---

<sup>21</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 121 / SV<sup>1</sup> XI 203.

mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie”.<sup>22</sup> Adán no es un caso antropológico u ontológicamente especial por ser el primer individuo de la especie, de forma que los individuos posteriores a él fuéramos individuos, pero no la especie. Adán, como todo individuo posterior, es al mismo tiempo un individuo y la especie, lo que acontece antropológicamente con Adán acontece con todos los individuos posteriores, sin embargo hay una distinción histórica, pues no está pensando en la especie como una abstracción del entendimiento, que reúne y unifica a los individuos en su conjunto, como una idea genérica que ayuda conceptualmente a unificar ciertas categorías que se aplican a los seres humanos; tampoco se trata de una fuerza o entelequia que está más allá de los individuos aunque determinándolos. Por el contrario, hay una connatural y continua interacción entre cada individuo y la especie. Esto de dos modos: en primer lugar, cada individuo está en un contexto histórico, bajo ciertas determinaciones de la especie en un punto de su desarrollo, por ende, queda acentuada su pertenencia a la especie. En segundo lugar, las acciones de cada individuo, en las que se destaca su comportamiento voluntario y libre, influyen en la progresión de la especie, ya que la especie se desarrolla evolutivamente a partir de esas acciones. Ni los individuos ni la especie se reducen a una esencia inmutable, en ellas hay un desarrollo no predeterminado, es por esto que tanto los individuos como la especie tienen historia, a diferencia de otros seres de la naturaleza en donde no se dan esas características. “La historia de la raza no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la misma historia de la raza”.<sup>23</sup>

La influencia entre la historia de los individuos y la historia de la especie humana es continua; sin embargo, hay una diferencia radical, la historia individual es producto de las acciones libres, supone un “salto cualitativo” entre el antes y el después. En cambio, la progresión de la historia de la especie es “cuantitativo”, aunque se nutre de las acciones voluntarias, la especie por sí misma no produce ninguna acción cualitativa. Por otra parte, las determinaciones de la especie pueden influir en el comporta-

---

<sup>22</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 66 / SV<sup>1</sup> IV 300.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 68 / SV<sup>1</sup> IV 301.

miento de los individuos, pero nunca determinar su acción ni su historia. La historia de la especie puede llegar a ser un trampolín para el salto cualitativo de los individuos, pero el salto en el trampolín depende de un acto de los individuos, nadie se sube ni salta de un trampolín sin su propia determinación.<sup>24</sup>

Lo que un individuo hace impacta en la especie, ningún individuo está aislado de los demás. Esto no significa que el individuo sea un simple aspecto numérico de la especie, en realidad cada individuo es singular, cada individuo es libre para determinarse a sí mismo, por eso, cada una de sus acciones como individuo libre requiere un salto cualitativo, no son una simple consecuencia lógica de la historia de la especie, de un factor externo a él, a esto se refiere Kierkegaard con salto cualitativo. Al mismo tiempo, esas acciones tienen un impacto en la especie: a través de la influencia en la convivencia con los demás, o por medio de sus consecuencias histórico-sociales, o incluso cuando transforma la naturaleza afectando el medio ambiente; de tal manera que cada individuo contribuye continuamente a la configuración de la especie. Una idea similar, aplicada a la evolución en general, la encontramos una década después en la obra *El origen de las especies*, de Charles Darwin, que basa su teoría de la evolución en un concepto de especie análogo al que Kierkegaard plantea. En esa obra publicada en 1859 afirma que los cambios de los individuos, provocados por diversas y nuevas circunstancias que requieren una adaptación al medio, van marcando el rumbo de los cambios en la especie, aunque esto sea de forma casi imperceptible y en lapsos de tiempo muy grandes. La diferencia entre Kierkegaard y Darwin está en el hecho de que el pensador danés está pensando especialmente en los cambios operados como fruto de la libertad humana y no en cambios físicos causados por factores biológicos y externos. En esta diferencia se basa su definición de historia, como una realidad estrictamente humana.

Bajo estos parámetros, en los que hay que tener en cuenta la libertad humana, el desarrollo de la historia no es necesariamente lineal, ni progresivo, ni evolutivo en el sentido darwiniano, en que el progreso se da por la sobrevivencia del más fuerte; ni tampoco progresivo en el sentido idealista, donde el espíritu va progresando al encontrar, de una u otra forma, la di-

---

<sup>24</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 71n / SV<sup>1</sup> IV 304n.

rección hacia su perfección. En el caso de Kierkegaard se trata de la historia de la libertad y, por ende, de una historia discontinua y que se refleja en la configuración de la historia de la especie humana, la cual tiene en su haber los aciertos y los errores de los individuos, sus virtudes y sus vicios, sus acciones buenas y sus pecados. “Como, en definitiva, la especie no comienza de nuevo con cada individuo, es claro que la pecaminosidad de la especie tiene una historia. Sin embargo, esta historia va avanzando según determinaciones cuantitativas, en tanto que el individuo participa en ella con el salto de la cualidad. Esta es la razón de que la especie no comience de nuevo con cada individuo, pues en este caso no existiría la especie; en cambio, cada individuo comienza de nuevo con la especie”.<sup>25</sup>

Esta concepción de la historia desarrollada en *El concepto de la angustia* embona bien con el ‘fin de una época’ planteado en *Sobre el concepto de ironía*. Los individuos, que cuentan con la facultad de decidir su propio devenir, su ser sí mismos, se han dejado alienar por las determinaciones cuantitativas de la época. Siguiendo con el ejemplo de Kierkegaard en torno al salto, pues no obstante su libertad, los individuos se dejan guiar fácilmente por la inercia de la historia, y saltan del trampolín que un poder abstracto les ha indicado. El individuo pierde así su condición de ser sí mismo, para ocupar un lugar dentro de la masa. Es la historia de la especie, que ha recluido a los individuos en sus categorías, la que toma el rumbo de una época; sin embargo, esa época está en contradicción con la naturaleza de los individuos y se vuelve un contrasentido; la época ha dejado de tener un auténtico valor para el individuo y se derrumba pues no puede ser sostén del yo, del espíritu que continuamente reclama su lugar en la existencia.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 74 / SV<sup>I</sup> IV 305. Algo similar vuelve a repetir más adelante: “La especie tiene su historia y en ella la pecaminosidad continuamente progresa según sus propias determinaciones cuantitativas, pero la inocencia siempre y solamente se pierde por medio del salto cualitativo del individuo. Es indudable que esta pecaminosidad que representa el progreso de la especie puede manifestarse más o menos influyente en el individuo que la asume dentro de sus actos, pero esto siempre será un más o menos, una determinación cuantitativa que no constituye nunca el concepto de la culpa.” *Ibidem*, p. 81 / SV<sup>I</sup> IV 309.

## 2. La época presente

Kierkegaard está convencido que su época, mediados del siglo dieciocho, es uno de esas inflexiones de la historia a las que se refería en *Sobre el concepto de la ironía*. Una época que se declaraba triunfalista en muchos aspectos, aunque a sus ojos, había perdido su validez. Por consiguiente, debía entrar en escena el poder de la ironía, para hacer patente esa negatividad. ¿Qué es lo que percibe de su época para hacer ese juicio? Como se mencionó anteriormente, no son las manifestaciones las que determinan el vacío generalizado de una época, pero ciertas individualidades, como es el caso de la subjetividad irónica, pueden percibir por medio de esas determinaciones la situación precaria de la época.

En sus distintas obras Kierkegaard hace aparecer en escena la radiografía de su época, de entre esas obras “La época presente” desarrolla de manera directa esa visión. Ese escrito está contenido en un trabajo más amplio, *Una reseña literaria*, que Kierkegaard publicó en 1846. Con ocasión de la novela *Dos épocas* publicada anónimamente por Thomasine Gyllembourg, madre de J.L. Heiberg, uno de los principales representantes del hegelianismo en Dinamarca, Kierkegaard escribió un conjunto de ensayos críticos favorables; uno de esos últimos ensayos es “La época presente”. En la última página de ese ensayo Kierkegaard resume su agrado por aquella novela anónima: “Mi posición no ha podido ser la del apurado crítico que, tras haber hojeado el libro, en un momento de benignidad, busca llamar la atención de otros sobre éste. Por el contrario, lo he releído en numerosas ocasiones y deseo que el loable desconocido autor reciba esta, quizás desproporcionada, reseña como una señal de mi agradecimiento por el placer que me ha procurado la lectura”.<sup>26</sup>

Como en la mayoría de sus obras, en este escrito Kierkegaard utiliza un método dialéctico, en el que desarrolla una crítica a la realidad enfrentándola a lo que esta intenta suprimir: la existencia, la individualidad, la auténtica religiosidad, el amor, etc. Su intención es sacar de las cenizas de la época lo original y genuino, lo que está ahí presente como un valor absoluto. Esta forma dialéctica en la que son enfrentadas continuamente dos realidades es completada a través de la comparación con otras épocas;

---

<sup>26</sup> Kierkegaard, *La época presente*, p. 92 / SV<sup>1</sup> VIII 104.

como lo hace, por ejemplo, en *El concepto de la ironía*, especialmente a través de una comparación entre Sócrates y el Romanticismo, o en *O lo uno o lo otro* al comparar la tragedia clásica griega con la tragedia moderna, o en *Ejercitación del Cristianismo*, cuando compara la situación de contemporaneidad con Cristo respecto a la época moderna, o en *Las obras del amor*, en donde compara la amistad pagana de la antigüedad con el paganismo-cristiano moderno respecto al auténtico amor al prójimo anunciado por Cristo. Esta forma de abordar los temas existenciales es frecuente en Kierkegaard y muestra un complejo estilo argumentativo, en el que se combinan sus diversos recursos literarios.

El contenido conceptual de *La época presente* está construido a partir de una inicial afirmación: “La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia”.<sup>27</sup> Bajo estas determinaciones, estrechamente entrelazadas, elabora una fuerte crítica social.

La época sensata y reflexiva puede comprenderse mejor desde la noción de desesperación. En *La enfermedad mortal* se mencionan dos tipos de desesperación que se corresponden: La desesperación de la infinitud que equivale a falta de finitud, y la de la posibilidad que equivale a falta de necesidad. En ambas formas el yo no se hace concreto y se extravía en el mundo de la fantasía, de la reflexión, de las posibilidades. La fantasía, de la cual se alimenta la reflexión, es la capacidad de instaurar todo. En estas formas de desesperación el yo navega como el judío errante, de una fantasía a otra, de una posibilidad a otra, de una reflexión a otra, sin nunca poder descansar en un puerto, el yo pierde entonces su necesaria estabilidad, que le permita llegar a ser sí mismo. “Si la posibilidad derriba a la necesidad por los suelos, entonces el yo sale en volandas a la grupa de la posibilidad, huyendo de sí mismo y sin que quede nada necesario a lo que retornar. Este es el caso de la desesperación propia de la posibilidad. Semejante yo se convierte en una posibilidad abstracta, debatiéndose hasta el cansancio en lo posible”.<sup>28</sup>

Cuando afirma que la época presente se ha vuelto reflexiva lo hace en esta misma dirección. Para entender esta relación es conveniente explicar

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 41 / SV<sup>1</sup> VIII 104.

<sup>28</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 57 / SV<sup>1</sup> XI 149.

la relevancia que para Kierkegaard tiene la pasión en la configuración de los individuos. El yo individual tiene la tarea de hacerse a sí mismo, de comprender lo que la existencia reclama de él, y la responsabilidad de abocarse a esa tarea como principal deber. La pasión es la capacidad con la que el individuo puede concentrar toda su energía en la consecución de su deber existencial. Sin pasión no hay nada en lo cual involucrarse de forma absoluta. La reflexión, en cambio, es un sucedáneo de la pasión. Si no existe un objeto que determine el rumbo de la existencia, la reflexión se vuelve el mejor entretenimiento, la moda más sofisticada y valorada por la época. El individuo “no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de la reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión”.<sup>29</sup> La reflexión así entendida es pura abstracción y no llega nunca a una acción encaminada a la concreción del yo en su existencia pues ha desdibujado sus parámetros profundos para la acción. La época presente, como en un concurso de retórica, en donde el acento está puesto en la capacidad discursiva, más que en el contenido, se ha embelesado ante la reflexión, aunque ésta se haya convertido en algo trivial, en habladurías, en charlas sin sustento. “La escasez de idealidad y el exceso de exterioridad transforman la conversación en una insignificante repetición de nombres y referencia a personas, repetición de información “muy fiable” sobre lo que tal y tal, mencionado por su nombre, ha dicho, etc., una habladuría que confiesa lo que uno quiere y no quiere, los propios planes, lo que se habría dicho en tal y tal ocasión, a qué muchacha se le hace la corte, por qué uno prefirió no casarse, etc.”<sup>30</sup>

Si no existe en los individuos un punto interior desde el cual uno quiera y deba comprometer apasionadamente la existencia, entonces el parámetro del yo es externo: la moda, el rol social, lo público. El individuo se diluye y se convierte en parte de una masa, termina vagando sin rumbo y a merced de nadie, de esa nada en que consiste el poder abstracto al que ha cedido la iniciativa de su existencia. El peligro es que ese poder opresor

---

<sup>29</sup> *La época presente*, p. 42 / SV<sup>1</sup> VIII 65.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 77 / SV<sup>1</sup> VIII 92. Esta misma idea se encuentra en otros textos de Kierkegaard, por ejemplo, “...entonces toda su vida es relatividad, solamente trabaja para fines relativos; no emprende nada sin que la razón de alguna manera le pueda evidenciar su ventaja o pérdida mediante la verosimilitud, sin que pueda responderle el por qué y el para qué.” Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 130 / SV<sup>1</sup> XII 110.

está bien maquillado y reviste mil caras aprobadas por la masa, de forma que si un individuo se les enfrenta es considerado como alguien egocéntrico que no enarbola los ideales de la época, como pudieran ser la democracia, la libertad de prensa, la defensa de los pobres, la lucha a favor de las minorías, etc. ¿Puede alguien acaso no estar de acuerdo con estos ideales? Sin embargo, esos ideales, en una época sin pasión, son meras máscaras de su vacío. Por ejemplo, cuando existe un estado opresor, en cualquiera de sus hechuras, la libertad de asociación se vuelve un valor no solo como defensa contra las ideas impuestas, sino que incluso puede convertirse en un motor de cambio o en un agente revolucionario. Sin embargo, lo que en un contexto es valioso y con una lógica bien determinada, en otro puede ser pernicioso. La época presente a la que se refiere consiste en un falso endiosamiento del principio de sociabilidad, como si lo más relevante en el orden político y comunitario fueran los parámetros sociales establecidos por ese poder abstracto. Cuando pertenecer a grupos, a comités o a círculos sociales se convierte en una necesidad de la época, entonces el individuo cede la iniciativa a los demás; no es que lo social o la sociedad pierda su valor originario, sino que lo auténticamente social ha quedado como raptado por el poder de la masa. “En nuestra época el principio de asociación (que a lo sumo puede tener alguna validez en relación a intereses materiales) no es positivo, sino negativo; es una evasión, una disipación, una mentira cuya dialéctica es la siguiente: en la medida que fortalece a los individuos, los vacía; los fortalece numéricamente, agrupando, pero éticamente es un debilitamiento”.<sup>31</sup>

Otro ejemplo es el cometido de la prensa en una época desapasionada. El principal creador y promotor de esas falsas máscaras sociales que todos aprueban es la prensa –hoy lo llamaríamos los medios de comunicación–. La prensa convierte a la muchedumbre de los hombres en público. Su misión es clara: impactar, moldear al público y entretenerlo, aunque el ropaje con el que da la cara sea el de la libertad de prensa, el derecho a estar bien informados, servir como contrapeso de otros poderes, etc. Como si el público fuera un botín entre esos otros poderes y la prensa. La prensa logra, además, que lo privado se vuelva público, que lo moral se traspase

---

<sup>31</sup> *La época presente*, p. 87 / SV<sup>1</sup> VIII 99. ¿No habría que retomar en este punto a Kierkegaard para comprender nuestro fenómeno cultural de “las redes sociales”?

de lo privado a lo público, diluyéndolo, pues el público está más atento a los errores y faltas de los demás, contra quienes arroja toda su indignación interior, aunque por otro lado no tenga tiempo ni humor para hacer un serio examen personal sobre la responsabilidad moral de sus propias acciones. No es que la prensa, de suyo, sea siempre negatividad, sino que su fuerza se convierte en negatividad cuando el conjunto de la época es negativo; la prensa alienta la negatividad social convertida en fantasma. Kierkegaard explica esta relación de la siguiente manera:

Este fantasma es el público. Solo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse este fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando esta misma se vuelve una abstracción. En épocas entusiastas, en épocas apasionadas y tumultuosas, incluso cuando un pueblo quiere actualizar la idea de un desierto estéril, destruyendo y desmoralizando todo, eso todavía no es un público. Ahí aún hay partidos y concreciones. En épocas como éstas la prensa adoptará el carácter de concreción en relación con la división. Pero al igual que los profesionales sedentarios están particularmente inclinados a desarrollar ilusiones, así una época desapasionada, sedentaria, reflexiva, cuando la prensa, si bien es débil, –aunque sea lo único que parece tener vida en medio de la mortandad– desarrollará este fantasma.<sup>32</sup>

Otra forma de comprender la crisis de la época presente es a través del “principio de nivelación”. Sin un objeto que permita a los individuos concretar su existencia de manera apasionada, el yo de cada uno se encuentra en un estado de letargo, en un adormecimiento de su existencia, en el que su parámetro de subsistencia es exterior y no interior. Lo exterior es la masa que está regulada por el principio de nivelación social, el cual consiste en conducir a todos los individuos bajo estándares comunes, nivelándolos, de forma que la totalidad esté al resguardo de lo extraordinario. Los individuos pueden reacomodarse bajo un mínimo común divisor, bajo el éxito o el fracaso, bajo la riqueza, el poder, el prestigio o la buena fortuna, pero siempre bajo el marco de lo general, bajo el principio de nivelación. “Mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática,

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 77 / SV<sup>1</sup> VIII 92.

que evita toda agitación”.<sup>33</sup> Kierkegaard ilustra el contrasentido de los individuos regidos bajo el principio de nivelación, con una anécdota personal: en una ocasión visitó a una familia que poseía un reloj antiguo el cual estaba descompuesto; el reloj seguía funcionando en su estructura básica pero las campanas que servían para anunciar las horas tenían un peculiar defecto, cada hora sonaba, pero de una forma abstracta y confusa, pues no sonaba seis veces para marcar las seis, o doce veces para marcar las doce horas, sino que sonaba con intervalos iguales. El sonido de sus campanas se había nivelado y no permitía identificar una hora de otra. Lo mismo sucede con el principio de nivelación, a través del cual las relaciones se manifiestan sin una concreción específica, son genéricas y abstractas, como en un estado permanente de somnolencia.<sup>34</sup>

Esta radicalidad crítica de Kierkegaard respecto al orden establecido no es del todo ajena a críticas más recientes. Horkheimer y Adorno construyen el argumento central de su teoría crítica bajo parámetros muy similares a la nivelación kierkegaardiana. Para estos filósofos nuestra época ilustrada se ha convertido en aquello que intentaba destruir, en un mito opresor de los hombres; por eso afirman de forma categórica que la ilustración es totalitaria, convirtiendo lo numérico en su canon. “La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas”.<sup>35</sup> Todo se reduce a números y éstos operan bajo el signo de la igualdad, convirtiendo la igualdad en un fetiche. Hay una dócil sumisión de la razón hacia los datos inmediatos. “A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan en el individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado solo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación –lograda o no– a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados”.<sup>36</sup> El poder de los números, de las estadísticas, se vuelve un poder

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 59. / SV<sup>1</sup> VIII 98.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 55 / SV<sup>1</sup> VIII 75.

<sup>35</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2001, p. 63.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 82.

abstracto y hace temblar a los individuos y a las naciones más poderosas ante cualquier variación de sus resultados.<sup>37</sup>

Bajo estos parámetros de ironía, ‘fin de una época’ e individualidad enajenada, pueden leerse las obras de Kierkegaard en su conjunto, y comprender que no se trata solamente de un ingenioso escritor existencialista, sino de un profundo y agudo crítico social.

---

<sup>37</sup> Por su parte, Anthony Rudd considera que la crítica emprendida por Kierkegaard a su época desde la ironía es aplicable a nuestra época posmoderna. Cfr. Rudd, “Kierkegaard’s Critique of Pure Irony” en *Kierkegaard. The Self in Society*. London: MacMillan Press, 1998, p. 86.



## UN PUNTO DE ENCUENTRO: EL PENSADOR SUBJETIVO Y LA CRÍTICA AL ACADEMICISMO

En la antigüedad los filósofos eran una fuerza, constituían una fuerza ética, un carácter. El imperialismo los aseguró para sí, pagándoles y convirtiéndolos en “profesores”. Lo mismo acontece con la vida cristiana.

El profesor es un castrado: pero no ha perdido su virilidad “por el reino de Dios” (Mt 19, 12), sino por el contrario, para acomodarse mejor en este mundo sin carácter.<sup>1</sup>

### 1. El peligro de objetivar la existencia

La idea del conocimiento como apropiación, como verdad subjetiva, es uno de los ejes en los que descansa la crítica que establece Kierkegaard hacia la objetivación del conocimiento elaborado por el sistema hegeliano, y de igual forma al aparato academicista que rodeó durante una época a Hegel y a sus discípulos. Son diversas las objeciones que plantea: el sistema pretende abarcarlo todo sin dar cabida a la duda o a la posibilidad del error; su mayor preocupación es terminar el sistema<sup>2</sup> y acomodar cualquier

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, *Papirer*, X4 A 450.

<sup>2</sup> Johannes Climacus hace notar que la palabra misma ‘sistema’ se refiere a algo que necesita estar acabado, ya que un sistema inacabado es solamente un proyecto de sistema o un sistema imperfecto, lo que lo haría perder uno de sus rasgos distintivos. Frecuentemente utiliza esta crítica de forma irónica: “Tiempo lo tengo de sobra, porque lo que es-

otro conocimiento al sistema; este resguardo del conocimiento como un todo unitario facilita la sensación de “poseer la verdad”. Para el sistema, como escuela, el acento está puesto en él mismo o, en el mejor de los casos, en la figura paradigmática del maestro, de Hegel, y no tanto en el esfuerzo que cada uno debe emprender para apropiarse de la verdad. Por otra parte, los discípulos del sistema, sus profesores y adjuntos han creado un *sancta sanctorum* reservado exclusivamente para ellos, de tal forma que nadie que no sea del sistema, o reconocido por él, puede sentirse con la autoridad para decir algo. A partir de estas críticas pueden entenderse los diversos textos que se encuentran repartidos en sus obras, llenos de ironía hacia la pretendida sabiduría del saber objetivo. El último párrafo del prólogo de *Temor y temblor* es un primer ejemplo de esta crítica que utiliza Kierkegaard a través de sus pseudónimos, en la cual puede imaginarse el humor con que su autor lo escribió:

Yo me inclino con la más profunda deferencia ante cualquier sistemático, ante todo inspector aduanero revuelve-maletas que exclame: “Esto no es el sistema ni tiene nada que ver con él.” Hago mis mejores votos por el sistema y por todos los daneses que se interesan por dicho ómnibus..., aunque no será una torre lo que acabarán construyendo. A todos y cada uno de ellos les deseo buena suerte y toda clase de venturas.<sup>3</sup>

Esta crítica a la objetivación del conocimiento está desarrollada de manera puntual en el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*; su autor pseudónimo, Johannes Climacus, contrapone dos tipos de pensadores: el subjetivo y el objetivo. El pensador objetivo, representado entre otros por el “discípulo del sistema”, tiene como principal interés el conocimiento del espíritu absoluto, de su objetivación en la historia, para así poder dar cuenta de cualquier otro fenómeno o conocimiento como integrado a ese desarrollo. Como queda de manifiesto desde la introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, su sistema es especulativo, en el sentido de poder conceptualizar racionalmente lo que el arte, la religión y las otras manifestaciones del espíritu humano han realizado de manera lí-

---

cribo no es el tan esperado último párrafo que habrá de completar el sistema”. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 12 / SV<sup>1</sup> VII 54.

<sup>3</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 6 / SV<sup>1</sup> III 60.

mitada. El trabajo de Hegel es especulativo en el sentido teórico del término, lo que se refleja de manera más clara en su *Lógica* e incluso en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Por su parte Johannes Climacus insiste en el *Postscriptum* que estos intereses especulativos están demasiado enfocados hacia el resultado, por terminar el sistema o resguardarlo de cualquier crítica, olvidándose de que el conocimiento filosófico incluye una importante dosis de subjetividad, entendida ésta como la necesidad de conocer para poder tener criterios para la propia vida, no solamente en un sentido ético, sino especialmente vital, de sentido. Por eso afirma que el pensador objetivo es como cualquier persona, un sujeto individual que debiera estar preocupado por su propia existencia; pero, a diferencia de esta preocupación, su tarea especulativa se convierte en una distracción, “luego entonces, corresponde más bien a un ficticio sujeto objetivo, y confundirse con un sujeto así descrito equivale a engañarse y permanecer en el engaño”.<sup>4</sup> El pensador objetivo se torna siempre ilusorio al abstraerse de su propia existencia, ya que objetivar la existencia equivale a evadirse de ella, no caben términos medios.

Johannes Climacus contrapone a ese conocimiento meramente especulativo la tarea del pensador subjetivo, quien busca la verdad como apropiación, el conocimiento de la realidad en la medida en que pueda servir como orientación en su existencia. El pensador subjetivo no busca el conocimiento de todas las verdades objetivas, ni pretende sentir una seguridad ansiada al cobijo del sistema; su preocupación, muy socrática, es conocerse a sí mismo, tratando de saber qué es lo que la existencia reclama de él.

Esta tarea tampoco corresponde a los criterios ordinarios del saber objetivo, en el que una vez conocido algo puede pasarse a otro conocimiento; si alguien descubre una nueva estrella o la causa de un virus, dicho hallazgo puede hacerse público y ser ratificado por la comunidad científica correspondiente, pero en el mismo instante en que adquiere certidumbre, en ese mismo momento deja de representar un objeto de interés para el saber, por lo que el científico debe centrar su atención en nuevos objetos de conocimiento hasta ahora ignorados. Este método empleado en las ciencias y las técnicas puede crecer de generación en generación, de tal

---

<sup>4</sup> Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 14 / SV<sup>1</sup> VII 62.

forma que una nueva generación parte de los avances a los que llegó la generación previa. Lo mismo puede decirse en relación con la división del trabajo en esos conocimientos, gracias a la cual las personas pueden abocarse, cada una de ellas, a un segmento de la investigación, para sumar al cabo del tiempo y con el método adecuado un resultado común.

No acontece así con el pensador subjetivo ni con la verdad como apropiación. La tarea de conocerse a sí mismo y de escudriñar los pliegues de la existencia no se resuelven en información objetiva, ni en avances generacionales, ni en división de tareas. A cada uno le corresponde partir de su propia existencia, asumiendo la problemática de su ser abierto a la temporalidad, de su yo en devenir constante, por lo que nunca puede dar por terminada la tarea de conocerse y de indagar sobre su propia responsabilidad ante la vida. Refiriéndose despectivamente hacia el vicio del pensamiento objetivo afirma que “los mercaderes no son pensadores existenciales. Tal vez lo fueron alguna vez, hasta que encontraron un resultado; a partir de ese momento, dejaron de ser pensadores y se convirtieron en mercaderes y usureros”.<sup>5</sup>

La existencia subjetiva considerada en su temporalidad, como devenir, plantea la vida como una lucha, en la que está en juego el llegar a ser sí mismo, gracias a la concreción que se va dando a lo largo de toda la vida. Por esto, la vida así considerada tiene un carácter de incertidumbre, de algo no acabado y abierto, que visto con la gravedad debida encierra un enorme *pathos*, que al mismo tiempo resulta cómico, precisamente al considerar la enorme desproporción entre las exigencias absolutas de la existencia y su contraste con la fugacidad y finitud de la cotidianidad. Así como ningún conocimiento objetivo encierra la clave de la existencia, tampoco puede encerrar dicha clave un acontecimiento aislado de la temporalidad, puesto que la existencia humana está en un continuo devenir en el tiempo.

Encontrarse de este modo en constante proceso de devenir es la equivocidad de lo infinito en la existencia. Esto podría arrastrar a un hombre sensato a la desesperación, porque uno experimenta continuamente la urgencia de terminar algo, pero esta urgencia proviene del mal y debemos renunciar a

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 16 / SV<sup>1</sup> VII 66.

ella. El perpetuo proceso del devenir es la incertidumbre de la vida terrena, en la cual todo es incierto.<sup>6</sup>

Este carácter dramático de la existencia, que es acertadamente señalado en las diversas obras de Kierkegaard, es contrapuesto a la seguridad que el sistema pretende dar a sus seguidores, “Un profesor no pierde el sueño con tales cosas. Lo hace una vez al año, con *pathos*, en el párrafo catorce, y hace bien al no hacer esto de otro modo, es decir, especialmente si tiene esposa, hijos y prospectos para un sueldo decente –pero ningún entendimiento que perder”.<sup>7</sup>

Para ejemplificar esta postura antropológica Johannes Climacus acude a la mitología griega referida, entre otros, por Platón en el *Banquete*, en la que Eros es concebido por la Pobreza y la Plenitud, dando por resultado una naturaleza que combinaba estas formas opuestas, en continua lucha y en las que en ocasiones se manifiesta el carácter indigente heredado de la Pobreza y en otras el carácter colmado heredado de Plenitud. Esta imagen mitológica representa a la existencia, aquello en virtud de lo cual la vida se encuentra en todas partes, como una síntesis de determinaciones opuestas que tienen que convivir en cada individuo. “¿Qué es la existencia? Es el hijo concebido por lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal, y que, por ello, se encuentra en constante lucha”.<sup>8</sup>

Johannes Climacus pone como ejemplo de esa tarea siempre abierta de conocer la verdad sobre la existencia una célebre anécdota de la vida de Lessing. En el transcurso de una entrevista con un amigo y admirador suyo Lessing afirmó que “Si Dios sostuviera toda verdad en su derecha, y en su izquierda el único y eterno impulso vivaz hacia la verdad, incluso con este corolario de que habré de errar por siempre y me dijera: ¡Elegid! Yo me postraría humilde ante su izquierda, y diría: ¡Padre, otorgad! La verdad pura es ciertamente para ti solo”.<sup>9</sup> Esta actitud del pensador alemán refleja la pasión de un individuo sobre el camino que los seres humanos han de recorrer hacia la verdad, por lo que el autor pseudónimo afirma que Lessing tampoco estaría muy satisfecho con un sistema que pretendiera haber

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 17 / SV<sup>1</sup> VII 67.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 16 / SV<sup>1</sup> VII 65.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 21 / SV<sup>1</sup> VII 73.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 9 / SV<sup>1</sup> VII 86.

resuelto ya todos los problemas de la realidad y de la existencia humana, como si el sistema pudiera ofrecer más de lo que Dios ofrecía a Lessing con su mano derecha. Sin embargo, para el sistema los deseos e inquietudes similares a los de Lessing resultan perturbadores, a lo más se les podría conceder uno o dos párrafos del sistema, para mostrar que esos intereses son solo una parte pequeña de un todo; al modo como los docentes han dedicado, una vez al año un tiempo a ese tipo de inquietudes. Nuevamente la ironía no se hace esperar en los textos kierkegaardianos: “Tal vez el pensador sistemático piense de este modo: Si en un título o en el diario le doy a mi producto el nombre de *Continuo esfuerzo hacia la verdad*, ¡ay!, ¿quién irá a comprarlo, o quién irá a admirarme? Pero si le llamo *El sistema*, *El sistema absoluto*, entonces todo el mundo lo comprará”.<sup>10</sup>

El pensador subjetivo comprende la existencia como una tarea, como un continuo esfuerzo; sabe que es imposible la comunicación directa en el ámbito existencial, pues corresponde a cada individuo el conocimiento de sí mismo y la comprensión de las tareas que a él corresponden. Por consiguiente, nadie puede a fuerza de argumentos o de verdades objetivas obligar a otro a reflexionar y tomar decisiones sobre su propia existencia. Muy por el contrario, el empeño en situar el problema en el ámbito de las verdades objetivas, como si éstas constituyeran la clave para descifrar y resolver el problema de la existencia, o como si pudieran conducir a otro, de forma necesaria, a la toma de una postura, no son –como ya se dijo– más que pura distracción y por ende un engaño. Un ejemplo del contrasentido del conocimiento objetivo lo refiere Johannes Climacus al debate de aquella época en torno a la historicidad de Cristo y del Nuevo Testamento, como si de ello dependiera la validez del cristianismo y el único soporte legítimo de la fe, siendo en realidad ámbitos distintos. Si nos atuviéramos a la fundamentación histórica, una persona podría pasarse toda su vida contrastando las diversas fuentes y teorías que se orientaran a cierta postura; además, esos datos siempre serían aproximativos y con la posibilidad de encontrar nuevos elementos que echaran por tierra partes importantes de la argumentación. Esta es la labor objetiva del conocimiento que termina, en muchos casos, olvidando al propio sujeto, ya que éste se vuelca en el objeto de sus estudios y no en su propia subjetividad.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 10 / SV<sup>1</sup> VII 88.

En *Temor y temblor*, donde el pseudónimo Johannes de Silentio analiza la prueba de Abraham y lo que ésta representa como paradigmática respecto a la fe, hace una crítica en el sentido antes señalado. En el prólogo de esta obra se refiere a la forma de hacer y entender la filosofía en su época, al pretender dar por sentado que los problemas que han inquietado siempre a la filosofía ya han sido resueltos definitivamente por el sistema. “Cualquier *marqueur* de la especulación que se dedique a seguir meticulosamente el nuevo y significativo curso de la filosofía, cualquier profesor libre universitario, docente, particular o estudiante, cualquiera que tenga la filosofía como profesión o afición, no se detiene en el estadio de la duda radical sino que va más allá”.<sup>11</sup> Por el contrario, para el pseudónimo, las grandes cuestiones de la existencia, muchas de las cuales han sido planteadas a lo largo de la historia de la filosofía, no son conocimientos objetivos y acumulativos, como si se tratara de una investigación científica sobre el curso de los planetas, en la cual el resultado obtenido se apoya en los hallazgos previos y, a su vez, el resultado será un aporte que favorezca la evolución siempre creciente de esos conocimientos. Por el contrario, los grandes problemas de la existencia siempre comienzan en el mismo punto, cada individuo tiene por delante la misma tarea que han tenido sus antepasados, no puede afirmarse que ya una generación mostró la clave de una existencia auténtica y que simplemente a otras generaciones les tocará gozar de esos beneficios, por lo que les correspondería una tarea nueva, o como si una persona no tuviera por sí misma que recorrer su propio conocimiento subjetivo sobre el amor, la fe o cualquiera de las grandes pasiones humanas.

Aunque sí es muy cierto que una generación puede aprender mucho de las que le han precedido, no lo es menos que nunca le podrán enseñar lo que es específicamente humano. En este aspecto cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratara de la primera; ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de aquella de la precedente ni llega más lejos que ésta, a no ser que haya eludido su tarea y se haya traicionado a sí misma.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 3 / SV<sup>1</sup> III 57.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 103 / SV<sup>1</sup> III 166.

Entendida así la filosofía, no radica en determinados resultados sino en una actitud siempre abierta para descifrar las claves de la existencia en devenir. En el mismo prólogo de *Temor y temblor*, Johannes de Silentio afirma que para los antiguos griegos, que sabían de filosofía, su labor era una tarea continua a lo largo de su existencia, pues la destreza en el dudar no se adquiría en cuestión de días o semanas, esa tarea pasaba en medio de tentaciones y por el esfuerzo de evadir las aparentes certezas de la percepción sensible o del pensamiento. Lo mismo sucedía con la fe:

Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o semanas. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia, había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado a aquel adolescente y que el hombre maduro había puesto a raya, pero de los que nadie podía liberarse por completo”.<sup>13</sup>

Esta visión es muy opuesta, según afirma el pseudónimo con la actitud del filósofo o del creyente que reinaba en su época, “una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia”.<sup>14</sup>

Hegel y el sistema tuvieron que lidiar con la ironía del romanticismo, continuamente cargada del elemento cómico. Aunque de manera distinta a la romántica, Kierkegaard también incluyó lo cómico en su concepción existencial, con sus correspondientes elementos críticos hacia las pretensiones del sistema racional. Lo cómico hace referencia a un contraste entre dos términos que se presenta en una relación desproporcionada, en el uso ordinario es cómico ver que una persona muy elegante que camina por la calle quede manchada de lodo al paso de un vehículo. La relación desproporcionada está en la misma condición humana de su ser temporal, en la que conviven la seriedad de lo eterno y la fugacidad, la finitud encerrada en la cotidianidad con el deseo de infinitud. Para entender lo cómico es necesario entender también su opuesto, lo trágico. En esta última categoría la existencia se encuentra en una ruptura irreparable entre los dos térmi-

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 5 / SV<sup>1</sup> III 59.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 6 / SV<sup>1</sup> III 59.

nos opuestos; en cambio en lo cómico se da la desproporción y la distancia, pero no la ruptura. El que tiene humor sabe que su situación cómica no es definitiva, pues eso sería trágico, y por ende puede encontrar sentido a su situación. Johannes Climacus considera que los seguidores del sistema se han vuelto demasiado graves para poder entender lo cómico. En ellos la desproporción que origina lo cómico se vuelve una señal de imperfección, de confrontación al sistema. Lo cual se nota en su hosquedad, en su rigidez y su obtusidad. “Los adjuntos de profesores están sorprendentemente desprovistos del poder de lo cómico, incluso Hegel. Un ridículo sentimiento y pomposidad de párrafos que dan a un adjunto de profesor una notable similitud con un tenedor de libros de Holberg son calificados como sinceridad por esos mismos adjuntos de profesores, y cualquiera que no tenga esa espantosa actitud ceremoniosa es un frívolo. Quizás”.<sup>15</sup>

Esta falta de capacidad para lo cómico produce intransigencia en el ámbito del conocimiento y de la comunicación directa de las verdades del sistema, produciendo un menosprecio, en el mejor de los casos, hacia los que no comulgan con la seriedad del sistema, pero muchas veces también se llega al insulto, a la intimidación y la exclusión social o académica. Este ambiente de seriedad academicista termina por producir un efecto inconsciente de sumisión al mismo sistema, para evitar las desgracias que una negativa podría acarrear. De suerte que esa cultura académica que rodea al sistema es aceptada incluso de forma inconsciente por temor a las represalias que conlleva el no pertenecer al sistema. Es en este contexto donde Johannes Climacus encuentra una nueva grieta en el sistema, pues la pretendida autosuficiencia lógica y racional, que debiera ser su sustento, es suplantada por la intimidación como herramienta del movimiento dentro de la lógica, constituyéndose en un problema de falta de ética y no racional. Al afirmar que algo se ha entendido o que es lógico y racional, puede tratarse en realidad del producto de dicha intimidación, y no del hecho de realmente haber tenido a la mano el argumento convincente o haberlo entendido. Esta forma de intimidación consigue adeptos, “la más terrible de todas falsedades”.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 240 / SV<sup>1</sup> VII 239.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 221 / SV<sup>1</sup> VII 221.

El sistema hegeliano es un sistema idealista en el sentido de la identificación de la realidad con lo racional, siendo en ambos casos lo real y lo racional referidos a un yo absoluto, a una totalidad que deja en segundo término las realidades concretas. Lo que importa no es lo que piense una persona sino la manifestación racional de lo absoluto dentro del sistema. Lo que importa no son las decisiones de un individuo particular en unas circunstancias particulares, sino la transformación dialéctica de la realidad en la cual una época y un tipo de individuos representa un paso lógico en el devenir del absoluto. Por el contrario, Johannes Climacus considera que para cada individuo lo más importante es su existencia, su devenir en el tiempo, sus circunstancias específicas; todo lo cual siempre es concreto, real, no ideal. Por eso “el filosofar no consiste en hablar fantásticamente a seres fantásticos, sino en hablarle a individuos existentes”.<sup>17</sup> La idealidad del sistema que busca a toda costa su carácter conclusivo, termina ocupada de la realidad abstracta, a diferencia del constante esfuerzo hacia la verdad que es lo propio del pensador subjetivo.

Con una expresión que décadas después también usaría Nietzsche en su *Zaratustra*, Johannes Climacus habla de amor a la tierra en contraposición a la idealidad pura a la que el sistema se reduce. Gracias a esta característica, inclusive lo metafísico tendría una mejor cabida que el sistema, pues el interés metafísico si bien busca un salto, éste, si emplea lo cómico, estará a resguardo de las conclusiones fantasmagóricas; ya que “saltar significa que se pertenece a la tierra y que se respeta la ley de la gravedad, de modo que el salto es solamente algo momentáneo, pero volar significa quedar libre de las condiciones telúricas, algo reservado exclusivamente para las criaturas aladas, tal vez también para los habitantes de la luna –y tal vez sea allí también donde el sistema finalmente encontrará a sus verdaderos lectores–”.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 18 / SV<sup>1</sup> VII 99.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 20 / SV<sup>1</sup> VII 102.

## 2. La crítica al academicismo, una crítica siempre actual

La concepción kierkegaardiana del pensador subjetivo y de la apropiación de la verdad fue fundamental para elaborar la crítica al sistema hegeliano. Gracias a esto, entre otras cosas, él ha pasado a formar parte importante de la historia de la filosofía, su pensamiento sirvió de modo muy original como contra argumento a la filosofía de Hegel, en una época en que el sistema hegeliano y su escuela dominaban el panorama filosófico de Europa.

Sin embargo, las posiciones filosóficas que hoy en día conforman el debate filosófico poco tienen que ver con la concepción del saber construido por Hegel, su dominio desapareció con el transcurrir del Siglo XX.<sup>19</sup> Ante esta realidad cabría preguntarse si la crítica de Kierkegaard – asociada tan estrechamente a Hegel– ha perdido vigencia, debiendo quedar solamente como un obligado referente para entender la evolución de la filosofía de los últimos siglos.

Distintos filósofos han valorado el pensamiento original de Kierkegaard en su antropología, en el concepto de religión, de comunicación existencial, etc. Pero volviendo a la cuestión planteada, en el terreno de la crítica al “sistema filosófico hegeliano” existe un importante aporte y que reviste hoy en día una fuerza superior y más demandante a la que existía a mediados del siglo XIX. Es la crítica a un modo de hacer filosofía basada en estereotipos dominantes, que ahogan con exigencias extra-filosóficas el derecho a reflexionar, minando la auténtica actitud filosófica. Frente a este panorama visualizado y criticado por él, existe un modo más existencial de enfrentarse a los grandes problemas filosóficos y que él mismo empleó en sus poco convencionales obras filosóficas.

La filosofía occidental desde sus orígenes se ha planteado grandes cuestiones, las cuales han sido constantes a lo largo de su larga y rica historia, cuestiones que en cada época han sido revaloradas y estudiadas con enfoques nuevos; preguntas que de una manera u otra solemos hacernos todos los seres humanos. Estas son algunas de ellas:

---

<sup>19</sup> Si bien algunas de sus reflexiones siguen siendo importantes para la filosofía, su sistema como un todo no tiene mayor peso en la filosofía contemporánea. De un modo más general lo afirma Jürgen Habermas: “Los grandes pensadores han caído en descrédito. Así ha sucedido con Hegel desde hace mucho”. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1996, p. 11.

El asombro ante la realidad, de que las cosas existan, asombro que filosóficamente abre un conjunto de problemas centrales: ¿Qué es el ser? ¿Por qué el ser y no más bien la nada? ¿Qué fundamenta la realidad? ¿Tiene algún sentido o finalidad? ¿Por qué la gran diversidad de las cosas? ¿Hay cosas permanentes ante los múltiples cambios que observamos?

La filosofía también se pregunta acerca de la identidad de los seres humanos: ¿Quiénes somos? ¿En qué nos distinguimos de los demás animales? ¿Somos un simple efecto de la evolución? ¿Puede hablarse de algo espiritual en el hombre? ¿En qué medida somos libres o estamos determinados? ¿Acontece algo después de la muerte? —o en términos más actuales— ¿En qué se transformará la raza humana después de las generaciones genéticamente manipuladas?

Otro aspecto central de la filosofía versa sobre las actividades humanas: la diversidad cultural, el poder, la sociedad, el arte, la política, y en especial los problemas éticos: ¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? ¿Puede encontrarse un fundamento racional a las principales normas morales? ¿Hasta dónde somos responsables de la subsistencia del planeta y de la raza humana?

Muchos de estos problemas abren de manera natural la pregunta sobre el fundamento último: si Dios existe, si se manifiesta en el mundo, si existe una Providencia presente en la historia, si tiene en cuenta los esfuerzos, las injusticias y los problemas humanos. Junto con las preguntas sobre Dios podemos ubicar también los principales cuestionamientos religiosos: ¿Existe o no una religión natural? ¿Cuál es el grado de validez de las religiones entendidas como fenómeno cultural? ¿Qué naturaleza y qué sustento tienen las creencias? ¿En qué medida es posible relacionar la fe y la razón? ¿Puede justificarse racionalmente una revelación divina?

Estas preguntas filosóficas conducen en su conjunto a otro problema fundamental, el de la validez de nuestros conocimientos. ¿Es posible para el ser humano llegar a saber la respuesta a estos problemas? ¿Cuál es el límite de nuestros conocimientos? ¿Puede llegarse a certezas absolutas o, por el contrario, debemos adoptar una actitud escéptica? ¿Qué grado de evidencia tienen los conocimientos científicos?

Todos estos cuestionamientos son relevantes y fundamentales para nuestra posición ante la realidad, para tener un mínimo de coordenadas en

las reflexiones sobre el acontecer cotidiano, para juzgar la historia y buscar sentido al porvenir, para tomarnos con gravedad nuestra propia existencia. Ante esta importancia, lo más lógico sería que la reflexión sobre estos temas nos acompañara toda la vida. De hecho, ésta es la inquietud y la tarea de la filosofía, y en este contexto es muy atinado aquella sentencia de Kant en su *Crítica de la razón pura*, en la que afirma sobre las inquietudes filosóficas imprescindibles para la razón humana, “una ciencia de la que se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero de la que no se pueden arrancar las raíces”.<sup>20</sup> Gran parte de la propuesta kierkegaardiana en el terreno de la filosofía insiste sobre este punto, debido a un enviciamiento de la filosofía, por el cual estos grandes problemas o son considerados como problemas resueltos, o como pseudoproblemas, o son tomados como una simple ocasión para ejercer la profesión oficial de filósofo, o para poder cubrir los formatos de aceptación en el gremio, o para adherirse a la moda dominante en filosofía.

Los problemas filosóficos son en el fondo problemas existenciales, originados por el deseo de saber aquello que nos incumbe, por una cierta actitud de sospecha que nos hace desconfiar de las diversas respuestas dadas, por la propia dificultad para llegar a conclusiones definitivas. Kierkegaard reflexiona sobre los diversos estados de ánimo que, como consecuencia antropológica, suelen acompañar a las personas al enfrentarse a estas cuestiones.

En primer lugar, están las situaciones extremas con las que la vida nos sacude de vez en cuando y que hacen que nuestra conciencia vuelva sobre las cuestiones fundamentales, el contacto con la muerte o con alguno de los horrores de la vida: una guerra, una gran injusticia, una pena profunda, etc. También están las situaciones en las que nuestra capacidad de elección está centrada no en las diversas cuestiones del día a día sino en aquellas en las que la elección nos obliga a tomar posición sobre nuestra existencia, sobre el sentido de nuestra vida. A veces también, este despertar de la conciencia puede ser ocasionado por una conversación, una lectura o un estado reflexivo que ilumine la seriedad o la fragilidad de la existencia.

En forma complementaria, encuentra otros estados de ánimo que despiertan, en un orden cualitativamente superior, la reflexión existencial:

---

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1997, p. 57.

la paradoja, la ironía, la angustia, la pasión, la conciencia de la posibilidad y de la temporalidad, la desesperación, la contemporaneidad, la melancolía, la duda, etc. Todos ellos pueden favorecer un estado de conciencia en el que el individuo se enfrente a sí mismo y a la existencia en su conjunto.

Hay una opinión generalizada de que estamos viviendo una época demasiado academicista, que si bien tiene algunos aspectos positivos, encierra otros negativos que tienen un impacto enorme en el quehacer filosófico. El siglo XX tuvo un aumento demográfico enorme, que influyó en todos los ámbitos de la vida cultural y social. Además, la preparación universitaria cobró una importancia como nunca antes la había tenido, no solamente en función de cierto status social, sino, sobre todo, en las posibilidades de desarrollo profesional; en importantes capas sociales se creó el convencimiento –que sigue hasta ahora– que hacer estudios universitarios era una necesidad que no debía cuestionarse. Si bien se multiplicaron las universidades y la población de éstas, el aumento demográfico generó una sobreoferta de filósofos que han batallado y batallan hoy en día por encontrar plazas en los diversos centros universitarios. Por este mismo fenómeno, el material bibliográfico de la filosofía se ha vuelto inabarcable: nuevas o mejoradas ediciones de las obras completas de los autores clásicos, estudios monográficos de especialistas, biografías, artículos en las más variadas revistas, traducciones, libros de divulgación, memorias de congresos, un sinnúmero de tesis doctorales, etc.

Todo lo anterior ha desembocado en una especialización de la filosofía. Hoy en día, para poder obtener el grado de doctor, para acceder a una plaza, para poder asistir a congresos, para publicar, etc., es necesario el manejo cuidadoso de una parcela específica dentro de ese cúmulo de información. Lo que ha acontecido, y en principio parecería lo más lógico, es la especialización; se es especialista en un filósofo, o en una época, o en un ámbito específico y dentro de una corriente de pensamiento determinada. Todo esto tiene la ventaja de ser una mejor, más precisa y detallada reflexión y acumulación de información; sin embargo, en filosofía no puede hacerse de modo legítimo y sin más lo que ocurriría en otros ámbitos del saber o del quehacer humano: es natural y conveniente que haya especialistas en las distintas ramas de la medicina, del derecho o de las ciencias aplicadas, pero la filosofía como inquietud humana, por las grandes cues-

tiones que le competen, no debe estar continuamente limitada por las exigencias academicistas y de especialización, aunque esto no significa –por otro lado– el reducir la reflexión filosófica a un ejercicio simplista, superficial y sin ningún rigor ni método. El ejercicio de la filosofía debe estar abierto a todas las cuestiones, debe incluir diversas posturas y autores, debe proponer también visiones más generales e incluso más libres, sin descuidar el rigor y la profundidad.

Pero el problema principal no es el de la especialización filosófica, sino la falta de apertura ante muchos de estos problemas. Dentro de la pluralidad de ideas que hoy existe en la sociedad, un buen número de personas tiene ya ciertas influencias culturales: llámense éstas políticas, filosóficas, religiosas, literarias, etc. Lo cual es lógico y necesario, pero fácilmente puede conducir a un vicio reflexivo, el de hacer juicios y tomar postura con demasiada facilidad, muchas veces de manera precipitada. Se tiene ya un juicio sobre Dios y la religión, sobre la política, sobre ciertas cuestiones de ética y sobre la moral en general, sobre determinados pensadores, sobre nuestra capacidad de conocimiento y los alcances de la ciencia, sobre la historia y sus acontecimientos, sobre lo que sobrevendrá o no después de la muerte, etc.

Es muy difícil escuchar expresiones como: “es un tema que me interesa, pero tengo muchas dudas”, “es algo que a veces considero de un modo, pero después de otro”, “es algo sobre lo que tengo que investigar y reflexionar más”, “me inclino por lo siguiente, aunque no las tengo todas conmigo”, “es algo de lo que nunca podremos saber con toda precisión”, etc. Por el contrario, estamos demasiado acostumbrados a tomar postura, y en el mejor de los casos, a poseer cierta cultura e información, lo que redundará en una mayor seguridad psicológica sobre nuestra posición. Pareciera que si no se toma posición lo antes posible y, en ocasiones, hacia determinadas tendencias, no se es aceptado socialmente; se considera como una falta de personalidad o de cultura. Lo relevante ya no estriba en nuestra capacidad reflexiva sino en el manejo de la información, en estar al día, y en la capacidad retórica y argumentativa para defender nuestra posición, pero sin una adecuada proporción entre información, reflexión y juicios.

Al fin de cuentas creo que todo ha sido tergiversado. Ya no se escribe para que los demás aprendan algo. ¡Por caridad! Representaría una falta de tacto.

Los lectores todo lo saben ya. No es el lector quien necesita del escritor como el enfermo del médico; ¡sino el escritor quien tiene necesidad del lector! En resumen, el escritor es un pobre diablo sumido en la miseria que se dedica entonces a escribir como si se sometiera a un examen para ser juzgado por los omniscientes lectores.<sup>21</sup>

En el ámbito de la filosofía y de otras áreas afines a este saber, la duda reflexiva es sustituida también por ciertas posiciones asumidas. Es ante esta situación, por un lado academicista, y por el otro, sin mayor apertura ante el conjunto de los problemas, donde Kierkegaard puede volver a sacudirnos con sus reflexiones cargadas de ironía y pasión; ya que no solamente conoció y respondió a la filosofía de Hegel, a sus obras y afirmaciones específicas, sino también a “la moda hegeliana”, entendida ésta no solamente en cuanto corriente de pensamiento sino en la conformación de grupos cerrados, de criterios de aceptación o rechazo de lo que es “filosófico” o “del sistema”, de un conjunto de formas de entender y hacer filosofía y de una clase “cultura” influida por esta tendencia. De aquí que en sus obras se encuentren ambas críticas, a aspectos centrales de la posición hegeliana, y también a esta moda a la que nos hemos referido. No vacila en escribir libros alejados de los cánones academicistas de la filosofía e incluso presenta a sus pseudónimos como no filósofos. Sobre este último punto puede entenderse bien la ironía desarrolla en *Temor y temblor*: “El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el sistema (...) No escribe sistemas ni promesas de sistemas, no proviene del sistema ni se encamina al sistema”.<sup>22</sup>

Se pueden encontrar diversas críticas al glamour que envolvía al sistema, pero la crítica fundamental que hay debajo de todas ellas se refiere a que, por medio de esas formas, se ha claudicado a los verdaderos problemas que deberían ocupar a los filósofos, a los teólogos, a los hombres cultos y, en general, a cualquier individuo. “La desventura de la época consiste en haber llegado a saber demasiado y ha olvidado existir y lo que es la interioridad”.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Kierkegaard, *Papirer* VII<sup>1</sup> A 51.

<sup>22</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 5 / SV<sup>1</sup> III 59.

<sup>23</sup> Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 20 / SV<sup>1</sup> VII 219.

Si la ciencia positiva busca explicar el mundo y comprenderlo para poder progresar, las grandes cuestiones filosóficas no exigen ser respondidas expeditamente para poder acomodarnos en nuestra propia existencia, sino, por el contrario, constituyen aquellas reflexiones que deben acompañarnos a lo largo de nuestra vida, que conforman el marco sobre el que se asienta nuestro modo peculiar de enfrentarnos a nosotros mismos y al mundo.

Si analizamos las obras de Kierkegaard, en ellas encontramos sobre todo cuestiones abiertas, problemas que deben ser resueltos por el lector, decisiones que tienen que ser tomadas, puntos de vista encontrados –de ahí la gran importancia de los pseudónimos–, una construcción del discurso que hace sentir al lector que las consideraciones leídas unas páginas antes deben desecharse, o completarse o al menos deben ser confrontadas.

Kierkegaard dio un valor relevante a la duda en la tarea filosófica. La duda como actitud se refiere al estado problemático y abierto de las grandes cuestiones filosóficas, implica reconocer los límites que puede tener el conocimiento humano, el dejarse sorprender por nuevas reflexiones y nuevos puntos de vista, el reconocer momentos de claridad sobre una cuestión pero también momentos de oscuridad, respuestas que se ensayan una y otra vez sin quedar nunca del todo satisfechas, y sobre todo, una continua reflexión que atañe no tanto a un saber informativo como a cuestiones más vitales, cuestiones que no pueden dejarse de lado debido a que son el soporte de la existencia. La duda no es escepticismo, ni indiferencia, ni mucho menos una “pose” intelectual, la duda no impide tener cierta postura y convicciones, pues éstas serán asaltadas frecuentemente por las inquietudes filosóficas.

La filosofía, como la vida, tiene aspectos trágicos, momentos de duda e inseguridad, momentos en donde parece que todo lo avanzado es nada o poco relevante. Se debe aprender a escribir también bajo este tenor trágico, escribir para uno mismo y no solamente para buscar la aprobación y admiración de los demás, debemos manifestar nuestras dudas e ignorancias, nuestros límites, nuestras creencias, tratar de clarificar nuestros argumentos; sumar ensayos inacabados que no tienen prisa de ser publicados pues no buscan aumentar unos renglones al currículum. Kierkegaard puede ser un gran maestro de la reflexión filosófica y también, bajo la

forma irónica y llena de humor que solía imprimir a sus escritos, un gran contrapeso para las múltiples manifestaciones academicistas que hoy, como en su época, nos rodean.

No obstante, no se trata de entender la reflexión filosófica como un ejercicio ilimitado que lleve a la inacción, a las trampas del conocimiento objetivo en las que a cualquier argumento se le puede responder con un contraargumento, de forma que la decisión, la acción o la pasión queden paralizadas en medio de la discusión y la duda. Hay ciertas actitudes, acompañadas por una convicción intuitiva, o incluso por la fe que no entran en ese juego interminable<sup>24</sup>, que llevan al compromiso hacia la verdad subjetiva, a esas verdades por las cuales uno puede vivir y morir. La clave está en saber qué se quiere ser, un pensador objetivo o uno subjetivo.

---

<sup>24</sup> “Descartes –lo repite él mismo con insistencia– nunca dudó en lo tocante a la fe, (...) con la mayor de las modestias afirmó que su método solo tenía importancia para él mismo y que en buena parte era resultado de sus intentos de salir de la confusión en la que le habían sumido sus conocimientos anteriores”. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 4 / SV<sup>1</sup> III 58.

LAS CONFESIONES DE UN ERMITAÑO.  
EL USO DE PSEUDÓNIMOS EN *O LO UNO O LO OTRO*

*O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*,<sup>1</sup> fue el primer libro publicado por Kierkegaard y el primero también de forma pseudónima. Con más de 700 páginas, el libro apareció publicado en dos volúmenes en febrero de 1843.<sup>2</sup> El carácter pseudónimo de esta obra, dicho de manera muy abreviada, consiste en lo siguiente: En la edición original del libro, impreso en Copenhague por Bianco Luno, en asociación con la librería universitaria C.A. Reitzel, no aparece ni en la portada ni en ninguna parte del libro el nombre de Kierkegaard. El libro apareció con la leyenda: “editado por Víctor Eremita”. Además del editor, el libro contiene otros autores pseudónimos.

Para conocer esta red de pseudónimos es útil revisar la estructura del libro. *O lo uno o lo otro* comienza con un largo e interesante prólogo firmado por el editor Víctor Eremita. En dicho prólogo se narra la forma azarosa de cómo llegó a las manos de Víctor Eremita el fajo de manuscritos que presenta en el libro. La circunstancia es la siguiente: Víctor Eremita compró un escritorio con un anticuario; ya con el mueble en su casa, un día, al querer abrir un cajón que se había atorado, los manuscritos que estaban escondidos en un compartimento del escritorio cayeron al suelo. Víctor Eremita cree que los papeles que halló fueron escritos por tres o cuatro autores distintos: uno esteta, al que llama autor *A*,<sup>3</sup> otro que habla

---

<sup>1</sup> *Enten-Eller. Et livs-Fragment* es el título original en danés.

<sup>2</sup> Se imprimieron quinientos veinticinco ejemplares, el libro fue puesto a la venta el 20 de febrero de 1843.

<sup>3</sup> En la portada interior del primer tomo de la versión original de *O lo uno o lo otro* aparece la leyenda: Primera parte que contiene los papeles de *A*.

sobre el deber ético de llegar a ser sí mismo, que el editor llama autor B.<sup>4</sup> Finalmente, *O lo uno o lo otro* tiene el manuscrito de un tercer autor, un sermón escrito por un pastor religioso, de quien se desconoce su nombre, aunque se afirma que vive en Jutlandia. Este pastor le envió a B su sermón, pues entre ellos hay una buena relación. Después de leerlo, B reenvía el texto a su amigo esteta, con una nueva carta, mucho más breve.<sup>5</sup>

Sobre el uso de las letras A y B para nombrar a los autores de los manuscritos, Víctor Eremita expone en el Prólogo las siguientes razones:

En cuanto al primero de los autores, el esteta, no se hace la menor aclaración de su nombre. Las noticias referentes al segundo, el autor de las cartas, nos dicen que su nombre era Guillermo y que había desempeñado el cargo de juez, pero sin que se determine la clase de tribunal al que perteneció. Así las cosas, si ajustándonos a la historia llamáramos al último Guillermo, nos quedaríamos sin nombre correspondiente para el primero. Por eso he preferido darle a aquél un nombre arbitrario. De esta manera llamaré simplemente al primer autor A, y al segundo B.<sup>6</sup>

La primera parte, los papeles de A, está compuesta por nueve ensayos o grupo de manuscritos distintos. La temática de los escritos contenidos en la primera parte, bajo el pseudónimo A, es variada, aunque están presentes ciertas líneas argumentativas, que cobran sentido al considerar el segundo y el tercer ensayo, que tratan de responder a dos cuestiones de carácter estético (en el sentido académico de este término): ¿Cuál es la mejor forma de expresión estética para la sensualidad? y ¿Cómo puede expresarse la tragedia moderna sin el recurso al *destino* usado por la tragedia clásica? Ambos cuestionamientos tienen un punto de encuentro: la seducción y el abandono, temas centrales del último ensayo: *Diario de un seductor*.

El protagonista del *Diario de un seductor* sí tiene nombre: Juan. Sin embargo, no debe considerarse a Juan el autor A, ya que, respetando la lógica temática y conceptual del texto, *Diario de un seductor* es más un en-

---

<sup>4</sup> En la portada interior del segundo tomo de la versión original de *Lo uno o lo otro* aparece la leyenda: Segunda parte que contiene los papeles de B, cartas a A.

<sup>5</sup> Al final de esa pequeña carta en la que B envía el sermón afirma lo siguiente: “Tómalo, pues, y léelo, yo no tengo nada que añadir, salvo decirte que yo lo he leído y que pensé en mí mismo; léelo, y piensa en ti”. SV1 II 304 / 302.

<sup>6</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. I, p. 34 / SV<sup>1</sup> I X.

sayo literario que un diario real, por lo que Juan es simplemente un personaje y no el autor de dicho diario, aunque Víctor Eremita parece inclinarse por la hipótesis de que sí se trata de un diario real.<sup>7</sup>

La segunda parte está formada por tres manuscritos, los dos primeros son cartas que el autor *B* escribe a un amigo, el cual vive bajo las categorías estéticas (no en el sentido académico, sino al modo de vida que favorece la sensualidad y elude el compromiso). En dichas cartas intenta mostrar a su amigo la superioridad de la vida ética sobre la estética. La tesis central de ambas cartas es la primacía del individuo que se elige a sí mismo bajo los parámetros éticos, sobre el individuo que no llega a ser sí mismo por estar asentado en el terreno inestable de las exigencias de la sensibilidad, pues en este último caso se termina perdiendo la individualidad.

El sermón titulado “Ultimatum”, manuscrito con el que concluye *O lo uno o lo otro* versa sobre “Lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error”.<sup>8</sup> El sermón es una interesante conexión entre el amor a los hombres, la experiencia humana del mal en el mundo y la postura de la fe; por la cual se puede superar la duda al observar el mal en las personas que amamos.

El presente capítulo tiene como finalidad problematizar los motivos que influyeron en Kierkegaard para usar pseudónimos en su primera obra: *O lo uno o lo otro*. Esto con la intención de mostrar el carácter particular de esta obra respecto al resto de sus obras seudónimas y, en general, de su labor como escritor. Presentaré de manera sucinta tres posibles versiones de interpretación sobre el uso de los pseudónimos en *O lo uno o lo otro*. Estas interpretaciones son: *O lo uno o lo otro* bajo el criterio general de las obras de Kierkegaard, acerca del problema de “llegar a ser cristiano”, como él mismo lo afirma en un escrito autobiográfico. La segunda interpretación muestra *O lo uno o lo otro* como un conjunto de ensayos académi-

---

<sup>7</sup> Víctor Eremita en el prólogo afirma que “*A* no se presenta como el autor de *Diario de un seductor*, sino solamente como quien edita la narración o está dispuesto a darle publicidad. Se trata de un viejo truco de novelista, contra el cual yo no haría ninguna objeción sino fuera porque me pone en una situación muy comprometida. Pues de esta manera un autor viene a incrustarse en otro autor como los cofrecitos de estilo chino”. *Idem*. Sin embargo, yo insistiría en que no se trata de dos autores o de un diario real, sino un ensayo en forma de diario que tiene una lógica dentro de la primera parte de *Lo uno o lo otro*.

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. II, p.300 / SV<sup>1</sup> II 306.

cos, o lírico académicos, en torno a los intereses universitarios de Kierkegaard, en especial en torno al Romanticismo y la forma de vida. Esta lectura muestra un distanciamiento de *O lo uno o lo otro* respecto a la primera interpretación, al problema de “llegar a ser cristiano” y al resto de su producción seudónima. La última interpretación se refiere al uso de pseudónimos en *O lo uno o lo otro* como una forma de desarrollar su gran talento literario, por el cual sentía una gran inclinación.<sup>9</sup>

## **1. Las interpretaciones sobre el uso de pseudónimos en *O lo uno o lo otro***

El uso de pseudónimos en *O lo uno o lo otro* es fundamental pues en ella comenzó de forma pública el sorprendente despliegue de estilos literarios y pseudónimos que aparecieron durante casi una década en la labor de Kierkegaard como escritor. Sin embargo, esta obra, siendo la primera, encierra unas peculiaridades que no tuvieron el resto de sus obras en las que también utilizó pseudónimos. La tesis que sostengo, posiblemente polémica, es que el uso de pseudónimos en *O lo uno o lo otro* se debió, en una proporción mayor, a cuestiones académicas y literarias; y solamente en menor grado a una estrategia de comunicación indirecta respecto a la situación de sus posibles lectores. Esta tesis, en parte, se opone a la explicación que el propio Kierkegaard hace sobre *O lo uno o lo otro* en su escrito autobiográfico *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor*, que redactó en 1851, ocho años después de la primera edición de *O lo uno o lo otro*. Esta aseveración no significa, cómo se verá más adelante, que no se encuentren aspectos importantes de comunicación indirecta en dicha obra, sin embargo, el rol de los pseudónimos tiene otros propósitos y es distinto al de las otras obras. Para sostener esta tesis presentaré a continuación tres

---

<sup>9</sup> Hay una cuarta interpretación del carácter pseudónimo de *O lo uno o lo otro* como una forma de relacionarse con Regina Olsen. Sobre este punto no me detendré en este escrito. Puede verse: Luis Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993, p. 31. También, Alastair Hannay, *Kierkegaard. A Biography*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2001, pp. 172-173.

interpretaciones distintas sobre el uso de pseudónimos en *O lo uno o lo otro*.

1.1. *Primera interpretación:*

*El uso de pseudónimos como “Comunicación indirecta” centrada en el lector.*

Kierkegaard publicó una segunda edición de *O lo uno o lo otro* en mayo de 1849. Con ocasión de esta segunda edición escribió un importante texto autobiográfico *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor*, en él presenta sus reflexiones en torno a las obras seudónimas. Dicho texto fue publicado póstumamente por su hermano en 1859. Este ensayo lo dedica a hacer una retrospectiva de su vocación de escritor, del porqué de los pseudónimos y, en especial, de por qué escribió *O lo uno o lo otro*. Su intención clara es mostrar una unidad en todos sus escritos bajo un objetivo común: “el contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano», con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos”.<sup>10</sup>

*Mi punto de vista sobre mi labor como escritor* es claramente una justificación de que en fondo de todas sus obras hay un interés religioso. En parte esta defensa está originada porque las personas que leyeron y comentaron *O lo uno o lo otro*, en su primera edición, a partir de 1843, no tenían esa impresión de su contenido. *O lo uno o lo otro* había sido su carta de presentación en la sociedad culta de Copenhague, pero no había producido el efecto religioso que él hubiera deseado. El libro tuvo “éxito” gracias a la novedad de su estilo, a los temas tratados en él y, en especial, al *Diario de un seductor*. Kierkegaard indica este éxito en distintos lugares de *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor*:

El libro alcanzó un inmenso éxito, especialmente (¡Qué maravilloso!) El Diario del seductor. El mundo abrió sus brazos al autor admirado. (...)

---

<sup>10</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 27 / SV<sup>1</sup> XIII 517.

Primero apareció la gran obra, *O lo uno o lo otro*, que fue «muy leída y más discutida», y luego los Dos discursos edificantes<sup>11</sup> (...) Nadie advirtió seriamente los Dos discursos o se preocupó por ellos (...). Ofrecí al mundo *O lo uno o lo otro* con la mano izquierda, y con la derecha los Dos discursos edificantes; pero todos, o casi todos asieron con sus diestras lo que yo sostenía con mi siniestra (...). Si alguna vez he disfrutado del favor del público, ha sido a los dos o tres meses de la publicación de *O lo uno o lo otro*.<sup>12</sup>

Este éxito de *O lo uno o lo otro* también se refleja en el hecho de su segunda edición. Fue la única segunda edición de una obra de Kierkegaard realizada en vida del autor.<sup>13</sup>

Por esta desproporción entre la acogida de *O lo uno o lo otro* y los *Dos discursos edificantes*, entre lo estético-ético y lo religioso, Kierkegaard busca en *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor* justificar que *O lo uno o lo otro* debe entenderse bajo un objetivo general: el del problema de llegar a ser cristiano; ya que el público –como él lo llama– no lo entendió de esa manera. Incluso había comentarios de que *O lo uno o lo otro* tenía un carácter ético, con el tamiz de una recuperación de lo estético en lo ético, más que una alternativa excluyente entre ambas formas de vida. Esta interpretación puede apoyarse en el título de las dos cartas de B: “La validez estética del matrimonio” y “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. Las expresiones “validez estética” y “equilibrio” son significativos respecto a la mencionada recuperación. El tema religioso aparece poco en *O lo uno o lo otro*; aunque el libro concluye con el sermón: “Ultimátum”, difícilmente un lector del libro en su conjunto experimentaría una sacudida religiosa. Por esto *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor* busca argumentar a favor de *O lo uno o lo otro* como parte de un proyecto de autoría religiosa.

El argumento general expuesto por Kierkegaard puede reconstruirse de la siguiente manera:

---

<sup>11</sup> Los *Dos discursos edificantes* fueron publicados en mayo de 1843, tres meses después de *O lo uno o lo otro*. Estos discursos edificantes, firmados por Kierkegaard como autor, son abiertamente religiosos.

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 41 / SV<sup>1</sup> XIII 526.

<sup>13</sup> La única excepción es *Dieciocho discursos edificantes*. Esta obra, más que una segunda edición es una recopilación de discursos que se habían publicado por separado.

1° El cristianismo vive en una prodigiosa ilusión. Casi todos se llaman cristianos, pero viven en categorías muy distantes del cristianismo. Se vive en una ilusión, en una apariencia.

2° Si alguien pretende remover dicha ilusión se topará con la enorme dificultad de la incomprensión, pues se vive en una ilusión; esto es, si la gente aceptara de forma directa una crítica hacia su propia ilusión significaría que en realidad: o no están bajo los efectos de la ilusión, o su ilusión no es tan fuerte. Por el contrario, pretender erradicar una ilusión de forma directa sería una empresa condenada al fracaso. “Sería tan locamente ambiciosa como desear reformar la plebe, y con la cuál ninguna persona juiciosa quiere entremeterse. Iniciar tal cosa es un fracaso seguro”.<sup>14</sup>

3° Por tanto, la forma de combatir esa ilusión debe ser por medios indirectos. Así lo resume: “No, no es posible destruir una ilusión directamente, y solo por medios indirectos se la pueden arrancar de raíz. Si el que todos son cristianos es una ilusión, y si no hay nada que hacer sobre eso, es preciso indirectamente, no por uno que se proclame a sí mismo, a grandes gritos, extraordinariamente cristiano, sino por uno que, mejor orientado, esté dispuesto a declarar que no es cristiano en absoluto”.<sup>15</sup>

4° Esta forma indirecta tiene dos características específicas. La primera de ellas –como ya se mencionó en el párrafo anterior– consiste en que el autor que pretende ayudar al cristianismo a salir de su ilusión no debe presentarse como un cristiano ejemplar; así se presentan varios de los pseudónimos Kierkegaardianos, cómo autores que declaran que no son cristianos y que no se animan a dar el salto que requiere la fe. La otra característica, también presente en *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor*, consiste en acercarse a los demás por medio de obras no directamente religiosas, a través de obras estéticas. “Por tanto, el escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas. Estas son monedas de oro. Cuanto más brillantes sean estas obras mejor para él”.<sup>16</sup>

5° La obra estética debe estar acompañada de una «reduplicación dialéctica». Esto se refiere a una cierta ambigüedad entre la imagen con la

---

<sup>14</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 46 / SV<sup>1</sup> XIII 530.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 47 / SV<sup>1</sup> XIII 531.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 49 / SV<sup>1</sup> XIII 532.

que la obra o el autor se presenta a los demás, una extraña mezcla de lo religioso y lo estético. De forma que por medio de esa ambigüedad el lector pueda acercarse a ambos extremos, facilitando así una sacudida respecto a la ilusión en la que se encontraba el lector. “Por tanto, cuando se usa una mixtificación, una reduplicación dialéctica al servicio de un propósito serio, se usará así meramente para evitar un malentendido, o un entendimiento apresurado, porque la verdadera explicación siempre está a mano y dispuesta para ser encontrada por aquel que honradamente la busca”.<sup>17</sup> Esta reduplicación fue emprendida por Kierkegaard de dos maneras, por medio de las obras seudónimas en las que el tema religioso convive con el lirismo estético; y a través de la publicación, en paralelo, de obras de su autoría manifiesta, con un carácter abiertamente religioso: *Discursos edificantes* (publicados en distintos años), *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo* (1847), *Las obras del amor* (1847), *Discursos cristianos* (1848), *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1849), entre otros.

Bajo estas premisas puede hacerse una primera interpretación del carácter pseudónimo de *O lo uno o lo otro*. Su publicación tendría como finalidad constituirse como un imán estético que atrajera al lector hacia obras de carácter más religioso. Por esto afirma que las obras estéticas «son monedas de oro». <sup>18</sup> Me permito presentar un símil. Se cuenta en la historia de las ascensiones al Everest que a inicios del siglo veinte, años antes de la primera conquista de esta montaña, una persona afirmaba haber tendido una revelación divina, la cual debía comunicar a los demás; sin embargo, pronto cayó en la cuenta de que era poco escuchado. Se le ocurrió entonces hacer una gran hazaña que le permitiera ser mundialmente reconocido, e incluso admirado, para poder entonces transmitir su mensaje. Con este propósito decidió emprender la conquista del Everest, cuando todavía ninguna persona había llegado a su cumbre. Desafortunadamente para él y para su causa su intento fracasó, su cuerpo inerte fue hallado, un par de años después, en una de las laderas de la montaña. Salvando las diferencias, *O lo uno o lo otro* podría considerarse como aquel intento de ascender el Everest, como una hazaña estética que llamara la atención. Y así como en el caso de aquella persona, donde la montaña no se identificaba

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 38 / SV<sup>1</sup> XIII 525.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 49 / SV<sup>1</sup> XIII 532.

con el mensaje, puede preguntarse si el contenido de *O lo uno o lo otro* se relaciona con el problema de llegar a ser cristiano o si solamente es un imán, un comienzo, para poder establecer –por medio de otras obras– una comunicación religiosa con el lector.

Desde otra perspectiva, y siguiendo con la argumentación presentada en *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor*, *O lo uno o lo otro* permitió a Kierkegaard presentarse como un autor sin autoridad religiosa. Bajo este criterio *O lo uno o lo otro*, especialmente la primera parte, puede ayudar a dar una impresión de que el autor no se relaciona directamente con una tarea cristiana; por el contrario, el carácter lírico y estético de la primera parte manifiesta preocupaciones muy distintas a las religiosas. La segunda parte, si bien tiene un carácter más ético, no hace mucho énfasis en lo religioso. El sermón que aparece al final del libro, significativamente más breve que el resto del libro, no representa un claro contrapeso como para poder afirmar que el libro está planteado bajo un problema religioso. Como es sabido, el propio Kierkegaard gustó siempre de aparentar ser una persona despreocupada, gastando su tiempo en distracciones estéticas y bajo parámetros más liberales de los que en realidad tenía. Sintetizando, *O lo uno o lo otro* podía ayudarlo a aparecer ante sus contemporáneos como una personalidad estética, la de un escritor interesante y excéntrico; y no como alguien claramente preocupado por sacar de la ilusión a la cristiandad.

### 1.2. *Segunda interpretación:*

*O lo uno o lo otro, una catarsis estético-filosófica.*

El carácter pseudónimo de *O lo uno o lo otro* tiene otra interpretación a la anteriormente expuesta. Se trata de una finalidad más personal. Si en la primera el motivo era poderse comunicar con el lector de una manera indirecta, en la cual el acento está puesto en *el lector*, en ayudarlo a salir de una ilusión; en esta nueva interpretación, la finalidad es un ocultamiento por motivos personales. En esta dirección debe hablarse de *O lo uno o lo otro* como una obra seudónima en sentido habitual de este término: como un ocultamiento del autor. La tesis que soporta esta versión es la siguiente:

después del rompimiento con su prometida Regina Olsen en octubre de 1841, motivado, entre otras cosas, a su resolución de convertirse en un escritor religioso, el escribir *O lo uno o lo otro* suponía un aplazamiento de esa resolución, o al menos un paréntesis; pues lo que escribió en *O lo uno o lo otro* no está encaminado al problema religioso de llegar a ser cristiano, sino a dar salida a muchas de sus reflexiones e intereses estéticos y éticos que como estudiante y lector asiduo se había forjado en los años anteriores. *O lo uno o lo otro* era, después de su tesis doctoral y el ensayo crítico sobre Andersen, la última obra estético-filosófica antes de dedicarse de lleno a su labor como escritor religioso. Kierkegaard tenía la intención de un último desahogo dialéctico no religioso. En *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor* afirma que “*O lo uno o lo otro* fue una catarsis poética que, sin embargo, no anduvo mucho más allá que la ética”.<sup>19</sup>

La redacción de *O lo uno o lo otro* fue realizada bajo una profunda reduplicación dialéctica: por un lado, “yo estaba potencialmente bajo la influencia de la religión, como nunca he estado”.<sup>20</sup> Pero, por otro lado, se enfocó con pasión a la redacción de *O lo uno o lo otro* bajo un enorme lirismo estético literario. Esta reduplicación dialéctica se concretó en el modo y circunstancias en que fue escrita: “Hablando en sentido estricto, *O lo uno o lo otro* fue escrito en un monasterio y puedo asegurar al lector que el autor de *O lo uno o lo otro* dedicaba un tiempo determinado cada día, con regularidad y precisión monásticas, al leer libros edificantes, y que con miedo y temblor reflexionaba sobre su responsabilidad”.<sup>21</sup> En cierto sentido, la redacción de *O lo uno o lo otro* fue como la costumbre de la celebrar un carnaval antes de comenzar la cuaresma, o como si a un monje que al entrar al convento le fuera permitido una catarsis poética antes de sumergirse por completo en los rigores de la vida monástica. Así como es costumbre que algunos monjes cambien su nombre para significar su nueva vida religiosa; en el caso de Kierkegaard, el resultado de su catarsis poética: *O lo uno o lo otro*, debía salir a la luz bajo un nombre distinto. Si bien Kierkegaard no se cambió el nombre como resultado de su conversión religiosa, sí lo hizo –ocultándolo– para presentar una obra que en estricto

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 40 / SV<sup>1</sup> XIII 526.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> *Idem*.

sentido no es religiosa. Él mismo señala lo siguiente “religiosamente me hallaba ya en el claustro; idea que se encuentra oculta en el pseudónimo Víctor Eremita”.<sup>22</sup>

El carácter pseudónimo de *O lo uno o lo otro* muestra un claro alejamiento del autor real respecto a su autoría. Sobre este punto se destacan los siguientes hechos: La obra no es presentada por un autor pseudónimo sino por un editor.<sup>23</sup> Los manuscritos que componen el libro “fueron hallados” de manera muy azarosa, en este punto Víctor Eremita no duda en extender su relato en el prólogo para mostrar lo fortuito de su hallazgo. De los ensayos tampoco se sabe quiénes sean los autores, ni siquiera de que época son; todo esto con el afán de alejar lo más posible al autor de su obra, como si fuera una penitencia que el recién ingresado al convento tuviera que asumir a cambio del permiso para hacer esa catarsis poética. Dicho en otras palabras, el nuevo Kierkegaard no quiere presentarse como autor de algo que quiere dejar en el pasado: sus intereses académicos estéticos y estéticos-éticos.

Para sustentar esta interpretación es importante analizar el origen temático de *O lo uno o lo otro* y por qué Kierkegaard se interesó por él, es necesario conocer el contexto académico de Copenhague en la década anterior a la publicación de *O lo uno o lo otro*, y las expectativas y opiniones que el propio Kierkegaard tenía sobre dicho contexto.

Alastair Hannay en su biografía sobre Kierkegaard titula a este periodo la “época fáustica”.<sup>24</sup> Este título resume bien los intereses y el ambiente que caracterizaba a Kierkegaard y a muchos otros estudiantes y profesores de la Universidad de Copenhague a finales de los años treinta; a su vez manifiesta los aires que corrían por los ambientes académicos de Europa. Como es sabido, Kierkegaard se interesó más por los temas estéticos que religiosos en su época universitaria de estudiante. Los grandes referentes de aquella época en la Universidad de Copenhague fueron Heiberg, profesor de estética, Sibbern, profesor de psicología y Poul Møller, poeta espe-

---

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> En realidad, *O lo uno o lo otro* es una obra anónima más que seudónima, pues no aparece en la portada ni en su contenido algún nombre pseudónimo como autor. Solamente aparece el nombre de Víctor Eremita, pero como editor; a lo sumo como autor del Prólogo, pero no de la obra.

<sup>24</sup> Alastair Hannay, *Kierkegaard. Op. cit.*, p. 58.

cialista en autores clásicos. Todos ellos influenciados especialmente por las tendencias filosóficas de Alemania de aquella época, en especial en torno al debate entre la postura romántica y el idealismo hegeliano. Un ejemplo de esta situación fue H. L. Martensen, quien partió para Alemania siendo un convencido defensor de Schleiermacher y regresó, dos años después, como un importante hegeliano. El interés de Kierkegaard por dicho debate se muestra claramente en sus obras tempranas, el ensayo crítico *De los papeles de un hombre que aún vive* (1838) y su tesis universitaria *Sobre el concepto de la ironía* (1841).

Muy posiblemente tenía en mente, como muchos de sus compañeros, dedicarse a estos temas en su aspiración por obtener en su momento alguna cátedra en la Universidad. Esta esperanza se hacía más concreta gracias a la buena relación que mantenía con el profesor Møller. Sin embargo, hubo una serie de acontecimientos que cambiaron las circunstancias de manera dramática para Kierkegaard. El primero de estos eventos sucedió el 13 de marzo de 1838, cuando Paul Martin Møller falleció a los cuarenta y cuatro años de edad. Esto supuso un duro golpe anímico para Kierkegaard, por su cercanía con él, y una pieza menos en sus aspiraciones académicas.<sup>25</sup> Después de la muerte de Møller comenzó el proceso de su sustitución en la Universidad, proceso que duró casi tres años. Si bien Kierkegaard sabía que no había muchas posibilidades para sucederlo, su desilusión fue mayor cuando nombraron a Martensen como profesor extraordinario de teología. Otro acontecimiento muy doloroso, y a la vez muy determinante en su futuro como escritor religioso, fue la muerte de su padre en agosto de 1838.

El rechazo anímico hacia Martensen también se alimentó por la temática que posteriormente aparecería en la primera parte de *O lo uno o lo otro*. Por aquellos años Kierkegaard tenía en mente trabajar en torno a la diferencia entre la tragedia clásica y la moderna, también tenía mucho interés en las figuras de Fausto y del Don Juan –varias de las ideas que abor-

---

<sup>25</sup> Kierkegaard escribió una bella dedicatoria en *El concepto de la angustia* para su profesor: “In memoriam. Esta obra se la dedico al profesor Poul Martin Møler, amante dichoso del helenismo, admirador de Homero, confidente de Sócrates, intérprete de Aristóteles –Alegría de Dinamarca en su «Alegría por Dinamarca», el cual, aun «viajando muy lejos», nunca dejó de «recordar el verano danés»– y a quien tanto admiro y tanto echo de menos”. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 29 / SV<sup>1</sup> IV 278.

da el esteta *A* ya están presentes en sus diarios desde 1836–; sin embargo, con la aparición del ensayo de Martensen sobre el *Fausto* de Lenau, publicado en 1836, Kierkegaard se encontró desmotivado a repetir una temática recién trabajada. Al respecto escribió en su Diario: “¡Que infeliz soy! Martensen ha publicado un trabajo sobre el *Fausto* de Lenau”.<sup>26</sup>

La segunda parte de *O lo uno o lo otro* corresponde a los papeles de *B*, el propio Kierkegaard afirma en *Mi punto de vista* que fueron escritos antes que la primera parte. Son una defensa de una ética individual pero insertada en el ámbito social. Esta temática no es ajena ni al debate de la época entre el romanticismo y el racionalismo, ni tampoco era ajena a los intereses académicos-estéticos de Kierkegaard en su época de estudiante. El ejemplo más claro de este último punto se encuentra en su texto crítico *De los papeles de un hombre que aún vive*, donde hace una fuerte crítica de la novela *Apenas un músico* (1838), de su contemporáneo Hans Christian Andersen; pues en lugar de desarrollar con fuerza una *Bildungsroman*, había publicado una obra sin fuerza, a la que le faltaba un auténtico sentido de vida ética a su personaje.

Como es sabido, los románticos, en su mayoría, se alzaban como críticos de los estereotipos sociales, de sus reglas e instituciones. Podemos recordar *Lucinda* de Schlegel o los *Monólogos* de Schleiermacher como dos textos simbólicos de esa crítica a los estereotipos sociales, entre los que destaca el matrimonio. Por eso, defender –como se hace en los papeles de *B* en *O lo uno o lo otro*– el matrimonio y los usos sociales resultaba provocativo bajo ese contexto romántico.<sup>27</sup>

Por su parte la tradición racionalista e idealista que pasa por Kant, Fichte y Hegel representa una defensa de las costumbres y las instituciones sociales en la medida en que éstas manifiestan el orden y la racionalidad humana. El ejemplo más claro de esta propuesta es *La filosofía del derecho* de Hegel, en la que no solo defiende el orden jurídico de la sociedad y el matrimonio, sino que critica abiertamente las posturas románticas como enemigas de la racionalidad y la sociedad. El propósito de Kierkegaard fue

---

<sup>26</sup> Kierkegaard, *Papirer*, II A 597. Nikolaus Lenau es el pseudónimo del poeta austriaco Nikolaus Niernbsch Von Strehlenau, quien también escribió el texto que es la base de la ópera *Don Giovanni*.

<sup>27</sup> Cfr. Catalina Dobre, *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en Søren Kierkegaard*. Roma: IF Press, 2015

presentar su propia postura, criticando el estilo de vida romántico y liberal encarnado en el amigo esteta, a quien va dirigida la carta; pero, por otro lado, presenta una ética mucho más centrada en la construcción de la propia individualidad y bajo un carácter más existencial. Estas dos características convierten su obra en una propuesta también distanciada de Kant y Hegel en aspectos centrales de su ética. La propuesta presentada por el pseudónimo *B* no tiene su fundamento o finalidad en el orden público sino, en primer lugar, en la individualidad, al elegirse cada uno a sí mismo. Sin embargo, este carácter no tiene por qué distanciar al individuo del orden y de los usos sociales. Pues, cuando uno se elige a sí mismo en un plano ético se desea, por consecuencia, que el orden social tenga una buena marcha. Algo similar puede decirse del tema central de la carta, la institución del matrimonio, en la que pueden convivir, con la fuerza e intensidad que les corresponde, las obligaciones y los derechos del matrimonio con la pasión amorosa que le es natural.

Un lector familiarizado con la segunda parte de *O lo uno o lo otro* puede observar que el acento está puesto en las exigencias éticas de llegar a ser sí mismo, en una elección absoluta. En este contexto el ámbito religioso es solamente un trasfondo necesario, como también lo son el trabajo y la responsabilidad social. Las cartas de *B* no son de carácter religioso sino ético. Por su parte, el sermón “*Ultimátum*”, con el que se concluye *O lo uno o lo otro*, fue escrito en enero de 1841, como resultado de su estancia en el Royal Pastoral Seminary, a donde acudió con la intención de dejar abierta la puerta para un trabajo pastoral, cuando todavía estaba comprometido con Regina Olsen. Por lo que, en estricto sentido, “*Ultimátum*” no debe incluirse en las circunstancias en las que fue escrita *O lo uno o lo otro* (octubre de 1841 a enero de 1843); podría preguntarse, más bien, por los motivos que tuvo para incluirlo como parte del libro.

Estos son algunos de los aspectos por los que puede considerarse *O lo uno o lo otro* como una obra que recoge los intereses estéticos y éticos que mantuvo durante varios años, anteriores a la redacción del libro y a su creciente interés religioso. Por eso Kierkegaard, ya bajo la determinación de convertirse en autor religioso, prefirió ocultar su nombre en esta obra.

### 1.3. Tercera interpretación:

*O lo uno o lo otro*: Una exploración de estilos bajo pseudónimos distintos.

La tercera hipótesis sobre el carácter pseudónimo de *O lo uno o lo otro* tiene que ver con dos aspectos que en Kierkegaard van de la mano. Por un lado, su convicción de que los temas filosóficos son valiosos en la medida en que éstos suponen una toma de postura más vital. En otras palabras, una fuerte oposición a reducir la filosofía a un tratamiento meramente academicista. Bajo este parámetro, y posiblemente influenciado en este punto por el Romanticismo, Kierkegaard consideraba el estilo literario como una importante herramienta para salirse de los estándares academicistas y para presentar su pensamiento de una forma más viva, más lírica, más existencial. A esto se unía el convencimiento de su enorme talento como escritor. Kierkegaard era consciente de sus cualidades literarias y se consideraba como uno de los mejores o el mejor escritor de Dinamarca en su tiempo. (Posiblemente la historia le haya dado la razón en esto).

La manera en que embonan estas dos características en Kierkegaard – la reflexión filosófica como compromiso de vida y el talento como escritor– se puede ver reflejada en cualquiera de sus obras, pues en todas ellas el uso del talento literario está orientado a provocar un mayor efecto reflexivo-existencial en el lector.

Respecto al primer punto, la convicción de que la filosofía y el conocimiento deben favorecer una postura vital, baste recordar el escrito autobiográfico realizado en Gilleleje, en 1835, a la edad de 22 años, en el que anotó las reflexiones sobre sus intereses en la vida. En dicho texto afirma lo siguiente:

Se trata de comprender mi destino, de hallar una verdad que sea tal «para mí», de encontrar «la idea por la cual deseo vivir y morir» –solo entonces el hombre realiza una experiencia interior; pero para muchos las diferentes impresiones vitales son como los dibujos que el mar traza sobre la playa para borrarlos enseguida, sin dejar rastros–. ¿Qué provecho podrán reportarme las llamadas verdades objetivas, aunque descubriera alguna de ellas, aunque me engolfara en los sistemas filosóficos, y llegado el caso, fuera capaz de reseñarlos a todos? No niego, es verdad, que admito aún «el imperativo del conocimiento», en virtud del cual podría ejercer una acción sobre los hom-

bres, pero «es preciso que lo absorba vitalmente», he aquí lo esencial para mí.<sup>28</sup>

Este texto es muy revelador respecto a lo que sería una de las constantes en toda su vida y en su actividad como escritor, el convencimiento de que los conocimientos filosóficos, religiosos y psicológicos eran valiosos solo en la medida en que dichos conocimientos pudieran representar una toma de postura ante la existencia, una guía y un impulso para la forma de vida. En contraposición, manifestó siempre su rechazo al academicismo, a los cotos cerrados, a los sistemas acabados, a las escuelas llenas de dogmatismo.

Estas convicciones se ven claramente reflejadas en su estilo, en la riqueza de las formas literarias que utiliza en sus escritos, en la fuerza lírica presente en todos ellos, en la ironía y la dialéctica que desarrolla, y que producen en el lector un efecto reflexivo de introspección. A lo anterior hay que añadir sus enormes recursos literarios: las imágenes y parábolas; los ejemplos y analogías; las hipérboles y perífrasis; las anáforas y metáforas. No duda en afirmar lo siguiente:

Estoy persuadido de que no existe un escritor danés que trate con tanto cuidado la elección de la más insignificante palabra. Redacto dos veces todo lo que escribo y ciertos pasajes hasta tres o cuatro; luego –cosa que generalmente pasan por alto– durante mis paseos maduro mis ideas, digo mis pensamientos en voz alta repetidas veces antes de escribirlos (...) yo vuelvo a mi hogar con el párrafo ya listo en mi mente, hasta el extremo de que puedo recitarlo de memoria en forma estilizada. Cuando las gentes leen un par de páginas mías se admiran de mi estilo.<sup>29</sup>

Cuando escribió en *Mi punto de vista* que *O lo uno o lo otro* había supuesto para él una catarsis poética, muy probablemente se refería a la enorme proyección de sus talentos literarios que pudo reflejar en esa obra. El siguiente texto de su diario es muy significativo respecto al carácter catártico de su actividad de escritor:

---

<sup>28</sup> Kierkegaard, *Papirer*, I A 75.

<sup>29</sup> Kierkegaard, *Papirer*, VII<sup>1</sup> A 106.

Solo cuando me pongo a escribir me siento bien. Olvido entonces los disgustos de la vida y los sufrimientos; me encuentro con mis pensamientos y me siento feliz. Es suficiente que me interrumpa un par de días para que enseguida me sienta mal, lleno de molestias y achaques, con la cabeza pesada y oprimida. Semejante ímpetu –tan rico, inagotable, mantenido a diario durante cinco o seis años y que fluye con tanta abundancia– no puede dejar de ser una vocación divina. Si esta abundancia de pensamientos que aún se agitan en mi alma debiera de ser reprimida, representaría para mí un martirio y un tormento, y ya no sería capaz de nada.<sup>30</sup>

*O lo uno o lo otro* no es solamente una manifestación de sus talentos literarios sino también está concebida bajo la forma más abierta y vital de entender la reflexión filosófica. La temática de *O lo uno o lo otro* es diversa: estética, ética y en alguna medida religiosa, por lo cual los recursos literarios en cada una de ellas son distintos y, por ende, el uso de pseudónimos para lograr una cierta autonomía en cada una de ellas puede ser vista como una solución magistral. Esta es la parte medular de esta tercera hipótesis. El uso de pseudónimos como parte de la riqueza de estilo.

Muestro algunos aspectos de la riqueza literaria de *O lo uno o lo otro*. Como mencionaba, esta obra contiene muchos estilos: la narración novelada en el *Prólogo*. En la primera parte: los aforismos de las *Diapsálmata*, muy al estilo romántico; el ensayo lírico de *Los estadios eróticos inmediatos*; los perfiles psicológicos de *Siluetas*; la confesión personal en forma de diario, en *El diario de un seductor*; las peroratas ante los hermanos cosepultos; la crítica estética sobre la comedia de *Scribe*. La segunda parte está escrita en estilo epistolar, concluyendo con la forma literaria de sermón en el *Ultimátum*, que a su vez contiene un pulido estilo interrogativo.

Para insistir en la conexión entre el estilo y el carácter vital, pondré ahora unos ejemplos de ambas partes:

Respecto al lirismo estético de la primera parte, del autor *A*, me permito citar dos textos, se trata de un fragmento del primer aforismo de los *Diapsálmata* y un exordio sobre Mozart:

¿Qué es un poeta? Un hombre desgraciado que oculta penas hondas en su corazón, pero cuyos labios están hechos de tal manera que los suspiros y los gritos, al salir por ellos, suenan como una música bella. (...) Los hombres se

---

<sup>30</sup> Kierkegaard, *Papirer*, VII<sup>1</sup> A 106.

congregan alrededor del poeta y le dicen: –¡Pronto, canta otra vez! Es decir, que tu alma sea víctima de nuevos sufrimientos, pero que tus labios sigan siendo los de antes, pues tus gritos nos angustiarían, pero la música... ¡esa sí que es celestial!<sup>31</sup>

El autor *A*, apasionado por la seducción musical representada en el *Don Giovanni* de Mozart, muestra su temperamento poético y, en cierto aspecto, trágico al exclamar lo siguiente:

¡Oh Mozart inmortal! A ti te lo debo todo. A ti te debo el haber perdido la razón. A ti te debo el que mi alma se haya llenado de asombro y que mi esencia íntima haya sentido escalofríos. A ti te debo el que a lo largo de mi vida no haya tropezado con ninguna otra cosa que pudiera conmoverme. A ti te debo eterna gratitud porque no me ha alcanzado la muerte sin haber amado antes, no importando nada que mi amor fuera desgraciado. (...) ¡Indudablemente que, si Mozart no hubiera existido o su nombre su hubiera borrado, se habría desplomado hace ya mucho tiempo la única columna que hasta la fecha ha impedido que no todo para mí se hundiera en un caos ilimitado y en una horrible nada!<sup>32</sup>

Respecto al estilo epistolar como forma literaria hay que añadir la intención explícita de buscar un efecto en el lector (sea éste el amigo de *B* o seamos nosotros, los lectores de *O lo uno o lo otro*). Cito unos textos de la segunda parte, por demás explícitos. Al inicio de su primera carta afirma:

No he querido renunciar a la idea de que esto que te escribo es una carta, primero porque no he tenido tiempo para elaborarlo con el esmero que un tratado habría requerido, y además porque habría sido una pena perder la ocasión de dirigirme a ti en el tono más bien exhortativo y con el encarecimiento que implica la forma epistolar.<sup>33</sup>

Más adelante continúa:

He buscado siempre hacerte recordar que se está hablando de ti y que se te habla a ti, de que a lo largo de la lectura tendrás la permanente impresión de

---

<sup>31</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. I, p. 27 / SV<sup>1</sup> I 3.

<sup>32</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. I, p. 74 / SV<sup>1</sup> I 33.

<sup>33</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. II, p. 15 / SV<sup>1</sup> II 5.

estar leyendo una carta, por más que te perturbe la circunstancia de que el formato del papel no sea el adecuado.<sup>34</sup>

Abundando en este punto, afirma:

Esta carta que recibes es bastante extensa sería una carta onerosa si se la pesara en una balanza de correos, pero su importancia sería tal vez escasa si un crítico agudo la pesara en su balanza de orfebre. Por esto te pediré que no la peses en ninguna de las dos, ni en la balanza del correo, ya que no la recibes para volver a remitirla, sino para quedártela, ni en la del crítico, pues por nada del mundo desearía que incurrieras en un tan grosero y antipático malentendido.<sup>35</sup>

Estos textos muestran una clara conciencia de que el estilo epistolar es usado para provocar un efecto en el lector, en no evadir la temática y los problemas a simples consideraciones conceptuales. Por eso las cartas no se escriben de manera impersonal, sino que ordinariamente se escriben en un tono confidencial y afectivo.

\*\*\*

Estas son las tres hipótesis de interpretación sobre el carácter pseudónimo de *O lo uno o lo otro*. La primera como comunicación indirecta, con un motivo religioso. En ella el anonimato está orientado “al lector”, para sacarlo de una ilusión. La segunda hipótesis es la catarsis conceptual, en la que Kierkegaard pudo exponer sus inquietudes académicas: estéticas y éticas, pero bajo una profunda conversión religiosa que le impidió ponerse como autor. La última se refiere a una catarsis literaria, buscando evitar el academicismo filosófico, y el carácter anónimo o pseudónimo de la obra es usado como un recurso literario. Como mencioné al inicio, mi opinión respecto a estas tres interpretaciones favorece más la segunda y la tercera que la primera. El carácter religioso de su publicación no hay que buscarlo en el contenido de la obra, ni siquiera en su forma literaria, sino en el hecho de haber sido publicado casi simultáneamente con sus *Dos discursos edificantes*. Como una forma de atraer a los lectores hacia un autor que les

---

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Idem.*

proponía con su mano derecha una reflexión sobre la auténtica relación de cada uno con Dios. Podría haber una cuarta hipótesis interpretativa, la de un mensaje cifrado del rompimiento del compromiso con Regina Olsen, y lo que su separación supuso para él. En efecto, hay ciertos elementos de *O lo uno o lo otro* que muestran esa dirección, aunque pienso que el conjunto de esa extensa obra no tenía específicamente ese fin.

LA DIALÉCTICA RELIGIOSA.  
ENTRE LO HISTÓRICO Y LO CONTEMPORÁNEO

“Ha de comenzar la larga lucha con un enemigo que nunca se cansa: el tiempo, y con un enemigo múltiple: el mundo”.<sup>1</sup>

Uno de los tópicos más comunes al referirse al pensamiento de Kierkegaard son los estadios de la existencia, los cuales pueden llevar a algunos equívocos si se simplifican en su comprensión o exposición. Por ejemplo, aunque el estadio religioso es el más elevado en la constitución del «ser sí mismo» en cada individuo que lo asume, es también un estadio complejo, que históricamente muchos han querido acomodar a lo mundano, a lo temporal, y por ende a un falso «ser sí mismo». Uno de los conceptos claves en Kierkegaard: «ser contemporáneo con Cristo», ayuda a comprender las exigencias de la fe y las falacias de una interpretación triunfalista del cristianismo. A través de su obra *Ejercitación del cristianismo* puede entenderse la dialéctica religiosa que se establece entre la vida de Cristo hace muchos siglos, y nuestra vida cristiana por medio de la contemporaneidad con Él.

En Kierkegaard confluyen tres intereses como pensador; en primer lugar, confiesa que su principal preocupación es en torno a lo cristiano, al hecho de ser o llegar a ser cristiano. La mayoría de sus obras puede leerse desde esta óptica; en segundo lugar, es un crítico de su época, buscando desenmascarar con su peculiar ironía aquellas formas religiosas, sociales, filosóficas, que pretendían alzarse como el parámetro único y auténtico de la existencia; especialmente porque esas formas convertían al individuo en masa, en pura inmediatez; en tercer lugar, se encuentra su interés antro-

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 202 / SV<sup>1</sup> 85.

pológico y psicológico, nuestro autor tenía un natural genio fenomenológico-psicológico para conocer la naturaleza humana en toda su complejidad y riqueza: sus obras pseudónimas como *Temor y temblor*, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* son ejemplos de esta profundidad e influencia, por lo que se ha forjado un merecido lugar en la historia del pensamiento, su influencia se ha hecho presente en muchos ámbitos de la cultura: en la filosofía, en la teología, en la psicología, en la literatura, en el cine. Uno de los aportes de su singular filosofía es su concepto de hombre y libertad, enmarcado dentro de los tres estadios existenciales: estético, ético y religioso, en los que los seres humanos solemos construir nuestra identidad.

La distinción de estos estadios de la existencia apunta al estadio religioso como el modo más alto, por el cual el individuo puede fundamentar su existencia en Dios, como único soporte real y auténtico a su vida, ante la tensión entre lo finito e infinito, entre lo posible y necesario, entre lo temporal y eterno. No obstante, lo religioso no tiene un solo sentido en su pensamiento, no marca una separación radical de los tres tipos de vida, como podría a primera vista suponerse, es decir, que la afirmación de un estadio no nos lleva necesariamente a la negación absoluta de los otros dos; o visto de otra forma, la vida religiosa puede estar viciada de diversas maneras.

Esta confluencia de intereses se traduce en una original hermenéutica religiosa con importantes consecuencias filosóficas. Uno de estos aspectos se refiere a la forma como articula la noción de escándalo, en un sentido Novo testamentario, con la categoría de contemporaneidad, para desarrollar su crítica social; esto a partir del texto evangélico de Mateo XI 2-6 y su paralelo en Lucas VII 18-23, cuando Juan el Bautista les pide a sus discípulos que le pregunten a Jesús: “¿Eres Tú el que viene o hemos de esperar a otro?”

Kierkegaard, al igual que Sócrates, veía su tarea como un correctivo de su época. En su caso, Kierkegaard combatió las formas aceptadas como cristianas que, por el contrario, representaban una blasfemia, por querer suplantar las exigencias religiosas con una mundanización de la existencia. “La cristiandad yace en un abismo de sofística mucho, mucho peor, que

cuando los sofistas prosperaban en Grecia. Estas legiones de pastores y docentes cristianos son todos sofistas”.<sup>2</sup>

Por esto, su preocupación se centra en desenmascarar el falso cristianismo, el cual se ha convertido en herramienta para el que vive en categorías temporales. Que un individuo manifieste o crea tener preocupaciones religiosas no implica que haya autenticidad o madurez en su fe; ya que bien se puede estar inmerso en un ambiente o sociedad religiosa y aun así vivir bajo categorías estéticas o éticas, pero no religiosas en estricto sentido; peor aún, puede uno “llamarse” cristiano e incluso estar “contado” entre el número de los constantes feligreses al templo y, sin embargo, tener una existencia alejada de las verdaderas exigencias cristianas.

En *Ejercitación del cristianismo*, firmado por el pseudónimo Anti-Climacus, considera la figura de Cristo bajo los conceptos de contemporaneidad<sup>3</sup> y escándalo, lo que le permite considerar las exigencias cristianas a partir de la distinción entre iglesia militante e iglesia triunfante. El argumento general de ese texto parte de las siguientes consideraciones:

- A. Cristo como Dios-Hombre es una ocasión de escándalo y el cristiano tiene que enfrentarse seriamente a esa posibilidad. ¿Qué significa esto? Cristo en su convivencia entre los hombres, se presentó en su humildad y pequeñez, en la forma de un hombre sencillo y pobre.<sup>4</sup> Nacido de una familia humilde y en un pequeño pueblo sometido políticamente, una persona a quien gustaba rodearse de personas despreciadas por la sociedad, a quien la muchedumbre termina por traicionar, observando con complacencia su muerte ignominiosa, reservada para los peores criminales.<sup>5</sup>
- B. Esta humildad de Cristo es al mismo tiempo contrastante con su predicación y sus milagros. Sin embargo, la fuerza de la predicación y prodigios no prueban que un individuo concreto sea Dios, son una llamada de atención para presentar la opción entre creer o escandalizarse.

---

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard, *El instante*, p. 189 / SV<sup>1</sup> XIV 352.

<sup>3</sup> Para el concepto de contemporaneidad puede revisarse el estudio de Rafael García P, *Contemporaneidad y fe en Søren Kierkegaard*, Madrid: Editorial Académica Española, 2011.

<sup>4</sup> Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 64 / SV<sup>1</sup> XII, 58.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 76 / SV<sup>1</sup> XII, 52.

zarse. Es aquí donde Kierkegaard hace una hermenéutica del texto del Evangelio de Mateo: “Habiendo oído Juan en la cárcel las obras de Cristo, envió a dos de sus discípulos para decirle: ¿Eres Tú aquél que había de venir o hemos de esperar a otro? Y respondiendo Jesús les dijo: Vayan y refieran a Juan lo que han oído y visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados. Y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí”.<sup>6</sup>

Comentando este pasaje, Kierkegaard señala que Cristo: “no dice: ergo, yo soy el esperado. Dice, después de haberse dirigido a las pruebas: «dichoso el que no se escandalizare de mí»; es decir, aclara concretamente que en relación a Él no sirve ningún argumento, que no se llega a Él mediante las pruebas, que no hay ningún pasadizo directo para hacerse cristiano, que las pruebas pueden a lo sumo servir para hacer a un hombre atento, para que así, actualmente atento, pueda situarse en el punto: si quiere creer o prefiere escandalizarse”.<sup>7</sup>

Una parte importante de *Ejercitación del cristianismo* está dedicada a revisar los diversos textos del *Nuevo testamento* en los que Cristo se presenta como ocasión de escándalo. Tanto la versión griega como latina usan esa palabra: en griego *σκάνδαλον* (*skándalon*) y en latín *scandalum*. Kierkegaard usa el término danés *forarges* que es el que aparece en la edición danesa de la Biblia, término que también tiene la acepción de escándalo en el idioma danés. En inglés hay distintas versiones del Nuevo Testamento de este pasaje: en unos aparece *offended* que es el que usan los Hong en su traducción de *Practice in Christianity*, también otras versiones traducen: *stumble* (quien no se tropieza), *doubts* (quien no duda). Las versiones en español, además del término escándalo, usan los términos: tropezar, confundir, dudar. Si bien son expresiones cercanas a un mismo significado, considero que escándalo es la que mejor refleja en español el significado bíblico y la interpretación de Kierkegaard.

---

<sup>6</sup> *Et respondens iesus ait illis: Euntes renuntiate Ioanni quae audistis, et vidistis. Caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur: et beatus est, qui non fuerit scandalizatus in me.* Mt 11, 4-6.

<sup>7</sup> Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 111 / SV<sup>1</sup> XII, 91.

Siguiendo las enseñanzas paulinas, relacionadas a que Cristo es escándalo para los judíos y locura para los cristianos,<sup>8</sup> Kierkegaard afirma que este contraste entre la humildad y humillación de Cristo, con sus milagros y las exigencias de su predicación, son ocasión o posibilidad de escándalo, de tal modo que la fe exige haber vencido el impulso al escándalo, no ignorarlo. Afirma Kierkegaard: “La posibilidad del escándalo es insoslayable, tienes que pasar a través de ella, y solamente de una manera puedes ser liberado de ella: creyendo. Por eso dice Cristo: dichoso el que no se escandaliza de mí”.<sup>9</sup>

Hasta aquí las premisas de Kierkegaard para elaborar su crítica al cristianismo inauténtico. Es importante revisar algunos aspectos de esa crítica. En primer lugar, Kierkegaard hace un desmontaje de la temporalidad en relación con las premisas anteriores. Jesús dijo de sí mismo, que Él es el camino, la verdad y la vida; y pidió a sus discípulos que lo imitaran en su humildad, que recorrieran el camino trazado por Él, que vivieran la vida que Él llevó. Esto que pidió a sus contemporáneos<sup>10</sup> pide a todo cristiano posterior a Él, de tal suerte que la existencia temporal se convierta en un tiempo de prueba. “Nuestra existencia temporal es cabalmente una prueba, es el tiempo de la prueba; esta es la enseñanza del cristianismo, lo que siempre, consiguientemente, ha sido considerado por la ortodoxia cristiana como su punto de vista típico”.<sup>11</sup>

La tradición cristiana, retomada por Kierkegaard, ha distinguido entre la iglesia militante y la iglesia triunfante, ésta última la forman los bienaventurados que ya gozan de la presencia de Dios; en cambio, la iglesia militante, está formada por los que transitan por esta vida, a quienes corresponde luchar día a día por encarnar las enseñanzas de Cristo. Sin embargo, Kierkegaard afirma que la iglesia establecida ha hecho un doble movimiento para diluir las exigencias y establecer en el orden temporal el Reino y la Majestad de Cristo. Este doble movimiento consiste en ocultar estructuralmente al Jesús humilde y humillado, y revestirlo de su Majestad; de tal

---

<sup>8</sup> Cfr. 1a Cor 1, 23

<sup>9</sup> Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 113 / SV<sup>1</sup> XII, 93.

<sup>10</sup> De esta forma ser contemporáneo de Cristo no significa tener una ‘prueba’ irrefutable de su divinidad, sino una ocasión de escándalo. Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 70 / SV<sup>1</sup> IV, 225, y *Postscriptum*, p. 106 / SV<sup>1</sup> VII, 85.

<sup>11</sup> Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 186 / SV<sup>1</sup> XII, 170.

forma que, lejos de presentarlo como ocasión de escándalo se subraye su Poder y Gloria. Y en segundo lugar, después de despojarlo de su humildad y revestirlo de la Majestad, establecer su reino en el orden temporal. De tal suerte que ya no es necesario recorrer su vida de humildad y sacrificio para *llegar* a su reino; por el contrario, se actúa con la convicción de que ya se pertenece desde ahora al reino triunfal de Cristo, al sentirse cristiano y arropado por el cristianismo.

Para la iglesia establecida la historia lo ha hecho todo, después de 19 siglos (nos estamos refiriendo a la época de Kierkegaard) las estructuras de la iglesia se han asentado, y se considera que el paso de los siglos legitima todo lo relacionado con ella; incluso las exigencias de la fe en Cristo se diluyen: “se quiere con ayuda de la historia, con la consideración de las consecuencias de su vida, alcanzar concluyente aquel ergo: ergo era Dios, mientras la fe hace cabalmente la afirmación contraria, que quien, en general, comienza con este silogismo, comienza con una blasfemia”.<sup>12</sup>

Bajo una simplificación histórica se intenta explicar el hecho de que sus contemporáneos se hayan escandalizado de él —aludiendo a que no poseían un adecuado conocimiento de Cristo—, mismo que con el paso del tiempo se puede conseguir. A esta simplificación responde irónicamente: “en tal caso seguramente se puede concluir, con buena probabilidad, que los que vivían en el año 300 no consideraban a Cristo como Dios, mucho menos los que vivieron en el siglo primero, de modo que la seguridad de que era Dios iría creciendo con los siglos, siendo la del nuestro, la del siglo XIX, la máxima que hasta la fecha haya podido alcanzarse”.<sup>13</sup>

Con el paso de los siglos, la iglesia cree confiada que ya ha cristianizado a la sociedad. Con la misma ironía afirma: “¿No se cumplen ahora 1800 años desde que Cristo vivió, no es su nombre anunciado y creído por toda la faz de la tierra, su doctrina (el cristianismo) no ha transformado la semblanza del mundo, atravesando victoriosa todas las relaciones: y la historia no ha hecho bueno de esta manera, más que suficientemente, lo que Él era, que Él era Dios”.<sup>14</sup> De tal suerte que deja de ser necesario el ser testi-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 54 / SV<sup>1</sup> XII, 28.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 52/ SV<sup>1</sup> XII, 26.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 51 / SV<sup>1</sup> XII, 25. Esta concepción historicista del cristianismo es criticada anteriormente en el *Postscriptum*, pp. 51-58 / SV<sup>1</sup> VII, 38-41.

gos de esta verdad, más aun, resulta ofensivo pretender cristianizar a una sociedad cristiana. La historia ha convertido el cristianismo que debiera ser militante en una Iglesia triunfante. “Esta fantasía de una Iglesia triunfante está estrechamente unida con la impaciencia humana, que desea anticipar lo venidero”.<sup>15</sup> Este establecimiento de la Iglesia triunfante profana a la Iglesia militante de Cristo.<sup>16</sup>

De esta forma contrapone la categoría de contemporaneidad, “hacerse contemporáneo con Cristo”, a la visión historicista de la fe. En el primer caso promueve la invitación hacia cada individuo, independientemente de la época en la que viva, a releer el evangelio con la naturalidad de un contemporáneo de Cristo, a comprender la paradoja que encierra su persona y a enfrentarse con sinceridad a la prueba del escándalo.

Hans-Georg Gadamer da un lugar privilegiado en su obra *Verdad y método*, y en general dentro de la hermenéutica, a la noción Kierkegaardiana de contemporaneidad, pues gracias a ella el individuo puede conectarse con determinados acontecimientos del pasado, pero no como algo histórico y objetivo que puede observarse desde su exterior, sino como formando parte de él, como parte del significado de la propia existencia, de forma que en el individuo hay una continuidad con aquellos acontecimientos. El hacerse contemporáneo se convierte así en una tarea para el yo. Gadamer afirma que la contemporaneidad es “algo único que se nos presenta, por lejano que sea su origen, y que gana en su representación una plena presencia. La contemporaneidad no es, pues, el modo como algo está dado a la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga contemporánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total”.<sup>17</sup>

Para Kierkegaard, la contemporaneidad con Cristo puede provocar en los cristianos de nuestra época un renacimiento individual, para comprender las exigencias cristianas ante la propia vida y ante los demás, y solamente así podrá el cristiano enfrentar lo uno o lo otro: escandalizarse o

---

<sup>15</sup> Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 211 / SV<sup>1</sup> XII, 195.

<sup>16</sup> Pascal realiza una crítica a la iglesia establecida al comparar a los cristianos de los primeros tiempos y los cristianos de hoy, la de Kierkegaard es en algunos puntos semejante. Cfr. Blas Pascal, *Opúsculos*. Buenos Aires: Aguilar, 1977, pp. 69-75.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* II. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 140.

crear. Sin embargo, la sociedad burguesa, en su gran mayoría, hace caso omiso a las anteriores consideraciones, pues no existe un suficiente interés por llegar a la comprensión del hecho de ser cristiano; se piensa que pertenecer a la Iglesia es bueno e incluso necesario para poder tener un bienestar, como puede serlo el pertenecer a una asociación cultural, pero en el fondo se carece de fe. La mundanidad es un continuo intento de destruir lo auténticamente cristiano, “trocando la independencia y la intimidad de la fe con las comodidades y las riquezas. Así los cristianos burgueses han suprimido a Cristo”,<sup>18</sup> pues evidentemente sus aspiraciones están supeditadas al orden temporal, eludiendo lo que pueda poner en juego sus propios intereses.

La religión es una categoría exterior en muchos aspectos; pero también es una categoría interior en tanto que el individuo que la vive la fundamenta en su propio ser. Sin embargo, en el mundo podemos ver que esa interiorización ha desaparecido; entonces muchas prácticas religiosas se convierten en simples costumbres o formalismos. Recordemos el célebre pasaje de *Mi punto de vista como escritor*: “Todo aquel con alguna capacidad de observación que considere seriamente lo que se llama Cristiandad, o las condiciones de un país llamado cristiano, sin duda se sentirá asaltado por profundas dudas. ¿Qué significa el que todos esos miles y miles se llamen a sí mismos cristianos como cosa corriente? ¡Esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, vive en categorías completamente ajenas al cristianismo!”<sup>19</sup> Es sencillo observar este fenómeno, cristianos que nunca entran a una iglesia, excepto en las ceremonias sociales; que no mencionan el nombre de Dios, excepto en los juramentos; que no dudan en remover cualquiera de sus “creencias” ante las exigencias de una determinada situación mundana.

La mayor parte de los hombres que pertenecen a la cristiandad viven dentro de una ilusión. Se imaginan que son cristianos, pero no viven en categorías religiosas. Viven en categorías estéticas o, como máximo, en categorías estético-éticas. No obstante, la fe no es un impulso de orden estético; es de otro orden mucho más elevado, “justamente porque presupone la

---

<sup>18</sup> Michele Federico Sciacca, *La filosofía, hoy*. vol. I. Barcelona: Ed. Luis Miracle, 1961, p. 153.

<sup>19</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 45 / SV<sup>1</sup> XIII 529.

resignación; no es el inmediato instinto del corazón, sino la paradoja de la vida”.<sup>20</sup> Es muy posible, afirma Kierkegaard, que la mayoría de las personas de la sociedad mundanizada vivan de esa manera tan mediocre y que así se pasen toda la vida trabajando en el oscurecimiento de sus conocimientos éticos y ético-religiosos, que con sus decisiones y consecuencias los llevarían a comportarse de un modo que no agrada a la naturaleza inferior del hombre. Y para compensarse de esto se dedican con mucho entusiasmo a desarrollar todos sus conocimientos estéticos y metafísicos, los cuales éticamente no son más que distracción.<sup>21</sup>

Por eso afirma Kierkegaard: “si tuviera que expresar mi juicio sobre esta época en una palabra yo diría que le falta educación religiosa (entendiendo esta palabra en el sentido más amplio y profundo). Hoy en día es cosa sin importancia el hecho de llegar a ser y de ser cristiano”.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 38 / SV<sup>1</sup> III 97.

<sup>21</sup> Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 157 / SV<sup>2</sup> XI, 232.

<sup>22</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 94 / SV<sup>1</sup> XIII 564.



LA DIALÉCTICA DISCURSIVA EN *LOS ESCRITOS RELIGIOSOS*

“La medida más segura para juzgar sobre el talante de una persona consiste en ver la distancia que separa lo que piensa de lo que hace, la distancia entre su comprensión y sus actos”.<sup>1</sup>

Uno de los ejes centrales de la propuesta kierkegaardiana en el conjunto de sus obras es la comunicación, más específicamente la comunicación existencial. Esta labor no se refiere a la transmisión de verdades objetivas, en las cuales lo que se comunica son conocimientos informativos o reflexiones que no implican una toma de postura ni el cambio de los parámetros existenciales del interlocutor. Por el contrario, las verdades subjetivas son aquellas que requieren de su apropiación por parte de la persona que las considera, de un acto de libertad y de una determinación operante en la vida de quien las acepta. Por eso, estas verdades no siguen ni pueden reducirse a la lógica discursiva de los criterios objetivos, que para la tarea de la subjetividad pueden fácilmente convertirse en una distracción y en un engaño. Esta convicción orientó a Kierkegaard en su búsqueda de nuevas formas de comunicación, muchas de las cuales eran inéditas en la historia de la filosofía.

En *Mi punto de vista como escritor* explica que su tarea como escritor giró siempre en torno a lo religioso. “Soy y he sido un escritor religioso, la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano», con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilu-

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 106 / SV<sup>1</sup> IX 79.

sión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos”.<sup>2</sup> Con esta intensión distinguió entre sus escritos pseudónimos y los que aparecieron como autoría propia; todos ellos con el objetivo de mostrar un cristianismo auténtico, ante un cristianismo paganizado en la mayoría de sus costumbres aburguesadas, diluyendo de esa manera sus exigencias. Los escritos pseudónimos responden a la necesidad de hablar en las mismas categorías estéticas en las que se encontraba un alto porcentaje de la sociedad burguesa e ilustrada en la que vivía, y a la que pertenecían sus potenciales lectores. Los escritos pseudónimos fueron concebidos como comunicación indirecta, para introducirse en esa sociedad con un lenguaje empático, pero que al mismo tiempo sirviera como una llamada de atención respecto a diversos puntos críticos y otros propositivos sobre aspectos religiosos, sociales y en torno a la subjetividad, todo esto con la convicción de que “no es posible destruir una ilusión directamente, y solo por medios indirectos se puede arrancar de raíz”.<sup>3</sup> Este uso del término «indirecto», que ordinariamente se aplica para calificar sus escritos pseudónimos, no debe interpretarse de forma simple, como algo opuesto a los muchos otros escritos con lenguaje religioso y en los que sí aparecía Kierkegaard como autor, como es el caso de *Las obras del amor*.

En los escritos religiosos la comunicación indirecta recibe un sentido distinto pero complementario con el de las obras seudónimas, pues la fe y la actitud auténticamente cristiana nunca podrán ser el resultado de una enseñanza directa, ya que no es por la suma ni la calidad de argumentos que alguien puede poseer la fe, la esperanza o la caridad, sino que siempre es por un don y por el movimiento del propio individuo, ante sí mismo y ante Dios. La comunicación puede ayudar a poner en condiciones a una persona para volver sobre sí mismo, pero nunca puede decidir por él. Por esto la pregunta: ¿en qué consiste la comunicación cristiana? adquiere una nueva dimensión y sentido; por lo que cabe otra pregunta específica para sus discursos o meditaciones edificantes, y específicamente para *Las obras del amor*: ¿en qué sentido este libro es también comunicación indirecta?

---

<sup>2</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 27 / SV<sup>1</sup> XIII 517.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 47 / SV<sup>1</sup> XIII 531. Cfr. Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Virginia: University Press of Virginia, 1993, y Guerrero, *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor*, 2004. “Pseudónimos, ironía y comunicación indirecta”.

Ese texto está muy alejado de los sermones y discursos donde se realizan las habituales exhortaciones del amor, en las que se incluyen algunas exigencias para el amante, y se invita a salir del egoísmo en el que muchas veces fundamos nuestras relaciones. Estas meditaciones de Kierkegaard muestran otra cara de la comunicación indirecta, pues no se trata de simples exordios ni discursos en los que el lector termine cómodamente tranquilo y agradecido del sermón recibido, sino que su lectura se convierte en un auténtico examen de conciencia, el cual es en muchos puntos perturbador acerca de nuestra propia realidad, pues en ese examen no se eluden ninguna de las exigencias del verdadero amor, que lleva a una profunda abnegación como fruto maduro de ese don.

*Las obras del amor*, escrito por Kierkegaard en 1847, es un interesante ejemplo de esa comunicación religiosa, cuya tarea no es «convencer» de la fe con argumentos, ni malbaratar a precio de oferta el cristianismo, sino presentar la enorme pasión y la dialéctica existencial que se encierra en el amor cristiano, creando una atmósfera que permita al lector hacer una reflexión sobre sí mismo y frente a Dios, para así poder calibrar «lo que significa llegar a ser cristiano».<sup>4</sup> Para adentrarnos más en esta intención comunicativa es conveniente repasar su antecedente más claro: el itinerario de comunicación religiosa que aparece en *Temor y temblor*.

Johannes de *Silentio*, en las consideraciones preliminares de *Temor y temblor*, se plantea la cuestión sobre la comunicación al considerar la figura de Abraham como ocasión de un discurso religioso, pues “innumerables generaciones han sabido de memoria, palabra por palabra, la historia de Abraham, pero ¿cuántos perdieron el sueño por su causa?”<sup>5</sup> Su historia y sus hazañas que dan muestra de su fe inquebrantable suelen conmover a

---

<sup>4</sup> “*El diario de un seductor*” es también un buen ejemplo de los modos de comunicación que Kierkegaard desarrolló en sus obras, en este caso desde la perspectiva estética. El objetivo del pseudónimo fue desarrollar la seducción desde la literatura, teniendo en cuenta todas las limitaciones y exigencias que el esteta *A* había planteado en *O lo uno o lo otro* sobre el tema de la seducción como prosa literaria. En el caso de *Las obras del amor* sucede algo análogo, se muestra que la comunicación habitual de los sermones y la comunicación directa y objetiva no son un canal adecuado para hablar del amor cristiano, por lo que el libro se constituye en una propuesta de comunicación religiosa, al modo como *El diario de un seductor* es el ejemplo del desarrollo de la seducción en un terreno –el literario– que no le es muy propicio.

<sup>5</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 20 / SV<sup>1</sup> III 80.

todos hasta cierto punto, pero no suele irse más allá, no suponen una piedra angular que cambie los parámetros de la vida y comprometa la existencia. “Sí, se le alaba a Abraham, pero de qué modo”.<sup>6</sup> En la predicación sobre el patriarca suele diluirse de muchas formas la tensión existencial que está presente en el relato bíblico, pasando en unos casos de lo concreto a lo genérico, de Isaac a «lo máspreciado», o de sacrificar al hijo a «una gran prueba»; suele desdibujarse la angustia que esa petición divina pudo haber causado en Abraham y en cualquier otra persona; no suele señalarse la contradicción entre la ética y la fe, por la que el sacrificio puede leerse no como un acto de obediencia a Dios, sino como un horrendo crimen; no suele hablarse de la resolución de Abraham «en virtud de lo absurdo» al tener que sacrificar al hijo amado, al hijo de la promesa, de quien vendrá una descendencia “más numerosa que las estrellas del cielo y las arenas del mar”.<sup>7</sup> Por el contrario, cuando falta el *pathos* al hablar de Abraham, entonces, “quien está meditando, puede fumar reposadamente su pipa mientras se entrega a sus reflexiones; y entre tanto, el que escucha puede estirar, encoger o cruzar las piernas a su entera comodidad”.<sup>8</sup> Es por esto que Johannes de Silentio considera la importancia y necesidad de hablar sobre Abraham de otra manera, inclusive conociendo el posible peligro que encierra un discurso más exigente, aquellos para los que por debilidad o por negligencia pudieran distorsionar las consecuencias existenciales de ese relato. Pero “si le damos a la fe la máxima importancia –es decir, la que tiene– entonces sí podemos hablar sin peligro de estas cosas en una época que, como la que nos toca ahora vivir, se muestra particularmente discreta en materia de fe”.<sup>9</sup>

Johannes de Silentio se pregunta cómo lo haría él si tuviera que hablar sobre Abraham, lo que lo lleva a reflexionar en los elementos discursivos que un sermón semejante debiera tener. Describiría, como uno de los primeros aspectos, la magnitud del amor del patriarca por su hijo Isaac, y esto de una forma tan encendida que los que escucharan se llenarían de una angustiosa inquietud al considerar lo que Yahvé estaba pidiendo a Abra-

---

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> Gén 15, 5.

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 20 / SV<sup>1</sup> III 80.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 23 / SV<sup>1</sup> III 83.

ham en aquella prueba, pues solo en la medida en que se entienda la verdadera dimensión de la petición divina podrá comprenderse la fe en toda su grandeza; pero la reflexión sobre esta dimensión de la prueba ayudaría también a comprender la fe como una ocasión de escándalo, a la posibilidad de que a más de uno dicha prueba lo lleve a renunciar a la fe, eligiendo entonces el «amor al hijo» y el «respeto a las leyes éticas». Es bajo esta paradoja y la tensión producida por el discurso que se podrá acompañar con la gravedad necesaria el andar de Abraham durante los días que duró la marcha hasta el monte Moriah. “Comentaría esta historia durante varios domingos, pues sería una empresa infructuosa querer exponerla precipitadamente”.<sup>10</sup> La razón de esta prolongación discursiva es la de evitar una rápida y superficial consideración de los acontecimientos y de su significado, como si fuera una reflexión cualquiera, que solo durante media hora al año, el tiempo que dura el sermón, se le tuviera que prestar atención.<sup>11</sup> Cuando se describen esos acontecimientos de forma eventual y breve se proyecta esa brevedad a los hechos mismos, como si sucedieran con la misma rapidez con que los narramos, en un abrir y cerrar de ojos la prueba ya ha pasado y todo termina en un final feliz; se olvida que Abraham se trasladó en un pollino y que pasaron tres días antes de llegar a su destino. Esta rapidez que suele ser común evita los sobresaltos, o los reduce a unos cuantos instantes durante el desarrollo del sermón, de forma que “el predicador puede permitirse el lujo de dormir hasta un cuarto de hora antes de su sermón, y su auditorio dormitará mientras lo escucha, pues todo transcurre plácidamente, sin sobresaltos por ninguna de las dos partes”.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 24 / SV<sup>1</sup> III 83.

<sup>11</sup> Johannes Climacus, refiriéndose a la reflexión existencial de la cual suelen carecer los docentes y discípulos del sistema hegeliano, afirmó irónicamente: “Un profesor no pierde el sueño con tales cosas. Lo hace una vez al año, con *pathos*, en el párrafo catorce, y hace bien al no hacer esto de otro modo, es decir, especialmente si tiene esposa, hijos y prospectos para un sueldo decente –pero ningún entendimiento que perder”. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 87 / SV<sup>1</sup> VII 65. También en *Las obras del amor* insiste en esta misma idea, “siendo el amor el cumplimiento de la ley, entonces no hay tiempo que perder en hacer promesas, en arriesgarse con esta última tentativa que quiere darle al amor una dirección falsa, una dirección que lo aparte de las obras, que lo aparte del *inmediato comienzo* de la tarea misma”. Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 127 / SV<sup>1</sup> IX 96.

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 43 / SV<sup>1</sup> III 101. En contraste con esta rapidez ocasional, Johannes de Silentio cuenta en el Proemio: “Érase cierta vez un hombre que en

El que busca comunicar existencialmente debe ayudar a los que lo escuchan, o los que lo leen, a sentir el combate dialéctico y la enorme pasión que encierra la fe, “la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia en Abraham”.<sup>13</sup> Este estado subjetivo, que logra percibir en su interior, aunque solamente sea en forma aproximativa, los movimientos existenciales del individuo frente a Dios, en nada se parece al asentimiento que producen las verdades objetivas ni los discursos habituales de la filosofía y la teología, pues “¿quién tiene palabras de homenaje para esta pasión? La filosofía pasa de largo. La teología, llena de perifollos y cargada de afeite, ofrece, desde una ventana, sus encantos a la filosofía”.<sup>14</sup> Por eso, comete un fraude el que pretenda ofrecer una existencia sin el peso del enfrentamiento dialéctico de la vida y la pasión que le debe acompañar. Es necesario estar conscientes de los movimientos que la fe requiere, pues está en juego el profundo sentido de la existencia. También es necesario saber que se requiere de una enorme fortaleza, energía y libertad de espíritu, lo cual solamente un alma apasionada puede lograr.<sup>15</sup> “¿Qué hizo Abraham? No llegó demasiado pronto ni demasiado tarde. Subió a su asno y emprendió, lentamente su camino. Y durante todo ese tiempo creyó; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo se hallaba dispuesto a sacrificárselo, si así estaba dispuesto. Creyó en virtud de lo absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas”.<sup>16</sup>

La conclusión de Johannes de Silentio respecto a la forma de reflexionar o hablar sobre Abraham se encierra en el dilema por el que: “o bien corremos un velo sobre la historia de Abraham, o bien aprendemos a

---

su infancia había oído contar la hermosa historia de cómo Dios quiso probar a Abraham [...] Siendo ya un hombre maduro volvió a leer aquella historia y le admiró todavía más [...] Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo, tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a este relato”. *Temor y temblor*, p. 7 / SV<sup>1</sup> III 61.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 25 / SV<sup>1</sup> III 84.

<sup>14</sup> *Idem*. Unas páginas más adelante, hablando sobre la tensión que produce la consideración de la prueba de Abraham, Johannes de Silentio afirma que “así es el movimiento de la fe y así será siempre, incluso cuando la filosofía, en un intento de oscurecer los conceptos, nos quiera hacer creer que está en posesión de la fe, e incluso, cuando la teología quiere ponerla a la venta a precio de saldo”. *Temor y temblor*, p. 39 / SV<sup>1</sup> III 98.

<sup>15</sup> Es por esto que *Temor y temblor* insiste en repetidas ocasiones en la importancia de la pasión y la relaciona directamente con la fe. “La fe es la más alta pasión del hombre”. *Ibidem*, p. 103 / SV<sup>1</sup> III 166.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 27 / SV<sup>1</sup> III 86.

espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a su vida”.<sup>17</sup> Esta forma de entender y desarrollar el discurso religioso es el modo que Kierkegaard utilizó en muchas de sus obras; un ejemplo de esta comunicación existencial que manifiesta una profunda dialéctica se encuentra en *Las obras del amor*.

La palabra amor o caridad es sin duda uno de los términos más importantes para el cristianismo, pues designa una de las cualidades de la perfección divina y la virtud por excelencia del cristiano otorgada como un don de Dios. Sin embargo, la palabra amor y las expresiones derivadas de ella también suelen referirse a aspectos muy diversos del sentido cristiano. Kierkegaard tenía la convicción de que el amor cristiano se había ido desdibujando y perdiendo su especificidad, por lo que sus exigencias también se habían ido simplificando. *Las obras del amor* busca mostrar el profundo significado del amor cristiano en contraposición de una supuesta sabiduría del mundo o de una nueva forma de paganismo cristiano. “Con frecuencia se oyen en el mundo discursos entusiastas y encendidos acerca del amor, de la fe y la esperanza, de la bondad del corazón, en una palabra, muchos discursos sobre todos los grandes conceptos espirituales; discursos que con las más ardientes expresiones y colores describen y fascinan. Y sin embargo, semejantes discursos no son, en realidad, más que una tela pintada, que vista de cerca y con mayor seriedad, es un engaño que solo sirve para embaucar a los oyentes o hacer mofa de ellos”.<sup>18</sup> Como en el caso de la fe de Abraham en *Temor y temblor*, el amor en *Las obras del amor* es presentado en toda su tensión existencial-religiosa. Considera que el cristianismo, lejos de ser una doctrina para entusiasmar a las masas, es en su conjunto exigente, sus tareas propias representan una prueba para cada individuo durante su vida temporal; y en este sentido el amor cristiano no se queda atrás, al hablar de él debe hacerse con la gravedad que le corresponde, sin olvidar que es de Dios de donde procede y es Él quien da la fortaleza necesaria cuando de verdad se quiere amar.

A lo largo de dieciocho capítulos *Las obras del amor* son una reflexión en torno a las exigencias que el auténtico amor conlleva, su forma discursiva encierra las diversas características señaladas para este fin en *Temor y*

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 43 / SV<sup>1</sup> III 102.

<sup>18</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 219 / SV<sup>1</sup> IX 171.

*temblor*. La tensión dialéctica discursiva está presente a lo largo de todo el texto, lo cual se consigue, a mi entender, gracias a tres formas específicas, que en su conjunto producen el efecto que Kierkegaard se proponía. En primer lugar, hay múltiples referencias al Nuevo Testamento y a la vida de Cristo para mostrar que el amor cristiano debe pasar por la abnegación y el sacrificio desinteresado, lo que implica una auténtica prueba de amor y fe. Este primer punto es el eje de su propuesta, ya que los otros aspectos adquieren toda su fuerza y fundamentación religiosa en los textos seleccionados del Nuevo testamento y la interpretación que de ellos hace.<sup>19</sup>

En segundo lugar, el libro hace un recuento de la «sabiduría del mundo», sobre lo que la mayoría de las personas entiende y practica como amor y amistad. Las múltiples descripciones y observaciones que realiza sobre esta forma de entender el amor tienen el efecto de comprender que aquello que suele tomarse como verdadero y que incluso el lector mismo practica son, sin embargo, formas veladas de egoísmo, poniendo en evidencia las imperfecciones que encierra esa forma desdibujada de amor, lo cual adquiere una mayor tensión al ser contrastada esta falsa «sabiduría del mundo» con las verdaderas exigencias cristianas. Pues no debe olvidarse que “la verdad ha de ser esencialmente considerada en constante lucha aquí en el mundo. Porque el mundo ni es, ni nunca ha sido, ni jamás será lo suficientemente bueno como para que la mayoría quiera sin más la verdad, o tenga de ella una representación auténtica, de suerte que su mensaje no pudiese por menos de conquistarse inmediatamente el para-bién de todos”.<sup>20</sup> Esta contraposición entre el egoísmo humano nombrado equívocamente como amor y los parámetros auténticos del amor cristiano no se reduce a exponer, en algunas partes aisladas, la crítica a las formas más tipificadas del egoísmo humano o a las malas interpretaciones del cristianismo paganizado, para después, en ese supuesto, hacer un exordio extenso de la caridad. Su desarrollo discursivo es dialéctico en cada capítulo y, en la mayoría de los casos, en cada página del libro, de tal forma que el lector tiene que enfrentarse a lo largo de su extensa lectura a esa dialéctica,

---

<sup>19</sup> En referencia a Cristo como modelo de amor en la perspectiva de esta dialéctica puede verse, por ejemplo, Kierkegaard, *Las obras del amor*, pp. 140, 337, 362 / SV<sup>1</sup> IX 108, 148, 162.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 437 / SV<sup>1</sup> IX 347.

en la que son confrontados muchos de los modos y convicciones que la sociedad mantiene en su vida diaria.

En tercer lugar, está la confirmación de la necesidad de producir esa tensión dialéctica existencial, concluyendo muchas de sus reflexiones con una alusión explícita al carácter paradójico del amor, el cual se convierte en ocasión de escándalo, por lo que no pretende ocultar su dureza sino hacerla patente.

Quien al conceptuar lo cristiano echase en saco roto lo del escándalo, cometería un pecado contra el cristianismo [...] Lo cristiano en sí mismo es demasiado grave y sus movimientos demasiado serios como para ponerse a danzar de la mano ligera de semejantes discursos frívolos acerca de lo más alto, lo supremo, lo altísimo. El camino que lleva al cristianismo pasa por el escándalo. Con esto no se quiere decir que el ingreso en lo cristiano tenga que consistir en escandalizarse de ello [...] El escándalo monta guardia a las puertas del cristianismo. ¡Bienaventurado quien no se escandaliza de él!<sup>21</sup>

La tensión entre el auténtico amor cristiano y el frecuente egoísmo disfrazado de amor (seudo-cristiano o pagano) no solamente se establece al mostrar las exigencias del amor cristiano con sus múltiples consecuencias, las cuales fácilmente podrían ser ocasión de escándalo para quien considera la severidad respecto a los usos enraizados en la sociedad; sino que esa tensión también es mostrada en cada uno de los discursos por medio de la secuencia temático-reflexiva que utiliza como estilo estructural en sus escritos. De forma análoga a los diálogos socráticos en la que se suceden la postura de los sofistas y las aclaraciones y objeciones de Sócrates, *Las obras del amor* sigue la misma secuencia de contrastes, aunque con algunas diferencias: el texto de Kierkegaard no presenta la forma de diálogo al modo socrático; pero en su caso el papel del «opponente» tiene mayor relevancia discursiva que en los diálogos socráticos, en donde, con frecuencia, el interlocutor de Sócrates, que suele representar la postura sofista, se limita a ratificar o negar según esté plantado cada comentario de Sócrates. Por el contrario, la postura del «opponente» en *Las obras del amor*, casi siempre relacionada con el egoísmo humano, es tan extensa como las consideraciones en torno al amor cristiano. La última diferencia se refiere a otro aspect-

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 83 / SV<sup>1</sup> IX 61.

to estilístico, en los diálogos socráticos el «opponente» hace su propia defensa –aunque muchas veces de forma débil–; en cambio, en la forma kierkegaardiana la postura del «opponente» es presentada como desvelamiento del egoísmo, mostrando a veces sus aparentes razones y en otras directamente su error; sin embargo, el lector va contrastando, párrafo por párrafo, las dos posturas que son ocasión de la tensión existencial-cristiana.

A continuación, y a modo de ejemplo de esta secuencia discursiva en torno al amor, se analizará el capítulo cuarto de la segunda parte, dedicado a comentar el pasaje paulino de su epístola a los corintios, donde afirma “El amor no busca su propio interés”.<sup>22</sup> Es importante destacar la continua contraposición entre la sabiduría del mundo y la sabiduría cristiana. A través de distintas consideraciones el texto deja al descubierto las formas como el egoísmo se hace presente en el «propio interés» en clara contradicción con la enseñanza del apóstol.

El discurso comienza con la contraposición que se mantendrá hasta el final. Haciendo referencia al citado texto paulino “el amor no busca su propio interés”, Kierkegaard afirma: “No, el amor no busca lo que es suyo, ya que esto no sería otra cosa sino amor propio, amor de uno mismo, egoísmo o como se quiera llamar a esta falta de amor que representa el que se busque lo que es suyo”.<sup>23</sup>

Para establecer el contraste se sirve del análisis gramatical, considerando los términos “mío” y “tuyo”, los cuales están en conexión directa con el tema principal del texto referido. Las expresiones “mío” y “tuyo” son términos relativos a lo que es propio y se derivan de los pronombres personales “yo” y “tú”. Son términos opuestos que solamente pueden aparecer y subsistir en su mutua relación. Cuando se suprime un término el otro también queda eliminado. Así, si no hay nada propio no se podría buscar lo que es “mío”, en cambio con lo que es “mío” el sujeto puede hacer lo que le plazca y, por el contrario, cuando alguien elimina lo “tuyo” comete un crimen, una fechoría.

A partir de estas consideraciones se establece la primera contraposición entre el amor egoísta y la auténtica caridad pues, aunque en ambos casos exista una transformación entre lo “mío” y lo “tuyo” que busca eli-

---

<sup>22</sup> 1<sup>a</sup> Cor 13, 5.

<sup>23</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 319 /SV<sup>1</sup> IX 252.

minar esas diferencias, sin embargo, lo que resulta en cada caso es muy distinto. En el amor humano se manifiesta ese deseo de supresión con la expresión «todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío», y gracias a ese intercambio aparece “lo nuestro”; sin embargo esta actitud suele suponer no solamente un intercambio de posesiones «lo mío es tuyo y lo tuyo es mío», sino una reduplicación de las posesiones: «lo mío es mío y también tuyo y lo tuyo es mío y también tuyo», en el fondo de este intercambio sigue subsistiendo la propiedad, hay algo que «nos pertenece» de forma compartida; además, eso que nos pertenece ha sido aumentado gracias a la suma de las pertenencias de cada uno. Este hecho está representado por los anillos y las arras que forman parte del rito del matrimonio. Así, el modo de entender el amor, concluirá Kierkegaard, “no es más que amor propio ennoblecido y ensanchado”,<sup>24</sup> lo que de alguna manera se recogía en la expresión patristica según la cual las virtudes de los paganos eran vicios espléndidos.

Por el contrario, la caridad realiza una transformación que humanamente parece imposible e incluso contraria al amor humano: la radical eliminación de la posesión, por la cual el amor no busca lo que es suyo, pues el amado no tiene ninguna posesión. Solamente cuando el amado se desprende de sí mismo pueden cobrar todo su sentido las exigencias del amor cristiano. “Hay otro segundo modo de suprimir la diferencia de mío y tuyo, a saber, si empezamos eliminando por completo lo “mío”. ¿Qué pasa entonces? Que tenemos en frente el caso del amor auténtico, sacrificado y totalmente abnegado”.<sup>25</sup> Kierkegaard se explaya en estas consideraciones en contraposición a la posesión en el amor humano. “El amante auténtico no busca lo suyo. No entiende ni una palabra acerca de las rigurosas reivindicaciones que el derecho, la justicia o la simple conveniencia plantean respecto a la propiedad; ni tampoco es entendido en cuestiones de intercambio como las que practica el mero amor, que además se guarda muy bien de no salir engañado con el cambio”.<sup>26</sup>

Para reafirmar la abnegación como cualidad esencial de la caridad, acude a las enseñanzas de Cristo, en las que asegura que quien busca sal-

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 322 / SV<sup>1</sup> IX 254.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 323 / SV<sup>1</sup> IX 255.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 324 / SV<sup>1</sup> IX 256.

var su vida la perderá y el que la pierda por causa de Cristo la encontrará.<sup>27</sup> Aparece entonces el lenguaje ascético lleno de gravedad, el cual marca los parámetros de dicha abnegación. “El amante auténtico solo entiende de una cosa: ser engañado, estafado, darlo todo sin lograr lo más mínimo en recompensa. Y esto es, ni más ni menos, que no se va a lo suyo. ¡Pobre loco! ¡Qué ridículo resulta, no faltaba más, a los ojos del mundo!”<sup>28</sup> La enorme paradoja es que esta abnegación, que es una locura a los ojos del mundo, es la mayor bendición y la mayor felicidad que un individuo pueda tener, la felicidad de ganar a Dios, y con Él ganarlo todo; aunque obviamente que esta ganancia no es visible ni apreciada para la mirada mundana del amor y para el saldo de ganancias y pérdidas que lo anima. Nuevamente el lector, que probablemente no ha recorrido las sendas del ascetismo, se encuentra en una tensión, en un *aut-aut* o alternativa sobre su propia existencia.<sup>29</sup>

Una vez realizada esta contraposición entre el egoísmo y el amor, el discurso vuelve sobre ella una vez más, como para insistirle al lector que no se trata de una simple distinción especulativa, con la cual, aclaradas las cosas se puede tomar partido con facilidad a favor de la versión que salga airoso de las disquisiciones; por el contrario, se busca señalar que se trata de una situación real, que se hace presente a lo largo de la vida. Esta segunda contraposición se refiere al amor auténtico que ama lo peculiar del ser amado, frente a la mezquindad del que desea transformar al otro de acuerdo a sus propios parámetros.

Lo que suele ocurrir en el amor humano es que uno se forma un concepto ideal de la persona amada, determinando las cualidades que se desean encontrar o al menos proyectar en el otro, por lo que en la relación se procura que el amigo se amolde a ese patrón preconcebido, volviendo imposible o inútil la expresión de las peculiaridades de la otra persona. En

---

<sup>27</sup> Cfr. Mt 10, 39, Mc 8, 35, Lc 17, 33.

<sup>28</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 325 / SV<sup>1</sup> IX 256.

<sup>29</sup> Kierkegaard advierte del peligro de posponer una decisión en el terreno existencial, pues “lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo, una especie de tiempo de tregua, con lo que se queda tranquila y como diciendo: ¡mañana veremos! Entretanto, el conocimiento se va obscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por su parte, va acreciendo su victoria”. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 123 / SV<sup>1</sup> XI 205. También en *Las obras del amor* vuelve sobre este punto. Cfr. Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 125 / SV<sup>1</sup> IX 95.

este caso la relación comienza desde uno mismo, desde el *ego* que vuelve primero sobre sí mismo, sobre su modelo ideal de relación y sobre sus propios intereses, antes de salir a buscar «al amor de su vida» o al «auténtico amigo» según sus criterios. Esto ocurre de dos maneras básicas, ya sea por medio de un temperamento envidiosamente dominador o a través de un temperamento mediocre y mezquino. El dominador tiene clara la idea de la persona con la que desea relacionarse, con las cualidades específicas que debe poseer, y no para en sus exigencias hasta que el otro las posea. En cambio, el temperamento mediocre se siente más cómodo al relacionarse con personas igualmente mediocres, pues la mediocridad no posee ninguna originalidad; la exigencia en este caso no se refiere tanto a adquirir cualidades sino en no poseerlas, en eliminar cualquier signo distintivo. “Para el mediocre cualquier originalidad representa una refutación, irritándolo, con una angustia desagradable”.<sup>30</sup> Ambas formas, el dominador o el mediocre, expresan una relación egoísta.

La exigencia cristiana es muy distinta, la relación no comienza desde uno mismo, sino desde el otro y desde el amor mismo. Kierkegaard lo sintetiza en el encabezado de un apartado del discurso que se está analizando: “El amor no busca lo que es suyo. Ya que el amante auténtico no busca su propia peculiaridad, sino que ama a cada hombre, según la propia peculiaridad del amado; no realizando otra cosa más que amar la peculiaridad del otro”.<sup>31</sup> Esta peculiaridad es asemejada, en un primer momento, con la diversidad presente en la naturaleza, por la que una flor es incluso distinta de otra. “¿No te parece que si la naturaleza fuese tan dura, imperiosa, fría, mezquina y caprichosa como somos los hombres..., no te parece que entonces tendríamos que decir adiós a la hermosura de los campos?”<sup>32</sup> Desde la perspectiva cristiana, Dios ha creado a cada individuo con su propia originalidad, a cada uno lo reconoce por su nombre, por aquello que le ha sido dado como un don y que lo relaciona como único ante Dios. Ante Él no somos el conjunto de los hombres, o el grupo de personas que tiene tal o cual característica en común, sino que cada quien tiene una originalidad otorgada y reconocida por Dios. Bajo esta creencia, el amor cristiano no

---

<sup>30</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 329 / SV<sup>1</sup> IX 261.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 325 / SV<sup>1</sup> IX 257.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 326 / SV<sup>1</sup> IX 257.

comienza desde uno mismo sino desde la peculiaridad del otro, pero no desde el egoísmo de los otros, ni desde sus propios intereses temporales, sino desde su peculiaridad original. “El amor auténtico –el amor sacrificado y que ama a cada hombre según su peculiaridad– está dispuesto a llevar a cabo cualquier sacrificio que se le pida, pues es un amor que nunca busca lo que es suyo”.<sup>33</sup> Este amor implica un desdoblamiento respecto del lema socrático, por el cual no basta conocerse a sí mismo, sino que también es necesario conocer al otro en aquello que le es original y lo hace singular.

Siguiendo la secuencia del discurso que nos ocupa de *Las obras del amor*, Kierkegaard recurre a una tercera forma de contraponer el egoísmo y el amor, teniendo en cuenta la enseñanza paulina de que «el amor no busca su propio interés»; las dos primeras se refirieron a eliminar de raíz la posesión para poder amar abnegadamente, sin los intereses egoístas del “mío” y “tuyo”; amando la peculiaridad original del otro, sin pasar por el capricho de pretender que los otros se amolden a nuestra idea que tenemos de ellos. Finalmente, el capítulo concluye con una tercera forma de abnegación y desinterés, la de ayudar al otro en la más importante de las tareas que es la de ser sí mismo y poderse relacionar individualmente con Dios, sin buscar por ello agradecimiento o mérito alguno. Al igual que las formas anteriores, en esta última se establece una tensión dialéctica entre lo que suele ocurrir en el mundo y las exigencias del auténtico amor.

El amor y la amistad tienen como manifestación natural ayudar al otro; en ocasiones esta ayuda se hace sin ningún sacrificio, pues quien ayuda tiene los recursos para poder hacerlo con facilidad: un consejo, interceder ante un tercero, un préstamo, etc. En ocasiones, en cambio, la ayuda requiere un mayor esfuerzo. Sin embargo, en ambos casos, lo que se espera es que el que recibe el beneficio agradezca y se mantenga agradecido por el favor recibido. También su imagen ante los demás queda en mejor estima al saber que es reconocido por su ayuda y generosidad. Este intercambio de favores por agradecimiento y reconocimiento conllevan el peligro del interés y del egoísmo, de volver sobre lo que nos corresponde en pago de nuestra ayuda; inclusive –dirá Kierkegaard en el capítulo dedicado a honrar a los muertos– hasta el amor por los hijos pasa por un vela-

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 327 / SV<sup>1</sup> IX 258.

do interés en el futuro, en ser recompensados y apreciados con el transcurrir de los años.

Si bien este deseo de recibir gratitud en correspondencia por la ayuda prestada a otros es natural, será contrastado desde una perspectiva superior ante las exigencias del amor auténtico. Para esto el discurso plantea la forma más importante de ayudar a otro. “En el mundo del espíritu constituye el bien supremo el llegar a ser uno dueño de sí mismo –y ayudar amorosamente a otro para que espiritualmente sea sí mismo, libre independiente, dueño; en una palabra: ayudarlo para que permanezca idéntico consigo mismo representa el mayor beneficio que se pueda hacer a un hombre”.<sup>34</sup> Por esto, sería absurdo que el beneficiario tuviera que ponerse a sus pies en actitud servil, reconociendo y agradeciendo al que le debe el mayor de los beneficios. Dicha actitud sería contradictoria, pues si lo que se busca es la autonomía del otro, que sea dueño de sí, buscar la gratitud sería mantenerlo ligado y, en el fondo, sin ser cabalmente dueño de sí. “Ayudar a un hombre de esta forma no es ni más ni menos que engañarlo”.<sup>35</sup> Ayudar a otra persona para que sea independiente no puede hacerse de manera directa, “y, sin embargo, es esta la forma generalmente apreciada por el mundo; cosa muy natural, por cierto. En cambio, la forma auténtica es la de pasar desapercibido al hacer el beneficio, sin que nadie lo vea, de suerte que el mundo como los propios interesados queden exentos de toda dependencia, entrometida o servil”.<sup>36</sup> El mundo no llega a comprender los rasgos de generosidad abnegada que no busca los intereses que el egoísmo reclama para sí.

La tarea de ayudar auténticamente a otro suele transitar además por un obstáculo, que el otro se sienta satisfecho en su situación presente y no vea la necesidad de ningún cambio, satisfacción que suele ser confirmada por los demás, por la sociedad, que prefieren el *estatus quo*. “Los hombres llaman amor a la intervención de quien los confirma en sus simplezas y, naturalmente, se enfurecen contra quien intente sonsacarlos sobre ¡su mejor tesoro!”<sup>37</sup> Se necesita un gran amor desinteresado para asumir el des-

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 331 / SV<sup>1</sup> IX 261.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Idem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 334/ SV<sup>1</sup> IX 264.

precio de los otros y aun así ayudarlos de forma que el que ayuda no busque una última recompensa o admiración.

Como en otras obras de Kierkegaard, se establece un parámetro intermedio, más allá de lo meramente común pero sin llegar a ser cristiano, me refiero en este caso a la figura de Sócrates como modelo aproximativo de abnegación, quien con su mayéutica trabajó sin descanso en un doble objetivo, sacar a sus contemporáneos del error y favorecer la autonomía de las personas, insistiendo con humildad y sinceramente que él no sabía nada y que eran los favorecidos a los que correspondía el mérito de volver sobre sí. Sócrates no buscaba un pago económico ni un reconocimiento de los demás, por el contrario, fue continuamente amenazado o ultrajado verbalmente por proceder de esa forma, y finalmente condenado a morir. La actitud de Sócrates nos muestra que es extremadamente peligroso ejercitar el arte de sacar a uno de todas sus simplezas. “Su generosidad consistía en que al mundo le fuera imposible comprender y, en consecuencia, apreciar semejante generosidad”.<sup>38</sup>

Ser dueño de sí mismo está estrechamente emparentado con la originalidad que ante Dios cada individuo posee. “El que ama ha comprendido que, a fin de cuentas, todo hombre llegar a ser independiente con la ayuda de Dios”,<sup>39</sup> de tal forma que quien ama puede desaparecer por completo, en holocausto de la relación con Dios. Así, en lugar del orgullo personal hace su aparición Dios mismo. En su anonadamiento de saber que es Dios quien da la gracia, el que ama encuentra una enorme felicidad al sentir la presencia y la acción de Dios en el ser amado. “Su vida se ha derrochado plenamente a favor de la existencia, de la existencia ajena [...] con abnegación siempre ha estado dispuesto a no ser nada; en una palabra, que se ha convertido completa y permanentemente en un instrumento desnudo de las manos de Dios”.<sup>40</sup> Nuevamente lo cristiano es distinguido nítidamente respecto de los usos del mundo, retomando el lenguaje de los grandes místicos del cristianismo que predicaban la total abnegación como fruto de sentirse nada delante de Dios.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 333 / SV<sup>1</sup> IX 263.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 335 / SV<sup>1</sup> IX 264.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 336 / SV<sup>1</sup> IX 266.

La tensión dialéctica desarrollada por Kierkegaard a lo largo de todos los discursos de *Las obras del amor* presenta un cristianismo de gran exigencia; sin embargo, es importante hacer notar que dicha exigencia está muy alejada de la exigencia moralista que durante siglos ha penetrado al cristianismo. Esta diferencia se basa en dos aspectos centrales de su propuesta, en primer lugar, la interioridad, a través de la cual el amor cobra todo su sentido y fuerza; en segundo lugar, se refiere a la principal consecuencia de esa fuerza interior, a la capacidad de concentrar la propia vida, por medio de la pasión, en aras de un único objetivo: el amor.

Por su parte las exigencias moralizantes pueden fácilmente caer en el vicio de reducir a normas y preceptos exteriores lo esencial del cristianismo; preceptos que tienden además a multiplicarse en cada uno de los ámbitos en los que tienen injerencia, lo que provoca que se diluya la fuerza concentradora para buscar lo único necesario y de lo que penden toda la ley y los profetas.<sup>41</sup>

En sus diversos escritos y también en *Las obras del amor* Kierkegaard hizo una crítica de la vida monástica y conventual, entre otras cosas porque su decisión de amar a Dios separándose del mundo tiene como parámetro distintivo el rechazo a la exterioridad, bajo la convicción de que el claustro y el alejamiento del mundo son el camino más adecuado de la santidad. Sin embargo, desde esta óptica, el esfuerzo de los monjes y religiosos tenía que ejercerse en dos frentes, el de su propia interioridad y el de la renuncia a los hábitos exteriores, a los intereses e impulsos naturales en cualquier otra persona. Si bien en los claustros religiosos muchas personas alcanzaron la santidad con una gran vida interior, la división antes aludida redujo el poder de concentración del camino interior, aunque se buscaba exactamente lo contrario al alejarse del mundo; así la sospecha de lo exterior se fue traduciendo a lo largo de la historia del cristianismo en una creciente reglamentación de los usos disciplinares y en una carga moral sobre su cumplimiento. Por el contrario, “el cristianismo no quiere externamente provocar ningún cambio en la exterioridad, lo que quiere es perforarla, purificarla y santificarla, y así renovar todo sin que por ello deje de ser viejo. El cristiano puede gustosamente casarse, amar a su esposa –sobre

---

<sup>41</sup> Cfr. Mt 22, 37. En contraposición a los preceptos de los fariseos, que en tiempo Cristo superaban los seiscientos.

todo amarla como es su deber-, tener un amigo y amar a su patria; lo que importa es que en todo esto haga acto de presencia el acuerdo perfecto con Dios que se mantiene en lo cristiano. En esto consiste el cristianismo”.<sup>42</sup>

Esta deformación hacia la preocupación moral excesiva fue infiltrándose en la sociedad cristiana debido a la enorme influencia educativa y social que los religiosos tenían. Una vez establecida la normatividad exterior como condición indispensable de la salvación, con todo su rigorismo, la multiplicación de dichas normas se hizo cada vez más grande; cualquier educador, superior o persona con autoridad se sentía con la responsabilidad de agregar nuevas reglas en nombre de la moral y de Dios, reglas que los demás tenían que cumplir para tranquilidad de sus conciencias. Este enviciamiento también derivó en la generación de normas carentes de sentido o incluso contradictorias, lo que produjo consecuentemente el efecto contrario, el alejamiento de esas mismas normas, y el pacto de la cristianidad con los egoísmos del mundo.<sup>43</sup> Esta es la moral que muchos pensadores de los últimos dos siglos han criticado y de la cual la sociedad ha intentado liberarse.

No obstante, Kierkegaard no desprecia la sana actitud moral ni su reflejo en lo exterior, “no hay ni siquiera una sola prescripción de la ley que el amor quiera abolir; al revés, es el amor el que por primera vez ofrece a estas prescripciones la plenitud y la precisión de que estaban desprovistas”.<sup>44</sup> El camino correcto es el de la interioridad, pues solamente a través de la apropiación de la verdad y de la relación sincera de cada individuo con Dios se puede traducir esa interioridad en una vida moralmente correcta. Kierkegaard también habla de un doble esfuerzo, pero no al modo de la vida conventual, sino en una misma dirección: el de la interioridad y el de la fidelidad en ese camino a pesar de las dificultades. “El amor es el cumplimiento de la ley. Mas ¿no es la ley un enjambre inmenso de prescripciones? ¿cómo podríamos concluir nunca un discurso que versase sobre la ley? Muy sencillamente, reduciendo la multiplicidad inmensa a un

---

<sup>42</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 180 / SV<sup>1</sup> IX 139.

<sup>43</sup> En otros casos el espíritu religioso retornó al mundo para buscar la santidad en la vida ordinaria, pero regresó con el vicio moralizante a cuestas.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 136 / SV<sup>1</sup> IX 104.

punto decisivo. Es decir, la exigencia de la ley ha de ser en realidad doble: por un lado, una exigencia de interioridad, y por el otro una exigencia de constancia”.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 163 / SV<sup>1</sup> IX 130.



EL SILENCIO COMO CONTRAPUNTO DE LA ÉTICA.  
KIERKEGAARD – DERRIDA

Al hacer un recorrido por las distintas manifestaciones del pensamiento filosófico actual, por los diversos debates y escenarios en los que alza su voz, o por las diversas tradiciones que mantienen su ímpetu en destacadas universidades, no parecería lógico hablar de «la crisis actual de la filosofía». En cierta forma se repite la experiencia histórico-filosófica de finales del siglo XVIII cuando Kant afirmaba con gran autoridad la imposibilidad de la metafísica, y en cierta medida de la filosofía misma; y sin embargo, poco tiempo después de él, la filosofía idealista alemana llegó a un desarrollo y alcances del quehacer filosófico muy contrarios a su vaticinio. La herencia reciente que tenemos de los grandes pensadores del siglo XX, muchos de los cuales preconizaban el fin de los metarrelatos y las ideologías, o la necesidad de sacudir a la filosofía de sus propios vicios, es hoy compatible con el desarrollo filosófico de importantes líneas de pensamiento. La terapia filosófica, su falsación o su deconstrucción son, en muchos casos, algo más que un mero escepticismo o nihilismo filosófico; persiguen por distintos caminos la frontera de lo que puede ser dicho y la búsqueda de otras formas de conocimiento y manifestación de la realidad. Kierkegaard y Derrida nos ofrecen sendos ejemplos del filosofar como frontera entre el decir y el guardar silencio.

Kierkegaard realizó –en términos derridianos– un deslizamiento en la relación de la filosofía con la religión por medio de su obra *Temor y temblor*. En este escrito aborda directamente el problema del sacrificio ordenado a Abraham de inmolar a su hijo Isaac, en el monte Moriah. Por su parte, Derrida en su ensayo *Donner la mort* de 1991, realiza un deslizamiento del texto kierkegaardiano a nuevas posibilidades filosófico-literario-religiosas. La obra de Derrida no es un comentario ni una crítica,

es un nuevo *Temor y temblor*, de forma que *Donner la mort*, tomando ocasión de algunos aspectos de la obra de Kierkegaard, lleva a cabo un planteamiento muy distinto respecto a las categorías en las que se asienta la obra original.<sup>1</sup>

Se presenta a continuación ambos deslizamientos<sup>2</sup> respecto a una «tradición», los dos con un punto en común: el silencio y la filosofía, en el primero de ellos Kierkegaard lleva a sus últimas consecuencias la distinción entre filosofía y religión, muy a pesar de ambas, muy a pesar del sistema hegeliano y la teología tradicional. En el segundo, Derrida muestra el contrasentido de la ética al guardar silencio. En ambos casos el punto de unión es el deber de la ética de hablar, pero también su crítica, por no reconocer sus límites (Kierkegaard) o por no cumplir su compromiso (Derrida).

## 1. Kierkegaard y el deslizamiento del concepto de religión

“«Dios», disculpen la expresión...”  
Jaques Derrida  
*Donner la mort*

Søren Kierkegaard comenzó en 1843 su producción filosófica pública mostrando una inédita forma de hacer filosofía, no solamente por los diversos estilos y formas literarias que emplea sino, especialmente, por su crítica a la forma tradicional de entender la filosofía, particularmente la filosofía moderna. Uno de los aspectos centrales de su crítica consiste en mostrar cómo la filosofía, en su mismo método, objetiviza la realidad y, con ello, la desfigura y la hace distanciarse de la existencia real de los individuos. Bajo esta crítica y para ser congruente con ella, ensaya en cada obra nuevos estilos para la reflexión filosófica, formas que prevengan y ale-

---

<sup>1</sup> Cfr. Luis Guerrero, “Derrida deconstruye *Temor y temblor*”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* N. 10, mayo-agosto 2001, pp. 289-297.

<sup>2</sup> En diversos ensayos Derrida critica el carácter central que los autores dan a un texto; para él la tarea de la deconstrucción consiste, en parte, en eliminar esos centros, en deslizar su eje. Cfr. José Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*. España: Universidad de Granada, 2001.

jen la reflexión de esa habitual objetivación. *Temor y temblor*, es un ejemplo notable de estos puntos, bajo un problema central: Abraham y el sacrificio de Isaac. La obra reflexiona sobre la filosofía, el sistema hegeliano, la ética, la fe religiosa, la estética, la libertad, la angustia, la existencia, etc. Recurriendo al pseudónimo Johannes de Silentio,<sup>3</sup> *Temor y temblor* lleva a cabo un deslizamiento de la forma de entender un problema, de dejar a un lado las formas habituales de categorizarlo, para buscar, encontrar y dejar abierta nuevas pistas o lecturas, llevándonos a conocer un nuevo rostro de Abraham, a conocer los alcances y límites de la filosofía, a develar los vicios adquiridos por el cristianismo y a replantear sus puntos centrales, a valorar bajo nuevas formas autónomas el ámbito de lo estético y, sobre todo, a una nueva forma de preguntarse por uno mismo. “Innumerables generaciones han sabido de memoria, palabra por palabra, la historia de Abraham, pero ¿cuántos perdieron el sueño por su causa?”<sup>4</sup>

Una de las principales discusiones intelectuales del siglo XIX versó sobre el estatuto de la religión bajo las categorías racionales: Hegel dedicó una parte importante de sus últimos trabajos a estas reflexiones, el debate abierto se desató después de su muerte, protagonizado por la derecha e izquierda hegelianas: Feuerbach, David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Karl Göschel, Casimir Conradi, Karl Rosenkranz entre otros, centraron su discusión sobre el papel de la religión y del cristianismo, debate en el que se enmarca Kierkegaard, pero también está reflejado en Marx y en el propio Nietzsche varias décadas después. Sin embargo, en la mayoría de los casos la carencia filosófica –bajo términos kierkegaardianos– sigue siendo la misma, la objetivación de aquello que no debe ser tratado de esa forma. Si la fe y la religión se objetivizan, y si la filosofía bajo sus categorías racionales se vuelve juez objetivizante de la fe y la religión, lo que tenemos es un «discurso filosófico», pero no estamos cerca de la existencia. Según su conveniencia, la filosofía acudió en ese periodo a explicaciones históricas, sociales, psicológicas, políticas y metafísicas, todas las cuales daban en el blanco que tenían en su mira, pero el blanco estaba situado en una diana

---

<sup>3</sup> Debe recordarse que los pseudónimos en Kierkegaard revisten especial importancia, pues no se trata de un ocultamiento de su nombre como suele acontecer al usar ese recurso, sino de encarnar en el pseudónimo unas específicas categorías de personalidad y reflexión, es algo parecido a los personajes de las novelas.

<sup>4</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 20 / SV<sup>1</sup> III 80.

periférica, en las categorías sujeto-objeto, como si el único posible estatus de la religión fuera la proyección objetiva de las diversas versiones de la subjetividad. Lo que ha dado por resultado un enorme galimatías, en el cual, tanto la religión como la filosofía salen perdiendo. “La filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, saber lo que está en grado de ofrecer”.<sup>5</sup> Kierkegaard está convencido de que el planteamiento mismo desorienta respecto a lo que es la religión y la fe. Su pensamiento establece una diferencia con respecto a los otros filósofos importantes de la época, pues en él, su fuerte crítica a los parámetros dominantes de la religión –la parte sociológica, política, psicológica e ideológica– no se simplifica a una exclusión del cristianismo y mucho menos de la religión, más bien debe hablarse de una reforma, como él mismo usó esa expresión.

Las críticas a la filosofía que se desarrollan a lo largo de la obra no se traducen en una defensa de las formas religiosas predominantes de considerar a Abraham y con ellas la fe, por el contrario, *Temor y temblor* realiza una crítica abierta y, como se había mencionado, ensaya nuevas formas de considerar el relato del Génesis. Johannes de Silentio, el pseudónimo de *Temor y temblor*, no duda en repetir varias veces que, si tuviera que hablar de Abraham, afirmararía que carece de resolución necesaria para abrazar la fe; y también no duda en desligarse de la filosofía: “El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo...”<sup>6</sup> Esta auto-desautorización es una forma irónica, al modo socrático, de desplazar a los que sí cuentan con autoridad: un no filósofo les hace ver a los filósofos su error y una nueva propuesta de filosofar; por otro lado, un no creyente, pero un no creyente respetuoso, señala la trivialidad con la que los creyentes tratan y desvirtúan la fe, mostrando los senderos por donde debería transitar un individuo con fe. Consideremos específicamente el deslizamiento de la fe que realiza con ocasión del relato bíblico.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26 / SV<sup>1</sup> III 85.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 5 / SV<sup>1</sup> III 59. Cfr. Olivia Blanchette, “The Silencing of Philosophy”, en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*. Vol. 6. Georgia: University Press, 1993.

Como ya se ha señalado, Kierkegaard calificó a la cristiandad, a la cristiandad establecida, como una prodigiosa ilusión. “¿Qué significa el que todos esos miles y miles se llamen a sí mismos cristianos como cosa corriente? ¡Esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, vive en categorías completamente ajenas al cristianismo!”<sup>7</sup> Una cristiandad que ha contraído diversos pactos que en nada la ayudan y, por el contrario, la desorientan. Pactos con la visión mundana de la vida, con los parámetros racionalistas de la filosofía, con los poderes temporales. Como toda ilusión, el efecto que provoca es el convencimiento de estar en lo correcto, la ilusión logra que la cristiandad se juzga bajo sus propios parámetros, y bajo ellos se siente con autoridad. Esta ilusión no permite que una persona «desautorizada» pretenda ponerle objeciones. El pseudónimo de *Temor y temblor* busca ser esa persona «desautorizada» que, al modo socrático, intenta por medio de la ironía lo que parece imposible.

El modo tradicional en que procede la teología en sus *praeambula fidei*, consiste en entregar versiones, lo más racionalmente convincentes, de las diversas afirmaciones de las escrituras sagradas y de la doctrina religiosa, invitando al interlocutor a tener confianza en su fe, buscando la compatibilidad racional de su contenido. Como consecuencia de esta lógica, el que escribe o predica tiene como tarea el salvar, ocultar o al menos aminorar las dificultades racionales; los misterios siguen siendo misterios, pero acompañados de diversos argumentos amigables al misterio y a la razón, las enseñanzas doctrinales pretenden así alejarse del posible escándalo de sus feligreses o catecúmenos. Todo esto, como método para facilitar la fe, es rechazado por Kierkegaard; para él la fe, la auténtica fe, pasa por la posibilidad del escándalo. La fe como prueba consiste en enfrentarse al absurdo racional, a la angustia, tal es el caso de Abraham. Kierkegaard introduce una nueva dialéctica, que lejos de buscar una mediación racional de sus opuestos, hace que aparezcan el carácter de prueba de la fe.

Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella

---

<sup>7</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 45 / SV<sup>1</sup> XIII 529.

precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, nunca hubiera sido Abraham quien es.<sup>8</sup>

Es esta contradicción y esta angustia lo que suele omitirse, y cuando se predica a Abraham, el padre en la fe, se toma un camino desorientador, se presenta a Abraham como un héroe obediente a Dios y seguro de sí mismo, se describen en él generalidades, o bien se hacen consideraciones histórico hermenéuticas, en las cuales los términos empleados «no son tan duros para la mentalidad antigua», y si no los términos, «los acontecimientos tenían un significado o un uso que pueden parecernos poco apropiados para nuestros parámetros culturales»; o se recalca la Providencia divina que tenía preparado un final feliz, o “nos imaginamos que los hechos sucedieron con la misma rapidez con que los narramos”.<sup>9</sup> Sin embargo, nunca acompañamos contemporáneamente a Abraham en esos muy lentos tres días de recorrido hasta el monte Moriah, en los pensamientos ocultos de Abraham, en los diálogos que sostuvo con su hijo, sin poder explicar el motivo real por el cual estaban emprendiendo ese viaje; tampoco acompañamos las consideraciones que Abraham se haría en ese lento trayecto, consideraciones sobre su mujer “Nada había dicho a Sara, nada tampoco a Eleazar, pues ¿quién habría podido comprenderle? ¿Acaso no le había impuesto voto de silencio la misma prueba?”<sup>10</sup> Y tampoco acompañamos otras reflexiones que Abraham se haría, en ese lento trayecto, sobre la Providencia de aquel suceso, consideraciones sobre su propia vida, sobre los muchos momentos en donde Dios lo probaba y, ¿por qué no?, de los momentos en que Dios le hacía notar que había sido elegido por los sacrificios, incomprensiones y sufrimientos que había tenido a lo largo de su vida. Abraham “sabía que aquel sacrificio era el más difícil que se le podía pedir, pero también sabía que no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige. Finalmente, después de ese largo trayecto, Abraham amarró a su hijo y levantó el cuchillo”.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 22/ SV<sup>1</sup> III 82.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 43 / SV<sup>1</sup> III 101.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 16 / SV<sup>1</sup> III 74. Sobre el silencio en *Temor y temblor* puede consultarse Catalina Dobre, *La experiencia del silencio*. México: Corinter, 2009

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 17 / SV<sup>1</sup> III 75.

Si Abraham supiera de antemano el desenlace de aquella prueba, no estaríamos ante el padre en la fe, no estaríamos ante un acontecimiento digno de ser meditado. No, Abraham no sabía el desenlace, durante aquellas noches que pasó en ese viaje, tal vez recordando la infancia de Isaac, o recordando las promesas de Dios, viendo el número incontable de estrellas que por un momento parecía que se apagaban encima de él. ¿A quién bendeciría Abraham al momento de su propia muerte? Por eso, afirma el pseudónimo: “Lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es el hecho de la angustia”.<sup>12</sup> Johannes de Silentio no pone en duda la fe de Abraham, ya que es el padre en la fe; pero la dificultad de la prueba y la angustia que esta le provocó no deben ser eliminadas al considerar la firmeza de su fe.

*Temor y temblor* ensaya, entre otras cosas, lo que tendría que decirse si se fuera a predicar sobre Abraham; habría que predicar la grandeza de Abraham, pero también del espanto que encierra este relato. Lo fundamental de estas reflexiones es llegar hasta “el punto de hacer sentir el combate dialéctico y la gigantesca pasión que hay en la fe”.<sup>13</sup> Como se ha mencionado, no se trata de producir simplemente un efecto de acción heroica, como si se tratara de librar un combate contra enemigos externos, o de sacrificar lo máspreciado por el bien común; la prueba a la que fue sometido Abraham no tiene enemigos que vencer, ninguno de los que intervienen en el relato son enemigos: Dios, el propio Abraham, Isaac y los suyos. La tensión se establece entre el amor de Abraham por su hijo Isaac y la fidelidad de Abraham a los mandatos de Dios, dialéctica que encierra toda su profundidad en la palabra “prueba”. Si se comprende el grado de tensión de esta dialéctica, se está por buen camino para comprender la tensión de la fe, pues la fe encierra una buena dosis de prueba, en cambio, entender la fe como un conjunto de explicaciones convincentes es sustituirla, por eso no es necesario un contubernio entre la filosofía y la fe.

“Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo”.<sup>14</sup> *Temor y temblor* insiste en esta dialéctica de la prueba, y de la fe como pasión que es capaz de superarla. En contraparte, y bajo esta nueva dialéctica, se po-

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. 20 / SV<sup>1</sup> III 80.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 24 / SV<sup>1</sup> III 84.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 16 / SV<sup>1</sup> III 73.

nen en ridículo las actitudes de los nuevos evangelizadores que todo lo tienen bajo control, de aquellos que pueden “fumar reposadamente su pipa mientras se entregan a sus reflexiones”.<sup>15</sup> Pero también queda de manifiesto que la razón, y la filosofía con ella, en la medida en que pretenden reducir la fuerza dialéctica de la prueba, eliminan cualquier posibilidad de un acercamiento auténtico a la fe.

Desde el Proemio de *Temor y temblor*, haciendo muy posiblemente referencia al padre de Kierkegaard, se narran los diversos intentos de un hombre por penetrar en la dialéctica del relato bíblico al que nos referimos: “Lo que de veras deseaba era haber podido participar en aquel viaje de tres días, cuando Abraham, caballero sobre su asno, llevaba su tristeza por delante y su hijo junto a él”.<sup>16</sup> En este Proemio se narran cuatro acercamientos al relato, con diversas versiones y matices, su finalidad –además de la posible remembranza de su padre– es introducir al lector, ya desde el comienzo, a la dialéctica encerrada en el relato, dialéctica que se continúa al estructurar el ensayo en problemas, en los cuales se aborda desde distintos ángulos la tensión presente en el relato. También el Proemio muestra lo que estará presente a lo largo de toda la obra, que la dialéctica planteada no es algo cerrado, que uno resuelve para llegar al feliz *Quod erat demonstrandum* que se incluye cuando una cuestión ha quedado debidamente considerada. El Proemio comienza con esta proyección abierta en el tiempo: “Érase cierta vez un hombre que en su infancia había oído contar la hermosa historia de cómo Dios quiso probar a Abraham (...) Siendo ya un hombre maduro volvió a leer aquella historia y le admiró más, porque la vida había separado lo que se había presentado unido a la piadosa ingenuidad del niño. Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo, tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a ese relato: su entusiasmo crecía más y más, aunque, a decir verdad, cada vez lo entendía menos”.<sup>17</sup> Es significativo que el propio Kierkegaard, durante los años 1852 y 1853, ya hacia al final de su vida, años en los que dejó de publicar, son más frecuentes en su diario nuevas consideraciones sobre Abraham, como si se tratara de una continuación de esas reflexiones de *Temor y temblor*.

---

<sup>15</sup> *Idem*, p. 20 / SVIII<sup>1</sup> 80.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 6 / SV<sup>1</sup> III 61.

<sup>17</sup> *Idem*.

Por medio de la imagen del caballero de la fe, la dialéctica existencial propuesta en *Temor y temblor* es proyectada al hombre común, al que se pasea los fines de semana esperando la hora de la comida. Johannes de Silentio hace notar que, en la aparente normalidad de su vida, “hace en cada instante el movimiento de lo infinito”,<sup>18</sup> experimenta la existencia como renuncia, como prueba, pero también como recuperación, en virtud de lo absurdo. Este carácter del caballero de la fe es tarea de toda la vida y no una simple progresión en sus conocimientos, no se trata de una época de la vida sino de un continuo mantenido por la pasión.

Nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que *se sigue adelante* (...) Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o semanas. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia, había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado al adolescente y que el hombre maduro sabe tener a raya, pero de los que nadie se puede liberar por completo...<sup>19</sup>

El concepto kierkegaardiano de contemporaneidad está emparentado con la dialéctica propuesta en *Temor y temblor*, ya que enfrentarse a una situación similar a la de Abraham, en un texto bíblico, en una situación existencial, es pasar por la posibilidad del escándalo, es estar en la posibilidad, como lo hace el propio pseudónimo repetidamente, de confesar que le falta ánimo para creer, o también es enfrentarse a la necesidad de pedir ayuda a aquel único que puede otorgarla. En una u otra forma es saber delimitar los alcances de la racionalidad y la filosofía.

## 2. Derrida y el deslizamiento de la ética

“¿Será posible que mis contemporáneos estén capacitados para realizar los movimientos que la fe requiere?”

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 32 / SV<sup>1</sup> III 91.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 5 / SV<sup>1</sup> III 59.

Johannes de Silentio  
*Temor y temblor*

El trabajo realizado por Derrida en su ensayo *Donner la mort* respecto a la obra kierkegaardiana *Temor y temblor* es un buen ejemplo de deslizamiento deconstructivo, no se trata propiamente de una re-lectura, sino de una ocasión. Aunque pueden verse diversos paralelismos, hay al mismo tiempo aspectos discontinuos fundamentales, mantiene un cierto aire de familia en contenidos filosóficos muy dispares. Quiero centrar mi atención solamente en un aspecto que muestra un relevante deslizamiento: lo análogamente inverso del papel de la ética en sendos trabajos. Es análogo, pues Derrida usa la dialéctica kierkegaardiana del silencio de Abraham ante lo absolutamente otro, silencio que por provenir de una paradoja que escapa a la razón es contrario a la ética. También es inverso, pues para Derrida quien guarda silencio no es el individuo sino la ética, ya que ella misma no puede ni quiere dar razón de sus propias faltas.

El conflicto central que destaca *Temor y temblor* es la imposibilidad de Abraham de asumirse dentro de los parámetros éticos cuando se le pide el sacrificio de Isaac. Ante la ética, que ordena amar a los hijos, la actitud de Abraham se asemeja más a la de un asesino o incluso a la de un demente; en cualquier caso, Abraham no tiene justificación, la acción de Abraham no puede ser presentada como una acción heroica, como sí lo fueron los sacrificios de Agamenón, Jefté o Bruto a los que hace referencia el pseudónimo Johannes de Silentio, quienes sacrificaron a sus hijos por un bien superior, por el bien de su pueblo, y es por eso que fueron recompensados con la admiración y la compasión; sin embargo, éste no es el caso de Abraham, él no tiene ninguna justificación, él mismo no sabría explicarse a sí mismo las razones por las que se le pide ese sacrificio, él no logra penetrar en la lógica divina, es por eso que no puede hablar, pues hablar significaría poder dar los motivos, hacer racional y transparente su actuación. Abraham calla, y ese silencio es contrario a la ética.

En los tres problemas planteados por *Temor y temblor* se muestra la irreductibilidad de la fe a los parámetros ético-racionales, la actitud de

Abraham –como padre en la fe– se contrapone a la ética y, en especial, a la ética hegeliana, como queda de manifiesto en cada uno de ellos.<sup>20</sup>

Bajo los parámetros de racionalidad hegeliana, la eticidad refleja el comportamiento racional que, por su mismo carácter conceptual, puede ser fundamentado, explicado y comunicado, lo que le permite constituirse en normas generales, válidas para todos.<sup>21</sup> Si la ética fuera discrecional, válida para unos pero no para otros, cambiante según las diversas circunstancias, Abraham no tendría por qué estar sujeto al juicio de la ética, pero la apuesta de Hegel es por el fundamento conceptual-filosófico de la ética, y por la superación de los estadios estético y religioso gracias a ese saber.<sup>22</sup> Esta posición hegeliana es lo que se debate en *Temor y temblor*, ni Kierkegaard ni el pseudónimo de *Temor y temblor* rechazan el carácter racional de la ética –de ser así *Temor y temblor* caería en una contradicción–, sino que rechaza la ética como parámetro supremo y único de comportamiento.

El deslizamiento que efectúa Derrida en *Donner la mort* es por demás sorprendente al invertir los papeles. Para Derrida es la ética la que guarda silencio, es la ética la que debe sentarse en el banquillo de los acusados, es la ética la que es juzgada por el delito de homicidio. ¿Cómo es esto posible?

En este punto Derrida es, respecto a la ética, menos optimista que Kierkegaard y más antihegeliano. La sociedad ilustrada y racional ha fundamentado el bienestar social e individual en el progreso, en las leyes y en las instituciones. Se auto proclama ética y defensora de los derechos, como lo vemos hoy en día en el discurso político de todos los países democráticos. Sin embargo, en virtud del progreso, de las leyes y las instituciones, se sacrifica día a día a miles de personas en todo el mundo.

---

<sup>20</sup> Cfr. Guerrero, *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor*, pp. 61-63.

<sup>21</sup> “Bajo la forma ejemplar de coherencia absoluta, la filosofía hegeliana representa la exigencia irrecusable de manifestación, de fenomenalización, de desvelamiento.” Jacques Derrida, *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 65.

<sup>22</sup> Caputo hace el puente entre Kant y Hegel para mostrar el terreno racional al que se enfrenta *Temor y temblor* y la propia posición de Derrida al respecto. Cfr. John D. Caputo, “Instants, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida”, en *Kierkegaard in Post/Modernity*, Edited by Martín J. Matustík and Merold Westphal. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

El buen funcionamiento de la sociedad no resulta en absoluto perturbado, como tampoco el ronroneo de su discurso sobre la moral, la política y el derecho, ni el ejercicio mismo de su derecho (público, privado, nacional o internacional), por el hecho de que –debido a la estructura y a las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula, y debido a los mecanismos de la deuda exterior y otras disimetrías análogas– esa misma sociedad haga morir o, diferencia secundaria en el caso de la no-asistencia a personas en peligro, deje morir de hambre y enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre), sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio – sobre el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo–. Una sociedad así no solo participa de este sacrificio, sino que lo organiza.<sup>23</sup>

Derrida centra su atención en el silencio bajo una doble vertiente, por un lado, el silencio de los sacrificados: el gran estruendo del mecanismo social acalla en la práctica cualquier reclamo que se le haga, silenciando las voces de las víctimas. Pero del otro lado y de una forma simétrica, la estructura social guarda silencio sobre sus víctimas. En uno y otro caso, hay un culto a una aparente realidad superior, los individuos deben sacrificarse y la sociedad debe guardar silencio. En otra obra seudónima de Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, se elabora también una crítica a la ética en este sentido, ya que ésta menosprecia los casos individuales que se salen de sus parámetros, pues estorban a su carácter general.<sup>24</sup> La estructura social dominante asume a su modo a las víctimas, las soluciones que ensaya cuentan con la venia del sistema, ya que el sistema es lo único que no puede ponerse en riesgo, pero bajo esta premisa lo único que cabe es el silencio, o en el mejor de los casos una aparente compasión, que se traduce en estadísticas, en discursos políticos y en algunos programas asistenciales. Sin embargo, esta aparente reconciliación es la sentencia de muerte para la siguiente generación de víctimas. Esta era la gran diferencia que Marx veía entre el comunismo y el socialismo, y el motivo por el cual era un crítico de este último, pues el socialismo busca solucionar los males sin un cambio radical de estructuras, a Marx no le bastaba con intentar disminuir los efectos negativos del sistema que impulsaba la economía de mercado.

---

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 85.

<sup>24</sup> Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 48 / SV<sup>1</sup> IV 288.

Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* hicieron notar algo muy similar, en otra forma peculiar de deslizamiento. La razón ilustrada ha creado un nuevo dios: el sistema moderno de sociedad, el cual se ha vuelto más poderoso que el hombre, un dios totalitario, causante de una nueva barbarie. Lo irónico es que ese dios moderno busca romper toda imagen de cualquier otra deidad que rebaje al hombre y le produzca miedo y sujeción. Pero “la maldición del progreso imparables es la imparables regresión”.<sup>25</sup> Lo que pareciera un triunfo de la racionalidad objetiva se ha convertido en un sistema que controla los dos extremos dialécticos: a los trabajadores y a sus señores, pues el sistema se ha construido bajo una lógica que hace impensable su supresión, es como si los habitantes de una isla construyeran un navío que consideran su única salvación y se embarcan en ella alejándose de toda tierra salvadora, y ya en medio del mar, cuando descubren que aquella embarcación será su propia tumba, no pueden abandonarla pues ya no hay tierra firme que pueda ser su salvación. Pareciera que la única desesperada salida es mantener a toda costa la embarcación: será su tumba, pero ahora, por un tiempo, se ha convertido en el espejismo de su salvación.

En la antigüedad los sacrificios eran una forma sagrada de mantener alejada la cólera de los dioses o una forma de invocar sus dones, la Ilustración juzgó esos sacrificios como una forma de miedo, como sacrificios inútiles ante dioses inexistentes o desligados de los hombres, pareciera lógico que esos miedos, sus dioses y los sacrificios podían desaparecer por medio de la fuerza racional, la cual permite dominar el mundo que hasta entonces lo sometía; sin embargo, afirman Horkheimer y Adorno, al igual que Derrida, los sacrificios de nuestra sociedad se repiten día a día.

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado solo como cosa, como elemento estadístico, como

---

<sup>25</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2001, p. 88.

éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados.<sup>26</sup>

Estas son las características del individuo sacrificado, y cada otro se convierte en vigilante de las normas del sistema, lo fundamental de esa vigilancia consiste en que la cultura del sistema domine, que los individuos-masa se sientan inseguros sin ella, que consideren el éxito de su trabajo y de su vida misma en el hecho de poder seguir los estándares que el sistema impone, de forma que, quien vulnere los símbolos creados por esa cultura debe ser excluido y debe caer en manos de los poderes del sistema, de los diversos órganos sociales que actúan como verdugos.

Los únicos símbolos y el único lenguaje, son los símbolos y el lenguaje del sistema; de forma grotesca pero atinada es representada por las repetidas escenas de las ventanillas burocráticas, si un paisano no cumple con los formatos y papeles exactos para realizar su trámite, la solución es la negativa –Tiene que traer sus papeles completos; no hay opción de diálogo, si no se cumple, el sistema no siente remordimiento en excluir, en sacrificar, pues ninguna de las dos personas que se enfrentan cara a cara en la ventanilla tienen de que hablar, el sistema los regula. Además, como son muchos los necesitados que piden recursos limitados, quien no cumpla lo estipulado por el sistema, el servicio o la ayuda se le da a otro, ésta es la lógica del control y la exclusión de millones de personas. Hoy en día tenemos un ejemplo mucho más claro, se trata de los trámites por teléfono, en donde todo funciona a base de grabaciones y de teclear los números correspondientes, hablar ha perdido todo su sentido, pues nadie escucha, no es otra persona sino es el sistema el que ha tomado la voz de otra persona, pero no sus oídos. Los diversos recursos informáticos que la sociedad va incorporando vuelven más rígida y más silenciosa la estructura dominante, el sistema se vuelve más funcional, más práctico, incluso más expedito y masivo, pero el sistema va acrecentando su poder del que ya no es posible echar marcha atrás. La estructura social dominante ya no podría sobrevivir si los diversos mecanismos de funcionamiento se colapsaran; por eso el sistema exige que cada parte cumpla su función, se establece una moral de responsabilidad funcional, la de un acatamiento a las reglas y, por consi-

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 82.

guiente, del sacrificio silencioso de aquello que no sea atendido por el sistema. El buen funcionamiento de una sociedad así, “de su orden económico, político y jurídico, el buen funcionamiento de su discurso moral y de su buena conciencia suponen permanentemente la operación permanente de este sacrificio”.<sup>27</sup>

El problema y los sacrificios a los que se refiere Derrida en *Donner la mort* no se reducen al hombre frustrado que no puede realizar su trámite por medio de un teléfono impersonal, ni a través de un burócrata de ventanilla; Derrida enfatiza el sacrificio en los millones de niños que enferman y mueren por desnutrición y enfermedades consecuentes, pero también puede agregarse a los millones de personas que mueren en los países del tercer mundo, por causas de su atraso y pobreza; personas que mueren observando cómo el sistema mundial progresa y ese progreso supone indiferencia ante sus necesidades y sufrimientos. Sus voces, sus reclamos no son semánticamente asimilables por el sistema. “De vez en cuando la televisión muestra y mantiene a distancia algunas de estas imágenes insoportables mientras que algunas voces se alzan para recordarlo. Pero estas imágenes y estas voces son radicalmente impotentes para inducir el menor cambio efectivo, para asignar la más mínima responsabilidad, y para proporcionar otra cosa que no sean coartadas”.<sup>28</sup>

Derrida habla también en su ensayo de las guerras recientes. Bajo el discurso de la libertad, del derecho, de la paz mundial, el sistema abandonado por Estados Unidos, destruyó gran parte de Afganistán e Irak. El discurso americano-inglés se asentó sobre “Llevar libertad a personas y países sometidos por la tiranía”, de “defender la libertad y la democracia” y de emprender una “guerra preventiva contra el terrorismo mundial”, incluso algunos discursos tomaban la bandera mesiánica y se ponía a Dios de su lado. En cambio, el discurso oficial guardó silencio sobre los intereses petroleros y económicos, sobre el costo en vidas humanas, sobre las personas mutiladas, los niños huérfanos, los presos maltratados, las riquezas culturales eliminadas, sobre la devastación en la infraestructura, sobre el daño moral, sobre las repercusiones sociales y políticas que esas guerras han producido. Si bien un porcentaje significativo de la sociedad civil alzó su

---

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 85.

<sup>28</sup> *Idem*.

voz, protestó y mostró su indignación por esos hechos, su efecto en el sistema fue menor, el sistema no aminoró en lo substancial su agresividad y reafirmó el poder con el triunfo contundente de Bush y de Blair en sus reelecciones correspondientes meses después de la invasión.

Existe otro deslizamiento que podemos agregar al señalado por Derrida respecto a la ética y el silencio, el de la voz de la ética como protectora del sistema, también la ética –de buena o de mala fe– presta su voz para justificar el sistema; por ejemplo, la ética de los negocios, los códigos de ética, la ética empresarial, etc. La objeción principal de esos diversos planteamientos, con un sin número de matices que cada autor sostiene, está en el supuesto de pretender una ética dentro de un sistema sacrificial dominante. Tal vez lo radicalmente ético sería que se reprobara al sistema, que se mostrara su culpabilidad y su complicidad ante esos millones de injusticias que se cometen como “efectos secundarios”. Por el contrario, se les pide a los empresarios y a los trabajadores que respeten ciertas reglas del juego, cierta moralidad, dentro del sistema; en muchos casos la incongruencia es mayúscula, pues se les hace firmar a los trabajadores códigos de ética muchos de ellos exagerados y faltos de ética al intervenir en conductas, opiniones, y hasta formas de vestir que serían competencia de la libertad individual, la incongruencia se manifiesta en el verticalismo, en los despidos moralmente injustificados, en prácticas monopólicas, en campañas publicitarias psicológicamente agresivas, en sueldos poco justos, en evasión de impuestos, en tráfico de influencias, etc. Es como si a los esclavos les enseñaran códigos de ética para salvaguardar la integridad de los señores, aunque éstos se comportaran con indiferencia o injustamente hacia los esclavos. Muchas empresas que hacen gala de sus valores y su responsabilidad social son, al paso del tiempo, objeto de escándalos de corrupción. Muy vinculado con este punto se encuentra uno de los aspectos de la nueva cultura ética de la responsabilidad individual, explotando la ambición del status, referidos a los niveles económicos y a la posición en el escalafón, pero también como deseo de superación y de responsabilidad hacia los suyos; sin embargo, a cambio se le pide al trabajador la sujeción a estándares de exigencia laboral habitualmente desproporcionados a favor de la empresa: horarios de trabajo, acumulación de funciones, movilidad,

metas elevadas, obediencia incondicional, competencia interna y externa agresiva, etc.

La gravedad de lo anterior consiste en que quien alza la voz en estos casos –al menos aparentemente– es la ética; en principio, nadie debería reprobar que se insistiera en las prácticas éticas como la honestidad, el respeto a los demás, el aprovechamiento de los recursos, la responsabilidad, la laboriosidad, etc. Esos valores deben ser defendidos, sin embargo, son usados para dar una imagen de sistema económico, empresarial e incluso político preocupados por los valores éticos, por la responsabilidad social y testimoniar –por ese medio– que se está por el buen camino. Aparece entonces con más claridad la llamada de atención que efectúa Derrida: a pesar de esos esfuerzos, la ética guarda silencio ante los millones de víctimas, el sistema maneja a su antojo los decibelios de la ética, alza su voz o la silencia según lo exige su propia vitalidad.



## HERMENÉUTICA KIERKEGAARDIANA UN MAPA BIBLIOGRÁFICO

Solo cuando me pongo a escribir me siento bien. Olvido entonces los disgustos de la vida y los sufrimientos; me encuentro con mi pensamiento y me siento feliz. Es suficiente que me interrumpa durante un par de días para que en seguida me sienta malo, lleno de molestias y de achaques, con la cabeza pesada y oprimida. Semejante ímpetu, tan rico, inagotable, mantenido a diario durante cinco o seis años y que fluye con tanta abundancia; un ímpetu así no puede dejar de ser una vocación divina. Si esto, si esta abundancia de pensamientos que aún se agitan en mi alma debiera ser reprimida, representaría para mí un martirio y un tormento y ya no sería capaz de nada.<sup>1</sup>

### 1. Introducción

A pesar de la muerte prematura de Kierkegaard su legado como escritor es enorme, no solamente por la cantidad de obras que escribió, sino por la variedad y riqueza de su estilo literario, la profundidad de sus temas, así como de los recursos dialécticos que ponía en juego en cada una de sus páginas.

El interés por el pensamiento y la figura de Kierkegaard se ha mantenido y acrecentado a lo largo de los casi dos siglos que nos separan de la

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, *Diario*, VIII A 127.

edición de sus primeras obras. Su influencia se ha hecho presente en muchos ámbitos de la cultura alrededor del mundo. Su original modo de ver al ser humano, la sociedad y la fe han repercutido en la filosofía, la religión, la psicología, la literatura, la música, el cine y otros ámbitos de la cultura. No se trata solamente de un personaje del pasado que merece ser estudiado por motivos históricos, sino que pareciera que en sus páginas está hablando para nuestra época, por su lenguaje, por sus ejemplos, por su temática. Un rasgo distintivo de su pensamiento es que, con frecuencia, el lector se siente identificado con su forma de comunicación, como si le estuviera interpelando de forma directa.

A lo anterior se suma el esfuerzo académico de diversas generaciones de especialistas para formar un vasto soporte bibliográfico de traducciones y estudios especializados. Se presenta a continuación una guía básica, no exhaustiva, con la finalidad de mostrar una panorámica de los esfuerzos a los que antes nos referíamos.

## **2. Recursos académicos sobre Kierkegaard**

### *2.1. Obras completas en danés*

Poco tiempo después de la muerte de Kierkegaard comenzó la reedición de algunas obras de Kierkegaard, y también salieron a la luz las primeras ediciones póstumas. Sin embargo, fue hasta los inicios del siglo XX que se pudo concretar una edición más sistemática de todo el corpus Kierkegaardiano. Actualmente se cuenta con 4 ediciones de las obras completas en su lengua natal –independientes de los Papeles y el diario–. Las que más gozan de reconocimiento son la primera y última edición. La primera es la que más se extendió en el mundo académico y fue la base de distintas traducciones. La cuarta edición, concluida en 2013 cuenta con nuevos criterios hermenéuticos de fidelidad a los textos originales de Kierkegaard.

- *SV<sup>1</sup> Søren Kierkegaards Samlede Værker*, editados por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, en 14 volúmenes, Copenhague, 1901-1906.

- *SV<sup>2</sup> Søren Kierkegaards Samlede Værker*, editados por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, en 15 volúmenes, Copenhague, 1920-1936.
- *SV<sup>3</sup> Søren Kierkegaard Samlede Værker*, editados por P.P. Rohde, en 20 volúmenes, Copenhague, 1962-1964.
- *SKS Kierkegaards Skrifter*, editadas por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Fin Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet, en 55 volúmenes, Copenhague: Gad Publishers, 1997-2013. En esta edición, cada volumen de las obras de Kierkegaard está acompañado de otro con comentarios.

De los *SKS* existe una edición de consulta gratuita en línea con diversas herramientas de búsqueda. También están disponibles las concordancias de paginación para las cuatro ediciones. Puede consultarse en la dirección electrónica: <http://www.sk.ku.dk/SKS.asp>.

También en danés existen dos ediciones de los Diarios, notas y manuscritos de Kierkegaard:

- *Pap Søren Kierkegaards Papirer*, editado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, 1909-1938.
- *SKS Søren Kierkegaards Skrifter, los volúmenes 17 a 27 de la edición referida más arriba.*

Una de las principales novedades de los *SKS Søren Kierkegaards Skrifter* se refiere al hecho de que Kierkegaard escribió sus diarios en un formato de dos columnas, una para sus anotaciones iniciales y la segunda para comentarios posteriores o marginales. Esta nueva edición, a diferencia de la edición anterior, reproduce este formato.

## 2.2. *Obras completas en inglés*

Teniendo en cuenta que el danés es un idioma de difícil acceso para el común de las personas e investigadores, durante las últimas décadas se generalizó la edición en inglés de las obras completas preparada por Howard y Edna Hong:

- *Kierkegaard's Writings*, editados y traducidos (en su mayoría) por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, 1979-2000. (volúmenes)

También los Hong prepararon una versión –no completa– de los diarios de Kierkegaard. Sin embargo, esta edición tuvo diversas críticas, principalmente porque el criterio que se usó fue principalmente temático y no cronológico. Actualmente se está trabajando en una traducción al inglés de los papeles y diarios bajo los criterios de la nueva edición danesa de los SKS:

- *Søren Kierkegaard's Journals and Notebooks*, editados por Bruce H. Kirmmse, Niels Jorgen Cappelørn, George Pattison y Jon Stewart, Princeton University Press, 2007 y siguientes.

### 2.3. Ediciones de las obras de Kierkegaard en español<sup>2</sup>

Es muy posible que el primer escrito de Kierkegaard traducido al español sea la selección de textos con el título *Prosas de Søren Kierkegaard*, trad. Álvaro Armando Vassend. Madrid: Editorial-América, s.d., 259 pp. Aunque no se conoce la fecha exacta de su publicación, suponemos que se editó durante la segunda década del siglo 20.<sup>3</sup>

El primer libro completo que se tradujo fue *El concepto de la angustia*, trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1930. En las décadas de los años cuarenta y cincuenta se sucedieron múltiples traducciones de distintos textos en editoriales argentinas. Posteriormente, en los años sesenta apareció la traducción de diversas obras por Demetrio Gutiérrez Rivero bajo el título general *Obras y papeles de Søren Kierkegaard*. Madrid: Guadarrama, 1961-1969.

En la actualidad existen dos colecciones con nuevas traducciones: La colección de la editorial Trotta, que a la fecha lleva publicados 12 títulos; y la colección de la Universidad Iberoamericana en México, con 8 títulos

---

<sup>2</sup> Solamente se incluyen las ediciones más recientes de las traducciones, salvo en aquellos pocos casos que solamente exista una antigua.

<sup>3</sup> Jaime Franco Barrio, "Kierkegaard en español", *Azafea: Revista de Filosofía. Universidad de Salamanca*, vol. II (1989): 211-234.

publicados a la fecha, los cuales incluyen los volúmenes de los *Diarios y papeles de Kierkegaard*.

Se presenta una lista de las principales traducciones al español por orden cronológico de su aparición original en danés:

- *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de la ironía*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2000.
- *Johannes Climacus o El dudar de todas las cosas*, trad. Patricia Carina Dip. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2007.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2006.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2007.
- *En la espera de la fe / Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad. Leticia Valadez. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- *La repetición*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 1997.
- *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- *Prefacios / Muestrario de escritos*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- *Migajas filosóficas / El concepto de la angustia / Prólogos*, trad. Darío González y Óscar Parceró. Madrid: Trotta, 2016.
- *Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2010.
- *Etapas en el camino de la vida*, trad. de Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1952. No está incluida en esta edición la última parte de “¿Culpable? ¿No culpable? Carta del hermano Taciturno a un lector”, la cual se encuentra en:

- *El amor y la religión*, trad. de Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1960.
- *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- *La época presente*, trad. Manfred Svensson. Madrid: Trotta, 2012.
- *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.
- *Las obras del amor*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso. Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008.
- *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009.
- *Para un examen de conciencia / ¡Juzga por ti mismo!*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- *El instante*, trad. Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006.
- *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, trad. Óscar Parceró Oubiña. Madrid: Trotta, 2007.
- *Los primeros diarios, volumen I, 1834-1837*, trad. María J. Binetti. México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- *Los primeros diarios, volumen II, 1837-1838*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- *Diarios, volumen III, 1837-1839*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- *Diarios, volumen IV, 1840-1842*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- *Cartas del noviazgo*, trad. Carlos Correás. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1979.

La Universidad Iberoamericana sigue con la traducción de los papeles y diarios. También está próxima a publicar una edición de *Tres discursos para diversos estados de ánimo*.

#### 2.4. *Biografías*

- *Kierkegaard*, Walter Lowrie. New York: Oxford University Press, 1938.
- *Søren Kierkegaard, A Biography*, translated by Bruce H. Kirmmse. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- *Kierkegaard. A Biography*, Alastair Hannay. New York: Cambridge University Press, 2001.
- *Kierkegaard. Una biografía*, Alastair Hannay, trad. Nassim Bravo Jordan. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- *Encountres with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*, translated by H. Kirmmse and Virginia R. Laursen. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

#### 2.5. *Obras sobre el contexto histórico*

- *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bruce H. Kirmmse. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

El profesor Bruce Kirmmse nos muestra en esta obra *Kierkegaard in Golden Age Denmark* cómo era Dinamarca en su época dorada, y de qué manera los sucesos políticos, sociales, religiosos, artísticos y literarios influyeron en la vida y el pensamiento de Kierkegaard. Asimismo, considera en qué medida estas características fundamentales del contexto en que Kierkegaard vivió se hacen presentes en el mundo contemporáneo. De ahí que las reflexiones de Kierkegaard sobre política y religión sean de nuestro interés, porque nos dicen mucho sobre Kierkegaard en cuanto pensador y sobre la sociedad del siglo XIX, en una época de transformaciones rápidas; y en segundo lugar, porque muchas de las principales tendencias de hoy en día no son sino continuaciones de aquellas ocurridas a mediados del XIX. Por tanto, las reflexiones de Kierkegaard mantienen actualidad y relevancia para nosotros.

- *Texts from Golden Age Denmark*, Jon Stewart (General Editor). Copenhagen: C.A. Reitzel or Museum Tusculanum Press in coop-

eration with the Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen is producing, (2007- ).

Los Textos del siglo dorado de Dinamarca, son parte de los trabajos del Søren Kierkegaard Research Centre, siendo Jon Stewart el editor general de esta colección. La primera serie se centra en la traducción de textos al inglés de los principales intelectuales contemporáneos de Kierkegaard, por el momento han aparecido 6 volúmenes con textos de Johan Ludvig Heiberg y Jakob Peter Mynster. Heiberg fue uno de los más reconocidos intelectuales de aquella época y el introductor de Hegel en Dinamarca. Mynster, obispo en Dinamarca desde 1834 hasta su muerte en 1854, fue –a los ojos de Kierkegaard– uno de los principales responsables de la banalización de la fe cristiana en Dinamarca. Por esto mismo fue objeto continuo de los ataques de Kierkegaard.

- Volumen 1: *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the present Age and Other Texts*, Edited and Translated by Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2005.
- Volumen 2: *Heiberg's Speculative Logic and Other Texts*, Edited and Translated by Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2006.
- Volumen 3: *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, Edited and Translated by Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007.
- Volumen 4: *Heiberg's Contingency Regarded from the Point of View of Logic and Other Texts*, Edited and Translated by Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2008.
- Volumen 5: *Mynster's "Rationalism, Supernaturalism" and the Debate about Mediation*, Edited and Translated by Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.
- Volumen 6: *Heiberg's Perseus and Other Texts*, Edited and Translated by Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2011.

La siguiente colección está compuesta con diversas monografías, hasta el momento 8, que abordan a los intelectuales y los problemas debatidos de aquella época. Su carácter es interdisciplinar, en áreas como la filosofía, la teología, la literatura, la historia, la estética, historia del arte y el teatro.

- *Danish Golden Age Studies*, Jon Stewart (General Editor). Copenhagen: C.A. Reitzel or Museum Tusculanum Press in cooperation with the Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen is producing, (2007- ).

Hasta ahora se han publicado los siguientes volúmenes de esta colección:

- Volumen 1: *The Isolated Self. Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, K. Brian Soderquist. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007.
- Volumen 2: *Positivity and Dialectic. A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Robert Leslie Horn. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007.
- Volumen 3: *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark* (Tomes I-III) Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, Tome I & II 2007.
- Volumen 4: *Following the Cultured Public's Chosen One. Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Curtis L. Thompson. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008.
- Volumen 5: *Johan Ludvig Heiberg Philosopher. Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, Edited by Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008.
- Volumen 6: *Hans Lassen Martensen Theologian. Philosopher and Social Critic*, Edited by Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2012.
- Volumen 7: *The Heibergs and the Theater. Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*, Edited by Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2012.
- Volumen 8: *Women of the Danish Golden Age. Literature, Theater and the Emancipation of Women*, Katalin Nun. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2011.

## 2.6. Bibliografía sobre las obras y el pensamiento de Kierkegaard

La bibliografía especializada sobre las obras y el pensamiento de Kierkegaard es inabarcable, por lo que no se pretende hacer aquí un recuento de esa descomunal labor. En este apartado me referiré a algunas colecciones importantes y a algunos libros que a su vez son mapas bibliográficos que pueden ser de utilidad al estudioso de Kierkegaard.

- *Bibliotheca Kierkegaardiana* (16 vol.), Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup. Copenhagen: C.A. Reitzels, 1978-1988.

Esta primera colección especializada en Kierkegaard está formada por libros colectivos que abordan importantes e interesantes temas y contextos kierkegaardianos. Presento la lista de los volúmenes:

- Volumen 1: *Kierkegaard's View of Christianity*.
- Volumen 2: *The Sources and Depths of Faith in Kierkegaard*.
- Volumen 3: *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. Son breves ensayos sobre algunos de los conceptos claves de Kierkegaard; por ejemplo: Existencia, paradoja, lo cómico, etc.
- Volumen 4: *Kierkegaard and Speculative Idealism*.
- Volumen 5: *Theological Concepts in Kierkegaard*.
- Volumen 6: *Kierkegaard and the Great Traditions*. Consta de 7 ensayos sobre: platonismo, Aristóteles y aristotelismo, Agustín y agustinismo, tomismo, Lutero y luteranismo, pietismo, kantismo.
- Volumen 7: *Kierkegaard and Human Values*. Consta de 25 ensayos sobre temas como: El orden establecido, educación, amor erótico, egoísmo, muerte, etc.
- Volumen 8: *The Legacy and Interpretación of Kierkegaard*. Da cuenta de la recepción de Kierkegaard en diversos países, autores o corrientes culturales o de pensamiento.
- Volumen 9: *Kierkegaard Literary Miscellany*. Versa sobre algunos temas de literatura, figuras y autores a los que Kierkegaard aborda.
- Volumen 10: *Kierkegaard's Teachers*. Hace referencia a los siguientes intelectuales de su época: M. Nielsen, Mynster, Sibbern, P. Møller, Hamann, Lessing, H. N. Clausen, Baader, Martensen, Daub.

- Volumen 11: *The Copenhagen of Kierkegaard*.
- Volumen 12: *Kierkegaard as Person*. Tiene interesantes temas como su familia, amigos, la universidad, su biblioteca, la polémica con el Corsario, etc.
- Volumen 13: *Kierkegaard and the Church in Denmark*.
- Volumen 14: *Kierkegaard's Classical Inspiration*. Aborda autores y figuras como: Sócrates, Platón, Antígona, etc.
- Volumen 15: *Kierkegaard Research*. Hace una referencia al estudio de Kierkegaard en algunos países de más impacto.
- Volumen 16: *Some of Kierkegaard's Main Categories*. Con ensayos más amplios que los del volumen 3, en este se abordan temas como: El individuo singular, la pasión, el concepto de estadios, etc.

Una de las más importantes colecciones sobre las obras y el pensamiento de Kierkegaard es el:

- *International Kierkegaard Comentary* edited by Robert L. Perkins. Georgia USA: Mercer University Press (1999-2008).

Compuesta por 24 volúmenes, cada uno de ellos está dedicado a alguna específica obra de Kierkegaard.<sup>4</sup> Por ejemplo: el volumen 8 está dedicado a la obra de 1844 *El concepto de la angustia*; el volumen 16 está dedicado a la obra de 1847 *Las obras del amor*; el volumen 17 a la obra de 1849 *La enfermedad mortal*, etc. La serie contiene una bien cuidada selección de ensayos y estudios elaborados por académicos -en su mayoría- especialistas en el pensador danés.

Siguiendo el concepto básico de la colección *Bibliotheca Kierkegaardiana* se ha emprendido una monumental colección que hasta la fecha (2015) comprende 20 volúmenes y cerca de 50 tomos, la serie:

- *Kierkegaard Reserach: Sources, Reception and Resources*, publication of the Søren Kierkegaard Research Center, varios autores y editores. Surrey, Great Britain: Ashgate Publishing Company, 1998-2015.

---

<sup>4</sup> Hay algunas contadas excepciones en las que en un volumen se encuentran comentadas más de una obra o escritos cortos de Kierkegaard.

Está dividida en tres categorías: La primera de ellas “*Kierkegaard and...*”, o colección verde –por su empastado–, se refiere a las tradiciones, autores y temas que más influyeron en su pensamiento:

- Volumen 1: *Kierkegaard and the Bible*. Con dos tomos: Antiguo y Nuevo Testamento.
- Volumen 2: *Kierkegaard and the Greek World*. Con dos tomos dedicados a su lectura de los filósofos, poetas e historiadores de la antigua Grecia.
- Volumen 3: *Kierkegaard and the Roman World*.
- Volumen 4: *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*.
- Volumen 5: *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*. Tres tomos que abarcan filosofía, teología, literatura, teatro y música.
- Volumen 6: *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Tres tomos que abarcan filosofía, teología, literatura y estética.
- Volumen 7: *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*. Tres tomos que abarcan filosofía, política, teoría social, teología, literatura, teatro y estética.

La segunda categoría de esta colección es sobre la recepción de Kierkegaard en los diversos países y en las distintas tradiciones, es la parte gris de la colección –por el color de su empastado–, y abarca de los volúmenes 8 al 14.

- Volumen 8: *Kierkegaard International Reception*. Tres tomos que abarcan todo el panorama por continentes y países de la historia de su recepción; por ejemplo: Francia, Rusia, China, México, etc.
- Volumen 9: *Kierkegaard and Existentialism*. Tomo que recoge la fundamental influencia de Kierkegaard en el existencialismo y en autores asociados a esa corriente; por ejemplo: Nietzsche, Heidegger, Martin Buber, Camus, Unamuno, etc.
- Volumen 10: *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tres tomos dedicados a la influencia en la teología protestante alemana, anglosajona y escandinava, y en la católica y la judía; por ejemplo: Karl Barth, Paul Tillich, Gene Outka, Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, etc.

- Volumen 11: *Kierkegaard's Influence on Philosophy*. Tres tomos dedicados a su diversificada influencia en la filosofía alemana, francesa, anglosajona y escandinava; por ejemplo: Husserl, Wittgenstein, Gadamer, Deleuze, Derrida, Levinas, MacIntyre, Rorty, Charles Taylor, etc.
- Volumen 12: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art*. Cinco tomos dedicados a las muchas manifestaciones de su influencia en el mundo del arte; por ejemplo: Kafka, Thomas Mann, Rainer Maria Rilke, Henrik Ibsen, James Joyce, Borges, María Zambrano, etc.
- Volumen 13: *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. En este tomo se habla de su influencia en diversos autores de estas disciplinas; por ejemplo: Baudrillard, Mircea Eliade, Erich Fromm, René Girard, Lacan, Jung, Max Weber, etc.
- Volumen 14: *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. En este tomo se describe su influencia en autores como: Agamben, Hannah Arendt, Habermas, Carl Schmitt, etc.

La última categoría de esta serie –colección café– está dedicada a diversos índices conceptuales, catálogos y bibliografía (esta última todavía en preparación).

- Volumen 15: *Kierkegaard's Concepts*. Hasta el momento se han publicado 5 tomos, los cuales contienen por abecedario un breve desarrollo de los principales conceptos kierkegaardianos, con diversas referencias a sus obras relevantes para esos conceptos.
- Volumen 16: *Kierkegaard's Literary Figures and Motifs*. Dos tomos dedicados a breves descripciones de las principales figuras literarias usadas por Kierkegaard en sus obras y diarios. En cada uno hay diversas referencias a los lugares donde Kierkegaard los menciona, así como una biografía.
- Volumen 17: *Kierkegaard's Pseudonyms*: Como es sabido, el mundo de la seudónima en Kierkegaard es muy relevante para sus propósitos de comunicación existencial. En este tomo se hace un pequeño estudio de cada uno de ellos, así como las referencias correspondientes en sus fuentes, y una bibliografía secundaria.

- Volumen 18: *Kierkegaard Secondary Literature*. 3 tomos en preparación.
- Volumen 19: *Kierkegaard Bibliography*
- Volumen 20: *The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library*: Esta es una nueva versión<sup>5</sup> del catálogo de los libros que Kierkegaard tenía en su biblioteca personal. La base de este catálogo (*Auction Catalogue*) es una lista que se hizo en 1856 para poder subastar su biblioteca. También se encuentra otro catálogo U-Collection, de libros que no aparecían en el catálogo de la subasta pero que se sabe que Kierkegaard poseía.
- Volumen 21: Cumulative Index

El profesor canadiense Alastair McKinnon desarrolló en los años setenta un importante software para analizar, desde diversos ángulos conceptuales-estadísticos, las obras de Kierkegaard, a partir de los *Kierkegaards Samlede Vaerker*. Esta colección consta de cuatro libros:

- *Kierkegaard. In Translation, en Traduction, in Übersetzung*, compiled by Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1970. Este volumen da cuenta de las traducciones de Kierkegaard -hasta ese entonces- en inglés, en francés y en alemán. También incluye los cuadros de concordancias entre esas obras con las ediciones danesas.
- *Fundamental Polyglot. Konkordans til Kierkegaards Samlede Vaerker*, compiled by Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1971. Este volumen recoge los principales términos-conceptos usados por Kierkegaard, con una breve descripción de su significado y uso, y con todas las referencias a las obras de Kierkegaard en donde se usan esos términos, así como la concordancia en las dos primeras ediciones danesas, las traducciones al inglés, francés y alemán.
- *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Vaerker*, compiled by Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1973. Es el índice de términos y nombres propios más completo de las obras de Kierkegaard.

---

<sup>5</sup> El catálogo anteriormente editado es: *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, ved H. P. Rohde. København: Det Kongelige Bibliotek, 1967.

- *Computational Analysis of Kierkegaards Samlede Vaerker*, compiled by Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1975. Este trabajo contiene diversos resultados estadísticos que pueden ser de interés para observar, en su conjunto, la recurrencia o el énfasis en una época o unos libros respecto a ciertos términos usados por Kierkegaard. Hay un ranking del mayor a menor uso de ciertos términos en el *corpus kierkegaardiano*, por ejemplo, el término ‘cristianismo’ es uno de los más usados con 1399 apariciones en sus obras. También se encuentra un trabajo con las recurrencias de ciertos términos en cada una de las obras, por ejemplo, cuantas veces aparece el término ‘angustia’ en *O lo uno o lo otro*, en *Temor y temblor*, en *La repetición*, etc. El libro incluye también diversas matrices seleccionadas sobre otras frecuencias de distribución de las palabras.

## 2.7. *Revistas especializadas*

- *Kierkegaardiana udgivne af Søren Kierkegaard Selskabet*, ved Niels Thulstrup. København: Munksgaard, v. 1-23. Esta revista académica comenzó su publicación en 1955, sin una periodicidad específica. Dedicada especialmente a la presentación de estudios especializados, textos y algunos debates en torno al pensamiento de Kierkegaard.
- *Kierkegaard Studies Yearbook* (KSYB), es una publicación del Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen, editada por primera vez en 1996, recoge artículos en diversos idiomas. Todos sus ejemplares se encuentran en línea, en la página web de los SKS.
- *Estudios Kierkegaardianos*, es una revista académica anual publicada por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, editada por primera vez en 2015. Consta de tres secciones: Textos y contextos, Perspectivas kierkegaardianas y Bibliografía y reseñas. Sus ejemplares se encuentran en línea, en la página web de la sociedad siek.mx

## 2.8. Historia de la recepción de Kierkegaard en español

Para tener una panorámica general de la recepción de Kierkegaard en los países de lengua hispana se recomiendan los siguientes artículos y libros:

- “*Kierkegaard en español*”, Jaime Franco Barrio, en *Azafea: Revista de Filosofía*. Universidad de Salamanca, 1989, Vol. II pp. 211-234. La revista se encuentra en internet.
- *Kierkegaard International Reception Volume 8*, Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas, Edited by Jon Stewart. Britain: Ashgate Publishing Company, 1998-2015.
- *Recepción de Kierkegaard en Iberoamérica*, José García Matín (coordinador). Bubok Publishing, 2012.

## 2.9. Diccionarios

Para complementar estas herramientas bibliográficas es recomendable tener un buen diccionario-traductor del danés. Por ejemplo, los diccionarios de Gyldendal. Pueden ser de utilidad algunos de los siguientes: danés-español, español-danés, danés-inglés o inglés danés. Existen en edición impresa o pueden comprarse en aplicación electrónica.

- *Gyldendals Røde Ordbøger*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. A.S. Denmark.

## 2.10. Bibliotecas especializadas

Actualmente existen tres bibliotecas especialmente importantes en relación a su acervo sobre Kierkegaard: la primera se encuentra en el “Søren Kierkegaard Research Center” en Copenhague, en su mayoría son los libros originales que poseía Kierkegaard. La segunda biblioteca esté en “The Howard and Edna Hong Kierkegaard Library”, en St Olaf College, en Minesota. La tercera es “Gregor Malantschuk Søren Kierkegaard Collection”, en el Departamento de libros raros y colecciones especiales de McGill University, en Montreal. Estas dos últimas bibliotecas tienen una

réplica de la biblioteca original de Kierkegaard, con las mismas ediciones que las originales.

### 3. **Hacia una hermenéutica de la subjetividad kierkegaardiana**

Después de presentar algunos de los recursos más importantes de los que puede hacer uso el investigador del pensamiento del filósofo danés, es importante considerar la lectura de Kierkegaard desde otra perspectiva, más acorde a su propio pensamiento, aquella que evita lo más posible caer en un juego academicista, en las que el lector va perdiendo la relación subjetiva con el texto.

En la primera parte de su *Postscriptum no científico y definitivo a Mitgajas filosóficas*, el pseudónimo Johannes Climacus realizó una fuerte crítica al afán objetivante y especulativo al enfrentarse con un texto que debiera ser más personal, más subjetivo, en el que debieran evitarse las mediaciones de la crítica academicista. Aunque Kierkegaard se refería a la Biblia y a la teología, y salvada la infinita distancia, puede aplicarse analógicamente esas ideas al carácter existencial, subjetivo y edificante de los textos Kierkegaardianos. ¿Qué significa esto?

Para un gran número de personas el encuentro con Kierkegaard por medio de sus escritos ha supuesto una sacudida existencial, en la que el lector es interpelado sobre su existencia, sobre su autenticidad, sobre el grado de conciencia de poseer un yo, sobre la desesperación que lo habita, sobre la autenticidad de sus creencias, sobre la forma en que se ha acomodado a la mundanidad y a los estereotipos sociales, sobre los motivos profundos de su relación con los demás, etc. Cuando se establece un mínimo de empatía entre el lector y el texto kierkegaardiano las minucias academicistas pasan a un segundo plano. Esas minucias representan para Kierkegaard un frecuente estorbo respecto a su propósito original, más existencial, especialmente por dos motivos: En primer lugar, está el peligro de la distracción, la comunicación existencial requiere de un volver sobre sí, una forma apasionada de concentrar la atención sobre la responsabilidad de existir como individuo, el texto es solamente la ocasión. Cuando alguien se fija en el texto, en sus posibles interpretaciones, en sus diversos intérpre-

tes, y en las mil minucias que la crítica establece como método de erudición, entonces ese texto se va alejando de su carácter existencial, volviéndose así un simple objeto de estudio. Como ya se ha dicho, Kierkegaard utiliza la analogía del espejo: Cuando alguien se para frente a un espejo lo hace, en la gran mayoría de las ocasiones, para mirarse en él, para hacer un breve análisis de su presentación personal. No miramos el espejo, sino que nos miramos a través del espejo. Esto es lo que debiera pasar con la comunicación existencial, un mirarnos interiormente a través del texto<sup>6</sup>. En segundo lugar, esas minucias academicistas se vuelven una tarea infinita e inabarcable, una forma de repetir la maldición de Sísifo. Siempre aparecerán nuevos documentos, nuevas teorías e interpretaciones que buscarán poner en tela de juicio nuestros criterios hermenéuticos anteriores. A lo más que se aspira es a tener aproximaciones. Vuelve entonces la erudición a su labor incansable de investigación e interpretación objetiva. Sin embargo, para Kierkegaard la verdad es espíritu, y por eso mismo es interioridad y subjetividad: “Cuando el tema es tratado objetivamente, el sujeto no puede relacionarse apasionadamente con la decisión. Mucho menos mostrar un interés apasionado e infinito. Mostrar un interés infinito por algo que, a lo mucho, llega a ser solo una aproximación es autocontradictorio y, por lo tanto, cómico”.<sup>7</sup>

Sin embargo, no se trata de tirar la escalera después de haber subido por ella. Este carácter edificante y subjetivo de los textos kierkegaardianos tampoco debe desacreditar los enormes esfuerzos de investigación en torno a Kierkegaard y su pensamiento. Es natural interesarnos por la vida y el contexto histórico de Kierkegaard, es conveniente tener miradas panorámicas de su pensamiento y de su comunicación existencial, puede resultar subjetivamente bueno conocer otras lecturas interpretativas sobre textos claves, es útil tener herramientas para localizar conceptos, expresiones y pasajes claves en sus libros, es muy valioso contar con nuevas ediciones de sus obras. Además, todo esto en su conjunto, promueve la difusión de su pensamiento y las posibilidades de que su pensamiento de interioridad y

---

<sup>6</sup> Kierkegaard, *Para un examen de conciencia / ¡Juzga por ti mismo!*, p. 65 / SV<sup>1</sup> VXI 315.

<sup>7</sup> Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 31 / SV<sup>1</sup> VII 20.

su crítica de los estereotipos sociales sigan teniendo repercusión en nuestro mundo contemporáneo.

La clave de este aparente dilema entre la erudición y la subjetividad se encuentra en cada individuo, en cada lector. Kierkegaard recomendaba que cada quien fuera espía de sus propias reacciones y formas de enfrentar la realidad,<sup>8</sup> para no dejarse engañar por lo que es una evasión de la subjetividad o, con el término usado anteriormente, no dejarnos engañar por las minucias academicistas. Se trata, en definitiva, de usar lo académico, no de perdernos en lo académico. Bajo esta vigilancia, los recursos bibliográficos que aquí presentamos son un excelente auxiliar para la reflexión existencial al que nos invita el basto mundo kierkegaardiano.

---

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, SV<sup>1</sup> VIII 190.



## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Søren Kierkegaard

La referencia completa de las obras en danés está tomada de:

*Søren Kierkegaards Samlede Værker* (SV<sup>1</sup>), editados por A.B. Drachmann, J.L., Heiberg y H.O. Lange, en 14 volúmenes, Copenhague, 1901-1906.

Para las referencias en español se han tomado en cuenta las siguientes ediciones:

Kierkegaard, Søren. *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de la ironía*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. *En la espera de la fe / Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad. Leticia Valadez. México, Universidad Iberoamericana, 2005.

\_\_\_\_\_. *La repetición*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta. Madrid: Tecnos, 1998.

\_\_\_\_\_. *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2010.

\_\_\_\_\_. *Etapas en el camino de la vida*, trad. de Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1952.

\_\_\_\_\_. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2008.

\_\_\_\_\_. *La época presente*, trad. Manfred Svensson. Madrid: Trotta, 2012.

\_\_\_\_\_. *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Las obras del amor*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso. Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- \_\_\_\_\_. *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Para un examen de conciencia / ¡Juzga por ti mismo!*, trad. Nassim Bravo Jordan. México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El instante*, trad. Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Los primeros diarios, volumen I, 1834-1837*, trad. María J. Binetti. México, Universidad Iberoamericana, 2011.

### Bibliografía secundaria

- Austin, John Langshaw. *Cómo hacer cosas con palabras*. Tr. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós, 1988.
- Bernal Pastor, José. *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*. Granada. Universidad de Granada, 2001.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Blanchette, Olivia. "The Silencing of Philosophy", en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, Vol. 6, edited by Robert L. Perkins. Georgia. Mercer University Press, 1993.
- Caputo, John D. "Instants, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida", en *Kierkegaard in Post/Modernity*, edited by Martín J. Matušík and Merold Westphal. Indianápolis: Indiana University Press, 1995.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000.
- Dobre, Catalina Elena. *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard*. Roma: IF Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *La experiencia del silencio*. México: Corinter, 2009.
- Dooley, Mark. *The politics of exodus. Kierkegaard's ethics of responsibility*. New York: Fordham University Press, 2001.
- Esquilo. *Obras*. V.E. Rafael Ramírez. México: Ediciones Tradición, 1975.
- García Pavón, Rafael. *El problema de la comunicación en Søren Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia*. Roma: IF Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Contemporaneidad y fe en Søren Kierkegaard*. Madrid: Editorial Académica Española, 2011.

- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Tr. Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Guerrero Martínez, Luis. *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México: Publicaciones Cruz, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Derrida deconstruye *Temor y temblor*”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 101 (mayo-agosto): 289-297, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- \_\_\_\_\_. (coord). *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Green, Ronald M. *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Tr. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1996.
- Hannay, Alastair. *Kierkegaard. A Biography*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho*. Tr. Angélica Mendoza de Montero. México: Juan Pablos Editores, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: FCE, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología del espíritu*. 7ª reimpresión. V.E. Wenceslao Roces. México: FCE, 1987.
- Hoberman, John M. *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death*. Edited by Robert L. Perkins. Georgia: Mercer University Press, 1987.
- Höffding, Harald. “La personalidad de Søren Kierkegaard”. *Revista de Occidente* 82: 1-33, 1930.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración*. Tr. Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. 2ª edición. V.E. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península, 1991.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la razón práctica*. V.E. Dulce María Granja. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001
- Marino, Gordon. *Kierkegaard in the Present Age*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Tr. Campos Julieta. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Pascal, Blas. *Opúsculos*. Tr. Felix García. Buenos Aires: Aguilar, 1997.

- Pattison, George and Steven Shakespeare. *Kierkegaard: The Self in Society*. London: MacMillan Press, 1998.
- Platón. *Menón*. Tr. Ute Schmidt Osmanzik. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- \_\_\_\_\_. *República*. 3ª reimpresión. V.E. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1998.
- Poole, Roger. *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Virginia: University Press of Virginia, 1993.
- Rudd, Anthony. "Kierkegaard's Critique of Pure Irony" en *Kierkegaard. The Self in Society*. Editado por George Pattison and Steven Shakespeare. London: MacMillan Press, 1998.
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Tr. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets editores, 1997.
- Sciaccia, Michele Federico. *La filosofía, hoy*. Tr. Claudio Matons y Juan José Ruíz. Barcelona: Luis Miracle, 1961.
- Wittgenstein, Ludwig Josef Johann. *Tractatus lógico-philosophicus*. Tr. Jacobo Muñoz e Isidro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	7
<b>1. Gilleleje Una verdad por la cual poder vivir y morir</b> .....	11
1. Gilleleje, D. 1° de agosto de 1835 .....	17
2. El texto de Gilleleje como primera manifestación del pensamiento kierkegaardiano .....	24
2.1. La verdad subjetiva: búsqueda y edificación de la personalidad existencial .....	25
2.2. La defensa del individuo contra la masificación.....	29
2.3. Los límites del conocimiento objetivo .....	31
2.4. Las agitadas aguas de la moralidad .....	35
<b>2. La verdad como apropiación. Hacia una semántica existencial</b> .....	39
<b>3. La acción frente a la dialéctica de la existencia</b> .....	49
<b>4. La crítica al orden establecido</b> .....	77
1. La ironía y el fin de una época .....	79
2. La época presente .....	91
<b>5. Un punto de encuentro: el pensador subjetivo y la crítica al academicismo</b> .....	99
1. El peligro de objetivar la existencia .....	99
2. La crítica al academicismo, una crítica siempre actual.....	109
<b>6. Las confesiones de un ermitaño. El uso de pseudónimos en <i>O lo uno o lo otro</i></b> .....	117
1. Las interpretaciones sobre el uso de pseudónimos en <i>O lo uno o lo otro</i> .....	120
1.1. Primera interpretación: El uso de pseudónimos como “Comunicación indirecta” centrada en el lector. ....	121
1.2. Segunda interpretación: <i>O lo uno o lo otro</i> , una catarsis estético-filosófica. ....	125
1.3. Tercera interpretación: <i>O lo uno o lo otro</i> : Una exploración de estilos bajo pseudónimos distintos.....	131

<b>7. La dialéctica religiosa. Entre lo histórico y lo contemporáneo .....</b>	<b>137</b>
<b>8. La dialéctica discursiva en <i>Los escritos religiosos</i> .....</b>	<b>147</b>
<b>9. El silencio como contrapunto de la ética. Kierkegaard – Derrida .....</b>	<b>167</b>
1. Kierkegaard y el deslizamiento del concepto de religión .....	168
2. Derrida y el deslizamiento de la ética.....	175
<b>10. Hermenéutica kierkegaardiana Un mapa bibliográfico .....</b>	<b>185</b>
1. Introducción .....	185
2. Recursos académicos sobre Kierkegaard .....	186
2.1. Obras completas en danés.....	186
2.2. Obras completas en inglés.....	187
2.3. Ediciones de las obras de Kierkegaard en español .....	188
2.4. Biografías .....	191
2.5. Obras sobre el contexto histórico .....	191
2.6. Bibliografía sobre las obras y el pensamiento de Kierkegaard	194
2.7. Revistas especializadas.....	199
2.8. Historia de la recepción de Kierkegaard en español.....	200
2.9. Diccionarios.....	200
2.10. Bibliotecas especializadas.....	200
3. Hacia una hermenéutica de la subjetividad kierkegaardiana .....	201
<b>Bibliografía .....</b>	<b>205</b>